

Autorização concedida a Biblioteca Central da UnB pelo Prof. Julio Cabrera para disponibilizar a obra, gratuitamente, de acordo com a licença conforme permissões assinaladas, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da obra, a partir desta data. A obra continua protegida por Direito Autoral e/ou por outras leis aplicáveis. Qualquer uso da obra que não o autorizado sob esta licença ou pela legislação autoral é proibido.

REFERÊNCIA

CABRERA, Julio. **The essential Cabrera**: una antología multilingue. Brasília: Ed. do Autor, 2022. E-book.

**THE ESSENTIAL CABRERA
(UNA ANTOLOGÍA
MULTILINGUE)**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Cabrera Alvares, Julio Ramón
The essential Cabrera [livro eletrônico] : (una
antología multilingue) / Julio Ramón Cabrera Alvares.
-- Brasília, DF : Ed. do Autor, 2022.
PDF

ISBN 978-65-00-52504-5

1. Filosofia I. Título.

22-127851

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380

INDICE

(1). DE LA FILOSOFÍA PLURAL DEL LENGUAJE AL ABORDAJE NEGATIVO DE LA ARGUMENTACIÓN.

- (1.1) Filosofías del lenguaje.
- (1.2) Lógica abierta.
- (1.3) Inferências lexicais.
- (1.4.) Introduction to a negative approach to argumentation

(2). NEGATIVE ETHICS

- (2.1) The Structural discomfort argument
- (2.2) The moral impediment thesis
- (2.3) The procreation argument.
- (2.4) Suicide as a possibility of existence.

(3) CINE FILOSOFÍA

- (3.1) Para una Crítica de la Razón Logopática.
- (3.2) Wittgenstein y el cine mudo.
- (3.3) Para una descomprensión filosófica del cine: el caso "Inland Empire".
- (3.4) Repetición y cine vacío.

(4) FILOSOFAR DESDE AMÉRICA LATINA

- (4.1) Carta abierta a los estudiantes de filosofía: ¿qué prefieres ser, un gran comentarista o un pequeño filósofo?
- (4.2.) Esbozo de una introducción al pensamiento desde "América Latina" (Más allá de las "introducciones a la filosofía").
- (4.3) O projeto institucional da filosofia no Brasil e a inexistente Escola de Brasília.
- (4.4.) A filosofia no fogo cruzado de direita e esquerda.

EPÍLOGO: Resumen de mi sistema filosófico.

OBSERVACIÓN PRELIMINAR

Esto es una antología de textos de todas las áreas que cultivé en mi vida filosófica: filosofía de la lógica y del lenguaje, ética negativa, cine y filosofía y filosofar desde América Latina. Casi todo el material está publicado en las fuentes que se especifican en las notas de pie de página. Pero todos los textos han sido revisados, con supresiones y agregados, ninguno ha sido simplemente transcrito.

La antología debería leerse junto con una autobiografía intelectual, de 2012, llamada "Testamento", en donde se encuentra la lista completa de mis obras, y algunos textos que estudian mi pensamiento en su desarrollo histórico, desde el período argentino hasta la proyección internacional de mi filosofía.

Todo este material – el "Testamento" y la antología - debería ser consultado en conexión con el Libro-Imagen, un vídeo de más de 10 horas titulado "Julio Cabrera: ideas seminales".

Esta antología ofrece una visión general de mi pensamiento. Para mayores desarrollos, justificaciones y aclaraciones, tendrán que consultarse las obras a las que se hace referencia en cada una de las cuatro partes.

PRELIMINARY REMARK

This is an anthology of texts from all the areas that I have cultivated in my philosophical life: philosophy of logic and language, negative ethics, cinema and philosophy, and philosophy from Latin America. Most of the material is published from the sources specified in the footnotes. But all the texts have been revised, with deletions and additions, none have been simply transcribed.

The anthology should be read together with the intellectual autobiography called "Testament", from 2012, where you can find the complete list of my works, and some texts that study my thought in its historical development, from the Argentine period to the international projection of my work.

All this material - the "Testament" and the anthology - should be consulted in connection with the Image-Book, a video of more than 10 hours entitled "Julio Cabrera: seminal ideas."

This anthology offers an overview of my thinking. For further developments, justifications and clarifications, the works referred to in each of the four parts should be consulted.

ESBOZO DE UN PREFACIO

LOS ACTUALES OBSTÁCULOS DEL PENSAR

En el pasado siglo XX hubo más obstáculos para filosofar que los que existieron en otros siglos. Antes se había filosofado de manera instintiva, por impulsos irresistibles; ahora la filosofía tiene que cumplir ciertos requisitos adicionales. Ella se colmó de mediaciones y remisiones. Toda y cualquier filosofía tiene que hacerse hoy sobre el marco de referencia de la filosofía que ya se ha hecho. Las referencias al pasado no precisan ser explícitas ni eruditas, ellas se presentan espontáneamente como imponiendo todo tipo de condiciones y presupuestos, y hasta de estilos de escribir. No se puede filosofar como en siglos anteriores, ni siquiera como en el XIX, y ni siquiera como en el de la primera mitad del XX. Muchas cosas han ocurrido y vuelven a ocurrir toda vez que nos disponemos a filosofar y somos obligados a enterarnos de ello y actuar en consecuencia.

Deberíamos ser libres para filosofar sin imposiciones históricas o metodológicas. Inclusive libres para someternos totalmente a esas imposiciones si así lo queremos. Pues, como filósofos, no tendríamos que hacer la filosofía que se nos impone como obligación del pensamiento, ni tener que tomar todo tipo de cuidados para ver si estamos o no filosofando como se debe filosofar a la medida de los tiempos, sin caer en los anacronismos e ingenuidades a los que ahora, y no antes, estaríamos más expuestos. En el siglo XX ha estallado la manera “profesional” de hacer filosofía y esto no coincide con la manera universitaria de hacerla, puesto que ni en las universidades del siglo XIII ni en las del siglo XIX estaba prohibido hacer la propia filosofía en lugar de exponer competentemente las filosofías de los “grandes filósofos”. Las exigencias de un filosofar condicionado por la profesión parecen nuevas y surgen en el siglo XX, que podrá ser recordado como el siglo de la “especialización en filosofía”. Y ésa será su propia paradoja fundadora, porque la propia filosofía es lo que de ninguna manera se puede profesionalizar.

Un libro de cierto filósofo italiano lleva como subtítulo “Que significa pensar después de Heidegger y Nietzsche”. Esto me deja intrigado y perplejo. Si alguien me preguntara cómo me propongo filosofar después de Heidegger y Nietzsche, le respondería que voy a filosofar exactamente de la misma manera que he filosofado siempre, desde mis propias entrañas y desde mi situación existencial. Pues, ¿qué es lo que Heidegger y Nietzsche podrían impedirme de pensar sobre la forma del mundo tal como yo la veo? Yo tengo,

como ellos, ciertos pensamientos sobre la situación humana, la ética y la argumentación (mi ética negativa, mi lógica negativa), y Heidegger y Nietzsche no tienen nada que ver con eso. Pues cuando filosofo en serio y no por encargo, tengo en mi propio pensamiento, de algún modo u otro, las marcas de mi mundo social, político y cultural, sin que tenga necesidad de actualizarlo o destacarlo en citas o proclamaciones. Lo quieras o no, serás un pensador de tu tiempo o serás un extemporáneo de tu tiempo, sin que tengas que preocuparte de lo que dijo Heidegger o de lo que dijo Nietzsche. Y, lo quieras o no, serás un pensador de todos los tiempos si realmente eres pensador.

Un obstáculo inicial para la reflexión filosófica actual es la obligación de decir algo importante y complejo. Esto es grave para lo que quiero exponer en mi filosofía, que es, básicamente, algo muy simple y casi trivial. Mi tesis meta-filosófica fundamental es, precisamente, que la verdad sobre la situación humana puede expresarse en un conjunto de afirmaciones completamente simples y banales. Esto no será bien recibido, pues la filosofía tiene hoy un compromiso interno con la complejidad del pensamiento, una complejidad que fue siendo creada históricamente. Los filósofos actuales se empeñan en tornar muy complejo lo que les parecía simple a los filósofos anteriores. No se trata de tornar más claro, sino de mostrar que es siempre más complejo de lo que se había pensado; ésta parece ser la tarea más expresiva de los filósofos actuales. Mi filosofía (o mi meta-filosofía, debería decir) ofrece una explicación de este indefinido complicar, y por eso mismo no puedo asumir en él esa misma metodología “complejizante”. Esto torna especialmente difícil encontrar el lugar desde el cual plantear mis tesis, tanto las filosóficas como las meta-filosóficas, porque ellas no se adecuan a este “tornar complejo”, sino que, de alguna manera, caminan en la dirección contraria, al encuentro de lo que hay de más simple y banal.

El problema surge en el momento de percibir que lo que tengo que decir no tiene nada de particularmente “interesante”, al menos en el sentido pirotécnico de un Slavoj Žižek, que escribe cada frase como si fuera una revelación crucial. Aunque tal vez sea interesante el hecho mismo de ponerse a decir algo finalmente trivial. Pues sostengo que eso que no es interesante apunta precisamente hacia una verdad efectiva sobre la situación humana. Y la verdad de la situación humana puede ser todo menos “interesante”; pues todo lo interesante se construye – es lo que sostengo - contra esa verdad monocorde, aburrida e insistente, que “no vale la pena exponer porque todo el mundo ya lo sabe”, según se dice. No es una de las menores dificultades de mi filosofía la exigencia de que la verdad deba ser “interesante”, y de que ella nunca puede ser descubierta fácilmente y

en el primer intento. (Esto es lo que, no sin ironía, llamo el “síndrome de Heidegger”, ese interminable buceo en busca de mayores profundidades, siempre tratando de mostrar que no se pensó aún “lo más hondo”).

Esta exigencia se coloca, casi diría, como un obstáculo inicial para el pensamiento. Sea o no sea verdadero que, en la historia de la filosofía europea, se ha hecho un gran esfuerzo por decir “cómo son las cosas”, en el siglo XX el pensamiento parece mucho más preocupado en “mantenerse en funcionamiento” a través del siempre renovado planteo y rectificación de lo ya dicho. Como si la mayor preocupación de la filosofía fuera mantener a los problemas siempre abiertos, inclusive en contra de lo que pudiera insinuarse como una verdad que pretende encerrar las discusiones. Es como si la filosofía postergase de continuo su encuentro traumático con una verdad al mismo tiempo banal y contundente, en lugar de – como lo ha proclamado repetidamente – buscarla apasionadamente.

Por esta circunstancia, la reflexión sobre la terminalidad del ser, que mi filosofía encuentra tanto en la ética como en la lógica, está ya desde el inicio entremezclada, de manera inevitable, con una cuestión meta-filosófica fundamental sobre la naturaleza misma del quehacer filosófico. Pues si la filosofía es concebida como actividad necesariamente complejizante e inconclusa, como siempre en busca de una profundidad distante y transferible, entonces lo que se quiere aquí pensar tal vez no sea alcanzable por ese tipo de pensamiento. Pues el pensamiento de la terminalidad del ser sólo se deja expandir por alguien que no acepte ser amedrentado por la exigencia de “profundidad” y “complejidad”, y que esté dispuesto a pensar cuestiones que se presentan sin los estruendos de anunciación de lo inaudito.

La búsqueda de la verdad compleja se ha dado, en la historia de la filosofía europea, bajo la forma de pensamientos sucesivos que son después rectificadas por otros pensamientos. Así, es de esperarse que, sea lo que sea lo que se diga en un texto, no sea aceptado por quien lo lee. Pues la actitud usual de quien consume filosofía es rectificativa y opositora. La discordancia es lo que se espera. Aun cuando se balancee la cabeza en señal de asentimiento, el texto leído será aprobado siempre bajo condición, como rehén, y no raramente bajo el signo de algún sutil o grosero “equivoco de lectura”. Raramente, o nunca, hablamos de la misma cosa. Sea lo que sea lo que afirme un texto será considerado, en alguna medida, inadecuado o simplemente falso.

En este sentido, un texto pertenece primordialmente al ensimismamiento de cada pensador, y toda forma de “comunicación” filosófica es una negociación (en general, sin

éxito) entre ensimismamientos. Ésta es la asombrosa patencia del otro en el fenómeno de la lectura de textos filosóficos, y de la asombrosa pluralidad de filosofías, que los filósofos nunca tematizan, y de la cual, de hecho, nunca se asombraron lo suficiente. La porfía consiste en insistir en que los pensadores anteriores no consiguieron abarcar toda la “complejidad” del mundo, y que sus propios esfuerzos conseguirán hacerlo ahora, y de la mejor forma. Somos regularmente refutados o superados por no haber conseguido ser lo suficientemente “críticos” o “profundos”. No se pone, en ningún momento, la duda meta-filosófica de que la verdad sobre el mundo pueda no ser profunda en absoluto, y que ella sea captada precisamente por la pluralidad de filosofías en plena diáspora, y no por alguna mítica filosofía final que vendría a dar las respuestas largamente procuradas. Es por esto por lo que una cuestión meta-filosófica (y metodológica) está imbricada con la cuestión misma que he querido pensar a lo largo de todo mi itinerario filosófico.

El pensamiento de los otros es visto por cada filosofía como “equivoco” adventicio, y no como algo que tiene su propio derecho a existir. Ningún pensador tiene el suficiente distanciamiento como para sorprenderse del hecho asombroso de que existan otros pensamientos además del propio. No se sacan conclusiones importantes a partir del hecho de que todos los pensadores suponen haber probado que los otros no pensaron con suficiente profundidad. No se capta el particular coeficiente de ilusión que podría desprenderse del hecho de ver a los pensamientos ajenos como “equivocos”, en lugar de verlos como alternativas plausibles a lo que sostenemos, a la luz del hecho de que cada pensador piensa lo mismo de los otros, al menos en lo que se refiere a su fracaso en alcanzar una verdad siempre más compleja de lo que se esperaba. Nadie parece impugnar la imagen del quehacer filosófico como conjunto de esfuerzos competitivos delante de una realidad insoportablemente compleja. Nadie efectúa este “ascenso meta-filosófico” (en el cual la propia perspectiva filosófica tendría que ser vista como en panorámica, tan sólo como una entre muchas otras), sino que se mantiene testarudamente en los contenidos y las explicaciones habituales (la “complejidad” del mundo, la insuficiencia de los esfuerzos anteriores, los “errores” siempre ajenos).

La reflexión intentada en mi filosofía trata, por el contrario, de ver al mundo en su formalidad, en lo que deba ser para que las diversas filosofías lo consideren “complejo”. Ver al mundo como el escollo en donde se quiebran las tentativas especulativas de los filósofos, como aquello que hizo a Descartes y Kant lamentar la pluralidad irreducible de filosofías, en lugar de ver en eso el desarrollo de su naturaleza más propia.

Creo que la pluralidad de filosofías es un dato fundamental de la reflexión, y no un elemento fortuito y contingente que haya que lamentar y tratar de superar. El hecho de que, sistemáticamente, lo que yo pienso sea negado por los otros como no yendo “al fondo” de las cosas, debe decir algo acerca de lo que el mundo es. Pues es el mundo lo que produce ese estado de cosas, no un mundo “externo”, sino aquél en el que ya estamos desde siempre sumergidos. El mundo no es aquello que debe, algún día, ser reflejado por alguna filosofía superior a las otras, sino aquello que toda filosofía niega que las otras sean capaces de reflejar. El mundo aparece en las ranuras y grietas de la diferencia entre filosofías y no en el contenido de cualquiera de ellas. *El mundo no es captado por una filosofía, sino por el hecho de haber muchas filosofías.* Y ha de ser una Meta-filosofía la que haga notar esto adecuadamente. Creo que, en el plano filosófico, la multiplicidad es insuperable, pero que en el plano meta-filosófico ella puede ser elucidada. El mundo parece tremendamente complicado cuando se lo visualiza como aquello delante de lo cual fracasan todas las filosofías; parecerá menos complicado si se lo considera como aquello delante de lo cual triunfan todas ellas. El escándalo de la filosofía no consiste en que ninguna de ellas consiga dar cuenta del mundo, sino en que todas ellas lo consigan, aunque lo hagan en medio del repudio de las otras filosofías.

Para poder pensar la terminalidad del ser (núcleo de la forma del mundo a partir del cual surge la multiplicidad de filosofías), hay que asumir la actividad filosófica de cierta manera peculiar. Se verá, en la lectura de mis textos, que la propia actividad filosófica puede concebirse como una particular manera de organizar la terminalidad del ser en vez de serla, una forma de asumirla desapareciendo, o como una forma elaborada de postergar la propia desaparición. Los filósofos abren continuamente los problemas, se niegan a solucionarlos en la misma pantomima reflexiva en la que pretendían, aparentemente, alcanzar una solución. Pues “resolver problemas” es lo último que los filósofos desean. La vida de un pensador al día siguiente de descubierta la verdad definitiva es inimaginable, la problematicidad interminable del mundo es lo que necesita para respirar. *Lo que un filósofo quiere no es la verdad, sino seguir pensando, y la verdad puede ser un obstáculo para ello.*

Aun cuando dé la impresión de que los filósofos están interesados en “solucionar problemas”, cuando los problemas parecen en vías de solucionarse son de nuevo abiertos, redefinidos sus términos, cambiados los planteos, para que la reflexión continúe, para que la vida del pensamiento no se consume, para que nuevas paradojas, acertijos e incongruencias aparezcan y no se cierre nunca la tarea del pensar. La filosofía se

caracterizaría por lo que el pensador argentino Eduardo Mallea llamó, en la “Historia de una pasión argentina”, las “continuas rectificaciones” de los filósofos. Esto me parece, en el intrigante entrecruzamiento de una cuestión metodológica con una substantiva, una manera particular de lidiar con la terminalidad del ser. En el sentido de esa tarea interminable, la filosofía está mucho más al servicio de la vida (de la vida del pensamiento) que al servicio de la verdad, en la medida en que su busca funciona tan sólo como acicate para continuar pensando (para continuar viviendo).

Para entrar en mi filosofía, es necesario remover este inicial obstáculo metodológico que conlleva una particular manera de entender la actividad filosófica: la idea de que el mundo sólo podría mostrarse a un pensamiento lleno de meandros e insondablemente complicado, algo que cualquier pensar simple debe, forzosamente, perder; de que no hay nada en la superficie para descubrir, que nada superficial puede dejarnos pasmados. *De alguna forma, mi tentativa metodológica se basa en una especie de opción por la verdad abrupta e insoportablemente obvia, y no por la vida interminable del pensamiento.* Si la verdad repetitiva y trivial puede vincularse con el movimiento mismo del terminar (y de la muerte como una de sus formas), el pensamiento de la terminalidad del ser es también pensamiento de la muerte del pensamiento, al menos como una de las posibilidades de la reflexión. No es mi intención entretener o hacer que los pensamientos den cabriolas para deleite de lectores ávidos de filosofía, que disfrutan con la eterna vigencia de los problemas.

La propia exposición sobre la terminalidad del ser que, de cierta forma, pretende desafiar al pensamiento interminable a través de la liberación metódica de la trivialidad como recurso del pensamiento (trivialidad no buscada, sino inevitablemente encontrada por todo aquél que intenta pensar la forma del mundo), también será visualizada como inadecuada, falsa o absurda por la propia dinámica rectificativa y opositiva de la actividad filosófica tal como la conocemos. Este tipo de reacción será considerado, en mi meta-reflexión, como un hecho fundamental, no como mera contingencia. La falta de comunicación entre mi texto y el lector, el fundamental desencuentro entre nuestros respectivos ensimismamientos mostrará el sentido de mis principales tesis meta-filosóficas. Tratando de refutarme será cómo mi lector me habrá entendido. La tesis de que nunca hablamos de lo mismo y de que, constantemente, estamos tan sólo planteando una posibilidad del pensamiento entre millares, se auto-aplica de manera suicida, a mi propia meta-filosofía. Pues un pensamiento que no se suicida no puede ser tomado en

serio; si pretende continuar vivo después de haber presuntamente eliminado a todos los otros pensamientos, significa que no pensó hasta el fin.

La trivialidad del pensamiento acerca de la terminalidad del ser se torna, paradójicamente, “interesante” por fuerza de su ocultación sistemática. Lo que por sí mismo constituiría una trivialidad, se vuelve una trivialidad profunda, porque profundamente oculta. Ciertas trivialidades se vuelven importantes en virtud de la fuerza con que son disfrazadas y postergadas. Es así como decir trivialidades puede tornarse importante. Desocultar trivialidades regularmente ocultas puede ser tarea no trivial. Si las trivialidades acerca de la terminalidad del ser no fueran sistemáticamente ocultadas, no sería importante hablar acerca de ellas. Sin la regular fuerza de ocultación de la terminalidad del ser, todo el contenido de mi pensamiento se habría vuelto impalpable y trivial por repetir (cansadoramente) una misma meta-verdad fundamental.

Mis reflexiones éticas y lógicas deben, precisamente, a la ocultación, la frágil apariencia de haber dicho algo, a final de cuentas, importante. Mi meta-filosofía primera pretende recuperar la importancia de la verdad sobre el mundo en un nivel meta-filosófico, aun cuando la verdad continúe siendo trivial en el nivel filosófico. Sin la ocultación, esa verdad meta-filosófica sería dispensable. Los contenidos filosóficos radicalmente pensados habrán de ganar aún su propia trivialidad, y en esa ganancia se verá si esa trivialidad es o no importante o digna de ser dicha. Pues mucho necesita haber sido pensado para ver algo como trivial.

Una decisión ha de ser siempre tomada: en qué lugar se va a reflexionar filosóficamente, en qué nivel de agudización de la situación humana y de los problemas del mundo, y en qué nivel de profundidad de la reflexión vamos a intentar pensar. Esto puede depender de lo que se esté buscando. La “profundidad” no es lo que necesariamente debemos elegir, ni lo que define a una filosofía como tal. En filosofía no tenemos ninguna obligación de ser “profundos”, así como no tenemos ninguna obligación de ser “edificantes” o “públicamente útiles”. Seremos filósofos, y el resto vendrá por añadidura.

Pero, para empeorar aún más las cosas, además de trivial mi meta-filosofía también se pretende autoral, o sea, con perdón de la palabra, mía. Biográfica, para usar el término orteguiano. (La filosofía profesionalizada teme lo autoral, y se tranquiliza a sí misma con citas. Lo bibliográfico substituye lo biográfico). Con esto no quiere decir que sea sólo mía, o que sea “privada” o que me ataña solamente a mí, o que plantee problemas personales

e intransferibles. Quiero decir que surgió del roce doloroso e incómodo de mi personalidad pensante con las cosas, y que desarrollándose se encontró, como es inevitable, con los pensamientos de otros, pero sin la relación unilateral del “comentario competente”. No surgieron de lecturas o de la visión del mundo de otros filósofos, de los muchos que leí. Con esas otras visiones, yo me encontré tan sólo a través de mi propia filosofía. Si los intelectuales sudamericanos piensan que aún no están suficientemente "preparados" para filosofar, que aún no acabaron el período de su formación, y que son necesarios aún un siglo o dos de intensos estudios, repitiendo, asimilando, citando y "manteniéndose actualizados", habrá que sorprenderse delante de la inusitada extensión de esta escolaridad interminable. Pues siempre estamos perfectamente preparados para filosofar si lo hacemos desde nosotros mismos. Nuestros tormentos no precisan de bibliografía.

Además de filosofía trivial y autoral, el pensamiento de la terminalidad del ser sonará como una metafísica dogmática y precrítica, a contramano del filosofar anti-metafísico de la segunda mitad del siglo XX. Pues yo acepto que el mundo tiene una estructura inamovible, que nosotros siempre tratamos de mover, de tornar compleja, de reconstruir, de plagiar, como haciéndonos pasar arrogantemente por sus hacedores (tal vez para sufrir menos la humillación del sometimiento a su monótona hechura). En estos preliminares, yo debería decir que mi filosofía, en su registro meta-filosófico, es esencialmente la tentativa de formular una “meta-filosofía primera”, no estrictamente una “metafísica”. De lo que sigue en estos textos se desprenderá claramente que, en contra de toda la filosofía del siglo XX, sí considero que se pueda hablar de un fundamento último del mundo.

Mi texto tendrá que dar también, aunque lateralmente, un diagnóstico acerca del espíritu “anti-metafísico” de la filosofía de este cambio de siglo, de la negación sistemática de cualquier forma de fundamentalismo, mostrando que la mía es, paradójicamente, una meta-filosofía *primera*. Este pensamiento extemporáneo está vinculado con una experiencia primordial, con una actitud, y también con un específico tipo de terror, con lo que, borgianamente, se podría llamar un “universo”. Confieso que he tenido una experiencia filosófica fundamental - la de la terminalidad del ser y la de la consecuente “desvalía” de la vida humana, con todas sus consecuencias éticas y políticas - que ahora trato de formular de manera elaborada, y de la que he vivido y pensado fragmentos a lo largo de mi ya larga vida dedicada a la reflexión filosófica. Se trata, ciertamente de una metafísica *personal*, no en el sentido de ser sólo mía, sino en el sentido de no ser pensable por cualquiera. (Creo, por otro lado, que ninguna filosofía es absolutamente “para todos”).

Este texto cree, ingenuamente, que lo real existe, que la terminalidad del ser es lo real, de la cual la mortalidad es sólo un tipo. Para mostrar eso tuve que sostener una metafísica fundacionalista. Filósofos representativos del espíritu de los tiempos, como Richard Rorty, sostienen que podemos prescindir de fundamentos últimos, tanto en epistemología como en moral. Él vincula eso con platonismo, substancialismo y autoritarismo político, y con el deseo de una estabilidad tranquilizadora. Caídos los puntos de referencia metafísicos y religiosos, todos los absolutos y las “grandes certezas” deben caer también. Vivimos, según él, en un mundo de contingencias y creencias frágiles, en donde sólo podemos tener planes de corto alcance para nuestro bienestar, sin grandes narrativas o destinaciones.

Esto parece describir correctamente el intramundo en su asombrosa variedad y fragmentación. Rorty y los filósofos del siglo XX en general suben en un tren que ya está en marcha, sin visualizar el nacimiento del proceso sino tan sólo la vida que está al frente para ser vivida, con sus empresas cognitivas y morales, sus proyectos de realización y “bienestar”. Aplicada al intramundo, la visión de Rorty es totalmente convincente. Pero no recuerdo un solo texto en donde Rorty hable de muerte o nacimiento. Para él, la vida humana es un ámbito de realizaciones prácticas que deben dar resultado a corto plazo; muerte y nacimiento son dos polos extremos de los que podemos olvidarnos mientras vivimos y pensamos. Pero eso hace que él nunca se pregunte por qué fuimos obligados a abandonar la metafísica de las grandes narraciones y los grandes destinos y cambiarla por una filosofía del mundo frágil; jamás se pregunta de dónde proviene esa fragilidad y la actual necesidad de asumirla. Es posible que provengan del mismo núcleo que llevó, en el pasado, a abrazar la metafísica dogmática y que ahora demanda su abandono. *Pues ese ser que ahora es “debilitado”, en realidad fue siempre débil, y su debilidad originaria motivó tanto la metafísica como su posterior abandono.* Esto también tiene su resonancia en la filosofía de Rorty cuando él, después de hablar exclusivamente del bienestar, se ve obligado a aludir a la crueldad y al sufrimiento, y cambiar su lema optimista de la “promoción del bienestar” (un proyecto lujoso) por el mucho más modesto de “disminuir el sufrimiento”.

Todo esto - el abandono de la metafísica de los “grandes relatos”, el aceptar la fragilidad del pensar y el cambiar el “bienestar” por la disminución del sufrimiento - apuntan hacia una estructura del mundo y muestran que el intramundo no se sostiene solo, que cualquier cosa que hagamos en él tendrá que mirar de reojo a su insistente estructura terminal. Apuntar hacia esa estructura (como yo lo hago irritantemente) no será edificar

otra metafísica de “grandes relatos”, sino apuntar hacia la metafísica mínima que explica cuál fue la necesidad profunda de generar una metafísica de “grandes relatos” y la necesidad no menos profunda de su actual superación. Esta metafísica mínima, a diferencia de las grandes metafísicas afirmativas del pasado, no trae nada de tranquilizador en su estabilidad; al contrario, invita a ver con intranquilidad todos los proyectos humanos, incluidos los proyectos filosóficos, e incluido el proyecto filosófico “deflacionado” de Richard Rorty.

La sensibilidad metafísica en este sentido mínimo se desarrolla cuando comenzamos a percibir ciertas constancias a lo largo de la historia humana: siempre los humanos estuvieron en guerras y conflictos, siempre vivieron grandes desentendimientos, siempre crearon protecciones contra las fuerzas naturales, siempre creyeron en mitos y figuras superiores y en ideales. Estas simples recurrencias llevan a pensar que esas cosas no son creadas históricamente por circunstancias específicas, sino que pertenecen a un trasfondo de ser, a una ontología natural. Parece inverosímil continuar siempre proporcionando a acciones humanas recurrentes, a lo largo de siglos, explicaciones puramente psicológicas o sociológicas. ¿Hasta cuándo será razonable continuar atribuyendo esas insistentes recurrencias a contingencias históricas y a formas sociales específicas?

Lo que me separa de Rorty y de todos los filósofos del siglo XX, los filósofos del “fin de las certezas”, es que yo pienso que el intramundo funciona de esa manera (se ve obligado a funcionar de esa manera) porque hay un núcleo mínimo sobre el que se asientan todas las cosas, y que ese núcleo es “negativo”, en un sentido que irá quedando más claro (o más oscuro, dependiendo de la voluntad del lector) a lo largo de la lectura de mis textos. Es como si la terminalidad del ser fuera un punto muy diminuto que está sosteniendo la inmensidad del mundo sobre sus espaldas. Este punto diminuto es lo que llamo “la forma del mundo”. Y esta metafísica mínima no tiene ninguna de las dificultades de las metafísicas tradicionales, aun cuando apunte hacia un fundamento último, para escándalo de los postmodernos escépticos.

Éstos son algunos de los problemas que surgen al pretender filosofar en el siglo XXI: cuando se descubre algo de absoluto hay como la obligación de renegarlo, porque, como se sabe, no existe nada absoluto y no puede haber. Descubierta una certeza, tienes que abandonarla, pues ella no tiene cabida en la época del “fin de las certezas”. Aquí la filosofía de la “forma del mundo” tiene un inconveniente interno, puesto que ha encontrado

un contenido fuertemente organizador, aglutinador y destructivo con el que no se sabe bien qué hacer. Como si la forma del mundo, paradójicamente, estuviera ligada con un Gran Contenido, con un contenido privilegiado; y es como si el ser se avergonzase de tener ese contenido. ¿Qué hacer con esta incómoda esencia en medio del siglo sin esencias? Todo mi pensamiento se remite tiránicamente al contenido de la terminalidad, pero, al mismo tiempo, soy obligado a no dejarme definir por ese contenido, a pretender que sólo tengo problemas intramundanos. *La terminalidad (de la que la muerte es sólo un modo) es el lugar en donde forma y contenido se encuentran.* Cualquier vida humana tendrá ese contenido. Si ese contenido incomoda y dinamiza la creación de valores, lo será por razones estrictamente formales. Pues la terminalidad del ser es formal, y, por eso, un obstáculo para el pensamiento, porque él es, precisamente, el tipo de absoluto que, según la filosofía de nuestros tiempos, tiene la obligación de haber desaparecido en el paso del siglo XIX al XX.

Los filósofos del siglo XX, en un tono foucaultiano, van a preguntar: “¿Desde dónde habla el discurso de la “terminalidad del ser”? ¿Cómo se genera social y políticamente? Sobre la terminalidad (y sobre la mortalidad específicamente) es posible tener diferentes *Gestalten*. “Lo que usted ofrece no es la última referencia del mundo y del pensamiento sino tan sólo un vocabulario, una narrativa, una propuesta semántica, una política, un régimen de la verdad”. Esto es el pensamiento débil: la terminalidad es algo que debe ser superado como principio, tan sólo aceptado como circunstancia intramundana al lado de otras. Ésta es la actual palabra de orden de la Filosofía. El pensamiento de la “forma del mundo” sostiene que los humanos de cualquier latitud están siempre referidos a su terminalidad, por las actitudes que tendrán que tomar y por los valores que tendrán que crear para aprender la imposible tarea de terminar. Pero ese pensamiento es, en el siglo XX, invitado a vivir en el supermercado óptico rortyano, en donde hay tan sólo “problemas para resolver”.

En la segunda mitad del siglo XX la fascinante disputa se da entre universalistas alemanes y posmodernos franceses y norte-americanos, un gracioso litigio en donde estos últimos asumen "tesis relativistas" y los primeros tratan de combatirlos con dispositivos afirmativos (del tipo de la "autocontradicción performativa" de Apel, o los recursos del "actuar comunicativo" de Habermas). Rorty, frente a ellos, sostiene que no se precisa pensar fundacionalmente y que todo se reduce al uso de ciertos vocabularios vinculados con la satisfacción de necesidades. Aquí campea la ideología vastamente difundida en el tiempo actual, de que todo lo fijo y permanente es dañino y perjudicial, en

tanto que lo dinámico, variable y revisable es humanizante, bueno y aconsejable. "*Todas las descripciones que hacemos de las cosas son descripciones que sirven para nuestros propósitos*", dice Rorty. Delante de este displicente tratamiento de problemas (que elimina de un tincazo la reflexión filosófica de muchos siglos en favor de una gran feria de utilidades conceptuales), los alemanes sólo tienen para oponer su fundacionalismo socialdemócrata, las reglas del Diálogo Ilimitado y los aprioris de toda Comunicación, con lo que se exponen fácilmente a las críticas maliciosas de los relativistas.

En todo lo que se refiere al ámbito de lo intramundano, las actitudes relativistas son difícilmente rebatibles. Hay que recordarles, de forma radical, que todos los proyectos – como Sócrates - son mortales, y, como contraataque, mostrarles que sus propios proyectos relativistas consisten en una constante reelaboración de algo dado. Rorty desarrolla su vocabulario (ya que no su "filosofía", que él no quiere tener) como si la muerte no existiera, como si la mortalidad fuera tan construida como cuentas bancarias y seguros. Pero la terminalidad es exactamente lo que ninguna fábrica puede manufacturar, lo que no se puede constituir y, sobre todo, aquello que des-constituye nuestros proyectos, aquello que, fundamentalmente, no sirve a nuestras planificaciones instrumentales, a nuestros fines y propósitos o a nuestra empresa de "resolver problemas".

Al relativista hay que hacerle notar que el mundo tiene que ser, formalmente, algo que se puede describir con rasgos bastantes claros y definidos, para que él - el relativista – tenga la idea de que lo único que se puede hacer es construir teorías provisorias y utilitarias. Se podría imaginar otra realidad que no diera pie para ese tipo de actitud; sí, a final de cuentas, la teoría relativista, a pesar de todo, refleja el mundo. (¿Qué debe ser el mundo para que sólo proyectos provisorios y contingentes sean posibles? ¿Qué es eso que debilita nuestro pensamiento?). Es la dificultad (tal vez imposibilidad) de vivir en este mundo, de haber nacido-murientes, lo que lleva a construir teorías, relativistas o no. La tentativa de mostrar las cosas como siendo, en todo momento y sin problemas, disponibles para nuestros objetivos y propósitos, es la manera relativista de elaborar (y al mismo tiempo ocultar) la terminalidad del ser, así como Apel y Habermas la elaboran y ocultan bajo los ropajes democráticos de los aprioris que garantizarían el funcionamiento de la "esfera pública".

Hay un último obstáculo para el entendimiento de mi meta-filosofía primera: que ella es, si se quiere, una especie de traición al habitual uso afirmativo de la filosofía. No tengo ninguna maravillosa propuesta para ofrecer. No soy un pensador europeo. Puedo tener la

cabeza en el cielo, pero un latinoamericano tiene siempre los pies en el lodazal. No tiene a mano las maravillosas posibilidades espirituales del mundo antiguo, del Renacimiento italiano o del romanticismo alemán, esa portentosa capacidad de volar, de mantener la existencia en vilo, de suprimir las miserias del cuerpo mediante el puro pensamiento. Un filósofo latinoamericano no sabe volar, y para él es un elogio que le digan que su pensamiento “carece de vuelo especulativo”. En general, no es considerado un pensador profundo alguien que no tiene algo afirmativo para ofrecer, si se limita a describir lo que todo el mundo sabe, que el mundo no es un lugar bueno. Parece que un “auténtico filósofo” tiene la obligación de explorar las regiones más elevadas del espíritu hasta que, algún día, la muerte lo aniquile; pero la muerte no forma parte de su filosofía sino tan sólo de su límite externo; para el límite mismo no se tiene pensamiento. Yo, por el contrario, quiero tener pensamiento para eso, para ese límite.

De la filosofía europea nos llega algo como una visión espiritual y “elevada” de la vida, en donde no hay las vulgaridades del cuerpo, sus necesidades imperiosas, el frío, el hambre, el dolor. Se trata siempre de una “trascendencia”. Parece que la filosofía comienza y termina lejos de los dos misérrimos polos de la vida. Los latinoamericanos no conseguimos alcanzar esos grados extremos de sublimidad. No nos cuentan historias, o no las creemos más. Tampoco conseguimos creer en las construcciones filosóficas: las vemos en panorámica, jugamos eruditamente con ellas, pero no conseguimos tomarlas en serio. (Tal vez por eso, los brasileños, por ejemplo, no están nada interesados en tener filosofías propias: ¿para qué crear otra si ya tenemos tantas?).

La filosofía ha sido desarrollada de manera afirmativa, y alguien que esté presente en su historia tiene que aportar alguna “contribución”, tiene que haber tornado mejor y más bello el mundo del pensamiento. Leyendo a Dostoiewski, Thomas Bernhard, Simone De Beauvoir, Albert Camus, José Saramago, Gabriel García Márquez, Leon Tolstoi, Milan Kundera, Virginia Wolf, Henry James, Stendhal, Guimaraes Rosa, José Lezama Lima, Lovecraft, Kafka, Broch, Kerouac, Henry Miller, D.H. Lawrence, Clarisse Lispector, Borges, Bioy Casares y Ernesto Sábato, entre millares, veo que todos sus relatos, de una manera u otra, tratan de la penuria humana, del dolor, la muerte, la enfermedad, la injusticia, la ingratitud, la traición, la mentira, el desagrado, la guerra, el desprecio y los esfuerzos indecibles de los humanos para construir dentro de eso alguna atmósfera respirable. Al contrario de la literatura, se supone que cuando se trata una cuestión filosóficamente no se la tiene que describir en su padecimiento singular, en su ofensiva e indecente concreción, sino que el pensamiento tiene que sobrevolar y entender el

problema fuera de su dimensión vivida, *tiene que darle alguna "solución" general, impersonal y anónima, en donde sentimientos, emociones e impactos afectivos no cuenten*, sino tan sólo lo que el razonamiento pueda decir y deducir. En ese sentido, mi filosofar querría mantenerse en un nivel literario de expresión, en el dolor insuperable del singular, sin ningún tipo de "solución". Pero, al mismo tiempo, quiere ser filosofía, y no simple entretenimiento conceptual. (Borges y Cioran se reían cuando los llamaban filósofos. Pero cuando ellos ríen contribuyen a mantener el dudoso punto de referencia de la filosofía profesional, anónima y despersonalizada, ajena a cualquier expresión literaria).

Estos preliminares metodológicos suenan engañosos en la medida en que ellos ya forman parte, inevitablemente, de lo que se quiere pensar. He expuesto los principales obstáculos del pensar en la época actual: (1) Tenemos que decir algo importante, que atraiga la atención del auditorio; (2) Tenemos que exponer algo o a alguien, no exponernos a nosotros mismos; esto sería impúdico, irresponsable y flojo, daría la impresión de querer ser filósofo, y eso es – sobre todo en América Latina - una temeridad arrogante; (3) Lo que se diga no puede ser absoluto, no se puede apostar en ninguna "gran certeza", porque ya se sabe que vivimos en la época del fin de toda certeza; (4) Sea lo que sea lo que digas, tienes que ofrecer "salidas", tu pensamiento tiene que ser afirmativo, tiene que ofrecer algo para que el conocimiento sea posible, para que la moral sea posible, para que la vida sea posible, para que la sociedad sea posible, para que el futuro sea posible, para que algún dios sea posible. No puedes ser pesimista o nihilista; éstos sólo son aceptables como estados transitorios que deben señalar hacia el gran hallazgo final que nos retire de esos estados morbosos e improductivos. Tienes que decir cómo la vida puede ser vivida. Lo que digas sobre cómo terminar no será considerado productivo.

Pero estos cuatro rasgos – trivialidad, autoralidad, fundacionismo, negatividad – son las características más conspicuas de mi propio pensamiento y de mi pensamiento propio. Lo que tengo que decir no tiene nada de interesante (ni mucho menos de nuevo). La terminalidad no es interesante pues todo lo "interesante" se construye contra la terminalidad; ella es monocorde, aburrida e insistente, sin ningún encanto personal. No es interesante el machacón insistir sobre lo que todo el mundo sabe. En segundo lugar, pretendo haber hecho mi propia filosofía, mis exposiciones de otros autores son funcionales y poco confiables, y no creo que nadie "aprenda" nada conmigo (a pesar de que la mayoría de mis alumnos opine lo contrario). En tercer lugar, mis pensamientos meta-filosóficos primeros son inevitablemente metafísicos porque aceptan un núcleo duro del mundo. Por último, aunque la filosofía haya tenido siempre una fuerte vocación

afirmativa y se haya ocupado de ofrecer salidas para un mundo tenebroso, mi pensamiento negativo no ofrece salidas (tampoco entiendo bien qué significaría ofrecerlas), y en ese sentido traiciono a la filosofía en su más noble papel tradicional, porque la uso más para desesperar que para salvar o alegrar.

Tal vez la única utilidad de este supuesto preliminar metodológico sea la de apuntar que el preludio meta-filosófico está ya imbricado con la cuestión misma sobre la que se quiere pensar. Para poder pensar la terminalidad del ser hay que asumir la actividad filosófica de cierta forma alternativa o a contrapelo de lo que actualmente se entiende por hacer filosofía. No se puede pensar la terminalidad del ser de la misma forma – afirmativa y sublimadora – en que la filosofía europea ha pensado regularmente sus cuestiones. Hay aquí, pues, un entrecruzamiento de la cuestión metodológica con la cuestión substantiva, que aún habrá que pensar.

Pero el pensamiento de la terminalidad del ser es, él mismo, terminal, y tematiza la propia terminalidad del pensar. Queda como tarea del lector descubrir cómo se compatibilizan la tesis de la terminalidad del ser como núcleo duro del mundo con el abordaje negativo de la argumentación, que declara que, en filosofía, sólo tenemos perspectivas, nunca resultados definitivos¹.

Adendum: Talento no es suficiente. Cuando yo era un joven, pensaba que el talento era reconocido de manera directa y automática: si haces algo valioso, ese valor brillará por sí mismo. Esto no es así. Hacer las cosas bien (o lo mejor que puedas) es tan sólo una parte, y no la decisiva; hay una compleja mediación social del talento, en muchos casos más emocional y promocional que estrictamente intelectual o lógica. En la película “Yo, Tonya” (2017), que narra la historia real de la patinadora Tonya Harding, ella consiguió hacer el triple salto mortal que era exigido por la competición final, pero sólo ganó el segundo lugar. Cuando pidió explicaciones, le dijeron que ella no tenía el perfil que el país quería para su representante femenina en el mundo. Ser la mejor de todas no significó ganar el premio máximo. Talento no es suficiente.

¹ Para quien lee portugués, vea: Mal-estar e Moralidade, Epílogo. “A tensão entre a terminalidade do ser e a lógica negativa”, páginas 641-648.

(1). DE LA FILOSOFÍA PLURAL DEL LENGUAJE AL ABORDAJE NEGATIVO DE LA ARGUMENTACIÓN.

(1.1) FILOSOFÍAS DEL LENGUAJE²

Philosophies of Language

Abstract: *This section summarizes the main ideas of the book "Margins of the philosophies of language" of 2003. The equation "philosophy of language = analytical philosophy of language" is criticized, pointing to an irreducible diversity of philosophies of language, within the European context: analytics, hermeneutics, phenomenology, and meta-critique of language. This pluralism is not only historically deployed but has an internal motivation: when we think about how meanings are generated in language, we naturally start off in different directions. All philosophies of language share a constitutive conception of language, in the sense that language is not a mere vehicle of meanings, but rather constitutes them into concepts; but each philosophy of language does it in a different way, according to the various accentuations of the functions of language: cognitive, interactive or fruitive. The philosophies of language thus unfold within the poles of mathematics and poetry. In addition to being pluralistic, the approach proposed in the book is negative, following the line already developed in ethics and logic, in the sense of pointing much more to the deficiencies and failures of language (analytical non-senses, hermeneutical misunderstandings, meta-critical distortions) than a plausible success in the generation of meanings. These deficiencies arise especially in the intersection of philosophies because each philosophy of language is constituted as the limit of the others, denouncing the flaws that each philosophy of language is unable to grasp, outside of the confrontation with the other approaches.*

La motivación interna del pluralismo

En su libro *Historias de cronopios y de famas*, el escritor argentino Julio Cortázar presenta un jocoso "Manual de Instrucciones" que incluye "Instrucciones para llorar", "Instrucciones sobre la forma de tener miedo", "Instrucciones para darle cuerda al reloj",

² Extraído del libro "Margens das filosofias da linguagem". Editora da UnB, Brasília, 2003 (1ª reimpressão, 2009).

“Instrucciones para subir una escalera”, etc. Vea, como ejemplo, un fragmento de esta última:

“Las escaleras se suben de frente, pues hacia atrás o de costado resultan particularmente incómodas (...) Para subir una escalera se comienza por levantar esa parte del cuerpo situada a la derecha abajo, envuelta casi siempre en cuero o gamuza... Puesta en el primer peldaño dicha parte, que para abreviar llamaremos pie, se recoge la parte equivalente de la izquierda (también llamada pie, pero que no ha de confundir con el pie antes citado) y llevándola a la altura del pie, se la hace seguir hasta colocarla en el segundo peldaño, con lo cual en éste descansará el pie, y en primer descansará el pie. (...La coincidencia de nombres entre el pie y el pie hace difícil la explicación. Cuídese especialmente de no levantar al mismo tiempo el pie y el pie)”

Espero que esta pieza literaria haya hecho reír al lector, porque la elucidación de los motivos de esa risa es uno de los temas centrales de mi libro “Márgenes de las filosofías del lenguaje”, publicado en portugués en 2003 por la editorial de la Universidad de Brasilia, y reeditado en 2009. La bufonería del texto de Cortázar muestra de manera tragicómica (aunque sólo la parte cómica se destaque) los límites de cierta perspectiva filosófica sobre el mundo y el resultado extravagante de pretender romper esos límites a cualquier precio. Por el contrario, reconocer abiertamente esos límites deberá llevar a una actitud pluralista, en lo que se refiere a las diversas perspectivas que se pueden adoptar sobre una misma cuestión. No intentar hacer manuales de instrucciones en donde no se pueden hacer.

La cuestión es, en ese libro, el lenguaje, y las diversas filosofías del lenguaje que surgieron durante el pasado siglo XX. Todos esos abordajes tienen límites y pueden ser criticados unos a partir de otros, como si cada uno de ellos marcara un límite y un obstáculo para los otros. El tema central de mi reflexión sobre el lenguaje es mi negativa a entender la filosofía del lenguaje como algo único. Prefiero ver la reflexión sobre el lenguaje como algo que se despliega en *filosofías del lenguaje*, y ese plural es el tema de mi libro. Pero, en una segunda visión, el lector atento verá que las filosofías del lenguaje son tan sólo un motivo (o un pretexto) para hablar sobre la naturaleza y los límites de la

filosofía sin más, tal como yo la entiendo. El pluralismo de filosofías del lenguaje refleja (o refracta) el pluralismo de filosofías³.

Parto de la perspectiva de que se debe considerar como “filosofía del lenguaje” todo lo que los filósofos pensaron y desarrollaron sobre el lenguaje, independientemente de sus perspectivas y metodologías. Restringiéndose al ámbito europeo, los accesos a la cosa han sido analíticos, hermenéuticos, fenomenológicos, trascendentales, marxistas y psicoanalíticos, y son éstos los accesos que estudio en mi libro⁴. Tal postura será discordante con respecto a lo que habitualmente se entiende en el planeta Tierra por “filosofía del lenguaje”, y también relativamente a la actitud de la totalidad de la comunidad filosófica mundial, en lo que se refiere a los límites de esa disciplina en su actual configuración académica. Ofrezco a continuación algunos ejemplos de la actitud cuyo rechazo motivó mi libro.

Cuando William Alston comienza su libro sobre filosofía del lenguaje, él escribe: *“Este libro fue escrito partiendo de una cierta orientación filosófica – aquella que es designada en sus líneas generales por la expresión “filosofía analítica”. Hay mucha especulación en torno del lenguaje, partiéndose de puntos de vista muy diferentes y, en este caso, los problemas asumen configuraciones muy diversas. No es posible ni conveniente que en un volumen de esta dimensión se examinen todos los tópicos filosóficos del lenguaje. A título de compensación, incluí en la bibliografía algunas sugerencias de lectura sobre esos otros tópicos”*⁵.

La identificación de “filosofía del lenguaje” con “filosofía analítica del lenguaje” no siempre es tan claramente explicitada como en el texto de Alston. En la mayor parte de los textos sobre la materia, tal identificación se toma como evidente. Cabe comentar, adicionalmente, que, a pesar de haber sido enunciado, en la bibliografía proporcionada por Alston no se incluye ningún texto sobre fenomenología o hermenéutica del lenguaje, ni de cualquier otro abordaje filosófico del lenguaje, fuera de la literatura analítica. La no-inclusión de esas otras fuentes no parece, en absoluto, provenir de las meras

³ Se podrá ver sin dificultades la conexión del pluralismo de filosofías del lenguaje con mi abordaje negativo de la argumentación, expuesto más adelante en la sección (1.4) de esta antología.

⁴ Sólo a partir de 2010 se encuentran en mi obra críticas explícitas al eurocentrismo en la filosofía. En la época de elaboración de “Margens...”, en el paso del siglo XX al XXI, yo seguía, más o menos dócilmente, el paradigma hegemónico euro-centrado. En la traducción (inérita) de mi libro al español, agregué algunos textos sobre el lenguaje visto desde una perspectiva latinoamericana.

⁵ Alston W. *Filosofia da linguagem*. Zahar, Rio de Janeiro, 1977, p. 24).

“dimensiones” de la obra, sino de limitaciones más profundas. Hay ciertas cuestiones (el aspecto poético del significar, los vínculos entre la temporalidad de la conciencia y la significación de expresiones, etc.) que la filosofía analítica del lenguaje no plantearía, aunque tuviera veinte volúmenes disponibles para llenar.

Otro ejemplo un poco más reciente es el texto de Tyler Burge titulado *Philosophy of language and mind: 1950-1990*, en que el autor estudia la ascensión y decadencia del positivismo lógico a través de un análisis de los problemas con el principio de verificabilidad y de las críticas posteriores de Quine, por un lado, y de los filósofos del lenguaje ordinario por el otro. Más adelante, el autor estudia la influencia de Frege sobre la tradición lógico-construccionista, la contribución de Donald Davidson para la teoría del significado y la teoría de la verdad, la teoría intencional de Grice, las teorías referencialistas de Kripke y Putnam y el desarrollo de los problemas de “filosofía de la mente” desde la tradición behaviorista hasta el funcionalismo y sus recientes críticos. Se trata, evidentemente, de un informe sobre la filosofía del lenguaje creada dentro de la tradición analítica, en lo cual nada se menciona sobre las investigaciones fenomenológicas, transcendentales o hermenéuticas del lenguaje dentro del periodo mencionado en el título del artículo.

Los ejemplos de esta actitud abundan, y sería cansador reiterarlos. En su artículo “Concepciones de la filosofía del lenguaje”, a pesar de su título promisorio, Jerrold Katz examina tan sólo las dos etapas del pensamiento de Wittgenstein, nuevamente el positivismo lógico y la filosofía del lenguaje corriente, tratando de examinar la posibilidad de una filosofía del lenguaje dentro de una gramática transformacional. No hay ninguna mención a elementos de filosofías no analíticas o lingüísticas. En el voluminoso “A Companion to the Philosophy of Language” editado por Blackwell en 1997, no hay un solo artículo, de los 25 que componen la obra, que se refiera a la concepción fenomenológica del lenguaje o a cualquier otra corriente filosófica.

Curiosamente, ni siquiera en los libros de filosofía del lenguaje escritos por europeos, como es el caso del libro de Sylvain Auroux, de 2008, “La philosophie du Langage”, hay una exposición plural de todas las filosofías del lenguaje que surgieron a lo largo de la historia de la filosofía europea. De las consideraciones generales sobre las teorías clásicas de Platón y Aristóteles, pasando rápidamente por fuentes clásicas modernas (Boecio, Descartes, Condillac), deteniéndose en Port-Royal sólo para constatar sus fracasos, se pasa directamente a la obra de Frege como fundador de la moderna

filosofía del lenguaje, y a los desarrollos analíticos posteriores. Se ignora toda la reflexión contemporánea no analítica sobre lenguaje, en el paso del siglo XIX al XX, desde las concepciones oriundas de Marx y Freud a autores como Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, Gadamer y Derrida, que nunca son considerados como filósofos del lenguaje, a pesar de la profusa reflexión sobre el lenguaje que encontramos en sus obras. Se pasa de las intuiciones imprecisas de los clásicos al tratamiento analítico riguroso del lenguaje; todas las filosofías contemporáneas no analíticas del lenguaje son omitidas. Y, curiosamente, cuando un filósofo de tendencia analítica aborda finalmente algún tema de una filosofía no analítica del lenguaje – como, por ejemplo, la intencionalidad – ignora totalmente la contribución de los pensadores no analíticos, y no dialoga con esas otras tradiciones de pensamiento, en parte por considerarlas “imprecisas” y sin rigor.

La tendencia de mi libro de 2003 era precisamente la contraria a la ilustrada en todas esas fuentes, entre miles de otras. Esta obra representó, creo, la primera a considerar el término “filosofía del lenguaje” de manera abarcadora de toda la reflexión filosófica sobre el lenguaje, lo que constituye, por decir lo menos, una osada innovación pedagógica en la enseñanza de esta disciplina. Se intentó con esto mostrar que existen en filosofía muchos tipos diferentes de “rigor”, y que lo que aparece como oscuro e “impreciso” para un abordaje puede ser claro y riguroso para otro. Pero, por otro lado, no se intenta, a partir de esta exposición plural, huir de los marcos de referencia analíticos o reducir su importancia, sino mostrar que es a partir de esas contraposiciones con filosofías no-analíticas que una analítica del lenguaje adquiere una comprensión más profunda de sí misma y de sus problemas. Tomar posición contra la identificación de la filosofía del lenguaje con la filosofía analítica del lenguaje deberá ofrecernos no tan sólo una visión más integrada y enriquecida de los estudios filosóficos sobre el lenguaje, sino que podrá facilitar el tratamiento de muchos problemas que preocuparon a los “filósofos del lenguaje” en su actual sentido restringido. Pienso, sobre todo, en el problema central de la significación, de cómo nuestras expresiones y acciones se tornan significativas. Mi idea es que esas cuestiones son mejor entendidas en la confluencia de varias perspectivas, mejor que dentro de una sola de ellas.

Este punto de partida pluralista no es aquí adoptado tan sólo como estrategia externa. Sostengo que la substancia y la fuerza de cada una de las posturas filosóficas sobre el lenguaje sólo se manifiesta en toda su plenitud y riqueza en confronto con las otras, delineándose relativamente a ellas, y no, por así decirlo, “en sí mismas”.

Parafraseando lo que Norberto Bobbio dijo cierta vez sobre el marxismo (“*Una de mis frases preferidas es que hoy no se puede ser un buen marxista siendo sólo marxista. Pero el marxista tiene una tendencia irresistible a ser tan sólo... marxista*”)⁶, podría decirse que hoy no se puede ser un buen filósofo analítico siendo tan sólo analítico. No obstante, el analítico tiene una tendencia irresistible a ser tan sólo...analítico⁷

Diferentes opciones teóricas, metodologías de acceso y sensibilidades frente al mundo darán origen a muchas y variadas filosofías del lenguaje. Este pluralismo no lo veía yo como un hecho externo, meramente histórico, sino como el desarrollo natural de la reflexión filosófica sobre el lenguaje. Cuando pensamos en los problemas de la significación, nuestro pensamiento se abre en muchas posibilidades. Es la restricción a una sola de esas posibilidades lo que es un hecho histórico perfectamente contingente.

El lenguaje en la constitución de conceptos

El lector que tiene en la cabeza la idea de que la ciencia consigue sistematizar lo que anteriormente eran meras especulaciones filosóficas, podría pensar que todo lo que de importante pueda ser indagado a respecto del lenguaje, podrá ser dicho hoy por la Lingüística, que a partir de Saussure y Bloomfield, pasando por la “revolución chosmkyana” de los años 1950 y 1960, y llegando hasta las actuales investigaciones en este campo, se desarrolló de manera asombrosa, siguiendo una metodología científica rigurosa. A principio, se podría responder nuevamente lo que siempre se ha dicho, que la filosofía no está interesada en las lenguas étnicas por sí mismas, que surgieron históricamente, interés específico de los lingüistas. La filosofía estaría más directamente interesada en *estructuras conceptuales*, en posibilidades, en categorías de comprensión

⁶ Bobbio Norberto et alia. *O Marxismo e o Estado*. Graal, Rio de Janeiro, 1979, p.18.

⁷ Hay, por otro lado, también un motivo histórico que recomienda ir poco a poco desactivando la identificación entre “filosofía del lenguaje” y “filosofía analítica del lenguaje” y entre “filosofía del lenguaje” y “filosofía analítica” *tout court*. Como Burge (1992), p. 27-28) lo muestra en su mencionado artículo, la cuestión del lenguaje perdió el carácter central que tenía en los programas analíticos clásicos y aún hasta la década de 1970: “(...) *the degree of interest in relatively ‘pure’ philosophy of language has certainly diminished. Moreover, there has been a perceptible shift of ferment toward issues in the philosophy of mind*”. También se puede leer con provecho todo lo que Rorty expone en la introducción a *The Linguistic Turn* sobre el abandono del programa clásico: “philosophical problems are problems of language”. Filósofos como John Searle consideran a la “filosofía del lenguaje” como una parte de la filosofía de la mente, y así siguiendo. Por otro lado, es notable la enorme importancia que la cuestión del lenguaje ha ido adquiriendo, por ejemplo, dentro de filosofías hermenéuticas al estilo de Gadamer y en muchas otras tendencias del siglo XX. “*Es un hecho evidente que una gran atención sobre el lenguaje es actualmente característica de todas las corrientes principales de la filosofía occidental*” (Hacking Ian, *Por que a linguagem interessa à filosofia?* Unesp, 1999, p. 19) Ver también las secciones I.1 e I.2 de mi libro de 2003.

del mundo, más que estrictamente en “hechos” de la lengua. Se debe preguntar, entonces, qué significa estudiar *filosóficamente* el lenguaje.

Una actitud intuitiva inicial, fuertemente ligada a la tradición y a cierta visión vulgar del mundo, consiste en pensar que las cuestiones del lenguaje deberían ser de importancia secundaria para un filósofo, una vez que él está interesado en las cosas mismas y no en el mero lenguaje que sirve para referirse a ellas. En esa línea, el lenguaje es considerado como un simple “medio de comunicación”: es el mundo lo que realmente interesa, se dirá, y no el lenguaje. Sin embargo, a lo largo de la historia de la filosofía europea, de manera lenta y fragmentada, se va adquiriendo conciencia de que el lenguaje es más que un simple “vehículo” de transmisión de conceptos ya constituidos, para ser considerado como una estructura constituyente de conceptos. Ésta es una idea inicialmente oscura, pero su oscuridad es precisamente lo que la vuelve tan inspiradora y estimulante. Y es en el siglo XX cuando este carácter “constitutivo” del lenguaje es formulado desde las más diversas perspectivas, aun cuando aparezcan en la historia anterior algunas señales de esa idea.

Se podría decir, para inicio de la reflexión, que el lenguaje interesa a la filosofía en la medida que se lo entiende no tan sólo como “vehículo” de conceptos, sino como un ámbito en lo cual los conceptos son articulados en una tentativa de tornar el mundo *significativo*. Pero esta “significatividad”, aunque objetivo común, será entendida de maneras muy diversas por las diferentes filosofías del lenguaje, y consecuentemente la constitución de conceptos también será diversamente entendida. (Y esta riqueza es lo que se pierde, precisamente, en la ecuación “filosofía del lenguaje = filosofía analítica del lenguaje”). Denomino esta concepción, en oposición a la teoría *vehicular*, concepción *constitucional* del lenguaje. De esa actividad lingüístico-conceptual surgen categorías de captación de lo real, algunas de ellas muy básicas, otras derivadas, sin que se puedan trazar líneas totalmente nítidas entre los conceptos así generados y sus articulaciones en el lenguaje.

Pero ¿de qué lenguaje hablamos? Si no se trata de los lenguajes étnicos históricamente dados, ¿cuál es ese lenguaje capaz de *constituir conceptos*? ¿Se trataría de algún tipo de estructura general, no siempre manifiesta en las estructuras superficiales de las lenguas, pero que estaría como presupuesta o embutida en las lenguas históricamente dadas? Esas articulaciones conceptuales más generales aparecen, claro, en las lenguas étnicas existentes, pero el filósofo está interesado primordialmente en una

*estructura conceptual abstracta*⁸. Contra la mencionada intuición vulgar, claro que son “las cosas mismas” lo que interesa al filósofo, pero, paradójicamente, será por medio del lenguaje constituyente de conceptos que se podrá llegar “a las cosas mismas”. Está claro que no es posible sentarse en el concepto de silla, tampoco en la palabra *silla*; necesitamos de una silla real. Pero, para expresar lo que significa “sentarse en una silla” necesitamos constituir lingüísticamente varios conceptos involucrados en ese acto tan simple. Y la razón por la cual no podemos sentarnos en un concepto debería ser esclarecida por medio de la constitución del concepto de “concepto”. Al mejor entendimiento de esta estructura conceptual abstracta, en sus diversas configuraciones, y del carácter no meramente “vehicular” del lenguaje, estaba, precisamente, destinado mi libro de 2003.

La primera tesis fundamental del libro consiste, pues, en que la filosofía del lenguaje debe ser entendida pluralmente. La segunda tesis es que todas las filosofías del lenguaje del siglo XX asumen, de maneras muy diferentes, una concepción *constitucional* del lenguaje, abandonando o por lo menos cuestionando la concepción puramente *vehicular* de una larga tradición filosófica, y de una buena parte del sentido común. Sostengo que la tematización y superación de la teoría vehicular, en dirección de una teoría constitucional del lenguaje, es algo común a todos los abordajes – analíticos y no analíticos – que, en otros aspectos, son profundamente diferentes y se enfrentan de maneras inconciliables. La constitución de conceptos por medio del lenguaje se entiende de muchas maneras, así como las relaciones entre conceptos y lenguaje y la propia noción de lo que sea un lenguaje.

En su crítica a la “filosofía lingüística” (que es lo que yo llamo aquí filosofía analítica del lenguaje), C.W.K. Mundle denuncia el modo vacío e impreciso con que los filósofos analíticos han solido usar el concepto de “concepto” y la diferencia entre palabras y conceptos: “*Pocos filósofos dan voluntariamente una explicación de la relación entre hablar de ‘conceptos’ y hablar de palabras, y los que lo hacen tienden a dar pie a malentendidos*”⁹. En mi libro, una caracterización única de “concepto” no se podría dar, pues, en la perspectiva plural que definiendo, la constitución de conceptos es concebida de

⁸ No es arriesgado afirmar que esta estructura abstracta del lenguaje pueda estar vinculada, de alguna manera, a las estructuras de la vida humana como estudiadas por la ontología y la ética negativas. (Ver Capítulo (2) y epílogo de esta antología, y el capítulo 7, “La Forma del Mundo”, del Libro-Imagen).

⁹ Mundle C.W.K. *Una crítica de la filosofía lingüística*. FCE, México, 1975, p. 134.

diferentes maneras; por su propia dinámica interna, la filosofía del lenguaje se desarrolla en muchas direcciones diferentes y antagónicas. Mundle se pregunta si entender conceptos no será algo nítidamente diferente de entender el uso del lenguaje, ya que los niños y animales como las ardillas pueden entender, por ejemplo, lo que significa que una fruta (una nuez, digamos) esté lista para ser comida. Pero ¿conocen ellos el “concepto” de nuez? Parecería que sí, a pesar del hecho de que ni el niño ni la ardilla tienen dominio del uso del lenguaje, ni saben cómo se usa “nuez” dentro del mismo.

Yo sostengo que filosofías del lenguaje que acentúan las categorías plenamente articuladas de entendimiento del mundo (como, en general, ha sido el caso de las filosofías analíticas del lenguaje) tenderían a decir que, en estos casos, el concepto de nuez no fue *stricto sensu* captado. Por el contrario, filosofías del lenguaje que acentúan los procesos temporal-históricos de captación primaria de significaciones del mundo (como en general, ha sido el caso de filosofías hermenéuticas y fenomenológicas del lenguaje) tenderían a decir que, en esos casos, el concepto de nuez fue, de alguna manera, captado. Filósofos analíticos que aceptasen que fue, en ese caso, captado un concepto de nuez podrían defender su posición ampliando su noción de lenguaje o haciendo intervenir en el proceso de significación acciones no verbales, pero continuarían sin introducir en el análisis elementos temporal-históricos de tipo hermenéutico. En definitiva, no hay respuestas absolutas y generales para la cuestión de lo que sea un concepto. Mi tercera tesis es, precisamente, que la constitución de conceptos en el lenguaje está afectada por el pluralismo de perspectivas. La cuestión de los conceptos deberá ser retomada por cada una de las perspectivas debatidas, y confrontadas con las otras.

La constitución de conceptos es diferente en las diversas filosofías del lenguaje según un juego de acentuaciones de funciones. En algunas de ellas serán generados preferencialmente conceptos con funciones estrictamente cognitivo-referenciales; en otras, serán construidos conceptos con una fuerte función interpretativo-comprensiva; en otras, conceptos con una fuerte función descriptiva, y en algunas, aún, conceptos con funciones claramente deconstructivas (o de “desenmascarar”). Pues, aunque en muchas filosofías del lenguaje está siendo supuesto el lenguaje como instancia esclarecedora y mostrativa, las funciones deconstructivas contemplan la posibilidad, siempre abierta, de que el lenguaje esté siendo usado también para escamotear, disfrazar y deformar. De esta manera, en las diferentes filosofías del lenguaje, los conceptos deben ser constituidos para desempeñar funciones diferentes con relación al mundo (y con eso modificando también

la propia noción de “mundo”): definir, caracterizar, comprender, elucidar, sustituir, prever, clasificar, organizar, referir, enmascarar, desenmascarar. Cada una de esas funciones estará vinculada a una particular manera de tornar el mundo “significativo”. La significación comprenderá todas esas funciones: habrá conceptos que vuelven significativo al mundo deconstruyendo, otros interpretándolo/comprendiéndolo, otros intentando crear mecanismos de referencia directa, y así siguiendo. Pero en ningún de estos casos el lenguaje habrá sido tan sólo un mero vehículo de conceptos ya constituidos.

Fenomenologías del lenguaje constituyen conceptos como descripción, fenómeno, reducción, actitud natural, conciencia intencional, transcendental, eidético, noesis, noema, sentido, notificación, signo, intención significativa, objeto intencional, constitución, tiempo interno, mundo-de-la-vida, etc. Analíticas del lenguaje constituyen conceptos como sentido, referencia, representación, sin-sentido, función, objeto, composicionalidad, verofuncionalidad, sustitutibilidad, extensión, intensión, cuantificación, discurso indirecto, oblicuidad, contexto, acto de habla, índice, mundo posible, designador rígido, rigidez obstinada. Hermenéuticas del lenguaje, conceptos como comprensión, malentendido, interpretación, histórico, temporalidad, empatía, aproximación al objeto, diálogo, pregunta, habla, poético. Metacriticas del lenguaje¹⁰, conceptos como alienación, ideología, falsa consciencia, inconsciente, intención no manifiesta, represión. Algunos conceptos serán presumiblemente constituidos en todas las filosofías del lenguaje (tales como lenguaje, significación, sentido, referencia al mundo, objeto, etc.), pero, ciertamente, de maneras diferentes, y en interacción con los conceptos más específicos de cada perspectiva. *Verofuncionalidad* no es un concepto que funcione hermenéuticamente dentro de una filosofía analítica del lenguaje, *historia efectual* en la hermenéutica de Gadamer no es un concepto que funcione tan sólo referencialmente y *eidético* no desempeña funciones deconstructivas en la fenomenología de Husserl.

Muchos pensadores filiados a la Lingüística (como Chomsky y Katz) han desarrollado investigaciones sobre la naturaleza *constitucional* del lenguaje, en el sentido aquí presentado. En esos casos, diré que los lingüistas, a veces, desarrollan estudios *filosóficos* del lenguaje (del mismo modo que no todo lo que los físicos afirman sobre el

¹⁰ Más o menos conscientemente, tomé prestado este término “meta-crítica” de los filósofos de Frankfurt (especialmente Adorno y Horkheimer, y después el joven Habermas), literatura que tuvo una influencia grande en mi pensamiento durante la década de 80. No influencia política, sino en la lectura que ellos hacían de la literatura analítica. Fueron estos filósofos los que me hicieron ver más expresivamente los límites del abordaje analítico, aunque yo no los siguiera en todos los despliegues de sus pensamientos.

mundo lo afirman como físicos). En ese sentido, aunque los límites entre Lingüística y Filosofía del lenguaje puedan ser considerados como razonablemente nítidos, los límites entre lo que lingüistas y filósofos efectivamente hacen no siempre lo han sido.

Funciones cognitivas, interactivas y fruitivas del lenguaje.

En el libro, cuando me refiero a la cuestión de cómo las significaciones son generadas, repito obstinadamente las palabras “no sólo cognitivamente”. Voy a aclarar esto mejor.

En un abordaje plural, el lenguaje (y los conceptos constituidos *por* él, y no sólo *en* él) no podría ser abordado tan sólo en una de sus funciones constitutivas. Lo que caracteriza a los diversos abordajes sobre el lenguaje consiste, entre otras cosas, precisamente en la particular acentuación de una u otra de sus funciones. Bajo la concepción constitucional, todas las filosofías del lenguaje buscan elucidar lo que permite tornar el mundo “significativo”; pero las diferentes filosofías del lenguaje se destacan por las formas de alcanzar y formular esta “significatividad”. Es muy importante entender que la significatividad del mundo, constituida por las estructuras lingüístico-conceptuales, no se reduce a una significatividad cognitiva, dirigida a saber *cómo es el mundo*. Proporcionar una significación para el mundo no consiste tan sólo en encontrar las condiciones lingüístico-conceptuales *para conocerlo*, sino también las condiciones para *actuar* sobre él, para interaccionar con él, para transformarlo, y también para *usufructuarlo*, para aprovecharlo o lidiar con él, para disfrutarlo o padecerlo.

Lo que es objeto de usufructo o de padecimiento no es buscado ni para ser objetivamente referido ni para ser prácticamente transformado, sino para dejarse afectar por él, o para “dejarse estar” en él, sin que esta actitud se desvincule de un “conocer” el mundo o de un “actuar” sobre él, aunque no sea en un sentido estrictamente referencial o práctico. El usufructo del mundo podrá, incluso, redefinir el conocimiento y la acción. Teoría del conocimiento, ética y estética no son tan sólo tres “disciplinas” académicas, sino diferentes accesos humanos al mundo. “Tornar el mundo significativo” es una tarea epistemológico-ético-estética, en la medida en que no accedemos al mundo sino cuando podemos saber: (a) qué es o qué no es el caso, (b) cómo hacer para que algo que no es el caso sea el caso, y viceversa; y (c) cómo podemos usufructuar o sacar provecho y/o

padecer de lo que es o no es el caso. En mi abordaje, las filosofías del lenguaje abarcan todas esas funciones del lenguaje y todas esas relaciones con el mundo¹¹. Poéticas del lenguaje interesan tanto como abordajes matemáticas y computacionales.

Las estructuras lingüístico-conceptuales que surgen de (y no sólo en) la actividad constituyente de conceptos, están presentes en esta triple constitución de la significación del mundo, y las varias filosofías del lenguaje estudiadas en mi libro van a diferenciarse por el acento mayor o menor puesto en las significaciones cognitivas, o en las interactivas, o en las fruitivas. Esto indicará igualmente un mayor interés por la ciencia y por el conocimiento objetivo, o por la literatura y el arte, oscilando entre los polos extremos de la matemática articulada y la poesía fluida, aunque todas las filosofías del lenguaje mantengan cierto interés por las tres maneras de “tornar el mundo significativo”. En los abordajes analíticos del lenguaje ha habido un acento muy fuerte en las funciones cognitivas, en el conocimiento de cómo el mundo funciona, sin dejar de lado las funciones vinculadas con la acción y el usufructo (pero aun en ellas el interés cognitivo no se extingue por completo). Conocer el mundo no es todo lo que el ser humano puede hacer con él, y muchos pensadores europeos, de Schelling y Schopenhauer a Heidegger en registros diferentes, han dudado de que el conocimiento debiera considerarse como la relación más básica del ser humano con el mundo, sugiriendo que conocer pueda ser un efecto colateral del deseo, del cuidarse o del vivir. De todas maneras, sin tomar todavía una posición sobre este juego de prioridades, una filosofía del lenguaje merece ser estudiada y entendida sean cuales sean sus acentuaciones. Al menos, ése era el espíritu de mi libro.

Por otro lado, mi abordaje de estas posibilidades de constitución de la significación era también *negativo*, siguiendo el punto de vista que caracteriza mi perspectiva filosófica general sobre el mundo. Ya desarrollé este punto de vista en el área de la ética¹² y de la argumentación lógica¹³. Tal abordaje negativo, en el ámbito de las filosofías del lenguaje, se pone de manifiesto en el hecho de enfocarse aquí no tanto la producción exitosa de significaciones (que, de acuerdo con mi perspectiva, raramente o nunca ocurre), sino mucho más los persistentes obstáculos para su instauración. En cada una de las direcciones de interés por el lenguaje aquí examinadas, tres tipos principales de

¹¹ En este sentido, las filosofías del lenguaje tendrían que vincularse no sólo con las ciencias cognitivas; o entender “cognitivo” en un sentido muy amplio.

¹² Cf. *Crítica de la moral afirmativa* (1996/2014), y, sobre todo, *Malestar y Moralidad* (2018), y *Discomfort and moral impediment* (2019), para un abordaje negativo de las cuestiones morales. Ver también la sección (2) de esta antología.

¹³ *Introduction to a negative approach to argumentation* (2019). Ver también la sección (1.4) de esta antología.

dificultades lingüístico-conceptuales se dejan observar en el proceso de constitución de conceptos: las filosofías analíticas y fenomenológicas del lenguaje están preocupadas con la cuestión de la crítica de *sin-sentidos* y con las condiciones de la expresión significativa. Las hermenéuticas del lenguaje tienen una preocupación especial con los así llamados *malentendidos* e *incomprensiones*, que pueden surgir aun cuando el sentido sea razonablemente asegurado. Por último, las que denomino meta-críticas del lenguaje (crítica de ideologías y psicoanálisis) estudian el caso de las llamadas *distorsiones básicas de la significación*, que acontecen aun cuando el sentido (analítico o fenomenológico) y la comprensión (hermenéutica) parezcan haberse establecido exitosamente.

En este sentido negativo de la exposición, habrá en este libro una especie de rigurosa secuencia de dificultades: las filosofías hermenéuticas del lenguaje serán visualizadas como meta-analíticas, y las meta-críticas como meta-analíticas y meta-hermenéuticas, en el sentido de que las últimas son esfuerzos para superar las limitaciones de las dos primeras en lo que se refiere a la captación de lo que impide u obstaculiza la instauración de significaciones. Pero mi abordaje es negativo en un sentido más radical: sostendré que, precisamente a través de una aproximación plural a las filosofías del lenguaje, se puede ver claramente *cómo cada una de las filosofías del lenguaje se constituye como la negación del proyecto constitutivo de las otras*, cada una como captación y denuncia de las insuficiencias de las otras. Así, más allá de las dificultades en la constitución de las significaciones, apuntadas desde el interior de cada perspectiva (los sin-sentidos en las analíticas, los malentendidos en las hermenéuticas, las distorsiones básicas en las meta-críticas), cada una de ellas apunta también hacia el fracaso de los dispositivos constitutivos de las otras. El estudio de ese múltiple fracaso de las significaciones es otra manera de describir el objetivo del libro “Márgenes de las filosofías del lenguaje” de 2003¹⁴.

Por eso, ese libro es muchos libros; por lo menos los tres siguientes libros: a) Un libro de introducción a las filosofías del lenguaje, en el sentido plural antes mencionado, que podrá, incluso, ser utilizado en cursos de esta disciplina (siendo él mismo un libro surgido fundamentalmente de cursos, de una experiencia docente, y no de investigación

¹⁴ Se podría ver esta idea del fracaso sistemático de las significaciones, que es posible captar en el entrecruzamiento de filosofías del lenguaje, como una especie de “inhabilitación lógico-lingüística”, en paralelo con la idea de “inhabilitación moral” estudiada en mis libros de ética negativa. (Cfr. *Malestar y Moralidad*, Capítulo 2), y sección (2.2) de esta antología.

pura); b) Un libro de metafilosofía que expone y ejemplifica una manera de hacer filosofía, siguiendo una visión plural y negativa del mundo y la reflexión; c) Un libro – bastante sui generis - sobre Wittgenstein, leyendo secuencialmente las secciones I.5, II.3, III. 2.3 y III. 3.3, en la medida en que este singular filósofo fue sucesivamente sometido a interpretaciones analíticas, hermenéutico-transcendentales y marxianas, transformándose así en una especie de muestra viva de la confrontación de múltiples perspectivas a respecto el lenguaje. Wittgenstein es mostrado, en este libro, como la personificación (¿involuntaria?) del pluralismo de perspectivas.

(1.2) LÓGICA ABIERTA.

Acerca de una pretensa “neutralidad filosófica” de la lógica¹⁵

On a supposed “philosophical neutrality” of Logic.

Abstract: *The history of European philosophy offers many different types of philosophies, of many styles and tendencies. Logic (or the philosophers who use it) have tried to apply logical analysis to all kinds of philosophies, claiming "philosophical neutrality". In this text, I argue that logic can be applied to all kinds of philosophies only as a mere shorthand of their arguments, but without thereby capturing the specific types of connections of each kind of philosophical discourse. A mere shorthand does not have the power to dismiss philosophies as meaningless, as logic has claimed to do. If philosophers insist on its power to eliminate philosophies as nonsense, the alleged "philosophical neutrality" of logic is put at risk. In the second part of the text, I try to show that logic itself is based on at least three substantive philosophical theses: the existence of a pure logical form, the convenience of articulating language, and the conception of a human being as rational, capable of arguing and to overcome their non-rational inclinations.*

La Tesis TN y su entorno de problemas.

Mi filosofía de la lógica se ha desarrollado en tres direcciones: una dirección crítica, otra constructiva y otra histórica. Los textos de esta sección (1.2) pertenecen a la primera dirección, mientras que el texto (1.3) pertenece a la segunda¹⁶. En el presente texto, critico la idea, que solemos encontrar en textos filosóficos, de que la lógica formal moderna (LM de ahora en adelante) es filosóficamente neutra; o sea, que sus leyes se aplican a cualquier discurso filosófico, sin importar su contenido o tendencia. Por ejemplo, un error de contradicción interna puede ser denunciado en un texto de filosofía de las matemáticas o en un texto sobre estética, por tratarse de un error puramente formal (así como un error de gramática es un error en cualquier tipo de texto).

¹⁵ Extraído del libro inédito “Lógica Abierta”.

¹⁶ La dirección histórica no está recogida en esta antología, porque sería imposible resumirla. Las reflexiones históricas pueden ser encontradas en el libro inédito “Elementos para una nueva historia de la lógica”.

Hay un sentido evidente, perfectamente destacado por la filosofía de la lógica, en que la LM, tanto clásica como no-clásica, no es filosóficamente neutra. Por ejemplo, cuando se elige la valencia de las expresiones, o el alcance de los cuantificadores o el estatuto de los mundos posibles. Yo no quiero ir a esos problemas internos más específicos sino preguntarme algo más amplio: delante de textos filosóficos muy diferentes como, digamos, el Banquete de Platón, el Leviatán de Hobbes y el Tractatus de Wittgenstein, en donde, ciertamente, se hacen argumentaciones, ¿se puede siempre utilizar las mismas estructuras lógicas para examinar y evaluar la corrección de los razonamientos contenidos en todos esos libros? O sea: el hecho de tratarse de textos muy diferentes, algunos clásicos y otros contemporáneos, algunos lógicos y otros políticos, unos empiristas y otros transcendentales, ¿no tiene *ninguna* influencia en la lógica que usaremos para analizarlos? Eso es lo que me interesa investigar aquí.

En general, la respuesta dominante a estas cuestiones ha sido decir que sí, que la lógica es una sola en lo que se refiere a diversidad de filosofías y tendencias. La tesis contra la cual argumento aquí podría ser reconstruida así:

TN (Tesis de la Neutralidad). *“En virtud de su carácter puramente formal, la lógica no está comprometida con ninguna filosofía en particular; las reglas de la lógica deben ser seguidas por cualquier filosofía, sea cual sea su tendencia u orientación, en la medida en que pretenda razonar correctamente”*.

Esta tesis establece, de inicio, una prioridad de la lógica sobre la filosofía. Ella es *filosóficamente neutra* en el sentido de que la lógica no es analítica ni fenomenológica ni hermenéutica ni marxista, sino una estructura fija que atraviesa a todas estas tendencias sin depender de contenidos doctrinales de ningún tipo. TN sostiene que el tejido argumentativo de la filosofía se deja analizar por LM sea cual sea su ambiente o estilo de pensamiento. Es esto lo que permite que la lógica constituya una extraordinaria herramienta analítica, una especie de instrumento universal de análisis de conceptos, y una condición previa de posibilidad y legitimidad de la propia articulación de discursos¹⁷.

¹⁷ En esta convicción se puede ser más o menos extremista: alguien moderado podría tan sólo defender que los discursos filosóficos deben obedecer algo tan mínimo e inocuo como, digamos, el principio de no-contradicción, sin tener por eso que atenerse a toda la parafernalia de las leyes lógicas en todo su desarrollo. Pero es difícil hacer estas distinciones prematuramente, puesto que LM está toda concatenada: cuando se aceptan algunos principios, todo el resto viene junto. Por ahora, mantengamos la pretensión de LM de articular discursos con toda su fuerza, o sea, como la exigencia de seguir todas las leyes lógicas, y no tan sólo la no-contradicción.

Y lo que la legitima como instrumento universal de análisis de filosofías es siempre su pretense carácter “puramente formal”. Cualquier instrumento presuntamente legitimador que contuviese elementos materiales podría siempre ser rechazado asumiendo otros elementos materiales. Pero la lógica, se nos dice, no defiende ninguna tesis filosófica, sino que es tan sólo un instrumento de corrección estructural de todo y cualquier discurso que quiera ser inteligible y transmisible.

Para oponerme a TN, pretendo desarrollar las dos siguientes líneas: primero, sostener que TN usa una noción muy sumaria y limitada de lo que sea “filosofía”, y que con eso se facilita enormemente su tarea. Delante de la multiplicidad de dispositivos y de técnicas filosóficas desarrolladas a lo largo de la historia, y en particular en el siglo XX, LM debería poder explicar claramente cómo sus estructuras atraviesan de manera diáfana *todas* las filosofías en su enorme diversidad de formas de pensamiento y obtención de conclusiones a partir de premisas. En segundo lugar, LM debería ser consciente de que su propia instauración e implementación ha seguido ciertas convicciones, compromisos y actitudes filosóficas. Para resumir ambas cosas: LM cree ser “filosóficamente neutra” porque, en primer lugar, tiene una pobre idea de la diversidad de filosofías, y, en segundo, porque no es capaz de tomar consciencia de sus propias bases filosóficas.

Ambas cuestiones están vinculadas: en la medida en que LM, en su función de analizar discursos, deja de lado muchos tipos de filosofías (al utilizar una noción muy restringida de lo que sea filosofía), eso puede mostrar, precisamente, que LM *asume*, de hecho, compromisos filosóficos previos. La “aplicación” de la lógica a la filosofía, como defendida por TN, puede considerarse filosóficamente restringida y eliminativa (cuestión 1), precisamente porque presupone algún tipo de fundamento material y no tan sólo intereses “puramente formales” (cuestión 2). Si la lógica fuera un instrumento “filosóficamente neutro”, analizar filosofías con él nunca podría eliminar o dejar de lado parte de lo que se propone analizar, sino que debería simplemente analizar todo lo que se le presenta, sea lo que sea. En su puro ejercicio analítico, la lógica no tendría el poder de decidir - sin perder su alegada “neutralidad” - que un cierto texto que fue sometido a su análisis no resiste al rigor del análisis lógico, y que, por lo tanto, “carece de sentido”.

Dentro de esta línea de argumentación, sería posible salvar alguna formulación de TN si su pretensión inicial fuera más modesta. Esto se puede hacer distinguiendo entre dos tipos de “análisis lógico” de textos filosóficos: (a) Un resumen taquigráfico, hecho

mediante los recursos de LM, de un pensamiento filosófico anteriormente realizado; (b) Un estudio *de la lógica interna* de un texto, en el sentido de elucidar de qué manera su autor ha establecido las conexiones relevantes y ha extraído sus conclusiones. Quiero mostrar aquí que el lógico formal podría continuar sosteniendo TN en el sentido más débil de que la lógica se aplica a la filosofía como análisis de tipo (a), pero que, al dejar afuera análisis de tipo (b) tiene que renunciar a su pretensa “neutralidad filosófica”. Vamos, entonces, por partes.

Aplicación de la lógica... ¿a qué filosofías?

Viendo la inmensa variedad de filosofías surgidas a lo largo del siglo XX, el sustentador de la tesis TN debería probar que LM es útil, indispensable y aplicable tanto al análisis lógico de textos de Russell y Carnap cuanto a los de Gadamer, Kierkegaard y Heidegger. *Esto* sería una demostración de la aplicabilidad universal de la lógica *a la filosofía*, o sea, *a todas* las maneras de hacer filosofía y no tan sólo a los casos favorables (cuya selección tendenciosa ya comprometería de inicio la propia tesis de la neutralidad). Pues si un filósofo de la lógica sostiene que ésta no puede aplicarse a ciertos discursos porque ellos no son, en algún sentido, genuinamente *filosóficos*, habrá fracasado en su tentativa de ser un análisis *neutro*, puesto que habrá exigido condiciones filosóficas previas a lo que debería ser una monótona aplicación de una herramienta ciega.

El ejemplo histórico más célebre de este tipo de actitud filosófica fue dado por los filósofos del Círculo de Viena, que consideraban, según su entendimiento del método lógico, que filosofías como las de Hegel o Heidegger no serían filosofía genuina¹⁸. Es siempre difícil y controversial sostener que una cierta actitud campea o es dominante en el momento en el que se escribe sobre ello; siempre se tendrán que enfrentar réplicas del tipo: “Pero ya nadie asume, hoy en día, ese tipo de actitud. Usted está atacando fantasmas”. Para dirimir este desacuerdo habría que acudir a estudios empíricos y a encuestas. Aquí sólo puedo exponer mi visión de las cosas: los filósofos que utilizan la lógica como instrumento de análisis filosófico ya no gastan su tiempo en formular

¹⁸ Pero que no se piense que ese tipo de actitud quedó en la época del Círculo de Viena. Muy recientemente, escritores analíticos, como mi compatriota Mario Bunge, ha denunciado expresivamente el total sin sentido y la falta de seriedad de la filosofía de Heidegger, por no resistir al menor análisis lógico y argumentativo que cualquier trabajo científico debe obedecer hoy. Parecidas acusaciones fueron hechas en la década del 70 por John Searle contra la manera de filosofar de Jacques Derrida, literaria y carente de concatenación lógica.

proclamaciones anti-metafísicas, pero esto no quiere decir que su actitud respecto de las maneras no analíticas de filosofar haya cambiado. Se continúa pensando que esas maneras no son rigurosas y no pueden ser tomadas en serio. Por otro lado, ha habido una expresiva retomada de cuestiones metafísicas tradicionales utilizándose las herramientas lógico-analíticas proporcionadas por LM, lo que ha dado como resultado una “metafísica analítica”. Pero esto, lejos de significar un reconocimiento de la legitimidad de otras perspectivas filosóficas (con sus propios estilos argumentativos), puede interpretarse como la convicción de que las cuestiones tratadas por esas otras perspectivas sólo ganan legitimidad precisamente cuando procesadas mediante las modernas herramientas lógico-analíticas. Estas afirmaciones reductivas son importantes y pueden tener un alto grado de verdad, pero no se puede decir, ciertamente, que sean filosóficamente neutras.

A lo largo de la historia, los filósofos no solamente se han distinguido por sus diferentes tendencias y perspectivas, sino también por sus variados estilos expositivos, desde el poema de Parménides y los diálogos de Platón hasta el ensayo humeano, el tratado kantiano, el panfleto marxista, la prosa poética de Heidegger y el aforismo de Adorno y Wittgenstein. La multiplicidad de estilos filosóficos desarrollados a lo largo de la historia de la filosofía la encontraremos bellamente expuesta en un artículo de Arthur Danto¹⁹. La actitud de cierto filósofo de la lógica no pluralista tal vez vería esta multiplicidad de estilos como formando parte de una especie de “prehistoria” de la filosofía, como algo superado por la actual configuración del discurso filosófico “profesional”, bien articulado en moldes argumentativos rigurosos, sin ningún tipo de “experimentalismo literario”. La profesionalización de la filosofía habría domesticado esta tendencia poco seria de los filósofos de querer expresarse también como escritores, dando prioridad al rigor del contenido filosófico a transmitir.

Una actitud contraria a ésta, y que me interesa exponer aquí, se basa en la idea de que todos esos estilos filosóficos tienen su propio movimiento argumentativo, vinculado con la naturaleza de las ideas que están siendo expuestas, y que se necesita entender para captar cómo el autor ha argumentado y conectado sus ideas. En los estudios lógicos aplicados a la filosofía, parece que no se hacen demasiados esfuerzos para captar la particular lógica de los textos filosóficos en su diversidad temática y estilística,

¹⁹ Danto Arthur, “Philosophy/as/and/of Literature” (en: Rajman & West (Eds) *Post-analytic Philosophy*, pp. 63-83).

considerando ésta tan sólo como un adorno no esencial de un núcleo de pensamiento que sería captado por la lógica en su pureza.

Tratando de ser más específico: en la historia de la filosofía europea nos encontramos con textos como el Menón de Platón, las Meditaciones de Filosofía Primera de Descartes, el Tratado sobre la Naturaleza Humana, de Hume, las Migajas Filosóficas de Kierkegaard, La Construcción Lógica del Mundo, de Carnap, las Investigaciones Filosóficas de Wittgenstein y De camino al habla, de Heidegger. Estos filósofos son de épocas, países, culturas y tradiciones diferentes, algunos muy próximos a la ciencia, otros al arte, otros a la religión; unos idealistas, otros materialistas, otros trascendentales, otros empiristas. En la filosofía contemporánea existe una variada gama de filosofías en la que se enfrentan tendencias analíticas, fenomenológicas, hermenéuticas, trascendentales, dialécticas, psicoanalíticas, etc. Tal diversidad de posturas, sin embargo, no se ha reflejado en una disputa acerca de la naturaleza, límites y maneras diferentes de construir la teoría lógica. Aún tendencias filosóficas que no la utilizan, la reconocen como algo consolidado y plenamente justificado en su propio dominio²⁰

La cuestión que debería aclararse para poder aceptarse TN con toda la fuerza que pretende tener, es la siguiente: ¿Qué tiene que ser la lógica para que cambios fundamentales en las nociones básicas de nuestra estructura conceptual (como conocimiento, lenguaje y verdad) no la alteren? ¿Qué tiene que ser la lógica para mantenerse indiferente a todas esas variaciones del movimiento reflexivo y argumentativo de los diversos discursos filosóficos? Tendríamos que preguntarnos no tan sólo por qué es necesaria la existencia de un acervo fijo de estructuras para expresar y defender ideas argumentativamente (por qué los diversos asuntos, tendencias y estilos no irían creando sus propias categorías de análisis lógico) sino también por qué precisamente LM habría proporcionado con éxito ese poderoso acervo nuclear. ¿No podríamos pensar que lo que sea “puramente formal” para una filosofía de tipo fenomenológico, por ejemplo, no lo sea para una filosofía analítica, o para una hermenéutica? ¿No pueden existir diferentes maneras de concebir la forma lógica desde diversas perspectivas filosóficas?

²⁰ I.M. Bochenski observa con entusiasmo que en la época medieval existía una sola lógica, con independencia de las enconadas disputas acerca de cuestiones filosóficas. Cfr. *“La Edad Media, con su inmensa variedad de puntos de vista en cuestiones no lógicas, confirma la tesis de que la Lógica formal es independiente de la posición filosófica particular de cada lógico”* (*Historia de la Lógica Formal*, pp. 162/3). En el Tratado de la argumentación de Perelman, en donde se presenta un impresionante aluvión de recursos argumentativos de todo tipo, la posición de la lógica como ciencia de lo apodíctico nunca es siquiera rozada en su plena legitimidad: no hay allí muchas lógicas, sino muchos otros recursos argumentativos formulados siempre al lado de la lógica, que permanece incólume.

Analizando dos textos filosóficos desde dentro

Voy a tratar de aclarar mejor esta cuestión mediante un sencillo ejercicio de análisis de dos textos filosóficos muy diferentes, pensándolos desde el punto de vista de su movimiento argumentativo interno. Se trata de un texto de Rudolf Carnap (“Filosofía y Sintaxis lógica”, de 1935) y otro de Sören Kierkegaard. (“Ética y estética en la formación de la personalidad”, incluido en el libro “Aut-Aut”, de 1843, casi un siglo anterior al texto de Carnap). La elección de estos dos textos se debe, precisamente, al hecho de que estos dos pensadores parecen representar los dos polos de lo que entiendo por actividad filosófica, en el mismo sentido amplio que usan los historiadores que incluyen a Carnap y Kierkegaard en la misma historia de la filosofía (y aunque los adeptos de uno de esos dos filósofos puedan sostener que el otro no hace auténtica filosofía). Las tesis para ser examinadas son las siguientes:

“Los enunciados metafísicos carecen de sentido cognitivo; ellos pueden tener tan sólo un sentido expresivo” (Carnap).

“Quien vive estéticamente no elige genuinamente a sí mismo” (Kierkegaard).

El propósito de estos dos breves análisis es entender el particular movimiento de pensamiento de estos autores, el tipo de conexiones entre conceptos que ellos promueven y, por consiguiente, su particular manera de obtener sus conclusiones a partir de sus presupuestos y, a partir de ahí, entender por qué, de acuerdo con TN, se sostiene que la misma lógica serviría para comprenderlos a ambos.

La tesis principal del texto de Carnap es que los enunciados metafísicos tienen tan sólo un sentido expresivo; carecen de sentido cognitivo (o representativo), aunque pretenden tenerlo. ¿De qué manera Carnap piensa haber *establecido* esta tesis? Las afirmaciones importantes en dirección a mostrar la tesis (I) parecen ser las siguientes (sin citar literalmente):

(1). *“Las afirmaciones (o proposiciones) tienen sentido en la medida en que pueda decirse cuál es la manera (directa o indirecta) de verificar lo que ellas dicen”.*

Esto implica que de una afirmación se puedan deducir consecuencias observacionales, o que ella misma sea consecuencia de algo observacional. La afirmación va a justificarse dentro de una red de remisiones, en donde ella tiene que inferirse de algo o algo tiene que inferirse de la afirmación.

El propio estilo expositivo de Carnap (ausencia de aditamentos literarios, metáforas, etc, a favor de una exposición objetiva, impersonal y austera) parece corresponder al contenido de las tesis: *“Lo que confiere significado teórico a un enunciado no son las imágenes y pensamientos concomitantes, sino la posibilidad de deducir de él enunciados perceptivos. En otras palabras, la posibilidad de verificación”*. Tanto en el contenido como en la forma expositiva, imágenes y pensamientos asociados son superfluos.

A continuación, Carnap presenta sus ideas sobre lo que sea la metafísica. Es argumentativamente interesante notar que él no presenta una definición precisa, sino tan sólo una caracterización general, englobando afirmaciones de tipos variados de las que proporciona un conjunto presuntamente representativo. Podríamos resumir esto en la siguiente afirmación.

(2). *“Afirmaciones metafísicas pretenden presentar un conocimiento situado por encima de la experiencia; por ejemplo, sobre la Esencia Real de las cosas, sobre la Cosa en sí, el Absoluto, el Principio del Mundo, etc”* (p. 297).

Las afirmaciones metafísicas son de carácter sintético, y se refieren a “totalidades” que no pueden ponerse a disposición del análisis pormenorizado. Carnap clasifica entre las metafísicas todas las afirmaciones de los filósofos que tratan de establecer cuál es la esencia del mundo (el agua, el fuego, la Idea, el absoluto, el número, el mundo, Dios, la sustancia, la voluntad, etc). *“Las principales doctrinas de Spinoza, Schelling, Hegel y Bergson – para citar por lo menos a alguien de nuestro tiempo – pertenecen a la metafísica (en el sentido en que empleamos la palabra)”*. La filosofía es aquí concebida como trabajo analítico y de detalle, siendo ilegítima cualquier extrapolación, en el sentido de tratar de decir algo acerca de “la totalidad”, “el ser”, etc.

Hasta ahora, fue puesto el criterio de sentido de afirmaciones (la verificación directa o indirecta) y, en segundo lugar, fueron presentados enunciados metafísicos. Ahora se trata de vincular las dos cosas preguntándose de qué forma las afirmaciones metafísicas

podrían ser verificadas, cuáles serían las razones por las que deberíamos creer en lo que afirman (por ejemplo, cuáles son las razones para creer que la esencia del mundo es agua, y no fuego; o que Schopenhauer tiene razón contra Hegel en que la esencia del mundo es voluntad y no espíritu, etc). De aquí sale la siguiente afirmación:

(3). *“Las afirmaciones metafísicas no son verificables. De esos enunciados (por ejemplo, ‘El agua es el principio del mundo’) no podemos deducir ningún enunciado de que en el futuro vaya a tener lugar alguna percepción, sentimiento o experiencia”.*

O sea: tanto si aceptamos que el “principio último do mundo” es la voluntad de vivir de Schopenhauer como si aceptamos que lo sea el espíritu absoluto de Hegel, ninguna de esas afirmaciones tiene ningún impacto en la experiencia. Todas las cosas continúan las mismas sea que asumamos una u otra metafísica. Por lo tanto, ellas no son verificables. Siendo que el sentido de afirmaciones consiste en su método de verificación, al no tener los enunciados metafísicos una verificación disponible, ellos carecen de sentido empírico, aun cuando no dejen de provocar en nosotros ciertos impactos emocionales y psicológicos. En efecto, la tesis de Carnap se completa con la siguiente afirmación:

(4) *“El lenguaje tiene, por lo menos, dos funciones: una función representativa o cognitiva, y una función expresiva. Muchas afirmaciones del lenguaje tienen tan sólo una función expresiva, como la risa o el llanto, pero no se refieren a nada ni se conoce nada mediante ellas. Las afirmaciones metafísicas, como las de la poesía, son de este tipo: tienen solamente una función expresiva, no una función representativa”.*

Las afirmaciones metafísicas quedan, así, en el mismo nivel que la risa, el llanto y la poesía. Pero la tesis de Carnap no está completa todavía. La última afirmación importante es la siguiente:

(5) *“Las afirmaciones metafísicas son ilegítimas y deben rechazarse porque, siendo tan sólo expresivas, pretenden engañosamente pasarse por cognitivas o representativas, a diferencia de la poesía, que asume abiertamente su función expresiva”.*

Tratemos ahora de organizar toda la línea argumentativa de Carnap.

(1). Una afirmación con sentido tiene las siguientes características: (a) Está vinculada con alguna experiencia; (b) Tiene alguna influencia o impacto sobre ella (de ella se deducen consecuencias empíricas, o ellas mismas son consecuencias empíricas de otra cosa); (c) Lo que afirma puede ser verificado en su verdad o falsedad; (d) Su sustentador puede exponer cuáles son las razones que permiten aceptar esa pretensión; (e) Su lenguaje es de tipo cognitivo o representativo, y no meramente expresivo, y expone esa función claramente.

(2). Las afirmaciones metafísicas tienen las siguientes características: (a) Pretenden transmitir un conocimiento más allá de la experiencia; (b) Pretenden que ese conocimiento sea lo esencial y más verdadero que cualquier conocimiento empírico; (c) No tienen ninguna consecuencia empírica, nada observable se deduce de ellas; (d) Su lenguaje es puramente expresivo o emotivo, a pesar de que está expuesto como si fuera cognitivo o representativo. Si alguien enuncia una afirmación con sentido, entonces hace una afirmación con las características (1). Las afirmaciones del metafísico (con las características (2)) no enuncian una afirmación con las características (1). Por consiguiente: (C) Las afirmaciones del metafísico no tienen sentido cognitivo y son engañosas por pretender tenerlo.

En vez de comentar de inmediato el ejercicio Carnap, prefiero presentar en seguida el otro análisis, sobre el texto de Kierkegaard, y después comentar todo junto. Tomaré como muestra un trozo del libro *Aut...Aut...* que se refiere específicamente a "Elección y personalidad". Lo primero que llama la atención es el estilo literario del texto. Se trata de una narración escrita por un personaje, el consejero Wilhelm, una persona que vive de acuerdo con la ética, y en donde se dirige en segunda persona a un caballero que vive estéticamente. El tono es admonitorio y, a menudo, de sermón. Es una estrategia expositiva de Kierkegaard para poder dirigir las críticas que un ético haría a un estético de manera a despertar en el lector el particular tipo de rechazo que pretende, un rechazo no punitivo, sino aleccionador.

En ese trecho, la tesis principal de Kierkegaard parece ser la siguiente:

(I) *El que vive de manera estética no elige, o sea, nunca hace una verdadera elección.*

Se trata de ver de qué manera Kierkegaard cree haber *demostrado* esta tesis.

La primera afirmación importante del texto, en la dirección apuntada, parece ser la siguiente (no es cita literal, sino texto reconstruido):

(1) *“En ciertas circunstancias de la vida, tenemos que elegir; la elección es importante; y se trata de un Aut...aut, o sea, de una situación en donde no se pueden elegir las dos cosas; se debe elegir una de las alternativas y renunciar a la otra. Por eso, la elección es algo grave y crucial para un ser humano”*.

La segunda afirmación importante del texto de Kierkegaard es la siguiente:

(2). *“Quien vive estéticamente no toma en serio a la elección, e inclusive se burla de ella”*.

La burla del esteta es recogida en los siguientes términos. Cito: *“Es tu placer ‘consolar’ a las gentes cuando se dirigen a ti en circunstancias críticas; escuchas sus quejas y entonces les dices: ‘sí, comprendo perfectamente, hay dos soluciones posibles: se puede hacer esto o bien aquello; ésa es mi opinión sincera y mi consejo amistoso, hacedlo o no lo hagáis lo lamentaréis igualmente”*.

Note que aquí se afirma que el esteta se burla de la elección, de lo cual no se deduce que no elija, que es lo que aún hay que demostrar. En seguida, el autor se muestra severo con el esteta, diciéndole, siempre en segunda persona, que quien se burla de los otros se burla de sí mismo, y que sería de desear que las circunstancias de la vida lo apretasen de manera a hacerle ver la importancia y gravedad de la elección. El autor vuelve nuevamente al estilo admonitorio y de sermón, preguntando al esteta si no sabe que, a la medianoche, deberá sacarse la máscara y mostrarse tal cual es. En este momento, el autor da un giro a la discusión, y así lo anuncia: *“Abordaré pues la cuestión por otro lado”*. La afirmación crucial de esta parte de la exposición parece ser la siguiente:

(3) *“Si alguien más joven se aproximase al esteta en busca de ayuda y de consejo, tal vez el esteta lo atendiese por amor y le mostrase la importancia de la elección, a través de una confianza falsa, pero al hacerlo sólo estéticamente, podrá perjudicarlo más que con su verdadera desconfianza, estimulando en el joven la duda y tornándolo también un esteta”*.

En seguida, el autor plantea lo que es verdaderamente una elección:

(4) *“La elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; por la elección, ella se hunde en lo que ha sido elegido, y si no elige, se empobrece. Los objetos de la elección están dentro de quien realmente elige, no es indiferente a ellos. Lo que debe ser elegido se encuentra en la más profunda relación con el que elige”.*

El autor comenta que una elección así entendida no es objeto de broma, y que, si no elegimos así en el momento oportuno, otros elegirán por nosotros. Ésta es la concepción ética de la elección (hay que elegir en su momento o estamos perdidos), delante de la concepción meramente estética de la elección, según la cual siempre podremos elegir más tarde (procrastinación). Aquí viene la conclusión de toda la reflexión:

(5) *“Cuando la elección es externa, cuando la persona está fuera de las alternativas (actor, pastor, etc), puedes actuar externamente como un actor o un pastor, tal vez mejor que ellos, y, sin embargo, no haber elegido” (...) en el fondo, de ningún modo has elegido, o has elegido en sentido figurado. Tu elección es una elección estética; pero una elección estética no es elección. En verdad, el hecho de elegir es una expresión real y rigurosa de la ética...la elección entre el bien y el mal”. Y después: “...lo que más vale en la elección no es elegir lo que es justo, sino la energía, la seriedad y la pasión con las cuales se elige. En eso la personalidad se manifiesta en su íntima infinitud, y es por eso por lo que la personalidad queda a su vez consolidada...”.*

Ahora podemos ver por entero la estrategia argumentativa de Kierkegaard: por un lado, él presenta varias características de una elección genuina de sí mismo; por otro, presenta varias características de la vida estética; en seguida, muestra que las primeras son incompatibles con las segundas, de lo que se infiere que el esteta no elige genuinamente. Se puede organizar el argumento de la siguiente manera:

(1) Una elección genuina tiene las siguientes características; ella es seria, grave y crucial porque: (a) es exclusiva (no se pueden elegir todas las alternativas, sino sólo una de ellas, desechando a las otras); (b) es impostergable (tiene que hacerse en el momento oportuno o nunca más); (c) forma la personalidad y la enriquece; (d) es interna a las alternativas, que no le son indiferentes (la elección está envuelta en la cuestión); (e) es elección entre el bien y el mal; (f) es pasional y enérgica; (h) está vinculada a lo infinito.

(2). Alguien que vive estéticamente tiene las siguientes características: (a) se burla de la elección (cualquier cosa que se elija traerá problemas y arrepentimiento); (b) es capaz de fingir la confianza que no tiene y aconsejar a otros, pero siempre sin convicción, por lo que los perjudicará; (c) su elección siempre puede ser postergada (dejada para otra oportunidad).

(3). Si alguien elige genuinamente, entonces hace una elección con las características (1).

(4). El esteta (con las características (2)) no hace una elección con las características (1).

Por consiguiente:

(C) El esteta no elige genuinamente.

Estos dos análisis de textos muestran que ambos filósofos utilizan, desde el punto de vista formal, una estructura lógica elemental, el Modus Tollens: primero, se establece un condicional, después se muestra que lo que se quiere rechazar *no* cumple con el consecuente del condicional, y a partir de allí se concluye que lo que se quiere rechazar *no* cumple tampoco con el antecedente. Si alguien enuncia una afirmación con sentido, entonces tiene las propiedades X; pero las afirmaciones metafísicas no tienen las propiedades X; por lo tanto, las afirmaciones metafísicas no tienen sentido. Y si alguien elige genuinamente, entonces tiene las propiedades X; pero el esteta no tiene las propiedades X; por lo tanto, el esteta no elige genuinamente. Es perfectamente posible resumir la argumentación *pro forma* en un caso y en el otro, lo que parece probar la verdad de TN: el mismo esquema lógico ha podido aplicarse a dos filosofías completamente distintas que hablan de asuntos absolutamente dispares.

Pero la pregunta esencial es si con eso hemos conseguido entender el tipo específico de argumentación de Kierkegaard y de Carnap, sus respectivas líneas de pensamiento, las maneras como esos dos filósofos han establecido sus conclusiones y han pensado sus cuestiones y, sobre todo, el particular tratamiento de los conceptos y conexiones conceptuales en ambos filósofos. Pues lo que parece constituir la línea reflexiva de cada uno de ellos parecen ser *las conexiones que establecen entre conceptos*

(lo que lingüísticamente se puede entender como “conexiones léxicas”²¹). Desde el estricto punto de vista de LM, que no estudia conexiones léxicas (pues para ella éstas son “contenido material”, y no lógica), la sustancia de estos pensamientos queda fuera de su alcance analítico. Lo único que LM puede hacer es “taquigrafiar” el resultado final de conexiones que no entiende, puesto que fueron realizadas en otro lugar.

En el caso de Kierkegaard, son las conexiones entre, por ejemplo, el carácter genuino de una elección y el hecho de que ella es exclusiva: no puede ser genuina una elección que permite elegir más de una cosa. O la conexión entre elección y ética (elección es siempre entre bien y mal). O, ya en la caracterización del esteta, la conexión entre vivir estéticamente y vivir postergando la decisión. En el caso de Carnap, se trata de las conexiones entre sentido y experiencia, entre legitimidad y posibilidad de deducir consecuencias, entre cognitivo y representativo (que impide, por ejemplo, que un poema sea cognitivo). Pero ¿cómo estas conexiones están justificadas? De esto, nada nos dice LM. ¿Podemos decir que entendimos el razonamiento de esos filósofos porque conseguimos resumir formalmente el resultado final mediante el Modus Tollens? *En todo caso, no fue con el Modus Tollens con lo que estos pensamientos fueron ejecutados y establecidos; él tan sólo resumió simbólicamente lo que ya había sido pensado por su cuenta.* No formó parte del análisis conceptual de lo que fue tratado.

La “puesta en forma” ha sido, pues, tan sólo organizativa. La lógica no parece participar del análisis de conceptos, *puede ser una conceptografía, pero no una conceptología.* Los razonamientos kierkegaardiano y carnapiano acaban pudiendo ser analizados como aplicaciones del Modus Tollens, pero no es esta forma lo que constituye la fuerza de los argumentos de esos filósofos (si es que la tiene). La fuerza reside en las conexiones predicativas que LM no entiende, y que recibe ya listas para hacer después la taquigrafía formal. Parece, pues, abusivo, hablar de LM como participando del análisis de los conceptos relevantes en los dos casos expuestos. En la taquigrafía final del resultado, sus pensamientos no se distinguen, ambos utilizan el mismo esquema. Pero lo que hay que ver es cómo esos pensamientos fueron efectivamente *pensados*. El ejercicio taquigráfico es dispensable, más útil para la lógica que para la filosofía.

²¹ Tema de nuestro libro *Inferências lexicais e interpretação de redes de predicados* (2007), y de la sección (1.3) de la presente antología.

En estas líneas de pensamiento, y como ya lo había anunciado antes, creo que la tesis TN podría ser salva si se la reformulase de la siguiente manera más débil:

N-A (Tesis de la neutralidad atenuada). *“Cualquier discurso, y, en particular, cualquier discurso filosófico, sea cual sea su tendencia u orientación material, puede ser taquigráficamente resumido mediante las reglas de LM, acompañando formalmente los contornos externos de un pensamiento ya realizado según sus propias conexiones internas”.*

Pero si la función de LM es puramente “taquigráfica”, al pretender legislar sobre tipos de conexiones entrando en su mérito (por ejemplo, proclamando que ciertas afirmaciones cometen “graves errores de lógica”, o que son “lógicamente injustificadas”), parece que LM *excluye* ciertos textos filosóficos, lo que parece mostrar un poder eliminador que una mera taquigrafía “filosóficamente neutra” estaría lejos de conseguir justificar. Pero esto ya nos lleva a nuestra segunda cuestión.

Acerca de los presupuestos filosóficos en la constitución de la mera LM.

En varios momentos de la historia de la filosofía analítica, LM ha sido utilizada por los filósofos para el tratamiento, solución o “disolución” de problemas filosóficos; por ejemplo, en la problemática de la “falacia naturalista”, la pretensa deducción de normas a partir de hechos, la cuestión del status lógico de la existencia (si la existencia es o no un predicado), la “forma lógica profunda” de los enunciados y los “errores de lógica” que los filósofos habrían cometido al confundir esa forma profunda con estructuras superficiales del lenguaje. También en el tratamiento modal del esencialismo, o en la tentativa de clasificación de los diferentes tipos de hechos que hay en el mundo. Pero si el carácter “básico” de la lógica sólo se manifiesta en una taquigrafía externa sin capacidad de entrar en el mérito de las conexiones predicativas y conceptuales mismas, como traté de mostrarlo en la sección anterior, ¿no se excedió LM en su dictamen, a veces inapelable, sobre el sentido o la legitimidad de pasos inferenciales incorrectos y enjuiciamiento de discursos filosóficos que no establecen sus conclusiones adecuadamente? ¿Una mera taquigrafía puede arrogarse los derechos de un modelo crítico de análisis filosófico?

El puro resumen esquemático de una argumentación no puede ser eliminativo de conexiones conceptuales. Si filosofías son excluidas o corregidas o analizadas parcialmente por el análisis lógico, *no se entiende cómo se continuaría sosteniendo el carácter filosóficamente neutro de la lógica*, al menos en este preciso ámbito de la cuestión²². Cuando se insiste en que la lógica tiene que ser presupuesta por todo discurso por ser completamente “básica”, esto debería entenderse, como máximo, en el sentido de una condición meramente empírica, y no conceptual. En este sentido, la lógica sería, a lo sumo, una especie de articulador de pensamientos que podría presuponerse de manera semejante a como suponemos que nuestros interlocutores tienen lengua y cerebro. Pero decir que la lógica como taquigrafía organizadora proporciona alguna condición *conceptual* interna al pensamiento sería tan absurdo como considerar a la luz de la lámpara de mi cuarto que uso para leer a Hegel como una condición conceptual de mi entendimiento de la dialéctica del señor y el esclavo, o el dominio de la lengua inglesa por parte de Darwin como una condición conceptual del entendimiento de la teoría de la evolución.

Parece claro que, a veces, una actitud eliminativa de discursos fue asumida por los filósofos en relación con el uso de la lógica. Pero esto ya plantea la sospecha de que los filósofos le han hecho asumir a la lógica, más allá de su intrínseca austeridad analítica, fuertes compromisos para que pueda llevar a cabo esa tarea correctiva, o incluso eliminativa. Pues un problema fundamental en las relaciones entre las pretensiones correctivas de la lógica y la textura de un discurso filosófico consiste en decidir lo que ocurre cuando surgen conflictos entre análisis lógico y filosofía: qué actitud vamos a asumir cuando una filosofía no pasa por los “testes de calidad” diseñados por la lógica. La visión dominante en la comunidad de filósofos más vinculados a la lógica afirma que el estudio de la lógica es útil para el filósofo *en la medida en que él se avenga a argumentar y a presentar razones y justificaciones para lo que sostiene, en lugar de simplemente afirmarlo*. Pero esto es ya problemático en su formulación porque un factor de diferencia profunda entre filosofías suele ser, precisamente, su concepción de lo humano.

Si el uso de la lógica exige de nuestra parte la aceptación de lo humano como caracterizado centralmente por la racionalidad, el ser humano como “agente racional”, esto parecería poner, *ab initio*, una condición filosófica muy fuerte para los que pretendan

²² Claro que no estoy afirmando que todo análisis lógico sea reductivo en este sentido; pero para lo que quiero mostrar aquí, es suficiente con que, muchas veces, el análisis lógico proceda de esa forma.

utilizar la lógica como instrumento de análisis conceptual. Filósofos críticos del humanismo tradicional y de la idea de razón como definidora de lo humano no podrán utilizarla, en la medida en que tengan otras concepciones de lo humano. No se trata de “irracionalismo”, sino de pensadores que pretendieron redefinir la racionalidad después de ser desafiada (por instancias como las ideologías, la voluntad de vivir, la voluntad de potencia o el inconsciente) y que se resisten a una definición fuertemente racional de lo humano. El lógico (o el filósofo que usa la lógica), tal vez diría que, si ese filósofo planteara su concepción no racional de lo humano en términos racionales y argumentados, él también precisaría de la lógica para exponerla. Resta saber hasta qué punto una exposición sobre la naturaleza no racional de lo humano puede, ella misma, ser puramente racional en el sentido que está siendo cuestionado.

El filósofo que está redefiniendo lo racional podrá ironizar diciendo que sería contradictorio que él atacase a la racionalidad mediante argumentos puramente racionales, y el filósofo lógico replicaría que esto muestra que hasta el filósofo “no racional” precisa evitar caer en contradicciones, tal como la lógica manda. El filósofo que desconfía de lo racional como definición de lo humano tendrá que recomponer su posición diciendo que no puede presentar sus ideas argumentativamente no por miedo de la contradicción, sino porque está intentando pensar en un medio histórico-temporal no guiado por las articulaciones lógicas sino por la busca de un cierto tipo de experiencia que el discurso intenta abrir para la comprensión del lector. El lógico (o el filósofo que utiliza la lógica) manifestará toda su enorme desconfianza hacia este modo “fluido” e “histórico” de filosofar y tendrá todo el derecho de hacerlo, *pero lo que no podrá pretender es que está siendo “neutro” filosóficamente*: él está rechazando o siendo escéptico respecto de un tipo de filosofías desde una visión de lo que sea y deba ser la filosofía, que, según él, está directamente motivada por el uso de la lógica como instrumento legítimo de análisis.

Cuando se replica que no es *la lógica* la que reduce filosofías, sino *los lógicos* que la utilizan, y que las críticas deberían dirigirse a ciertos *usos* que se hacen de la lógica y no a la lógica misma, se supone que hay algo como *la lógica* independiente de lo que los lógicos puedan hacer *con ella*. Ya he concedido que son filósofos (y no, estrictamente, los propios lógicos) los que dan a la lógica una jerarquía excesiva en sus relaciones con discursos filosóficos, pero de esto no se deduce que la lógica sea algo totalmente independiente de las intenciones de sus usuarios. Si los lógicos hacen usos reductivos de la lógica, significa que la lógica que ellos construyeron permite ejecutar esos usos; el

instrumento no fue diseñado inocentemente. Por ejemplo, es la lógica que Russell inventó la que permite analizar las expresiones del tipo “El tal y tal” dentro de la teoría de las descripciones; sería extraño declarar que ese resultado no se debió a la lógica formal, sino tan sólo al uso que Russell hizo de ella. Tenemos la impresión de que los resultados de la teoría de las descripciones surgen de ambas cosas.

Ya fueron sugeridas, en parte, algunas de las tesis filosóficas que parecen estar siendo presupuestas en la propia constitución de LM. Ahora voy a explicitarlas. Espero que el lector entienda que se trata aquí de ideas completamente básicas sobre las cuales descansa la constitución misma de la lógica, y no de ideas filosóficas acerca de la lógica ya constituida, como, por ejemplo, el problema filosófico de si existe una lógica única o muchas, o en qué consiste la valencia de un sistema, o cómo debemos entender la naturaleza de las “verdades lógicas”, etc, que son los temas tratados por la “filosofía de la lógica” en su sentido habitual, suponiendo a la lógica ya constituida. Estas cuestiones más internas ya presuponen las ideas básicas que me interesa explicitar aquí. No son muchas, en verdad; voy a referirme a las que me parecen ser las tres principales.

Una primera tesis filosófica presupuesta para la constitución de LM parece bastante obvia, y tiene un carácter inaugural (o sea, es la idea que nos permite entrar en la lógica).

Tesis filosófica 1: *“Existe una dimensión puramente formal del pensamiento y del lenguaje, que permite dispensar totalmente los contenidos en beneficio de un estudio puramente formal de aquéllos, una dimensión en donde la consideración y manipulación de formas es completamente autosuficiente”*. (Tesis de la forma pura).

Ésta es una idea filosófica central para la formulación de TN. Desde Aristóteles a Frege se supone que se pueda operar única y exclusivamente con formas “vacías de todo contenido”. Pero esto está sujeto a discusión filosófica: hay muchas filosofías que negarían la existencia de este nivel “puramente formal”, sin *ninguna* contaminación con contenidos o actitudes. Cualquier idea acerca de la mutua e inevitable impregnación entre formas y contenidos pondría en cuestión la existencia misma de ese nivel “puramente formal” en donde la lógica pretende formularse.

Una segunda tesis filosófica sería aproximadamente la siguiente:

Tesis filosófica 2: “*El lenguaje funciona de muchas maneras, indicativa, interrogativa, exhortativa, etc, pero siempre de una manera articulada en partes, módulos, sectores, valores, etc. Cuando el lenguaje funciona no articuladamente, de manera fluida y continua (como en la poesía), él no tiene estructura o sentido estrictamente lógicos y no puede ser analizado e implementado*” (Tesis del lenguaje articulado).

En los libros de lógica, suelen darse preliminarmente algunas nociones básicas de semiótica, hablándose de las diversas “funciones del lenguaje”. Las funciones que se analizan con predominancia son las cognitivas y relacionadas, pero no, por ejemplo, las expresivas, que pretenden suscitar más que afirmar o referenciar, consideradas como de valor meramente retórico o poético, pero no estrictamente lógico. Una idea filosófica específica sobre lenguaje debe ser presupuesta para que LM funcione como lo hace, e inclusive para servir a la construcción de lenguajes formalizados con las características necesarias para los sistemas lógicos. Sin esta idea de lenguaje, LM no puede funcionar.

Una tercera tesis filosófica presupuesta por LM sería la siguiente:

Tesis filosófica 3: “*El ser humano es esencialmente un ser racional, definido por su capacidad de pensar y razonar, que puede exponer sus ideas racionalmente y justificar sus aseveraciones, así como, en principio, sobreponerse a las influencias de afectos y voliciones imponiendo la fuerza de su razón, aun cuando no lo consiga en muchos casos*” (Tesis del humano racional).

Esta idea es fundamental para que LM funcione como sus usuarios más convictos pretenden que funcione; pues si se plantease cualquier tipo de duda acerca de la capacidad de control racional del ser humano en lo que se refiere a su capacidad de aplicación de las estructuras lógicas, los resultados inferenciales no podrían ser obtenidos en la práctica; la lógica permanecería como una especie de canon inutilizable. Se supone aquí un usuario racional de las estructuras lógicas, sea estrictamente humano, sea una máquina programada por seres racionales. La aplicación efectiva del Modus Tollens, que fue vista en los dos ejercicios anteriores, presupone un argumentador que sea capaz de guardar en su memoria racional los pasos anteriores del esquema, y de ser coherente con ellos.

En realidad, tanto cuando elimina como cuando confirma o trata de reformular cuestiones filosóficas, LM muestra su no neutralidad cuando se la usa para analizar textos filosóficos. El gran triunfo del análisis lógico de proposiciones o de teorías filosóficas tradicionales es – se proclama - que ahora, después del giro lógico-lingüístico, será posible extraer “la forma lógica” de esas proposiciones y teorías y, de esa manera, estudiarlas con un alto grado de precisión nunca visto antes en la historia de la filosofía, permitiendo denunciar las ilusiones e ingenuidades de la filosofía tradicional. El objetivo de este texto fue mostrar que, si eso puede ser realizado por la lógica, no es en absoluto a través de un procedimiento filosóficamente neutro.

Estas tres ideas filosóficas básicas de LM (las tesis de la forma pura, del lenguaje articulado y del humano racional) sirven también para llevar agua a mi molino, de que la lógica no ocupa un lugar de privilegio absoluto sobre la filosofía: *así como no podemos hacer filosofía sin presuponer algunas estructuras lógicas, así tampoco podemos hacer lógica sin presuponer algunas ideas filosóficas*. Lógica y filosofía se controlan y corrigen mutuamente en una relación de interacción, y no unilateral.

¿Es realmente la lógica tópicamente neutra y completamente general?²³

Is really Logic completely general and topic-neutral?

Abstract: This text rejects the idea that modern formal logic is totally general and topic-neutral, that it applies to all types of objects. On the contrary, logic applies only to objects with very specific characteristics. This thesis is shown through a method of false counterexamples to the traditional logical laws, both of connectives and quantifiers: to the strict extent that the counterexamples are apparent, the logic is shown as not totally general and topic neutral. The formal validity of an argument and its correctness in terms of real argumentation can be separated and go down different paths: applying this method, what I call *infravalid* (formally valid and incorrect) arguments, and *supravalid* (formally invalid and correct) arguments are generated. These examples do not constitute loose and occasional cases but belong to a virtually infinite lexical family. In the end, this eminently semantic and renewing approach to logic is defended against pragmatic and conservative strategies of the Grice type.

²³ Artículo publicado en la Revista Ergo de Xalapa (México), número 12, marzo de 2003.

Validez, Solidez, Corrección.

En las introducciones a la lógica, se afirma invariablemente que la lógica es completamente *general*, y que no se refiere a ningún tipo de objeto en particular. Todos los objetos, sea cual sea el tipo de materia de que estén hechos, están afectados por las leyes de la lógica, pues éstas son del más alto nivel de generalidad. Significa que la lógica, en su ultra generalidad, se refiere a una especie de "objeto cualquiera".²⁴ Se nos dice que la validez de razonamientos se hace sobre la base de la estructura constituida por los "términos lógicos" involucrados (conectivos, cuantificadores, términos modales, etc.), y no por sus materias²⁵. Tampoco precisamos saber si las premisas y conclusiones involucradas en el razonamiento son verdaderas o falsas, sino tan sólo entender la mera relación que ellas mantienen entre sí: *"Podemos denominar a estos dos puntos neutralidad tópica e independencia de la efectiva verdad o falsedad"*.²⁶

La total formalidad y generalidad de la lógica sería aquello que la torna una ciencia universalmente aplicable. Estas tres características (formalidad, generalidad y aplicabilidad universal) se presentan casi como inseparables. Como muestra de una afirmación completamente usual que reúne todos esos aspectos: *"En cierto sentido, podemos afirmar que la lógica trata de todo. No en el sentido de que la lógica sea una ciencia universal, de la cual toda otra ciencia forme parte y de cuyas leyes se puedan deducir las leyes de cualquier ciencia especial. La lógica no es, en tal sentido, ciencia universal; sin embargo, es una ciencia general, en el sentido de que las verdades lógicas se refieren a objetos cualesquiera"*.²⁷ En realidad, esta idea no se ciñe tan sólo a LM: Hao Wang reencuentra la idea de que la lógica es la ciencia que estudia las estructuras más formales, generales y universalmente aplicables en filósofos y lógicos tan dispares como Kant, Hegel, Frege, Brower, Gödel y Wittgenstein²⁸. La idea de la "máxima generalidad"

²⁴ Como modesta muestra de una interminable serie de afirmaciones siempre repetidas sobre este tópico, ver Forbes, 4; Newton-Smith, 7; Hodges, 20; Quine, 21; Peña (1991), 23/4; Peña (1993), 7; Salmon, 12; Haack (1980), 54; Haack (1982), 25/6. Dos fuentes clásicas para las ideas de "topic-neutrality" y de "objeto cualquiera" son, respectivamente, Ryle (1993) y Gonsseth (1937).

²⁵ En la literatura más avanzada existen abordajes que no echan mano de "términos lógicos" o "constantes lógicas" para determinar la forma lógica de enunciados, atendiendo a "estructuras semánticas" más abstractas. (Cfr. LEPORE Ernie y KIRK Ludwig, "What is logical form?" en: PREYER Gerhard, PETER George, *Logical Form and Language*, pp. 54-90). En otra línea, también abstracta, se pueden colocar los trabajos sobre "Lógica Universal" de Jean-Yves Béziau. En este capítulo me atenderé al abordaje tradicional de "términos lógicos".

²⁶ Forbes, p.4.

²⁷ Quine (1973), p.21.

²⁸ Wang Hao, "What is Logic?".

de la lógica es conservada también, inclusive, por sus críticos (como Husserl, Dewey y Perelman, por ejemplo).

Voy a referirme a la tesis filosófica que reúne estas tres características de la lógica (formalidad, generalidad, aplicabilidad universal) como la tesis TG, o simplemente TG. La formulación de esa tesis es la siguiente:

TG (Tesis de la generalidad). *“En virtud de su carácter puramente formal, las leyes de LM son totalmente generales y por tanto aplicables a absolutamente cualquier tipo de objeto, al ‘objeto cualquiera’, con independencia de sus contenidos temáticos”.*

Note que esta tesis es diferente de TN, aunque pueda estar vinculada estrechamente con ella. Pues TN sostenía que la lógica, como construcción teórica, no mantiene ningún compromiso filosófico, siendo, por tanto “filosóficamente neutra”, en tanto que TG sostiene que las leyes de LM no tienen ningún contenido temático, aplicándose a cualquier cosa. Esto significa que ellas son, también, científicamente neutras, discursivamente neutras, etc. Esas neutralidades locales son, en cierto modo, un despliegue de su pretensa ultra generalidad. Así, sería difícil aceptar la tesis de la ultra generalidad sin aceptar la tesis de la neutralidad, pero lo contrario parece posible: alguien podría aceptar que la lógica es filosóficamente neutra y no aceptar que ella no tenga ningún contenido temático. De todas formas, ambas tesis están muy próximas, pues en caso contrario no nos veríamos obligados a tratar de diferenciarlas.

En muchos trabajos que se ocupan con la cuestión de las relaciones entre lógica y lenguaje (como los de Oswald Ducrot y Jerrold Katz, por ejemplo), se suelen presentar razonamientos en el lenguaje ordinario como pretensos “contraejemplos” a las leyes de LM, con la intención de afectar la *validez* de éstas. En el presente texto, vuelvo a este procedimiento de presentación de presuntos “contraejemplos”, pero no para afectar la validez de LM, sino su pretensión de ultra generalidad. Hay una relación sutil entre ambas cosas: sostendré que, precisamente porque los razonamientos presentados *no son* capaces de afectar a la validez de las leyes lógicas (o sea, porque *no son* genuinos contraejemplos de ellas), es por eso mismo que éstas no pueden ser consideradas ultra generales ni “universalmente aplicables”; lo que afectará también, es claro, la propia idea de la existencia de un “objeto cualquiera”.

Es una afirmación usual de los libros de lógica decir que todo y cualquier razonamiento que sea ejemplo de substitución de una forma lógicamente válida, será, *ipso facto*, y solamente por eso, un razonamiento válido. Pero los lógicos aceptan que *validez* no es la misma cosa que *solidez*, en el sentido de la palabra inglesa "*soundness*". La situación es la siguiente:²⁹

- (1) Son sólidos (*sound*) todos los razonamientos lógicamente válidos con premisas verdaderas (como "Todos los cariocas son brasileños, todos los brasileños son sudamericanos, por lo tanto, todos los cariocas son sudamericanos").
- (2) Son no sólidos (*unsound*) la totalidad de los razonamientos que la lógica determina abierta y claramente como inválidos (tales como "Todos los cariocas son brasileños. Paulo no es carioca, por lo tanto, Paulo no es brasileño").
- (3) Son no sólidos (*unsound*) razonamientos válidos con alguna premisa falsa (tales como "Todos los cariocas son argentinos; todos los argentinos son sudamericanos; por lo tanto, todos los cariocas son sudamericanos").

Así, el lógico no sostiene que todo y cualquier razonamiento que sea ejemplo de substitución de una forma lógicamente válida será, *ipso facto*, y solamente por eso, un razonamiento sólido (en el sentido de *sound*). La validez no protege, pues, contra la no solidez, entendida como *unsoundness*. Por otro lado, la invalidez impide totalmente la *soundness*.

Pero en las exposiciones de la lógica, la validez suele entenderse también de una manera más estricta y enriquecida, en términos de "seguirse la conclusión a partir de las premisas",³⁰ o la conclusión "derivarse" o "ser consecuencia de" las premisas.³¹ O, mejor aún, que las premisas "dan apoyo", "confiabilidad" o "un elevado grado de certeza" para la conclusión, etc. Este tercer concepto evaluativo de razonamientos es tan importante que prefiero denominarlo con otro término, aunque todavía vago: "*corrección*" (para diferenciarla de la *soundness*), y a su contraria, "*incorrección*" (diferente de la *unsoundness*). Tenemos entonces validez, solidez y corrección. Espero que las dos

²⁹ Cfr., por ejemplo, Gensler, p.4/5

³⁰ Forbes, p.3.

³¹ Mates, p.2.

primeras estén claras a través de la literatura disponible y por mi breve explicación. Pretendo que el concepto de “corrección” adquiera mayor claridad a lo largo de mi método de presuntos “contraejemplos” (o de “contraejemplos” fracasados), como veremos a continuación.

Voy a argumentar en el sentido de mostrar que la validez está también desprotegida contra la incorrección, y no solamente contra la *unsoundness*, en el sentido de que razonamientos válidos y sólidos pueden ser *incorrectos*, o sea, sus conclusiones *no se siguen* de sus premisas, aun cuando las mismas sean todas verdaderas (o sea, aun cuando se cumpla con las condiciones de la *soundness*). A estos razonamientos, voy a llamarlos *infraválidos*. Por otro lado, mostraré más adelante que también puede haber razonamientos inválidos, y, por consiguiente, sin solidez (*unsound*) que son, sin embargo, *correctos*, en el sentido de que las conclusiones *se siguen* de las premisas. A estos los llamaré *supraválidos*, y de ellos trataré en la próxima sección. Mi último objetivo será criticar, a partir de un estudio de casos, la mera tesis TG. Argumentaré que LM, con sus actuales nociones de “validez” y “solidez”, no es ni “tópicamente neutra” ni “ultra general” ni, por tanto, “universalmente aplicable”. Y será la existencia de razonamientos infraválidos y supraválidos lo que probará eso, como trataré de mostrar.

Estoy plenamente consciente de que enfrento aquí una tradición milenaria, que siempre vinculó lógica con formalidad y ultra generalidad. Sin embargo, pretendo mostrar que mi idea de que LM (clásica o no-clásica) no es realmente ultra general (ni totalmente formal), es, de hecho, aceptada o admitida por los lógicos y filósofos de la lógica de una manera indirecta, usando otros términos diferentes de los míos, y sin tener plena conciencia de que lo que aceptan es precisamente eso. La terminología que introduzco aquí (infravalidez, supravaledez) expresa de manera más clara una idea que está presente en la comunidad de lógicos, pero de una manera oscura e indirecta. Creo que el significado filosófico de los presuntos “contraejemplos” no fue adecuadamente visualizado. Es claro que tanto los infraválidos como los supraválidos desafían a TG, puesto que ambos tornan problemática la pretensa aplicación *general* de formas lógicas a ejemplos concretos. El método de los “contraejemplos” aparentes (o “fracasados”) representa una especie de protesta de las inferencias particulares contra la tiranía de la presunta generalidad de las formas (a veces me refiero literariamente a este fenómeno como la “insurgencia de los contenidos”).

Que la lógica formal moderna estudia tipos muy particulares de objetos, y no el "objeto cualquiera", se ve cuando enfrentamos leyes lógicas "bien establecidas" mediante pretensos "contraejemplos" retirados de algún sector de un lenguaje no formalizado, y tomando siempre en cuenta que el lógico ha aceptado que la lógica tiene que poder aplicarse al lenguaje ordinario y al razonamiento real, para no permanecer siendo un mero "juego formal")³². Veamos cómo esto acontece.

Bienvenidos al mundo de la Infravalidez (Razonamientos formalmente válidos e incorrectos).

La LM clásica define el comportamiento lógico de conectivos como la conjunción, la disyunción, la negación y el condicional, y de cuantificadores como todos y algún. Nos enteramos entonces de que conjunciones y disyunciones *son* conmutativas y asociativas, de que la conjunción *puede* simplificarse directamente, pero la disyunción no, que la doble negación es equivalente a lo negado, que el condicional *está* sujeto a leyes de transitividad y contraposición, etc. Cuando estos conectivos se mezclan generan otras leyes, tales como distribuciones y asociaciones heterogéneas, absorciones, modus tollens, dilemas, etc. Por su parte, los cuantificadores se definen mutuamente, se distribuyen en la conjunción y la disyunción, descienden a los particulares, tienen o no suposiciones de existencia, etc.

Las leyes de la lógica son presentadas como no admitiendo excepciones³³, y como siendo "totalmente independientes de la experiencia". Pero en la concepción "abierta" que asumo y desarrollo en mis escritos, *la lógica tiene que ser construida de cierto modo para que no admita excepciones*, para que sea "totalmente independiente de la experiencia" y "completamente general". La lógica no posee su "ultra generalidad" como un rasgo innato

³² Actualmente, ya desde la década de 70, existe una profusa literatura de "lógica informal" que se ocupa específicamente con el estudio del razonamiento real (Alec Fisher, Fogelin y Sinnott-Amstrong, Walton, Kahane, etc). Pero en esos abordajes LM es siempre considerada y utilizada como una parte central de la teoría lógica, en un sentido amplio. De manera que, aunque el estudio del razonamiento real no sea el objetivo principal de LM, siempre se acepta que alguna contribución importante a ese objetivo es proporcionada por LM. (FA y Fisher, incluso, presentan rápidas exposiciones de la LM elemental en sus libros de lógica informal).

³³ Una lógica "no clásica" no impugna esto. El hecho de que un cierto sistema heterodoxo presente, por ejemplo, otros conectivos con otras leyes, no *refuta* el funcionamiento de los conectivos clásicos; presentar una alternativa no es refutar el referencial clásico, sino, por el contrario, conservarlo como referencia. De manera que, en un sentido plenamente inteligible, los conectivos de la lógica clásica no admiten "excepciones", aun cuando puedan admitir alternativas. (Digo algo más sobre lógicas "no clásicas" más adelante).

de su naturaleza, sino que ella tiene una genealogía. Voy a sostener aquí que la conocida afirmación acerca del carácter “sin excepciones” e “independiente de la experiencia”, atribuido habitualmente a la lógica, o es trivialmente verdadera o es no trivialmente falsa. Pues si lo que se quiere decir con eso es que, definidos los términos lógicos tal como lo son, están a priori excluidos, por convención, todos los posibles “contraejemplos”, esto es trivialmente verdadero. En este sentido, la validez tiene algo de indestructible. Pero si se quiere aplicar la lógica al lenguaje ordinario y al razonamiento real, entonces no solamente encontraremos contraejemplos, sino que se producirá aquí un hecho asombroso: los “contraejemplos” a las leyes de la lógica simplemente se multiplican de manera explosiva y no paran de surgir por todas partes, como en una especie de explosión demográfica. Así, la situación es muy curiosa: o no hay, visto desde LM, absolutamente ningún contraejemplo ni podría haberlo, o, visto desde el lenguaje ordinario, los hay a millares.

El lector podrá irritarse en este punto de la exposición, ya que los contraejemplos que voy a presentar aquí fueron ya expuestos muchas veces en la literatura, en los contextos más diversos, tanto por lingüistas como por filósofos. Pero creo que eso se hizo sin extraerse las conclusiones filosóficas pertinentes acerca de la naturaleza de la lógica, y, sobre todo, de la especificidad (o de la falta de generalidad) de sus objetos³⁴. Se trata de razonamientos que, teniendo una forma lógica válida, pueden considerarse como siendo *incorrectos* en el sentido de que la conclusión *no se sigue* de las premisas, o lo que las premisas dicen no permite *establecer* la conclusión, o *no le dan apoyo*. En este sentido, la validez les es perfectamente inocua, porque ella no garantiza la corrección, de tal forma que no se podría afirmar que todos los razonamientos con forma lógica válida sean, sólo por eso, correctos. Precisamente, los razonamientos que son incorrectos a pesar de ser formalmente válidos son los que llamo *infraválidos*, a cuyo estudio tenemos ahora que abocarnos.

Comenzaré examinando leyes de conectivos, y luego iré a los cuantificadores. De los conectivos, empezaré por algunas leyes muy conocidas de la conjunción. Este punto

³⁴ Estos ejemplos insistentemente utilizados en mis libros cumplen papel semejante al que los ejemplos de la estrella matutina y vespertina, el autor de Waverley, el actual rey de Francia y el gato sobre la alfombra cumplen en la literatura analítica sobre cuestiones de lógica y lenguaje (y de los que nadie parece cansarse). No debo ser criticado, pues, por volver una y otra vez a los mismos ejemplos, y a pesar de que caigo mucho menos que los otros autores bajo la acusación de Wittgenstein sobre las “dietas unilaterales de ejemplos”, típicas, según él, de los filósofos (*Investigaciones Filosóficas*, aforismo 593: “*Eine Hauptursache philosophischer Krankheiten – einseitige Diät: man nährt sein Denken mit nur einer Art von Beispielen*”).

de partida no es casual; en general, los lógicos suelen apuntar siempre hacia el llamado “condicional material” como siendo un conectivo especialmente problemático y paradójico. Pero yo quiero mostrar cómo *la totalidad* de los conectivos es problemática y paradójica cuando tratan de aplicarse al lenguaje ordinario y al razonamiento real. (Por eso, acentuar tan sólo lo problemático del condicional puede cometer una falacia de énfasis). Una primera propiedad formal de la conjunción es la conmutación, o sea, la capacidad de invertir los enunciados de la premisa en la conclusión, obteniendo una expresión invertida legítima:

(E1)

X.Y

Y.X

Esta forma es válida y puede ser sólida (*sound*), si aceptamos que lo que se coloca en el lugar de la premisa es verdadero. Los aparentes “contraejemplos” a esta ley son muy fácilmente contradizos en razonamientos reales, que ya fueron apuntados muchas veces en la literatura, aunque con diferentes intenciones que las que me interesa acentuar aquí. Por ejemplo:

(R1)

(1). Sartre dio una conferencia y murió.

(C) Sartre murió y dio una conferencia.

(R2)

(1) Gadamer acabó su libro y lo publicó.

(2) Gadamer publicó su libro y lo acabó.

(R1) y (R2)³⁵ parecen ser, dicho en mis términos, *incorrectos*, pues las conclusiones no parecen “seguirse” de las premisas, ni éstas “prestan apoyo” o “confiabilidad” a las conclusiones. No hay una derivación, y se pasa de algo aceptado como verdadero a algo que puede ser falso o incluso absurdo. No son pasos inferenciales plausibles, útiles o implementables, ni coinciden con lo que un hablante real inferiría. El hecho de que alguien

³⁵ Es claro que todos los ejemplos presentados en esta y en la próxima sección están muy vinculados a la lengua española. Pero es perfectamente posible obtener infraválidos (y después supraválidos) en otras lenguas, aun cuando puedan existir algunos casos intraducibles.

desarrolle una cierta actividad y después muera, no parece prestar apoyo o confiabilidad al hecho (¡si es que se trata de un "hecho"!) de que alguien muera y después desarrolle una actividad, aun cuando se trate de la misma actividad mencionada en la premisa (o sea, aun cuando no existan problemas de irrelevancia). Estos “choques” intuitivos deben ser tomados en cuenta en las aplicaciones: lo que choca al oyente puede ser importante para la evaluación de la corrección. Pero, por otro lado, aunque tanto (R1) como (R2) son incorrectos, ambos pueden defenderse como sólidos (si aceptamos la verdad de sus premisas), y, ciertamente, como válidos desde el punto de vista del mero cálculo de sus valores de verdad.

En efecto, la respuesta Standard del lógico a este tipo de situación va en el sentido de decir que, a pesar de la primera impresión “psicológica”, los dos razonamientos son ejemplos normales y perfectamente aceptables de (E1). Él dirá que esos razonamientos son perfectamente válidos en lo que se refiere a su pura forma, y que tan sólo presentan “perplejidades psicológicas” debido a sus contenidos eventuales, porque la conjunción es utilizada en ellos temporalmente, a diferencia del sentido puramente "adjuntivo" (en la expresión de Reichenbach) de la conjunción lógica tal como aparece en (E1) y en otras numerosas tautologías de LM. Pueden ser inocuos en el lenguaje común, pero, ciertamente, no afectan a la validez formal del esquema ni a la propia validez formal del razonamiento, “heredada” del esquema.

Pero, curiosamente, el mismo contenido de la respuesta tradicional del lógico puede utilizarse para sugerir que si (R1) y (R2) no consiguen afectar a (E1) - como podemos aceptar que *no lo afectan* - entonces la tesis TG no puede sostenerse, si la razón de no conseguirlo es que los tipos de conjunción en el esquema y en los razonamientos son diferentes: pues si me dicen que los “contraejemplos” no afectan a la ley porque en aquéllos aparecen objetos afectados por la temporalidad y las leyes de LM, en cambio, no toman en cuenta el tiempo, eso puede significar que el esquema no se aplica "tópico-neutralmente" a *cualquier* tipo de objeto, *sino tan sólo a objetos no afectados por la temporalidad*. ¿Y no es ésta una característica *muy peculiar* de objetos? *Objetos no afectados por la temporalidad son un tipo perfectamente específico de objeto*, e inclusive no demasiado frecuente, ya que tal vez la mayor parte de los objetos del mundo (fuera de las matemáticas) *está* afectada por la temporalidad. Así, estructuras aplicables tan sólo a objetos no afectados por la temporalidad no son estructuras aplicables a "absolutamente cualquier tipo de objeto", como lo afirma TG. (Parece arbitrario o difícil de justificar la idea

de que el "objeto cualquiera" deba estar desprovisto de temporalidad. ¿Los "objetos cualesquiera" son, entonces, los objetos matemáticos? ¿Y por qué?³⁶

Una característica fundamental de mi dispositivo argumentativo ya apareció aquí, y voy a comentarlo antes de continuar aplicándolo: si los "contraejemplos" se aceptan como incorrectos en el plano de la argumentación real, pero no conmueven la validez de la ley, significa que la ley no es totalmente general, o sea, que ella no se aplica a aquellos objetos que tornan el razonamiento incorrecto (aunque no inválido). Ya que el lógico jamás concederá que esos ejemplos afectan a la ley (¡y podemos concordar con él!), él tendría que mostrar que los argumentos reales que tienen forma válida no son, realmente, incorrectos, lo que no parece tarea fácil. (Habría que mostrar que "razonamientos" como (R1) y (R2) son útiles e interesantes *en el lenguaje ordinario y el razonamiento real*). Así, la validez tendrá que aprender a convivir con la incorrección (y éste es, por supuesto, el veneno de la infravalidez). Pero eso lleva, precisamente, a negar TG, o a encogerse de hombros y renunciar a la intención de aplicar LM al lenguaje común y al razonamiento real, aceptando a la lógica como un mero juego, algo que el lógico tampoco quiere hacer.

Otra característica fundamental de mi procedimiento, que se pondrá mejor en evidencia más adelante, es que los ejemplos (R1) y (R2) no son, como a veces se alega, casos "aislados" o "eventuales", sino que pertenecen a una familia argumentativa virtualmente infinita, a la que pertenecen, por ejemplo, todos los siguientes casos:

(R3)

- (1) Lear escuchó lo que Cordelia tenía que decir y la repudió de inmediato.
- (2) Lear repudió a Cordelia de inmediato y escuchó lo que ella tenía que decir.

(R4)

- (1) Arturo compró dólares y los gastó en seguida.
- (2) Arturo gastó los dólares en seguida y los compró.

³⁶ Utilizo aquí la terminología ontológica de "objetos" para responder a la idea (de Gonsseth y otros) de que la lógica trataría con el "objeto cualquiera". Pero podría tornarse más liviana la terminología hablando simplemente de términos, y no de objetos, diciéndose que el uso de ciertos términos presupone la temporalidad, y el de otros no. (Esta observación es aplicable a todos los contraejemplos que serán examinados).

(R5)

- (1) Zeca pierde la carrera y llora.
- (2) Zeca llora y pierde la carrera

(R6)

- (1) Cogan reunió el ganado y lo contó.
- (2) Cogan contó el ganado y lo reunió.

(R7)

- (1) Berta arregló la computadora y continuó trabajando en ella.
- (2) Berta continuó trabajando en la computadora y la arregló

(R8)

- (1) Alfredo siempre reza mientras fuma.
- (2) Alfredo siempre fuma mientras reza³⁷.

En este último caso, inclusive, no hay tan sólo el problema de la secuencia, sino del énfasis: aunque, desde el punto de vista lógico, lo único que importaría es que Alfredo hace esas dos cosas al mismo tiempo, la conclusión “no se sigue” de la premisa pues la conmutación altera el énfasis, y esto puede importar en el razonamiento real.

Cualquier hablante competente de la lengua española sabe perfectamente que la lista se detiene aquí tan sólo por una decisión arbitraria, o porque nos cansamos o no tenemos tiempo de continuar; pero que, si fuéramos dejados en algún lugar con comida y bebida suficiente, y si fuéramos bien remunerados por nuestra tarea, podríamos estar generando ejemplos del mismo tipo por toda la eternidad. No se trata, pues, de “casos aislados” o “eventuales”. Es cierto que ninguno de ellos va a conmovir nunca la validez de la ley (E1), pero no la conmueve precisamente porque ella no es ultra general; su validez se aplica sólo a un tipo peculiar de objetos. Esa ley tampoco conseguirá jamás que todos esos razonamientos sean correctos sólo por el hecho de ser válidos.

Lo que estos ejemplos (y todos los siguientes) hacen es desvincular dos cosas que

³⁷ Debo este ejemplo a un chiste contado por el profesor Alfredo Culleton, de la Unisinos, São Leopoldo. El mismo chiste aparece mucho después en la película de Fernando Meirelles, “Dos papas” (2019), en donde es usado para mostrar la diferencia de personalidad de los dos protagonistas.

habitualmente han ido juntas en las exposiciones: la formalidad y la aplicabilidad universal; precisamente por ser puramente formales en un sentido indestructible (ya que depende de las definiciones básicas del sistema), las estructuras lógicas *no son* universalmente aplicables, pues para garantizar la máxima formalidad muchos tipos de objetos de aplicación deben ser dejados de lado. Pero, precisamente, si LM pretende aplicarse al razonamiento real, esta limitación de su aplicabilidad general es filosóficamente relevante. La generalidad de la lógica parece regir sólo dentro de la lógica; en cuanto sale al mundo, la pierde.

Todos los siguientes ejemplos, aunque se refieren a otras leyes, responden al mismo esquema de análisis. Veamos lo que ocurre con otra importante propiedad de la conjunción, la simplificación, una de las que se considera como siendo totalmente intuitiva e indiscutible:

(E2)
X.Y
 Y

Un conocido “contraejemplo” de la misma (debido al lingüista Jerrold Katz), es el siguiente:

(R9)
 (1) El carro de carreras X es muy lento.
 (C) El carro X es muy lento.

Esta ley se refiere al “destaque” (*dettachment*), o sea, a la posibilidad de desvincular los miembros de una conjunción. *El hecho básico* del desequilibrio entre validez y corrección parece ser que mientras para determinar validez es suficiente tratar con conectivos meramente adjuntivos, para la corrección es pertinente el carácter conectivo de las significaciones en un sentido más “adherente”. Uso este término para referirme a la propiedad de los predicados del lenguaje de vincularse unos a otros de maneras indisociables³⁸. Es este fenómeno lo que impide manipular conexiones como si fueran simples adjunciones: cuando uno toma un predicado, los otros vienen todos juntos (como

³⁸ Cfr. Cabrera Julio. Introduction to a negative approach to argumentation, capítulo 7, págs. 145-155.

si fueran “pegajosos”). En el caso concreto de (R9), los términos involucrados están conexos de una manera que impide su desvinculación; y esto es algo típico del lenguaje común; sus mecanismos de composición y descomposición no son los mismos que los de LM. Esto provoca, nuevamente, una explosión demográfica de “contraejemplos”.

Como en el caso anterior, (R9) podría apresuradamente presentarse como pretendido contraejemplo *de la validez* de (E2). Pero (R9) no es inválido en absoluto ni conmueve (E2). Pero, precisamente, no lo hace en la estricta medida en que esa estructura no se aplica a objetos que se adhieren mutuamente de manera fuerte e inseparable, sino tan sólo a objetos sensibles a una conjunción meramente adjuntiva. Pero no todos los objetos se comportan de esa manera (carros de carreras lentos no son lentos, elefantes pequeños no son pequeños; y los ejemplos podrían multiplicarse). Para preservar sus estructuras intactas, LM debe admitir no estar habilitada (¡ni interesada!) en tratar con ese tipo particular de objetos. Pero entonces la lógica no trata con cualquier tipo de objeto (o con el “objeto cualquiera”) ni es “ultra general”, pues no trata con objetos que se “adhieren” unos a los otros; cuando lo intenta, genera infraválidos.

Otros reconocidos casos de inadecuación de la conjunción meramente adjuntiva, en relación con (E2), pueden ser, entre millares, los siguientes:

(R10)

(1) A responsabiliza exclusivamente a los EE. UU. y a todos sus aliados económicos por la crisis internacional.

(C) A responsabiliza exclusivamente a los aliados económicos de los EE. UU. por la crisis internacional.

(1) puede ser verdadero y (C) falso (y, por lo tanto, R10 incorrecto) porque el deseo de *x* sería condenar (“adherentemente”) a todos los países involucrados, y no sólo a algunos (que tal vez no tengan la mayor responsabilidad en el motivo de la condena). Lo mismo pasa con alguien que desea aprender a traducir del inglés al español y *viceversa*, lo que no daría apoyo para inferir que esa persona desea tan sólo aprender a traducir del inglés al español. Si alguien es un hombre muerto es un hombre (pues una persona, suponemos, no pierde su humanidad al morir), pero si utilizo esa verdad como primera premisa de un razonamiento, puedo llegar a desastres como éste:

- (a) Todo hombre muerto es hombre.
- (b) Todo hombre precisa de alimento.
- (c) Por lo tanto, todo hombre muerto precisa de alimento.

Casos un poco diferentes son:

(R11)

- (1). Osmar es un escritor sin ambiciones y quiere cambiar.
- (C) Osmar es un escritor sin ambiciones.

(R12)

- (1). Atila es miembro del consejo y fue despedido el mes pasado.
- (C) Atila es miembro del consejo.

(R13)

- (1) Cagney es un chantajista y fue absuelto.
- (C) Cagney es un chantajista.

Adjetivos comparativos, objetos de deseo y potencialidades, no son separables (o son "adherentes") en muchos casos de la ley de simplificación. Pero esto permite afirmar que (E2) no se aplica a "cualquier tipo de objeto", sino a un tipo bastante peculiar, capaz de conectarse como la conjunción adjuntiva lo estipula. (Aquí también hay un matiz temporal muy importante. Se podría decir que las meras leyes ya establecen el significado no temporal y no adherente del conectivo).

Aquí es de vital importancia percibir, nuevamente, que los contraejemplos podrían multiplicarse de manera virtualmente infinita. No se trata de "casos aislados" o "eventuales". Sin pretender construir formalismos muy sofisticados, dado el carácter no técnico de este texto, se podría sugerir, por ejemplo, en relación a los casos (R11)-(R13), que todos los razonamientos de la forma: "x + verbo + X (predicado cancelable) + C (predicado cancelador); por lo tanto, x + verbo + X" serán "contraejemplos" de la estructura (E2). Por consiguiente, existe una populosa familia de casos (virtualmente infinita) que tiene una forma lógica válida y que son incorrectos.³⁹

³⁹ En este sentido, llama poderosamente la atención el fanático convencimiento con que algunos lógicos se refieren,

Sólo para reforzar la idea, veamos otra ley que rige el funcionamiento de la conjunción en LM:

(E3)

A

B

A. B

O sea: si dos enunciados han sido anteriormente demostrados, siempre es posible unirlos mediante una conjunción en algún paso siguiente. Pero esto funcionará en el plano del razonamiento real sólo si los dos enunciados que tenían sentido por separado lo conservan cuando se los junta, y eso no ocurre, sistemáticamente, en casos como el siguiente:

(R14)

(1) x es un director de cine

(2) x es un oportunista.

(C) x es un director de cine oportunista.

Esta formulación de la conclusión es plausible ya que en los cursos de lógica se enseña que predicados compuestos del lenguaje ordinario tales como "x es un perro manso", por el hecho de que la conjunción de LM no liga predicados sino sólo enunciados, pueden parafrasearse como: "x es un perro y x es manso". En (R14), la trayectoria es la opuesta, pero el concepto es el mismo: así como predicados compuestos pueden descomponerse en dos proposiciones, dos proposiciones pueden componerse en un predicado compuesto. El problema es que mientras un perro que es manso no puede ser manso a no ser como perro, un director que es oportunista podría ser oportunista no como director, sino como productor o ejecutivo o marido o cuando maneja su auto. Entonces, de dos informaciones anteriores sobre alguien, no siempre podemos componer una

en particular, a esta ley de simplificación. Vea, como ejemplo: "(...) es claro que cualquier argumento de la forma [P y Q, entonces P], sea acerca de política, economía, matemática o deporte, será un argumento sentencialmente válido y, por lo tanto, válido absolutamente" (Forbes, p. 7. Traducción mía). Ya expliqué antes por qué este tipo de declaración es o trivialmente verdadero (en el plano de la validez, por definición de los operadores) o no trivialmente falso (en el ámbito de la corrección de argumentos reales, que interesan al lógico que no quiere simplemente jugar con símbolos).

información única sobre esa misma persona.

Lo que ocurre es que, así como antes LM no trataba con objetos cuya adherencia semántica era fuerte (podríamos llamarlos “objetos pegajosos”, o “viscosos”), o sea, objetos que no se dejaban *desvincular* de cualquier forma, aquí tenemos otro tipo de objeto del cual LM tampoco se ocupa (objetos que podríamos llamar “huraños” o “aviesos”), objetos que no se dejan *vincular* de cualquier forma. Esto no quiere decir que ejemplos como (R14) y (R15) conmuevan (E3) en su validez. Sólo que cuando se trate de aplicar LM al razonamiento real, ella no va a aplicarse, por ejemplo, a objetos pegajosos o aviesos, a objetos que responden a leyes de aglutinación y desligamiento diferentes de las que rigen los operadores de LM.

Veamos algunos razonamientos infraválidos vinculados con las propiedades lógicas de la disyunción, pero con la firme convicción de que ya no habrá novedades importantes en la línea de argumento, sino tan sólo en la amplitud del análisis. La conmutación también rige para la disyunción, como se sabe:

(E4)

X v Y

Y v X

Pero podemos tener casos como los siguientes:

(R15)

(1) Fichte fue un idealista o no habría sido un gran filósofo.

(C) Fichte no habría sido un gran filósofo o fue idealista.

(R16)

(1) Gödel fue quien demostró el teorema o yo no lo aceptaría.

(C) Yo no aceptaría el teorema de Gödel o fue él quien lo demostró.

(R17)

(1) Hegel sabía ciencia o no podría haber sido un buen filósofo de la naturaleza.

(C) Hegel no podría haber sido un buen filósofo de la naturaleza o no sabía

ciencia.

(R18)

(1) Gerson sabe alemán o no iría al congreso internacional de Berlín

(2) Gerson no iría al congreso internacional de Berlín o él sabe alemán.

La incorrección de estos razonamientos se podría defender así: la premisa establece una disyunción con sus miembros fuertemente “adheridos” uno al otro, en el sentido de una especie de condición adversativa que impide la conmutación disyuntiva: la única manera que Fichte encontró para ser un gran filósofo fue la vía del idealismo, la única forma de aceptación del teorema es la demostración de Gödel, etc. Estos objetos no se dejan conmutar de la forma meramente adjuntiva.

La ley más problemática vinculada con la disyunción es la famosa y siempre controvertida ley de la adición:

(E5)

$\frac{X}{\quad}$

$X \vee Y$

La adición sigue la siguiente regla: ya que lo que importa es el valor de verdad del resultado, una vez asegurada la verdad de uno de sus componentes se le puede agregar absolutamente cualquier cosa – incluso falsa - mediante disyunción, pues lo único que se exige es que al menos uno de los componentes sea verdadero (y eso ya está garantizado). Garrido lo explica así: “...*dada una fórmula cualquiera A, es lícito en el cálculo pasar a una fórmula nueva por el sencillo procedimiento de adicionarle mediante disyuntor el miembro que nos plazca, B (el cual puede ser cualquiera, incluso otra vez A, o también la negación de A). El fundamento intuitivo de esta regla es que, mientras A sea verdadera, nada se pierde con añadirle mediante disyuntor otra fórmula B, cualquiera que sea, porque la disyunción obtenida será también una fórmula cualquiera*”. Resta saber si, además de no perderse nada, se gana alguna cosa con este procedimiento en el razonamiento real. (E5) permite añadir cualquiera cosa mediante disyunción, inclusive la propia expresión, como en:

(R19)

(1) Fichte es un filósofo idealista.

(C) Fichte es un filósofo idealista o Fichte es un filósofo idealista.

O aún la contradictoria, como en:

(R20)

(1) Fichte es un filósofo idealista.

(C) Fichte es un filósofo idealista o Fichte no es un filósofo idealista.

Que son, estrictamente hablando un tipo muy peculiar de razonamiento infraválido, porque no son tan sólo incorrectos, sino también inocuos. Se pueden obtener infraválidos más interesantes como los siguientes:

(R21)

(1) Fichte es idealista.

(C) Fichte es idealista o no sería un buen filósofo

(R22)

(1) Shakespeare escribió Hamlet.

(C) Shakespeare escribió Hamlet o cualquier otro lo hubiera escrito.

Se podría decir que en estos razonamientos se pasa de lo verdadero a lo falso (siempre en el plano de la corrección), pero no sólo en esos casos aislados, sino en todos los casos en los cuales aparezca en la conclusión una alternativa problemática que conecte fuertemente sus dos miembros, uno de los cuales es la premisa. Lo que muestra que la incorrección no es un asunto de mero contenido eventual, sino de estructura de contenido, lo que señala hacia un aspecto recurrente y formal (aunque en un sentido no idéntico al "formal" que se usa para diseñar el comportamiento de los conectivos en LM).

Vea igualmente:

(R23)

(1) Russell no entendió la teoría de Henri Bergson.

(2) Russell no entendió la teoría de Henri Bergson o él la hubiera aceptado.

O:

(R24)

(1) Sólo Ramsey despertaba la admiración de Wittgenstein.

(C) Sólo Ramsey despertaba la admiración de Wittgenstein o nadie lo hubiera admirado.

Podemos aceptar la verdad histórica (por ejemplo, a través del relato de Ray Monk) de la premisa, sin tener que aceptar que o Wittgenstein admiraba a Ramsey o nadie lo admiraría.

Vea también:

(1) El triángulo tiene 3 lados.

(C) El triángulo tiene 3 o 4 lados.

(1) Una mano tiene 5 dedos.

(C) Una mano tiene 4 o 5 dedos.

(1) Cada país tiene una capital.

(2) Cada país tiene una o más capitales.

Alguien podría alegar que muchos de estos razonamientos no tienen “realmente” la forma lógica que se les atribuye, en virtud de *defectos de paráfrasis*. Por ejemplo, ninguno de los (R15)-(R18), ni el (R21) serían “realmente” disyunciones, sino condicionales disfrazados (como “Si Fichte no era idealista, no sería un gran filósofo”, o “Si Gödel no demuestra el teorema, éste no es aceptable”). Dejando de lado la respuesta fácil de traer aquí a cuento todo lo que se puede decir sobre el carácter siempre conjetural de cualquier paráfrasis, parece más interesante recordar que, debido a la Interdefinición de todos los conectivos, nunca los problemas son exclusivamente *de la conjunción* o *de la disyunción* o *del condicional*. Por ejemplo, si se eliminasen las disyunciones de estos ejemplos sustituyéndolos por condicionales, el fenómeno de la infravalidez continuaría reproduciéndose en los nuevos ejemplos obtenidos. (Las traducciones de (R16-R19) a condicionales darían por resultado expresiones de contraposición, y la de (R22) daría una expresión de “paradoja” del condicional material, todos ellos con potenciales problemas

de infravalidez, como veremos a continuación). En ese sentido, hay un equívoco en hablar, como se hace habitualmente, de las paradojas *del condicional material*; se trata de paradojas formales de un alto nivel de abstracción, no vinculadas con conectivos particulares, ya que las paradojas subsisten después de haberse substituido los condicionales por otros conectivos.

Para establecer esto mejor, veamos algunas perplejidades ligadas, precisamente, con el condicional, esperando que lo anterior muestre que los problemas de adecuación y paradoja no están vinculados tan sólo con él, sino con todos los conectivos. Por ejemplo, la bien conocida ley de la contraposición:

$$(E6)$$

$$\frac{X \rightarrow Y}{\sim Y \rightarrow \sim X}$$

Permite “contraejemplos” fracasados como los proporcionados por Oswald Ducrot (que a mí nunca se me habían ocurrido):

(R25)

(1) Si él me interroga, entonces yo no le respondo.

(C) Si yo le respondo, entonces él no me interroga.

(R26)

(1) Si él está en París, entonces se quedará allá.

(C) Si él no se queda allá, entonces él no está en París.

Y otros semejantes, como:

(R27)

(1) Si Eduardo es miembro del parlamento, entonces recibe 4000 dólares mensuales.

(C) Si Eduardo no recibe 4000 dólares mensuales, entonces no es miembro del parlamento.

Parecen existir objetos (o términos) específicamente vinculados a acciones y

reacciones humanas, no susceptibles de inversión, rebeldes al mecanismo de la contraposición. (Podemos llamarlos objetos “tiesos”). En verdad, la conexión si-entonces de las premisas en estos ejemplos es muy fuerte (incluye elementos temporales y causales), y esto parece bloquear la contraposición, pensada para objetos totalmente depurados de esos rasgos (o sea, de nuevo, objetos de comportamiento *muy específico*, y no “objetos cualesquiera”). Tampoco estos casos no son “aislados” ni “eventuales”, sino que constituyen familias inmensas (virtualmente infinitas) de casos con la misma estructura, argumentos que son *sistemáticamente incorrectos*. En los casos (R26)-(R28), por ejemplo, se podría decir que todos los razonamientos de esa forma, en donde objetos tiesos están involucrados, son contraejemplos de la estructura (E6), en el sentido de generar infinitos razonamientos infraválidos.

Antes de abandonar el contexto puramente proposicional⁴⁰ y ver si las leyes de cuantificadores también generan infravalidez, veamos tan sólo una ley mixta, que mezcla varios conectivos. Una de las leyes de este tipo que más genera infraválidos, son las interdefiniciones tales como:

$$(E7)$$

$$\frac{A \rightarrow B}{\sim A \vee B}$$

$$(E8)$$

$$\frac{A \vee B}{\sim A \rightarrow B}$$

Y los presuntos “contraejemplos”:

⁴⁰ El lector podría sorprenderse, en este punto, de que yo no continúe estudiando las leyes del condicional que más parecerían favorecer la generación de infraválidos, las famosas “paradojas del condicional material”. Pero ya los propios lógicos conceden el carácter problemático de esas estructuras. Infraválidos obvios con la forma de las famosas “paradojas” serían, por ejemplo: “Hay mal en el mundo; por lo tanto, si Dios existe, entonces hay mal en el mundo”, o “No hay más filmes bien dirigidos; por lo tanto, si hay filmes bien dirigidos, entonces la situación del cine empeoró”. He preferido concentrar mis ejemplos en los conectivos que los lógicos consideran menos problemáticos.

(R28)

(1) Si Hitchcock dirigió Psicosis, entonces un director inglés dirigió Psicosis.

(C) O Hitchcock no dirigió Psicosis o un director inglés dirigió Psicosis.

(R29)

(1) O James Cameron dirigió Titanic o un director renunció a hacer un filme.

(C) Si James Cameron no dirigió Titanic, entonces un director renunció a hacer un filme.

Que son respectivamente de las formas (E7) y (E8). Pero en (R28) se pasa de la afirmación de una conexión a una alternativa inconexa: la premisa dice que al ser Hitchcock un director inglés, si él dirigió Psicosis entonces un director inglés dirigió Psicosis, mientras que en la conclusión se presenta la siguiente alternativa: o Hitchcock no dirigió Psicosis o algún director inglés, que no tiene por qué ser Hitchcock, dirigió ese filme, lo que es rotundamente falso: si Hitchcock no hubiera dirigido ese filme, nada lleva a decir que obligatoriamente otro director inglés lo hubiera dirigido. Otra forma de establecerlo: las dos alternativas de la conclusión pueden ser falsas: es de hecho falso que Hitchcock no dirigió Psicosis, y no tenemos datos en la premisa para afirmar que el director de ese filme sea inglés sin vincularlo con Hitchcock; pero es precisamente esa vinculación lo que se rompe pasando de la premisa a la conclusión.

En el ejemplo (R29) ocurre lo contrario: de una alternativa con dos posibilidades inconexas se pasa, sin fundamento, para una conexión entre ambas: lo único que la premisa declara es que o ese director dirigió ese filme o algún director (no se sabe cuál) se abstuvo de hacer un filme (tampoco se sabe cuál), mientras que la supuesta conclusión dice que por el hecho de que ese director no dirigió ese filme específico, entonces hubo un director (ése) que renunció a hacer un filme (ése). El paso inferencial no sería correcto en un razonamiento real, pues la conclusión, aunque verdadera, claramente dice más que lo que la premisa permite inferir. (Y en el razonamiento real, no es el caso que la mera verdad de la conclusión garantice la corrección del paso inferencial).

Ahora, vamos a retirarnos del contexto puramente proposicional y examinar algunos pocos razonamientos infraválidos generados por las leyes cuantificacionales. En realidad,

en las exposiciones modernas de LM, no existe un corte abrupto entre estos dos sectores de la lógica. Muchas de las estructuras proposicionales son “heredadas” por las expresiones con cuantificadores. Muchas demostraciones en el plano cuantificacional consisten en remover los cuantificadores, operar en el plano proposicional, y luego volver al cuantificacional. Todas estas estructuras están próximas, aun cuando la introducción de cuantificadores proporcione al cálculo una potencia deductiva mayor. Un tipo interesante de leyes en donde proposiciones y cuantificadores interactúan es aquél en donde se muestran cómo cuantificadores pueden distribuirse o dejar de distribuirse en conectivos. Por ejemplo:

$$\begin{array}{l} (E9) \\ \underline{(Ex) Fx \vee (Ex) Gx} \\ (Ex) (Fx \vee Gx)^{41} \end{array}$$

Pero veamos:

(R30)

(1) Existe por lo menos algo que es una persona honesta o existe por lo menos algo que es un documento falso.

(C) Existe por lo menos algo que es una persona honesta o un documento falso.

Este razonamiento es incorrecto (y, al ser de la forma (E9), infraválido) porque la conclusión “no se sigue” de la premisa: en ésta, se alude a dos universos de objetos cada uno con la posibilidad de que sus miembros tengan ciertas propiedades por su cuenta (en sus propios universos), mientras que en la conclusión encontramos la alusión a un solo universo de objetos que pueden tener dos propiedades al mismo tiempo, que no combinan entre sí. En general, cuando queremos razonar con corrección en un razonamiento con disyunciones, utilizamos la disyunción en universos temáticos homogéneos, como cuando decimos: “Él es mexicano o venezolano”, “Ella llega a las 10 o a las 11”, etc. No decimos algo como: “Él es mexicano o el agua es H_2O ”, “Ella llega a las 10 o con un vestido largo”. El problema con (R30) consiste en que, en la premisa, se manejan dos universos diferentes en donde la conexión no es exigida, mientras que, en la conclusión, hay

⁴¹ Cauman, p.167.

solamente un universo en donde sí lo es. Así, podemos aceptar que existen, cada uno por su lado, honestidad humana y falsificación de documentos, pero no tenemos ni la menor idea de lo que sería un único tipo de objeto afectado por una disyuntiva de esas dos propiedades. No entendemos qué especie de objeto sería ése del que tendría sentido decir que es una de dos cosas, o persona honesta o documento falso, ni vemos cómo eso se inferiría a partir de la premisa dada⁴².

La estructura incorrecta en este caso podría simbolizarse, de manera muy elemental, mediante algo como: "(Ex) Fx-Tm v (Ex) Gx-Tn; por lo tanto, (Ex) (Fx-Tm v Gx-Tn)", en donde los T indicarían universos temáticos diferentes. Esto marca una *forma* de razonamiento sistemáticamente incorrecta, pero que apunta, insisto, a otra noción de "formal" sensiblemente diferente de la usada en LM (ya que permite reunir bajo diferentes "formas léxicas" elementos que LM reuniría bajo la misma forma). Lejos de que (E9) se ocupe con objetos "neutrales respecto del tópico", ella parece ocuparse tan sólo con objetos que podríamos denominar "monotemáticos", aquéllos que pueden sin problemas ser sometidos a la completa distribución del cuantificador particular en la disyunción. Si la monotematicidad no es preservada, la incorrección será inevitable para infinitos razonamientos. Y LM no es tópico-neutral ni ultra general si no es capaz de aplicarse a razonamientos que envuelvan también objetos no monotemáticos. Algo completamente semejante ocurre con:

(E10)

(x) Fx . (x) Gx

(x) (Fx . Gx)

Y "contraejemplos" como:

(R31)

(1) Todos son escritores y todos son competentes.

(C) Todos son escritores competentes.

⁴² Los lógicos formales resuelven a veces estos problemas a través de una especificación estratégica del dominio de las variables involucradas. (FA, p. 231). El punto aquí es que el razonador real se dispone a utilizar el esquema (E9) *tal como está*, llenándolo con los contenidos que interesan, y arrojando los resultados apuntados. En el esquema mismo no hay ninguna indicación de dominios diferentes de variables, ni nada que impida llenar el esquema de la manera (R30) u otras semejantes.

Un problema que parece ser naturalmente “heredado” del ámbito proposicional.

Otros casos interesantes. Los cuantificadores universales de LM “descienden” a los casos particulares sin problemas. Vale, pues, para ellos, la siguiente ley:

(E11)

$(x) (Px \rightarrow Qx)$

Pa _____

Qa

Lo que parece totalmente obvio: lo que vale universalmente, debe valer para un individuo en particular. Pero este “descenso” es más accidentado en el lenguaje ordinario. Vea, por ejemplo, el siguiente argumento (de sabor medieval) citado y criticado por Peter Singer:

(R32)

(1) Todo aquel de la especie Homo Sapiens es superior a la especie animal.

(2) Este feto enfermo es de la especie Homo Sapiens

(C) Por lo tanto, este feto enfermo es superior a la especie animal.

Pero la premisa (1) habla de la relación entre predicados sin aludir a individuos concretos. Singer argumenta que, a pesar de que podemos aceptar, en general, la premisa (1) en un alto nivel conceptual, no tenemos por qué aceptar que se distribuya sin problemas en cada individuo concreto. En la presente línea de argumento, esto sugiere no que haya algo de errado con (E11), sino que ese esquema de LM no es capaz de lidiar con, para llamarlos así, objetos “no instanciables”.

Razonamientos supraválidos (formalmente inválidos y correctos)

Todos los casos vistos hasta aquí fueron de esquemas válidos que podían tener como ejemplos razonamientos incorrectos. Ésta es la idea de la infravalidez. ¿El caso inverso también se presenta? ¿Hay esquemas inválidos que tienen como ejemplos razonamientos correctos? Sí, ellos existen, y son los que llamo *supraválidos*. En general,

los lógicos han aceptado de buena gana que existen razonamientos sobre los cuales la lógica no se manifestó aún, pero sobre los que existen fuertes intuiciones en favor de su validez (por ejemplo, inferencias adverbiales).⁴³ Sin embargo, los lógicos están mucho menos dispuestos a aceptar que formas de razonamiento ya perfectamente determinadas por la lógica como siendo *inválidas* puedan ser, en algún sentido, *sistemáticamente* correctas (en el sentido de que sus conclusiones *se siguen* de sus premisas). Claro que ellos admiten que un esquema inválido pueda tener *instancias* o ejemplos sueltos que sean correctos (así como un razonamiento inválido puede tener una afortunada combinación de valores de verdad en alguna línea de su tabla veritativa).⁴⁴ Pero no se admite que una forma inválida pueda tener instancias *sistemáticamente* correctas, pues la invalidez supuestamente impediría eso.

Pero eso es precisamente lo que llamo razonamientos supraválidos: razonamientos formalmente inválidos que tienen infinitas instancias correctas. Mi tesis es aún más fuerte: quiero mostrar que formas lógicas determinadas no sólo como inválidas, sino también como *falaces*, pueden admitir infinitas instancias correctas. Así como la validez no garantizaba corrección (generándose los infraválidos), así tampoco la invalidez garantiza incorrección. Esas dos tesis juntas, además de poner en riesgo la tesis TG, cuestiona, de forma más general, la utilidad e implementación de la lógica en el análisis de discursos filosóficos.

Negando el antecedente

Observemos la conocida falacia de la negación del antecedente, de la forma:

$$\begin{array}{l}
 \text{(E12)} \\
 X \rightarrow Y \\
 \hline
 \sim X \\
 \sim Y
 \end{array}$$

⁴³ Cfr. Newton-Smith, 9.

⁴⁴ Cfr. Newton-Smith, 35/6, y Mates, p. 5/6.

Habitualmente, se enseña a los alumnos que es ésta una horrible falacia formal, llamada "falacia de negación del antecedente". Los autores previenen a los lectores (y los profesores a sus estudiantes), contra el riesgo de caer en esta grave trampa del pensamiento⁴⁵ Por ejemplo, se les previene para que jamás razonen así:

(R33)

- (1) Si Gadamer enseña en Río de Janeiro, entonces él está en Brasil.
- (2) Gadamer no enseña en Río de Janeiro.
- (C) Por lo tanto, Gadamer no está en Brasil.

Se alega que esta forma de razonamiento es inválida porque la conclusión no se deriva de las premisas, ya que Gadamer podría no estar en Brasil por otros motivos que los aludidos en las premisas. También se dice que Gadamer podría, al final de cuentas, estar en Brasil sin estar en Río (podría estar, por ejemplo, en Brasilia). De manera que la forma (E12) no es válida, y (R33) sería una ilustración de esa falla. El "mundo posible" (la distribución de valores de verdad) en donde las premisas serian verdaderas y la conclusión falsa sería el mundo en donde (A) "Gadamer enseña en Río de Janeiro" es falsa, y (B) "Gadamer está en Brasil" es verdadera, pues la falsedad de (A) torna verdadero el condicional de la premisa y verdadera a la segunda premisa, mientras que la falsedad de (B) torna falsa a la conclusión.

Pero veamos el siguiente razonamiento:

(R34)

- (1) Si Gadamer vive, entonces él será entrevistado.
- (2) Gadamer no vive
- (C) Él no será entrevistado.

Tratemos de argumentar como antes: este razonamiento seria formalmente inválido porque Gadamer podría no ser entrevistado por otros motivos diferentes de los

⁴⁵ Para una pequeña muestra de este tipo de textos, ver: Forbes, p. 3/4. Reichenbach, p. 68/9; Cauman, p. 18; Newton-Smith, p. 35; Salmon, 15 y Gensler, 47 y 51, entre millares.

mencionados en las premisas (o sea, no por haber muerto, sino, por ejemplo, por haber viajado, o por estar enfermo, etc.). *Más esto recurre a un curioso elemento de irrelevancia:* cuando estamos razonando como en (R34), claro que queremos decir, si estamos tratando de argumentar *correctamente* en el razonamiento real, que Gadamer no será entrevistado por *los motivos aludidos en las premisas, y no por otros que no están presentes*. La conclusión de (R34) quiere decir: "Por lo tanto, Gadamer no será entrevistado por *haber muerto*", lo cual parece perfectamente correcto. ¿Qué tipo de argumentación *real* tendríamos si no fuera así? En la argumentación real, nos preocupamos de que lo que se dice en las premisas sirva de apoyo a (o *establezca*) la conclusión; esto está en la definición misma de "corrección". No llevamos en cuenta tan sólo posiciones y disposiciones de símbolos, sino conexiones estructurales de sentidos.

Vea, por ejemplo, cómo Gensler explica la famosa "falacia": "*Si está usted en la cumbre del Forester Pass, entonces usted tendrá una vista magnífica; usted no está en la cumbre del Forester Pass. Por lo tanto, usted no tendrá una vista magnífica*".⁴⁶ Y el autor comenta: "*Esto es inválido. Las premisas podrían ser verdaderas y la conclusión falsa. ¡Tal vez tenga usted una vista magnífica del Lago Michigan!*". Resulta curioso que, para mostrar invalidez, se recurra aquí a la más abierta irrelevancia. Es claro que los objetos que usualmente manejamos en razonamientos reales pertenecen a los mismos universos temáticos, de tal manera que cuando hablamos de una "vista magnífica" en la conclusión, nos referimos a la vista magnífica *del Forester Pass*, ¡que usted ciertamente *no* tendrá si usted *no* está allí! Lo que está implícito en la conclusión es: "Por lo tanto, usted no tendrá una magnífica vista *del Forester Pass*", que es de lo que estamos hablando al hacer el razonamiento. No se ve por qué esta conclusión (como conclusión de un razonamiento real) no sería perfectamente correcta, a pesar de la invalidez formal (o incluso del carácter "falaz") del esquema.

La otra línea habitualmente utilizada para mostrar la invalidez de esta forma de razonamiento favorece aún más la interpretación de la corrección argumentativa de (R34). Se intenta mostrar que, en este caso, las premisas podrían ser verdaderas y la conclusión falsa, puesto que Gadamer podría, al final de cuentas, ser entrevistado sin estar vivo (o estando muerto). En efecto, el "mundo posible" en donde las premisas de ese razonamiento serían verdaderas y su conclusión falsa, sería, precisamente, el mundo en donde (A) "Gadamer vive" es falsa, y (B) "Gadamer será entrevistado" es verdadera. Pues

⁴⁶ Gensler, p. 3.

la falsedad de (A) torna verdadero el condicional de la premisa y verdadera la segunda premisa, mientras que la verdad de (B) torna falsa a la conclusión. Así, el mundo en donde ese razonamiento sería inválido es aquél en donde Gadamer está muerto y es entrevistado, o sea, una condición inconsistente en el razonamiento real.

Aquí habitualmente se argumenta que se trataría de un "caso particular", vinculado con los "específicos contenidos" utilizados, o sea, algo totalmente ajeno a la lógica. Pero es fácil mostrar, una vez más, que esto no es así, que la estructura (E12), aunque inválida, arroja como resultado *infinitos razonamientos correctos*, si son llenados por un determinado *tipo* de contenido, perteneciente a una vasta familia. (No son, pues, los contenidos lo que importa sino, si se quiere, las "formas del contenido"). Una primera forma, trivial, de multiplicar los ejemplos, es la siguiente:

(R35)

- (1) Si Alfred Hitchcock vive, filmará Short Night.
- (2) Alfred Hitchcock muere (= no vive).
- (3) Por lo tanto, Alfred Hitchcock no filmará Short Night.

E infinitos otros con nombres y predicados diferentes, manteniendo el predicado "vivir" en el antecedente de la primera premisa, y poniendo cualquier actividad que suponga la vida, en el consecuente. Pero puede haber multiplicaciones más ingeniosas y alejadas de este molde; por ejemplo:

(R36)

- (1) Si Al Capone está preso, no podrá dirigir personalmente los próximos asaltos.
- (2) Pero Al Capone no ha sido preso.
- (3) Por lo tanto, él va a poder dirigir personalmente los próximos asaltos.

La persona que se convence de que para ser entrevistado hay que estar vivo, puede dudar de si para dirigir un asalto hay que estar libre (el encierro parece menos inexorable que la muerte). Pero aquí el razonamiento es el mismo de antes: en el razonamiento real,

la relevancia es fundamental; la conclusión de (R36) quiere decir, obviamente: “Por lo tanto, *en lo que se refiere al estar libre*, él va a poder dirigir personalmente los próximos asaltos”, ya que, en ese razonamiento, estamos hablando *de ese impedimento*, y no de otro. Así como en:

(R37)

- (1) Se Karen Quinlan es desligada del aparato que la mantiene viva, ella es sometida a un tipo de eutanasia.
- (2) Karen Quinlan no es desligada del aparato que la mantiene viva.
- (C) Por lo tanto, Karen Quinlan no es sometida a un tipo de eutanasia.

(R38)

- (1) Si la vida humana no es sagrada, entonces el aborto es permisible.
- (2) Pero la vida humana es sagrada.
- (3) Por lo tanto, el aborto no es permisible.

Se alega habitualmente, para defender el carácter falaz de (E12), que estos razonamientos – que son ejemplos suyos - no son nunca correctos, puesto que Karen Quinlan podría ser sometida a otro tipo de eutanasia diferente de la mencionada en las premisas (y, así, ser muerta sin que se desligue el aparato que la mantiene viva, por ejemplo, mediante una inyección); y que el aborto podría ser permisible por otro motivo diferente del carácter sagrado de la vida (por ejemplo, por ser aceptado por las leyes del país). Pero, en (R37), estamos hablando de la conexión entre eutanasia y desligamiento del aparato, de tal forma que la conclusión afirma, implícitamente: “Por lo tanto, Karen Quinlan no es sometida al tipo de eutanasia *vinculado con el desligamiento del aparato*”. En el caso (R38), la conclusión afirmaría que, *en lo que se refiere al carácter sagrado de la vida*, el aborto no es permisible. Claro que existen muchos otros motivos (diferentes del carácter sagrado de la vida) para declarar que el aborto no es permisible, ¡pero ocurre que no estamos hablando de ellos al utilizar el razonamiento (R38)! Y este carácter alusivo, que acota el tema del argumento, es típico del razonamiento real.

Que esto es así, se puede constatar incluso en los casos *válidos*, tales como:

(R39)

- (1) Si la vida no es sagrada, entonces el aborto es permisible.
- (2) El aborto no es permisible.
- (3) Por lo tanto, la vida es sagrada.

Que es un caso legítimo de Modus Tollens. Si la objeción fuera procedente, aquí también podríamos decir que (R39) es *inválida* porque puede haber otros motivos, diferentes de la no-permisibilidad del aborto, para afirmar que la vida es sagrada (o sea, que la vida podría no ser sagrada, aunque el aborto no fuera permisible). Desde el estricto punto de vista de la validez, esto no procedería, ya que LM posee mecanismos formales para mostrar que la conclusión *tiene* que seguirse de las premisas. Pero desde el punto de vista de la *corrección*, es claro que debemos atender al requisito de la relevancia también en este caso, igual que en el caso inválido (o falaz): la conclusión de (R39) quiere decir que la vida es sagrada *en lo que se refiere a la no permisibilidad del aborto*, y no a otro motivo externo, introducido de fuera del argumento. La diferencia entre la invalidez formal de los casos anteriores y la validez formal de (R39) es aquí irrelevante desde la perspectiva de la corrección.

Estos ejemplos muestran que existe cierta independencia entre corrección y validez, a diferencia de la solidez (*soundness*), que es aún dependiente de la validez. Que corrección y validez son independientes ya se mostró antes en el caso de los argumentos inválidos, y se muestra nuevamente en el caso de los supraválidos. Tanto cuando los razonamientos son válidos (como R39) como cuando son inválidos (como R38), en ambos casos es ilegítimo traer desde fuera del argumento motivos irrelevantes al mismo, cuando lo que nos interesa es la *corrección*, y no sólo la validez.

Esto se ve más claro en ejemplos como éste:

(R40)

- (1) Si la vida no es sagrada, entonces $2 + 3 = 100$.
- (2) Pero $2 + 3$ no es igual a 100.
- (3) Por lo tanto, la vida es sagrada.

Que es tan formalmente válida como (R39), pero que es abiertamente incorrecta

como argumento real. Aquí también podríamos decir que (R40) es inválida porque puede haber otros motivos, diferentes del hecho de que $2 + 3$ no es igual a 100 para afirmar que la vida es sagrada (o sea, la vida podría no ser sagrada, aunque $2 + 3$ fuera igual a 100). Esto, cuyo absurdo salta a la vista en este caso grotesco, también es absurdo en el caso no grotesco (R39). El motivo alternativo que se trae al argumento “desde afuera” para mostrar que la conclusión no saldría, es siempre irrelevante, sea grotesco o no.

Existe un subconjunto bastante peculiar de esta misma estructura léxica, que aparece ilustrado en los siguientes ejemplos:

(R41)

(1) Si Peter se casa, entonces él deja de ser soltero.

(2) Peter no se casa.

(C) Peter no deja de ser soltero.

El mundo posible en donde las premisas de este razonamiento serían verdaderas y la conclusión falsa es el mundo en donde (A) "Peter se casa" es falsa, y (B) "Peter deja de ser soltero" es verdadera. Esto vuelve verdadero al condicional y a la segunda premisa, y falsa a la conclusión. Así, el mundo en donde ese razonamiento sería inválido es aquél en donde Peter no se casa y deja de ser soltero al mismo tiempo, o sea, de nuevo, una condición inconsistente en el razonamiento real. O bien:

(R42)

(1) Si Wittgenstein no publica nada, entonces él es un autor inédito.

(2) Wittgenstein publica un libro.

(C) Wittgenstein no es un autor inédito.

Este razonamiento sería formalmente inválido en el caso en que Wittgenstein publicase algún libro y fuese un autor inédito al mismo tiempo.

Que este tipo de razonamiento no es correcto tan sólo para los ejemplos eventuales utilizados, sino como esquema general de argumentación es desde hace mucho reconocido, por ejemplo, en el ámbito del Derecho, con el nombre de *argumentum a*

contrario, el cual tiene, precisamente, la forma de la famosa falacia de la negación del antecedente: "En la Ciencia del Derecho se razona per argumentum a contrario siguiendo, en la mayor parte de las veces, el siguiente esquema. Premisa: si un hecho satisface, en la mayor parte de las veces, los supuestos legales $V1, V2, Vm$, se producen a su respecto las consecuencias jurídicas $R1, R2, \dots Rn$. Conclusión: si un hecho no satisface los supuestos legales $V1, V2, \dots Vm$, entonces no ocurrirán a su respecto las consecuencias jurídicas $R1, R2, \dots Rn$ ".⁴⁷

Un ejemplo de esta estructura en el Derecho es:

(R43)

(1) Si x es una persona física, entonces x puede tener varios domicilios.

(2) x es una persona jurídica.

(C) Por lo tanto, x no puede tener varios domicilios.

En este punto, existe una réplica Standard del lógico formal: él va a decir que, en todos los razonamientos presentados, la primera premisa es, "en realidad", un bicondicional y no un condicional, y que, por lo tanto, todos ellos son formalmente válidos substituyendo el condicional por un bicondicional. Pero esta objeción afecta tan sólo a algunos miembros de la estructura léxica que estamos considerando (las llamadas tradicionalmente conexiones "analíticas"), puesto que ser soltero y no ser casado *son* equivalentes (y podrían ser unidos por un bicondicional en la paráfrasis); pero no afecta a miembros del tipo "estar vivo-ser entrevistado", puesto que estos predicados no son equivalentes: si Gadamer será entrevistado, él está vivo, pero no es verdad que, si él está vivo, será entrevistado. (Lo mismo pasa con (R35)-(R38)). Lo que ocurre es que mientras la no equivalencia entre esos predicados es motivo suficiente, desde el punto de vista del lógico formal, para declarar que razonamientos como (R34) y el resto son inválidos (y falaces), y que se volverían válidos substituyendo los condicionales por equivalencias, esa no-equivalencia, desde el punto de vista de la corrección, es inocua cuando se hace intervenir el recurso de la relevancia: aunque "no estar vivo" no implica "no ser entrevistado", la consideración sobre relevancia temática permite realizar el paso manteniendo los condicionales, aunque, claramente, fuera de lo que LM permitiría concluir

⁴⁷ Klug Ulrich, *Lógica Jurídica*, p. 176.

(y ése es el núcleo de la supervalidez).

Lo que sostuve aquí fue que toda vez que rellenemos la estructura “falaz” (E12) con predicados pertenecientes a una cierta estructura léxica notablemente monótona, obtendremos como resultado un razonamiento correcto, no tan sólo desde el punto de vista “psicológico” o persuasivo, sino estrictamente *lógico-inferencial*.

Afirmando el consecuente y el cuerno del dilema.

Consideraciones esencialmente semejantes pueden hacerse a propósito de la otra famosa “falacia formal”, gemela de la negación del antecedente, la llamada “falacia de la afirmación del consecuente”, que sigue la siguiente estructura:

(E13)

$A \rightarrow B$

B

A

Sería la falacia que cometemos, según las exposiciones usuales, cuando razonamos de la siguiente manera:

(R44)

- (1) Si Sócrates dejó de ir al Ágora, entonces es porque se tornó un ciudadano indeseable.
- (2) Sócrates se tornó un ciudadano indeseable.
- (3) Por lo tanto, Sócrates dejó de ir al Ágora.

Pues, según se alega, él podría haber dejado de ir al Ágora *por algún otro motivo*, por ejemplo, por estar demasiado viejo para caminar tanto. Es evidente que, cuando saturado por estructuras semejantes a las que vimos antes, el esquema “falaz” (E12) arroja como resultados virtualmente infinitos razonamientos correctos, del siguiente tipo:

(R45)

- (1) Si Gadamer vive, entonces él será entrevistado.

(2) Gadamer será entrevistado.

(C) Gadamer vive.

(R46)

(1) Si Alfred Hitchcock vive, filmará Short Night.

(2) Alfred Hitchcock filmará Short Night.

(C) Alfred Hitchcock vive.

(R47)

(1) Si Al Capone no está preso, él podrá dirigir personalmente los próximos asaltos.

(2) Al Capone podrá dirigir personalmente los próximos saltos.

(C) Él no está preso.

(R48)

(1) Si Karen Quinlan no puede reintegrarse a la vida normal, entonces el aparato que la mantenía viva fue desligado.

(2) El aparato que mantenía a Karen Quinlan viva fue desligado.

(C) Karen Quinlan no puede reintegrarse a la vida normal.

(R49)

(4) Si la vida humana no es sagrada, entonces el aborto es permisible.

(5) Pero el aborto es permisible.

(6) Por lo tanto, la vida humana no es sagrada (en lo que al aborto se refiere).

(R50)

(1) Si Peter se casa, entonces él deja de ser soltero.

(2) Pedro deja de ser soltero.

(3) Por lo tanto, Peter se casa.

(R51)

(1) Si Wittgenstein publica alguna cosa, entonces deja de ser inédito.

- (2) Wittgenstein deja de ser inédito.
 (3) Por lo tanto, Wittgenstein publica alguna cosa.

(R52)

- (1) Si Jack el destripador mata por segunda vez, entonces deja de ser asesino primario.
 (2) Jack deja de ser asesino primario.
 (3) Por lo tanto, Jack el destripador mata por segunda vez.

Así como en el caso de la negación del antecedente, esta otra “falacia” también es utilizada abundantemente sobre todo dentro del razonamiento llamado abductivo, expuesto por Charles Sanders Peirce⁴⁸. Se trata de un razonamiento hipotético que, a partir de una cierta suposición, busca deducir una conclusión y, a partir de la obtención de esa conclusión, infiere abductivamente que la hipótesis de que se partió era correcta. En los propios términos del filósofo estadounidense: *“Mucho antes de que yo hubiera clasificado a la abducción como una inferencia, los lógicos reconocieron que la operación de adoptar una hipótesis explicativa – que es exactamente aquello en lo que consiste la abducción – estaba sujeta a ciertas condiciones. O sea, la hipótesis no puede ser admitida, aun como hipótesis, a menos que se suponga que ella presta cuenta de los hechos o de algunos de ellos. La forma de la inferencia es, por tanto, la siguiente: Un hecho sorprendente, C, es observado; Pero si A fuera verdadero, C sería natural; De donde hay razón para sospechar que A sea verdadero”*⁴⁹ (Aquí, una hipótesis es considerada verdadera si alguna consecuencia suya es considerada verdadera).

También se puede salvar de su condenación universal a la llamada “falacia del silogismo disyuntivo” (FA, p. 156), que tiene la siguiente forma:

(E14)
 $X \vee Y$
 X
 ~ Y

Utilizando estructuras semejantes a las ya vistas, se puede perfectamente pasar de una disyunción y de la afirmación de uno de sus miembros para la negación del otro miembro, como en:

⁴⁸ Claro que no todo razonamiento de la forma (E13) es un abductivo. De hecho, ninguno de los ejemplos anteriores lo es.

⁴⁹ Peirce Charles, “Pragmatismo e abdução” (En: Semiótica, p. 229).

(R53)

- (1) O Gadamer está enfermo o será entrevistado.
- (2) Gadamer está enfermo.
- (C) Gadamer no será entrevistado.

(R54)

- (1) O Al Capone está preso o podrá dirigir personalmente los próximos asaltos.
- (2) Al Capone está preso.
- (C) Él no podrá dirigir personalmente los próximos asaltos.

(R55)

- (1) O Pedro no se casa, o él deja de ser soltero.
- (2) Pedro no se casa.
- (C) Pedro no deja de ser soltero.

(R56)

- (1) Osmar es abstemio o bebe hasta la ebriedad.
- (2) Osmar bebe hasta la ebriedad.
- (3) Por lo tanto, Osmar no es abstemio.

También aquí es evidente que los ejemplos pueden multiplicarse al infinito, tan sólo teniendo el suficiente conocimiento de la lengua.

En su "Introducción a la lógica", I. Copi toma plena conciencia de la existencia de este tipo de estructuras, pero intenta su eliminación a través de una vía que yo considero simplemente absurda. Después de presentar el silogismo disyuntivo usual, él dice: "*Una objeción podría ser planteada en este punto, basada en un argumento como el siguiente: Smith está en Nova York o Smith está en París. Smith está en New York. Por lo tanto, Smith no está en París. En este caso, la premisa categórica afirma el disyunto de la disyunción enunciada, y la conclusión contradice al otro disyunto; sin embargo, la conclusión parece ser válida*" (p. 215). Él presenta, en verdad, un razonamiento

supraválido (en mis términos) de la forma antes explicada. Pero Copi contraargumenta así: *“Sin embargo, un análisis más atento muestra que la disyunción enunciada no desempeña ningún papel en el argumento. La conclusión resulta entimemáticamente de la premisa categórica, con la premisa adicional no expresa, siendo la proposición obviamente verdadera: Smith no está en New York o Smith no está en Paris. Cuando se proporciona la premisa tácita, y la superflua disyunción original es descartada, el argumento resultante, como fácilmente se ve, es un silogismo disyuntivo válido. La aparente excepción no es, realmente, una excepción, y la objeción carece de fundamento”* (Id).

A esto se puede replicar que el mismo problema se presenta en el silogismo disyuntivo normal. En efecto, del silogismo disyuntivo habitual: “Smith está en New York o Smith está en Paris; Smith no está en New York; por lo tanto, Smith está en Paris”, también se puede decir que la premisa disyuntiva es superflua, porque la conclusión “Smith está en Paris” se desprende directamente (entimemáticamente⁵⁰) de la premisa categórica “Smith no está en New York”. Se podría decir que la conclusión se desprende, en este caso, de la misma “premisa implícita” propuesta por Copi. En verdad, los dos casos son rigurosamente simétricos. También en este caso, parafraseando a Copi, se podría decir: “Cuando se proporciona esta premisa tácita, y la superflua disyunción original es descartada, el argumento resultante, como fácilmente se ve, es un razonamiento supraválido. La aparente objeción no es, realmente, una objeción, y la misma carece de fundamento”.

No tendría sustentación el argumento de que el razonamiento supraválido, “en verdad”, supondría una especie de estructura profunda que coincidiría, curiosamente, con el silogismo disyuntivo habitual. Copi, de hecho, ha presentado *otro* razonamiento, con *otra* premisa diferente. Tanto en un caso como en el otro (en la argumentación de Copi y en mi contraargumentación), se cambia el razonamiento original por otro razonamiento, son dos razonamientos con estructuras lógicas diferentes. En realidad, lo que acontece es que el silogismo disyuntivo usual funciona para ciertos casos, y el razonamiento supraválido disyuntivo funciona para otros; ninguno de ellos es errado o “falaz” de manera

⁵⁰ Yo prefiero decir “léxicamente”, ya que estoy en contra de la teoría entimemática de las inferencias léxicas, por los motivos expuestos en nuestro libro: Olavo Da Silva Filho, Cabrera Julio, Inferências lexicais e redes de predicados, capítulo 5, secciones 5.1 e 5.5. Ver también la próxima sección (1.3) de esta antología.

absoluta, y ninguno de ellos podría ser “reducido” al otro, tal como Copi pretende hacerlo (y yo no).

Todo razonamiento válido es potencialmente infraválido

Permítanme presentar un corolario importante de lo anterior, para encerrar mi visión del problema y acentuar mis diferencias con una solución Standard del mismo, que en seguida expongo.

A lo largo de la sección pasada, estuve eligiendo cuidadosamente esquemas de leyes válidas que dan surgimiento, más o menos fácilmente, a razonamientos infraválidos. Tal vez esto haya sugerido que no se trata de un fenómeno frecuente. *Ahora quiero presentar una generalización del fenómeno de la infravalidez a todo tipo de esquemas válidos*, aun a los más consolidados y menos cuestionados. Tomemos, por ejemplo, al consagrado Modus Ponens:

(E15)

$P \rightarrow Q$

P_____

Q

La siguiente inferencia parece seguir dócilmente la forma de esa ley:

(R57)

(1) Si Raúl es un estudiante, entonces Raúl necesita libros.

(2) Raúl es un estudiante_____

(C) Raúl necesita libros.

Esto parece indiscutiblemente correcto, y así lo presenta con orgullo el profesor de lógica a sus asombrados estudiantes. Pero, en el razonamiento real, sólo lo será si, en todo momento, presuponemos que el Raúl que es mencionado en las premisas es el mismo Raúl que se menciona en la conclusión; que el estudiante de la premisa (1) y el estudiante de la premisa (2) estudian la misma cosa (pues un estudiante de filosofía no necesita de libros de química); que el módulo temporal dentro del cual se afirman las

premisas combina con el módulo temporal dentro del cual se extrae la conclusión (que si pasaron 80 años entre la afirmación de las premisas y la de la conclusión, posiblemente el Raúl de las premisas ya habrá dejado de necesitar de libros y de cualquier otra cosa), y otro montón de informaciones de ese tipo (muchas veces triviales) que, habitualmente, se dan por concedidas.

Así, para que la estructura (E15) - y cualquier otra estructura "válida" - funcione, se necesita siempre suponer *que no existe información implícita capaz de arruinar el paso de la premisa a la conclusión*. La forma correcta del MP sería algo así como: "Si P entonces Q. P es el caso. Por lo tanto, Q es el caso, *si no se da ningún R que lleve a no-Q*". Según esto, todo razonamiento es *válido por defecto*.

Para que el Modus Ponens pueda aplicarse a casos reales tal como lo hace (siempre, y "sin excepciones"), muchas cosas tienen que haber sido preparadas, o tienen que haberse "arreglado" o prevenido para que *no* ocurran otras. La exactitud y persistencia de las formas lógicas no es, en mi visión "abierta", una dádiva. En el razonamiento real, los seres humanos están constantemente pasando de una significación a otra, de una referencia a otra, con una riqueza y diversidad que no podría ser acompañado por el estático y atemporal Modus Ponens sin alguna intervención adecuada, no divina, sino humana, demasiado humana. Hay que suponer que una serie de circunstancias *no* se dan para que la extraordinaria "generalidad" del Modus Ponens pueda ser implementada y aprovechada.

De cierta forma, esto muestra que toda y cualquier forma de razonamiento válida puede aplicarse solamente en virtud de informaciones que están faltando, y que deben dejarse de lado para que no perturben el funcionamiento normal del mecanismo inferencial, tal como se espera que lo haga. En este sentido, *todo razonamiento válido es válido por defecto, o, lo que es lo mismo, es siempre potencialmente infraválido*. Habitualmente, no estamos conscientes de que la validez de nuestros razonamientos en circunstancias reales depende fuertemente de la presencia no explícita de una serie de condiciones⁵¹ La inadecuación reside aquí en el hecho de que *ninguna forma lógica es*

⁵¹ Cfr. Strawson, cap. II,3. y cap. VIII. Ducrot, p. 23, Alchourrón, pp. 155/6 y 180. Algunos de mis pensamientos confluyen con la "defeasible argumentation" y argumentaciones default, que se pueden encontrar en la literatura, aunque siempre creo que los alcances de mi reflexión sobre esto son más amplios. En otra tradición diferente de la analítica, Husserl, en obras como el póstumo *Experiencia y Juicio*, se refirió a algunas de estas condiciones de inteligibilidad de las aplicaciones de estructuras lógicas bajo el nombre de "presupuestos idealizantes".

capaz de incorporar, en su propia formulación, sin usar artificios barrocos, la totalidad de los presupuestos que se necesitan para aplicarla sin problemas a todo tipo de razonamientos concretos, presupuestos que son fuertemente relevantes para evaluar corrección o prevenir incorrección.

Así, la validez por defecto es una característica de cualquier razonamiento real, sea cual sea su forma. (R57) es tan dependiente de la *no* aparición de circunstancias adversas como, por ejemplo, (R58), que es un razonamiento de tipo analítico y (R59), que es un razonamiento de tipo inductivo:

(R58)

- (1) Raúl necesita libros.
- (2) Por lo tanto, Raúl necesita de alguna cosa.

(R59)

- (1) Raúl siempre ha necesitado de libros.
- (2) Por tanto, Raúl necesitará de libros también este año.

Si razonamientos como (R57) parecen no depender *de nada* es porque se ha “cerrado” constructivamente su universo de defectos. El carácter “apodíctico” de esos razonamientos reside en esta clausura de todo lo que podría afectar al resultado inexorable. Pero esa inexorabilidad es constituida. Todo razonamiento real es potencialmente infraválido, y ser ejemplo de una forma lógica válida de LM no lo tornará correcto. Al contrario, el ejemplo real se rebelará contra la monotonía de la forma a través de la incorrección, y mostrará que aún un razonamiento con forma lógica válida (como R57) *puede* ser incorrecto, si dejamos que circunstancias temporales o causales lo afecten.

Resumiendo: en la estricta medida en que las formas lógicas no son afectadas por presuntos “contraejemplos”, ellas deben renunciar a su alegada ultra generalidad y *topic-neutrality*. Así, la lógica – como la justicia - no es tan ciega como lo pretende, ella “ve” perfectamente sus objetos, aquéllos que realmente le interesan. Los razonamientos presentados no prueban nunca invalidez (¿y cómo podrían probarla?), pero presentan un amplio espectro de casos en donde las peculiaridades de los objetos apuntados exigen estructuras sensibles a las mismas, algo así como “condiciones formales de aplicación”.

Las formas lógicas usuales, contra lo declarado por la tesis TG, *poseen* esa sensibilidad especial sólo para determinados tipos de objetos: *aquéllos no afectados por la temporalidad, destacables adjuntivamente, libremente mezclables o aglutinables, invertibles por contraposición, montables y desmontables cuantificacionalmente, susceptibles de arreglos puramente combinatorios y no dependientes de información contextual, entre otras muchas cosas*. Los objetos de la matemática y la lógica pura satisfacen todas estas condiciones. Personas, situaciones, eventos, acciones, reacciones y actitudes no se encajan fácilmente en esta caracterización de lo que sea un objeto manipulable por las formas lógicas usuales.

¿Por qué no Grice?

En esta última sección, voy a acabar con los sufrimientos del lector de libros de lógica. Pues existe un procedimiento oficial, ampliamente aceptado por la comunidad, que proporciona una solución drástica para todos estos problemas, y que yo, de manera intencional, omití mencionar hasta este punto de mi reflexión. Esa posición ampliamente aceptada sostiene que no existen, en rigor, inadecuaciones estrictamente lógicas entre las leyes de LM y sus ejemplos ordinarios, sino que tales inadecuaciones son de tipo pragmático, o “conversacional”. Ésta es la postura de Paul Grice, que hoy es aceptada por la comunidad casi sin discusión⁵². Él sostiene que a pesar de que pueden efectivamente existir casos de divergencia en que la lógica parece no aplicarse a los casos, esto no debería ser visto como una incapacidad o inadecuación *de la lógica*, ni constituiría ningún motivo teórico importante para modificarla, sino al mero hecho de que ella debe ser debidamente suplementada mediante recursos pragmáticos, y específicamente “conversacionales”, los cuales llenarían las lagunas de aplicación de las estructuras lógicas a casos concretos.

Partiendo de las reconocidas divergencias entre estructuras lógicas y razonamientos ordinarios, él dice que aquéllos que llama “lógicos formalistas” consideran

⁵² Como una muestra representativa, el libro de Fogelin y Sinnott-Amstrong muchas veces citado, incluye en sus preliminares una exposición de la teoría de la conversación de Grice, que después se utiliza exhaustivamente a lo largo de todo el libro. La posición de Grice se incorporó ya a las propias técnicas expositivas de la lógica. En el libro de Lepore, la posición de Grice, que distingue entre deductivo y conversacional, es simplemente dogma (ver, por ejemplo, 34, 317, 324, 326, etc), aunque, curiosamente, Lepore no mencione jamás el nombre de Grice, a pesar de hablar permanentemente de “conversacional” en el sentido griceano. (¿Será que la plena adopción de una postura es tan total, hasta el punto de poder dispensar la mención de la referencia?).

que los razonamientos ordinarios están errados toda vez que desobedecen estructuras lógicas, mientras que los “informalistas”, por el contrario, piensan que *“hay muchas inferencias y argumentos, expresados en lenguas naturales y no en términos de estos símbolos, que son, sin embargo, reconocidamente válidos. Así, debe haber lugar para una lógica no-simplificada, y más o menos asistemática, de las contrapartes naturales de estos símbolos formales...”* (Grice P., “Lógica y conversación”, p. 83). Grice no toma partido (o parece que no toma) entre formalistas e informalistas, pero afirma que: *“...el presupuesto común a ambos grupos, de que de hecho existen divergencias es (en líneas generales) un error corriente, y que tal error resulta de no prestar la debida atención a la naturaleza e importancia de las condiciones que gobiernan la conversación”* (Id). Note la absoluta seguridad con la que Grice se refiere a lo que está acertado y a lo que constituye, objetivamente, un “error”, en el mejor estilo del abordaje afirmativo de la argumentación.

Así, ante el aparente conflicto entre formas lógicas y razonamientos reales (tales como en mi famoso ejemplo: “Sartre dio una conferencia y murió; por lo tanto, Sartre murió y dio una conferencia”), los formalistas dirían que este razonamiento está perfectamente bien como está, porque es un ejemplo de sustitución de la ley de conmutatividad de la conjunción; su aparente extrañeza se debe tan sólo a la elección de los contenidos. Los informalistas, por el contrario, dirían que este razonamiento sugiere que existen otros significados de la conjunción, al lado de su significado vero-funcional, significados que deberían ser elucidados (tal vez buscándose una modificación de la lógica, y una consecuente disminución de la rareza y carácter intratable de esos ejemplos).

A pesar de su aparente asepsia, la postura de Grice está, creo yo, más próxima a la de los formalistas, puesto que él también diría que las estructuras lógicas están bien como están, y que lo que no funciona en razonamientos ordinarios como ése debe ser tratado en el ámbito de las “máximas conversacionales”, que deberían utilizarse junto con las leyes de la lógica en situaciones en donde éstas parecen no aplicarse; pero sin que esas máximas constituyan ningún tipo de “agregado” o de “corrección” de la lógica que hay. Así, quien extrae “Sartre murió y dio una conferencia” a partir de la premisa dada, estaría violando una máxima conversacional, conmutando en una situación inadecuada; no estaría obedeciendo al principio de cooperación, y estaría yendo más allá de lo que la racionalidad permite, al hacer una especie de uso no cooperativo de las estructuras lógicas.

Así, el griceano diría que, en el caso de (R9), el usuario no debería referirse al carro X como lento si sabe que se trata de un coche de carreras. En casos como (R11), se está transgrediendo una regla de relevancia y otra de cantidad cuando se afirma la conclusión (“Es un escritor sin ambiciones”) cuando se sabe que esa persona ya ha tomado medidas para cambiar, y así lo mismo en los otros casos. Conmutar disyunciones como en (R15) es como “hacerse el tonto”, y aquí parece claro que el principio de cooperación es también un principio ético. Si ya se sabe que Russell no entendió a Bergson (ejemplo R23), ¿para qué añadir cualquier otra cosa? De la misma forma, si alguien ya sabe que todos son escritores competentes, no usará un razonamiento como (R31).

Esta línea parece devastadora para las ideas presentadas en este texto, porque ella, simplemente, decretaría la inexistencia de los infraválidos e supraválidos, y tornaría dispensable el apelar a “objetos” de tipos específicos que se resistirían a someterse a las leyes de LM. Veamos esto mejor. Según mi perspectiva, (R1) (“Sartre dio una conferencia y murió; luego, Sartre murió y dio una entrevista”) es de la forma (E1), y, por lo tanto, es un razonamiento formalmente válido; no obstante, es lógicamente incorrecto porque la conclusión no se sigue de la premisa. La validez más la incorrección componen la infravalidez de (R1), lo que muestra que este esquema no es ultra general, y que existen objetos con ciertas características que no se someten a aquella estructura. Es así como yo presenté las cosas.

El diagnóstico de Grice, por el contrario, es el siguiente: hay acuerdo en que (R1) es de la forma (E1) y, por tanto, formalmente válida; pero ella no es lógicamente incorrecta, sino tan sólo conversacionalmente inadecuada. Por lo tanto, nunca se dan simultáneamente la validez y la incorrección *lógicas*, y, por lo tanto, la infravalidez no se deja definir. Tampoco hace falta suponer la existencia de “objetos” anómalos que se resistirían a las leyes lógicas, puesto que la anomalía es puramente pragmática (y, en cierto sentido, moral: proviene de una desobediencia del principio de cooperación y de las máximas de buen comportamiento conversacional).

Mi réplica a todo esto es que hay un acuerdo básico entre mi postura y la postura Standard: existe un desencuentro entre formas lógicas y razonamientos reales delante del cual es preciso tomar posición. El punto en controversia no es éste, sino si el desacuerdo es lógico-semántico o puramente pragmático. Los límites entre semántico y pragmático,

como se sabe por abundante literatura, no es nítido⁵³. Por tanto, es temerario afirmar que ciertas situaciones *son* conversacionales y *no son* lógicas. Todos los casos mostrados en este texto son casos de “seguirse de”, o sea, de interés lógico. La salida griceana resulta especialmente satisfactoria para una visión más conservadora de la lógica, ya que preserva sus leyes y dificulta (o incluso bloquea) tentativas de modificación o enriquecimiento de la lógica (al desanimar, por ejemplo, cualquier tentativa de entender los conectivos lógicos de otras maneras), pasando todo el fardo de la inadecuación a estratégicos manejos “pragmáticos”.

Tuve la oportunidad de criticar esta estrategia en otro lugar⁵⁴. Aquí me limito a decir lo siguiente: esta línea conservadora mantiene a la lógica como una estructura estable, atribuyendo sus inadecuaciones a los usos y abusos del lenguaje por parte de los seres humanos. Pero precisamos de recursos pragmáticos en la estricta medida en que establecimos ese específico funcionamiento de los símbolos lógicos y no otros, más sensibles a sus futuras aplicaciones. Si esto se hubiera hecho, no se producirían después las rupturas que tornan necesarios los recursos pragmáticos y conversacionales. Los parches y remiendos hacen falta cuando usamos neumáticos de calidad dudosa. *La necesidad de estos recursos conversacionales refleja inadecuaciones constructivas previas*. Y ésta es una manera de apuntar hacia la tensión existente entre el construccionismo semántico y la contribución pragmática.

En efecto, el apelar a la “cooperación” parece un acto necesario sólo después de permitirse, por ejemplo, que la disyunción obedezca a una ley tal como la adición: una lógica que nos permite agregar a algo verdadero absolutamente lo que nos plazca (en la expresión de Manuel Garrido), precisará más tarde de fuertes “principios cooperativos” y de un enorme quantum de caridad para poder aplicarse con éxito a los casos concretos de la argumentación real. Si las leyes lógicas son adecuadas sólo a objetos muy esquemáticos, cuando intentemos aplicarlas a otros tipos de objetos estaremos obligados a ser enormemente “cooperativos”. Una lógica más atenta a la variedad de sus posibles objetos de aplicación en la etapa de su constitución podría ahorrarnos una buena cantidad de virtudes pragmáticas.

⁵³ Cfr. Mi artículo “Words, worlds, words”.

⁵⁴ Ver Inferências lexicais e interpretação-rede de predicados, cap. V, sección V.4, y la próxima sección (1.3) de esta antología.

De todas maneras, aun cuando la postura de Grice fuera vista como plausible, no creo que apoyase a la Tesis TG ni que la defendiese con éxito frente a ataques como los que le dirigí en este texto. Pues si necesitamos ser “cooperativos” y llenar las lagunas aplicando “reglas de conversación”, esto continúa mostrando que LM no se aplica ultra generalmente “a todo”: que se interprete esa no aplicación como puramente “conversacional” o como estrictamente lógica, no niega el hecho de que, en ambos casos, se percibe una inadecuación frente a la cual hace falta tomar postura. Que la enfrentemos mediante la estrategia pragmática griceana o mediante una estrategia semántica y constructiva como la mía, es secundario. El límite difuso entre semántica y pragmática torna igualmente plausible una posición como la aquí expuesta, según la cual podemos postergar por más tiempo la intervención de recursos pragmáticos hasta que se hayan profundizado los análisis semánticos de conexiones. Son estrategias distintas, pero el problema que permanece es el de la inadecuación, y lo que ella puede mostrar sobre las dificultades de aplicación de LM a presuntos “objetos cualesquiera”.

La postura que asumo aquí es, pues, anti-griceana, lo que no implica afirmar que la estrategia griceana no sea viable. Yo coloco a ambas como opciones teóricas disponibles, cuya plausibilidad y procedencia el investigador tendrá que evaluar según sus objetivos. Mi postura consiste en considerar a la lógica que tenemos tan sólo como una hipótesis sobre el funcionamiento inferencial del lenguaje, una hipótesis tan idealizada y restrictiva que es casi previsible que no funcionará bien en numerosos casos, que producirá inadecuaciones de forma indefinida. La lógica asumida como en el presente texto (y en mis textos sobre lógica en general) o sea, de manera “abierta”, lleva a entrar en una interacción mutuamente correctiva con los razonamientos reales, y no en una relación unilateral siempre a favor, sistemáticamente, de las estructuras lógicas, dentro de las cuales tienen que “caber” los razonamientos reales a cualquier precio (reservando una explicación “pragmática” para los casos en los que no caben). En mi postura abierta., las brechas entre formas lógicas y razonamientos reales no es amenizada ni ocultada (mediante recursos pragmáticos u otros), pues a partir de la mutua inadecuación podemos aprender cómo funciona (y cómo no funciona) la lógica, y cómo argumentamos realmente.

Una línea mucho más próxima a la aquí asumida es, sin duda, la de las “lógicas no clásicas”. Aunque mi idea central es que LM en general (clásica o no-clásica) no es ultra general, la mera existencia de lógicas no-clásicas ya sirve para mostrar la no-generalidad *de la lógica clásica* (aunque no sirva para mostrar, de modo directo, su propia no ultra

generalidad). Si la LM clásica fuera ultra general, tendría que ser única; lógicas alternativas muestran que se precisan estructuras lógicas diferentes para lidiar con diversos tipos de objetos⁵⁵. En las conclusiones de su “Introducción filosófica a las lógicas no clásicas”, Gladys Palau plantea, de manera clara, “...*el problema de la unicidad de la lógica y la validez universal de los principios lógicos*” (p. 185), recordando que, en sus inicios, “...*la lógica ha sido pensada como ciencia absoluta, completa e inalterable*” (Id). Ni siquiera en el pragmatismo lógico sostenido por los libros clásicos de Susan Haack, la lógica pierde su carácter universal. (p. 187). Palau cita al lógico y filósofo peruano Francisco Miró Quesada, cuando éste se pregunta: “...*si existen principios lógicos necesarios y universales, ¿por qué existen tantos sistemas de lógica diferentes?*” (Id). Después de haber expuesto, en el cuerpo de su libro, varias lógicas “desviadas” (intuicionista, relevante, plurivalentes, paraconsistentes), la autora llega a la siguiente conclusión: “...*los principios lógicos no son ni universales ni tópicamente neutrales y (...) por lo tanto, no queda otro camino que renunciar a la aplicabilidad irrestricta de los principios lógicos y a la tradicionalmente admitida universalidad de los mismos*” (188).

Sin embargo, como asustada por sus propios resultados, Palau reconoce que habría aún buenos motivos para defender a la lógica clásica como detentando una cierta supremacía (p. 191), por utilizar la noción más fuerte de consecuencia lógica, por ser la lógica de mayor nivel de abstracción, por servir de punto de referencia de todas las otras lógicas y por constituir aquella lógica “natural” que usamos espontáneamente cuando pensamos racionalmente (p. 192). Y éste es precisamente mi punto. A pesar del pluralismo lógico abierto por las no-clásicas, este pluralismo aún se mantiene interno a una concepción específica de la lógica, la fregeana, por llamarla así. Palau expresa ese pluralismo relativo cuando dice: “*En el presente texto hemos tratado de fortalecer esta posición mostrando, por un lado, que los sistemas lógicos analizados, pese a estar caracterizados por una noción de consecuencia más débil que la clásica, poseen una operación de consecuencia que satisface los axiomas de Tarski y, por el otro, que ellos se han construido a partir de la constatación de que, en dominios específicos, ciertas inferencias clásicas conducen a consecuencias indeseadas*” (p. 188). Esto significa que el ataque “no-clásico” a TG todavía presupone una referencia forzosa a la lógica clásica, tal como definida en LM: a sistemas con una semántica formalizada de tal y tal tipo, se les

⁵⁵ No quiero decir que la motivación de todas las “lógicas no clásicas” haya sido la intención de estudiar el comportamiento de diferentes tipos de objetos, lo que sería históricamente problemático de afirmar.

opone, de manera plural, otros sistemas con otras semánticas formalizadas, etc. Este “pluralismo” no acoge las maneras en que, por ejemplo, el Wittgenstein tardío, Hegel y Dewey conciben a la lógica y sus aplicaciones. Mi crítica contra TG no se efectúa a través de una proliferación de “lógicas no-clásicas”, sino a través de una crítica directa contra el referencial clásico de todas ellas.

Es como si el lógico no-clásico, a pesar de todo, acabase aceptando por oposición (o de una manera negativa) la tesis del "núcleo básico" de la lógica clásica, tan sólo tratando de diversificarlo. De tal manera, con el agregado de los recursos para tratar, por ejemplo, con la temporalidad, la lógica obedecería, finalmente, a TG. Lo que no se entiende es cuándo estaría concluido este indefinido proceso de mejoramiento del "núcleo básico", y por qué no sería mejor renunciar a la mera idea de la existencia de tal núcleo. Si las lógicas no-clásicas pretendiesen aún defender alguna versión debilitada del TG, éste acabaría "regionalizándose": paradójicamente, la “generalidad” de la lógica existiría, pero cada lógica o conjunto de lógicas generalizaría cosas diferentes. La tesis de la generalidad no sería abandonada, sino tan sólo diversificada en el laberinto infatigable de la diversidad de “lógicas”.

Referencias

- ALCHOURRON Carlos (Ed). *Lógica*. Editorial Trotta, Madrid, 1995.
- CABRERA Julio. *A Lógica condenada. Uma abordagem extemporânea de filosofia da lógica*. Edusp/Hucitec, São Paulo, 1987.
- CABRERA Julio. “Words, Worlds, Words”. *Pragmatics and Cognition*. V. 9(2). p. 313-327. el-Aviv, Israel, 2001.
- CAUMAN Leigh. *First-Order Logic*. Walter de Gruyter. Berlin/New York, 1998.
- COHEN Morris. *A preface to Logic*. Dover Publications New York, 1972.
- COPI Irving, COHEN Carl. *Introducción a la Lógica*. Editorial Limusa, México, 1995.
- COPI Irving, GOULD James. *Readings on Logic*. Macmillan Publishing, New York, 1972. (2nd ed).
- DA SILVA FILHO Olavo Leopoldino, CABRERA Julio. *Inferências lexicais e interpretação-rede de predicados*. (Inédito).
- DUCROT Oswald. *Provar e Dizer. Leis lógicas e leis argumentativas*. Global Editora, São Paulo, 1981.
- FISHER Alec. *The logic of real arguments*. Cambridge University Press, 1997.

- FOGELIN R., SINNOTT-AMSTRONG W. (FA). *Understanding arguments. An introduction to informal logic*. Thomson/Wadsworth, 2001 (6th edition).
- FORBES Graeme. *Modern Logic. A text in Elementary Symbolic Logic*. Oxford University Press, 1994.
- GENSLER Harry. *Symbolic Logic. Classical and advanced systems*. Prentice Hall, New Jersey, 1990.
- GONSETH Ferdinand. *Qu'est-ce que la logique?* Hermann & Cie Editeurs, Paris, 1937.
- GRICE Paul. "Logic and Conversation" (In: Grice P. Studies in the way of words. Harvard U.P, 1989).
- HAAK Susan. *Lógica Divergente*. Paraninfo, Madrid, 1980.
- HAAK Susan. *Filosofía de las lógicas*. Cátedra, Madrid, 1982.
- HODGES Wilfrid. "Classical Logic I. First-Order Logic". Em: GOBLE Lou. *The Blackwell Guide to Philosophical Logic*. Blackwell, 2001.
- KATZ Jerrold. *Semantic Theory*. Harper and Row Publishers, New York, 1972.
- KLUG Ulrich. *Lógica Jurídica*. Editorial Temis, Santa Fé de Bogotá, Colombia, 1998.
- LEPORE Ernest. *Meaning and Argument. An introduction to logic through language*. Blackwell P., 2000.
- MATES Benson. *Elementary Logic*. Oxford University Press, 1972. (2nd edition).
- NEWTON-SMITH W.H. *Logic. An introductory course*. Routledge and Kegan Paul, 1985.
- PALAU Gladys. *Introducción filosófica a las lógicas no clásicas*. Gedisa, Barcelona, 2002.
- PEIRCE Charles S. *Semiótica*. Editora Perspectiva, São Paulo, 1977.
- PEÑA Lorenzo. *Rudimentos da Lógica Matemática*. CSIC, Madrid, 1991.
- PEÑA Lorenzo. *Introducción a las lógicas no clásicas*. UNAM, México, 1993.
- QUINE Willard. *O sentido da nova lógica*. Editora UFPR, Paraná, 1996.
- REICHENBACH Hans. *Elements of Symbolic Logic*. The Free Press, New York, 1947.
- RYLE Gilbert. "Lógica formal e Informal". (Em: *Dilemas*. Martins Fontes, SP, 1993).
- SALMON Wesley. *Lógica*. Prentice/Hall do Brasil, 1993. (3^a ed).
- STRAWSON Peter. *Introduction to Logical Theory*. Methuen, 1952. (Há uma tradução para o espanhol, cheia de imperfeições: *Introducción a una teoría de la lógica*. Ed. Nova, Buenos Aires, 1969).
- WALTON Douglas. *Informal Logic*. Cambridge U.P, 1989.
- WANG HAO. "What is Logic?". *The Monist* 77 (3): 261-277, 1994.

(1.3) INFERÊNCIAS LEXICAIS

Redes predicativas e inferências lexicais (Uma alternativa à lógica formal na análise de línguas naturais)⁵⁶

(Escrito em colaboração com Olavo L.D.S. Filho (Departamento Física- UnB, Brasília))

Predicative nets and lexical inferences (An alternative to formal logic in the analysis of natural languages)

Abstract: *This paper gives a brief account of the main ideas of our book on “Lexical inferences and net-interpretation of predicates” (2006). In their applications of modern formal logic in their work, linguists naturally adopt two typical options: sententialism (sentences as the primary units in the analysis of inferences), and the clear-cut distinction between “logical” and “extra-logical” vocabulary. This paper tries to show first that this is only a choice, not a necessary theoretical attitude or technical option. Secondly, that this kind of choice will considerably weaken both logical and linguistic analysis of inferences based on lexical connections, which are very frequent in natural language. In the constructive part of the text, new technical tools of formal analysis of inferences are introduced, such as categories of thought, modes of predicative connections and nets. All these instruments serve also to provide definitions of some of the main traditional semantic notions, such as sense, synonymy, analytic, synthetic, etc. In the last theoretical part, the authors take a position concerning other approaches to lexical connections in the classical literature (Carnap, Wittgenstein, Grice, Speech Acts theory and Jerrold Katz).*

Introdução

Os estudos formais sobre semântica de línguas naturais muitas vezes utilizam recursos vindos da lógica formal moderna (LF, de agora em diante), nas diversas lógicas existentes, desenvolvidas mediante o uso de linguagens artificiais. Mais ainda, muitos dos projetos que visam apresentar semânticas formalizadas para as línguas naturais usam explicitamente o aparato de LF como seu fundamento básico. Como se sabe, este aparato formal se encontra amplamente desenvolvido para os fins que a matemática e a

⁵⁶ Publicado na revista Filosofia Unisinos Volume 7, número 2, São Leopoldo (Rio Grande do Sul), maio-agosto 2006.

computação lhe reservam. Entretanto, é mais problemático aceitar que tal aparato se encontre nas melhores condições de desenvolvimento para os fins que os linguistas perseguem no que se refere à análise de emissões nas línguas naturais em situações corriqueiras.

Isto pode dever-se, em parte, a duas escolhas teórico-técnicas básicas de LF: a insistência em manter-se no plano puramente *sentencial*, considerando as sentenças como as unidades mínimas de análise⁵⁷, e a rigidez com que se procura constituir uma demarcação nítida entre o “vocabulário lógico” e o “extra lógico”⁵⁸, com a consequente dificuldade de se definir noções caras aos linguistas, como as de sentido, sinonímia etc. São estas características da abordagem norteada por LF que não nos parecem fornecer as bases formais mais adequadas para o desenvolvimento de um campo que se baseia em textos articulados, onde inferências das mais variadas origens (com bases temporais, causais, espaciais, comparativas etc.) são constantemente realizadas. Assim, o presente trabalho pretende justamente suprir esta carência, ao mesmo tempo questionando, no plano de sua articulação filosófica, as escolhas do sentencialíssimo e do composicionalíssimo sentencial, logicismo etc., entre outras, por parte de LF.

O trabalho se divide em três grandes partes: na primeira, iremos mostrar como se pode introduzir, a partir das noções de categoria e de espaço semântico, um formalismo capaz de reconstruir inferências usuais relativas ao tempo, à qualidade, às comparações etc. Neste ponto, questionaremos basicamente a premissa da demarcação rígida, usual na literatura, entre vocabulário lógico e extra lógico, além de problematizações marginais que decorrem de um tal questionamento. Na segunda parte, iremos introduzir as noções formais de rede, sentido, inferência lexical, sinonímia e, com estas noções, questionar a escolha do que denominamos paradigma sentencial nos estudos de inferências lógicas, não tanto no uso da lógica pelas matemáticas, mas principalmente no uso da lógica pela linguística. Na terceira parte, situaremos nosso trabalho diante de outros projetos visando

⁵⁷ Os portadores de verdade e de significado nas LF clássicas são sentenças (não analisadas ou quantificadas); nas não clássicas, sentenças que admitem quantificações superiores, ou inclusão de modalidades ou de ilocuções, ou que não se submetem a certos princípios clássicos; mas se trata sempre de sentenças. Só recentemente se começa a falar de “lógica de discursos” dentro de LFs. Veremos que a nossa abordagem é discursiva desde o início, e não como uma “complementação” de sistemas existentes.

⁵⁸ Mesmo quando LFs não clássicas contestem o grupo *standard* de conectivos ou quantificadores, acabam estabelecendo alguma distinção nítida entre vocabulários. Veremos que, na abordagem de redes aqui apresentada, toda peça da linguagem pode ter, a princípio, potência inferencial, ou seja, fazer parte ativa num processo de obtenção de conclusões a partir de premissas.

ao estudo de inferências baseadas em conexões lexicais nas línguas naturais. Em seguida, teceremos nossas conclusões.

Parte I. Categorias de pensamento

Toda língua se organiza segundo certas categorias de pensamento⁵⁹. Espaço, tempo, comparação, quantidade são algumas dessas categorias, mas não conhecemos a priori quantas nem quais sejam todas elas, o que dá a este programa um caráter eminentemente construtivo. Mais importante ainda é observar que as categorias podem se compor para constituir uma infinidade de noções derivadas: assim, por exemplo, com as categorias de espaço e tempo podemos caracterizar conceitos relacionados a movimentos; com estas duas categorias e a de comparação, podemos caracterizar movimentos mais ou menos rápidos, lentos, etc., sendo este o particular caráter composicional desta abordagem, diferente do tipo de composicionalismo sentencialista, usual na literatura, que criticaremos na Parte III deste trabalho.

Para levar adiante esta abordagem, nosso trabalho utiliza a noção abstrata de *espaço conceitual*. O espaço conceitual é aquele no qual um dado termo da língua tem sua decomposição semântica representada geometricamente como um ponto (assim como uma localização no espaço tridimensional pode ser feita pela atribuição das coordenadas de um ponto). O espaço conceitual encontra-se dividido em subespaços (assim como o espaço tridimensional pode ser dividido em subespaços bi e unidimensionais) que representam, cada um, um aspecto particular pelo qual um conceito pode ser decomposto. Cada subespaço conceitual é definido por uma categoria de pensamento. Assim, pressupõe-se aqui que conhecer o significado de um conceito de uma língua natural é conhecer como este conceito pode ser decomposto segundo as diversas categorias de pensamento que utilizamos para organizar as línguas naturais.

Mas as categorias de pensamento necessitam de certos modos de vinculação predicativa (*mvps*, de agora em diante), pelos quais elas possam ser realizadas concretamente numa língua natural particular. Assim, cada língua natural possui certos termos que realizam uma categoria de pensamento. Cada um destes termos constitui um subespaço de dimensão um do subespaço categorial ao qual se referem e formam, assim, seus *mvps* (grosso modo, para o tempo, teríamos os *mvps* ‘antes de’, ‘depois de’, ‘durante’,

⁵⁹ Veremos aos poucos como esta noção de “categoria” não tem necessariamente uma relação direta com os sistemas de categorias aristotélicos, kantianos, embora não estejam excluídas superposições parciais

etc.; para o espaço, teríamos os mvps ‘atrás de’, ‘sobre’, ‘sob’, etc.). O mais importante a se ressaltar aqui é que, como veremos, os mvps podem ser representados por uma estrutura algébrica, realizada por uma tabela de multiplicação, da mesma maneira que os conectivos da lógica formal usual podem ser representados por tabelas de multiplicação booleanas. Esta característica dá aos mvps o mesmo estatuto lógico dos conectivos lógicos usuais (‘e’, ‘ou’, ‘se... então’).

No intuito de tornar a discussão menos abstrata, vamos considerar algumas realizações de categorias de pensamento, juntamente com os seus respectivos mvps.

A categoria de tempo

Os possíveis mvps associados à categoria de tempo podem ser representados como mostrado na figura 1, onde associamos a cada.mvp uma relação entre duas estruturas topológicas (intervalos ou durações). Assim, por exemplo, a noção de que “o estado de coisas A ocorreu ‘antes de’ o estado de coisas B” pode ser realizada por uma das possibilidades denotadas por: $t_a(A,B)$, $t_b(A,B)$, $t_c(A,B)$, $t_d(A,B)$, $t_e(A,B)$, cada qual

Antes de	Durante	Depois de
$t_a(A,B)$	$t_f(A,B)$	$t_i(A,B)$
$t_b(A,B)$	$t_g(A,B)$	$t_j(A,B)$
$t_c(A,B)$	$t_h(A,B)$	$t_k(A,B)$
$t_d(A,B)$	$t_l(A,B)$	$t_l(A,B)$
$t_e(A,B)$		$t_m(A,B)$

Figura 1. Representação gráfica das diversas maneiras pelas quais se podem implementar relações temporais a partir dos mvps associados à categoria do tempo.

graficamente apresentada na Figura 1. Cada t_x é um.mvp que fixa uma dimensão independente do subespaço conceitual associado à categoria de tempo. Como já havíamos mencionado, a estes mvps corresponde uma tabela de multiplicação que fornece as maneiras pelas quais eles podem se compor.

Para os mvps temporais, temos o apresentado na Tabela 1. A maneira pela qual os ‘produtos’ entre mvps são calculados pode ser exemplificada de modo simples olhando-

se para a Figura 2; ali apresentamos o produto dos mvps $t_a(A,B)$ e $t_j(B,C)$ e as respectivas possibilidades de, dadas as coordenações temporais de 'A' com 'B' e 'B' com 'C', concluirmos pelas coordenações temporais entre 'A' e 'C', que são dadas pelas relações $t_{abcgm}(A,C)$. Dizer que temos $t_{abcgm}(A,C)$ é o mesmo que dizer que podemos ter qualquer um dos mvps t_a, t_b, t_c, t_g, t_m entre os estados de coisa 'A' e 'C'⁶⁰. Neste caso, o produto atualizado pela Tabela 1 funciona como regra de inferência para argumentos de cunho temporal. ($t_0(A,C)$ representa que 'A' e 'C' não possuem relação temporal de qualquer espécie entre si — um deles não está no tempo, ou ambos).

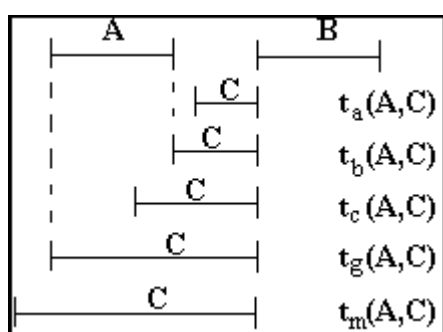


Figura 2. O processo composicional para encontrar o resultado da operação $t_a(A,B)*t_j(B,C)$.

Tabela 1. Tabela de composição para relações temporais. (Próxima página)

⁶⁰ O produto entre mvps compostos, como $t_{xyz}(A,B)*t_{uvw}(B,C)$ pode ser obtido fazendo-se o produto de cada mvp x, y e z com cada mvp u, v e w e depois coletando todos os mvps resultantes.

		PASSADO					PRESENTE				FUTURO			
		t _a	t _b	t _c	t _d	t _e	t _f	t _g	t _h	t _i	t _j	t _k	t _l	t _m
PASSADO	t _a	a	a	a	a	a	a	a	a	todos	abc gm	abcg m	abcm	abcm
	t _b	a	a	a	a	a	b	b	b	ehijk	dfl	cgm	cgm	cgm
	t _c	a	a	abc	abc	abcde	c	c	cde	ehijk	ehk	cdefg hklm	cgm	cgm
	t _d	a	b	c	d	e	d	c	e	ehijk	ehk	ehk	dfl	cgm
	t _e	abcde	cde	cde	e	e	e	cde	e	ehijk	ehk	ehk	ehk	cdefg hklm
PRESENTE	t _f	a	b	c	d	e	f	g	h	i	j	k	l	m
	t _g	a	a	abc	abc	abcde	g	g	fgh	i	j	klm	m	m
	t _h	abcde	cde	cde	e	e	h	fg h	h	i	j	k	k	klm
FUTURO	t _i	todos	ijklm	ijklm	i	i	i	ijkl m	i	i	i	i	i	ijklm
	t _j	abcde	fgh	klm	j	i	j	kl m	i	i	i	i	j	klm
	t _k	abcde	cde	cdefg hklm	ehk	ehijk	k	kl m	ijk	i	i	ijk	k	klm
	t _l	a	b	cgm	dfl	ehijk	l	m	ijk	i	i	ijk	l	m
	t _m	a	a	abcg m	abcg m	todos	m	m	ijklm	i	i	ijklm	m	m

Note que há, em geral, ambiguidade produzida pelo produto de mvps, visto que de dois mvps simples obtemos, na maioria dos casos, mvps compostos (com várias possibilidades de vínculo temporal entre os estados de coisas). Isto se deve ao fato de que esta formalização se refere a um uso qualitativo de noções temporais, como as que esperamos encontrar em geral representadas nas línguas naturais (a fixação, em geral quantitativa, mais precisa destas noções é considerada, portanto, como derivada das noções qualitativas.) *Não se pretende, nesta abordagem, eliminar o caráter ambíguo das línguas naturais (reformá-las), mas, muito pelo contrário, pretende fornecer alguns dos elementos formais associados a este caráter.* Uma outra fonte de ambiguidade decorre do fato de que línguas naturais particulares não implementam de modo unívoco os mvps, sendo que um mesmo termo pode estar relacionado com vários mvps (e.g., 'antes de').

A importância (e, em certo sentido, a beleza) de uma abordagem categorial como a que apresentamos decorre de termos, uma vez formalizados os seus respectivos mvps, o recobrimento de uma quantidade excepcional de termos de uma língua natural, inclusive passando por sobre as fronteiras estabelecidas pelas classificações morfológicas dos linguistas. Assim, por exemplo, noções temporais podem ser veiculadas por pronomes, advérbios, locuções as mais diversas etc. e se espalham por todo o corpo de uma língua natural.

Associadas às categorias, podemos ter também constantes, que funcionam em geral como os elementos indiciais desta categoria. Assim, para a categoria de tempo,

temos a constante 't', que representa 'o instante da fala' e que funciona como ancoragem temporal de um pronunciamento e através da qual podemos introduzir os tempos verbais. Apenas como exemplo, pois a apresentação de uma análise exaustiva requereria demasiado espaço⁶¹, podemos apresentar a construção do pretérito perfeito: o estado de coisas 'A' é pretérito perfeito com relação ao instante da fala se temos $\text{tab}(A, t)$, ou seja, se tal estado de coisas ocorreu totalmente antes do instante da fala 't'. Vários elementos indiciais de uma língua natural podem ser construídos a partir da constante 't', como 'hoje', 'mês que vem', etc.

Uma outra constante interessante para a representação de noções temporais relacionadas com 'necessidade' é a constante \forall que representa a eternidade (toda a 'reta temporal')⁶². Como mostra parcial deste carácter composicional, no específico sentido mostrado aqui, podemos imergir a lógica formal proposicional, com seus conectivos usuais ('e', 'ou', 'não', etc.), numa estrutura temporal como a aqui apresentada, dando àquela lógica uma articulação temporal que ela não possui. Apenas como exemplo, podemos mostrar como, dada uma relação temporal entre 'A' e 'B', obtermos uma coordenação temporal de ' $A \square B$ ' seja com 'A', seja com 'B'. Assim, consideremos o caso particular em que temos $\text{tc}(A, B)$ (cf. com a representação gráfica na figura 1); fica claro que ' $A \square B$ ' só pode ocorrer nos casos $\text{td}(A, A \square B)$, $\text{th}(B, A \square B)$, o que 'situa' temporalmente ' $A \square B$ ' em termos de 'A' e 'B'. A mesma estratégia pode ser usada para as outras situações temporais e os outros conectivos lógicos, mas não podemos apresentá-las aqui. De qualquer modo, todos estes resultados podem ser facilmente tabulados.

A categoria de comparação

A categoria de comparação possui uma característica interessante que é a de poder compor-se com outras categorias para a constituição de espaços conceituais. Assim, a categoria de comparação pode ser apresentada, de modo mais ingênuo, como sendo:

⁶¹ Cf. Olavo e Cabrera Inferências lexicais e Interpretação-Rede de predicados (NET, de agora em diante), capítulo 3, seção 3.2.1.4.

⁶² Se interpretarmos que o estado de coisas 'A' é necessário se ele ocorre *sempre*, então a necessidade pode ser representada simplesmente como $\text{tr}(A, \square)$. Assim, o estado de coisas 'A' é possível se $\text{t}_{0\text{glm}}(A, \square)$, ou seja, se 'A' pode ocorrer no interior do tempo (glm) ou não (0). Daqui não resulta 'se 'A' é necessário, então 'A' é possível', pois a necessidade e a possibilidade se dão por relações temporais distintas com \square . Mas toda uma lógica modal alética poderia ser desenvolvida a partir destes elementos.

[A (verbo) mais que B],

onde um conceito particular irá ocupar o lugar do sublinhado, podendo ser um elemento categorial (como em [A (durar) mais tempo que B]) ou um predicado usual ([A (ser) 'mais bom' que B]). Fazemos as identificações abaixo [p. ex. 'João esperou mais tempo que Ana' tem verbo no infinitivo = esperar, um elemento de comparação 'mais' (veja abaixo item (b)), uma categoria sobre a qual recai a comparação [tempo], dando a forma $cb[tempo](esperar(João,Ana))$]:

$ca[categoria](verbo(A,B))$: “A’ verbo no infinitivo muito mais [categoria] que ‘B’”;

$cb[categoria](verbo(A,B))$: “A’ verbo no infinitivo mais [categoria] que ‘B’”;

$cc[categoria](verbo(A,B))$: “A’ verbo no infinitivo um pouco mais [categoria] que ‘B’”;

$cd[categoria](verbo(A,B))$: “A’ verbo no infinitivo mais [categoria] que ‘B’, mas tem algumas das desvantagens de ‘B’”⁶³ ;

$cem[categoria](verbo(A,B))$: “A’ verbo no infinitivo mais [categoria] que ‘B’ e ‘B’ verbo mais [categoria] que ‘A’”;

$cf[categoria](verbo(A,B))$: “A’ verbo no infinitivo tanto [categoria] quanto ‘B’”;

$cg[categoria](verbo(A,B))$: “A’ verbo no infinitivo mais [categoria] que ‘B’, pois não tem algumas das desvantagens de ‘B’”;

$ch[categoria](verbo(A,B))$: “A’ verbo no infinitivo menos [categoria] que ‘B’, pois tem algumas das desvantagens de ‘B’”;

$ci[categoria](verbo(A,B))$: “B’ verbo no infinitivo muito mais [categoria] que ‘A’”;

$cj[categoria](verbo(A,B))$: “B’ verbo no infinitivo mais [categoria] que ‘A’”;

$ck[categoria](verbo(A,B))$: “B’ verbo no infinitivo um pouco mais [categoria] que ‘B’”

$cl[categoria](verbo(A,B))$: “B’ verbo no infinitivo mais [categoria] que ‘B’, mas tem algumas das desvantagens de ‘A’”;

⁶³ O termo ‘desvantagem’ deve ser adaptado em função da categoria que está sendo utilizada para comparação (cf. os exemplos a seguir).

Com estas identificações, a tabela de produtos associada à categoria de comparação é exatamente a mesma daquela obtida para o tempo. Por isso, não apresentaremos novamente a tabela. Com estes elementos, podemos construir diversas noções como as apresentadas abaixo:

“Paulo estuda por muito mais tempo que Mauro”. Usando a categoria da comparação na acepção temporal, a simbolização fica:

ca[tempo](estudar(paulo,mauro)) onde ‘[tempo]’ nos informa que ca irá comparar durações.

“Paulo estudou demoradamente”. Novamente, a categoria da comparação na acepção temporal fornece:

tab(cab[tempo](estudar(paulo,c1)),t),onde, agora, cl representa uma constante de comparação de duração considerada normal pelo falante para o estudo (já mencionamos o papel destas constantes).

Os exemplos poderiam multiplicar-se indefinidamente, relacionados com as categorias de espaço, de quantidade etc., mas não podemos apresentar aqui as várias possibilidades⁶⁴. O leitor pode tentar imaginar a construção lógica de uma sentença como esta: “João comeu muito durante o jantar”, em que comparecem elementos de quantidade, comparação e tempo.

A categoria da quantidade

Esta categoria segue um delineamento muito parecido com as categorias anteriores. Sejam as identificações:

qai(verbo(A,B)) : Nenhum “A” verbo algum “B” ;

qbj(verbo(A,B)): Um único “A” verbo um único “B”;

qck(verbo(A,B)) : Algum “A” (mas não todo) verbo algum “B” (mas não todo);

qdeh(verbo(A,B)) : Algum “A” (mas não todo) verbo todo “B”;

qf(verbo(A,B)) : Todo “A” verbo todo “B”;

⁶⁴ Cf. NET, 4.2.

qglm(verbo(A,B)): Todo “A” verbo algum “B” (mas não todo);

Onde os índices indicam o tipo de relação de continência entre ‘A’ e ‘B’ (e seguem as mesmas convenções já usadas para o tempo e a comparação). Com estas identificações, podemos construir uma tabela de produto para estes elementos qx , $x=a,b,\dots,m$, que é exatamente a mesma tabela já apresentada para o tempo e a comparação e não será novamente apresentada aqui. Vale ressaltar que uma língua não precisa ter uma forma adverbial ou adnominal para cada uma das possibilidades representadas pelos qx . Assim, na língua portuguesa, ‘nenhum’ em (a) implica as duas possibilidades mostradas em qai, enquanto em (f) temos três Possibilidades em qglm. Portanto, mesmo havendo identidade nas tabelas de produtos das categorias estudadas, a forma pela qual uma língua particular organiza os elementos categoriais segundo seus itens lexicais disponíveis varia de categoria para categoria.

Poderíamos nos estender indefinidamente, não apenas estudando mais de perto cada uma destas categorias, mas também apresentando outras categorias, como a de espaço; a categoria de espaço já foi por nós estudada⁶⁵ e, novamente, sua tabela de produtos é exatamente a mesma daquela apresentada para as outras categorias. Se não se pode afirmar com toda certeza, que isto se dará para todas as outras categorias (o que, portanto, seria um elemento de universalidade), já mostra um elemento de generalidade importante.

Redes predicativas e significado

Até aqui estivemos interessados em mostrar como as noções de categoria e espaços conceituais permitem, através dos mvps pertinentes a cada categoria, desenvolver um formalismo que explicita as diversas maneiras de fazer inferências não apenas no interior de cada categoria, mas também na interação entre essas categorias, pela qual se constitui todo o espaço conceitual.

Até este ponto, nada foi dito de noções como ‘sentido’, ‘sinonímia’, etc. De fato, como se verá nesta seção, tais noções dependem de um segundo nível de formalização que se constitui a partir das noções apresentadas nas seções precedentes. Começamos, portanto, com algumas definições.

⁶⁵ Cf. NET, 4.3.

Seja $C(t) = \{C_i : i=1,2,\dots,N_c(t)\}$ o conjunto das categorias C_i com N_c elementos e sejam C_{ij} , $j=1,2,\dots,N_{mi}$ os N_{mi} mvps da categoria C_i , ou seja, $C_i = \{C_{ij} : j=1,\dots,N_{mi}\}$; seja também $P(t) = \{P_i : i=1,\dots,N_p(t)\}$ os $N_p(t)$ predicados conhecidos (num dado instante de tempo⁶⁶) de uma certa língua natural. O construto formal mais importante é aquele de Rede:

Definição 1. (Rede): Dizemos que o conjunto de predicados $P(t)$ forma a rede $\langle R(t) \rangle$, quando dois ou mais elementos distintos de $P(t)$ estão vinculados entre si segundo algum elemento de C_i . Formalmente, se escrevermos o conjunto $E[P(t)] = \{C_{ks}(P_i, P_j) \mid k=1,2,\dots,N_c(t), s=1,2,\dots,N_{mk}, i,j=1,2,\dots,N_p(t)\}$ como sendo o conjunto de vinculações predicativas entre os predicados P_i, P_j de $P(t)$, então a rede $\langle R(t) \rangle$ pode ser escrita como a trinca $\langle R(t) \rangle = \langle P(t), C, E[P(t)] \rangle$.

Uma rede assim definida é um grafo orientado em que os elementos de $P(t)$ são os *nós*, os elementos de $E[P(t)]$, da forma $C_{ks}(P_i, P_j)$, são as *arestas* orientadas que partem de P_i e chegam em P_j a partir do modo de vinculação predicativa C_{ks} de C_k . A partir da definição de rede fica fácil definir a noção de sentido:

Definição 2. (Sentido): Seja P_i um predicado qualquer do conjunto $P(t)$ de predicados. Dizemos que o sentido de P_i é a sub-rede $\langle R(t) \rangle_{P_i}$, obtida a partir da rede $\langle R(t) \rangle$, que contém todos os predicados P_j (j diferente de i) para os quais existe um modo C_{km} tal que $C_{km}(P_i, P_j)$; ou seja, o sentido de P_i é a sub-rede constituída de todos os predicados que estão vinculados a P_i por pelo menos um modo categorial. Um sentido particular de P_i é qualquer sub-rede de $\langle R(t) \rangle_{P_i}$. Formalmente, o sentido de P_i pode ser escrito como:

$$\langle R(t) \rangle_{P_i} = \langle Q(t), C, E[P_i] \rangle,$$

onde:

$$E[P_i] = \{C_{st}(P_i, P_j) \mid s=1,2,\dots,N_c(t), t=1,2,\dots,N_{ms}, j=1,2,\dots,N_i, N_i < N_p(t)\} \text{ e}$$

$$Q(t) = \{P_j \mid C_{st}(P_i, P_j) \in E[P_i] \text{ para algum 's' e 't'}\}.$$

Com estas definições, é fácil introduzir formalmente o conceito de sinonímia:

⁶⁶ Cf. as considerações sobre sincronia e diacronia mais adiante, após a definição 5

Definição 3. (Sinonímia): Dizemos que dois predicados P_i e P_j são sinônimos se possuem o mesmo sentido (sub-rede). Podemos definir também sinonímia segundo um sentido particular. Neste caso, dizemos que dois predicados P_i e P_j são sinônimos segundo um sentido particular se a sub-rede de P_i que forma seu sentido particular for idêntica à sub-rede de P_j (que forma o sentido particular de P_j) quando trocamos o predicado P_i pelo predicado P_j . Formalmente, se temos $\langle R(t) \rangle_{P_i} = \langle Q(t), C, E[P_i] \rangle$, e $\langle R(t) \rangle_{P_j} = \langle Q, C, E[P_j] \rangle$, e também se, ao colocarmos P_j no lugar de P_i em todas as ocorrências em $\langle R(t) \rangle_{P_i}$, obtivermos $\langle R(t) \rangle_{P_j}$, então P_i e P_j são sinônimos nos sentidos particulares considerados.

A definição acima implica que predicados (termos) sinônimos são aqueles que possuem (ao menos) um sentido particular semelhante.

Vimos, nas seções precedentes, que os mvps associados a cada categoria possuem uma tabela de multiplicação pela qual podem ser avaliados os seus produtos ou composições que introduzem, assim, as regras de inferência associadas a cada categoria. Esta característica nos permite, dada uma rede $\langle R(t) \rangle$ num instante t , realizar operações entre as arestas desta rede (onde, como vimos, estão representados os mvps) para obter novas relações entre seus nós, ou seja, relações que no instante de tempo t não estavam presentes na rede. De fato, podemos apresentar a seguinte:

Definição 4. (Caminho de Derivação): Suponha que dois predicados P_i e P_j possam ser relacionados entre si através de um conjunto P_1, \dots, P_n de predicados de uma rede $\langle R(t) \rangle$ através do produto:

$$C_{k, \alpha}(P_i, P_1) * C_{k, \beta}(P_1, P_2) * \dots * C_{k, \lambda}(P_n, P_j) = \{C_{k, s}(P_i, P_j) \mid C_{k, s} \in C_{k, s}, s \in \{1, \dots, N_{mk}\}\},$$

onde o produto "*" refere-se à categoria 'k' e $\alpha, \beta, \dots, \lambda$ são os diversos mvps desta categoria. Dizemos então que há um caminho de derivação entre P_i e P_j .

Intuitivamente, podemos dizer que há um caminho de derivação entre P_i e P_j sempre que se puder ir do nó P_i até o nó P_j da rede $\langle R(t) \rangle$ seguindo as arestas de $\langle R(t) \rangle$.

Com estas definições, podemos introduzir formalmente o que entendemos por uma inferência lexical:

Definição 5. (Inferência Lexical): Dizemos que inferimos lexicalmente uma ou mais conexões predicativas (segundo a categoria 'r') entre os predicados $P_\alpha, P_\beta \in P(t)$ quando encontramos, por intermédio de um caminho de derivação, um conjunto de tais conexões da forma $\{C_{ra}(P_\alpha, P_\beta) \mid a=1, \dots, \lambda, \lambda \in N^+\}$ no qual um ou mais + dos elementos deste

conjunto não estava já dado no conjunto de arestas da rede, ou seja, $C_{\alpha} (P_{\alpha}, P_{\beta}) \sim \varepsilon E[P(t)]$, para algum 'a' ($N+$ é o conjunto dos números naturais positivos).

Do que foi dito anteriormente, fica claro que as nossas redes (e, portanto, os sentidos etc.) podem crescer no tempo. Assim, nossa abordagem possui uma componente sincrônica, dada pelo estado da rede (dos sentidos etc.) num certo instante de tempo t , e uma componente diacrônica, dada pelas formas através das quais a rede pode crescer. As maneiras pelas quais uma rede pode crescer são estas:

Definição 6. (Acréscimo R-analítico⁶⁷): Dizemos que a rede $\langle R(t) \rangle$ sofreu um acréscimo R-analítico quando acrescentamos às arestas da rede $\langle R(t) \rangle$ um conjunto de arestas $\{C (P_{\alpha}, P_{\beta}) \mid \alpha=1, \dots, \varepsilon, \varepsilon \in N+\}$ obtidas por inferência lexical ligando os predicados $P_{\alpha}, P_{\beta} \in P(t)$ que já constituíam $\langle R(t) \rangle$. Formalmente, o acréscimo analítico é uma operação $O_{an}(\langle R(t) \rangle)$ sobre a rede $\langle R(t) \rangle$ tal que:

$$P_{\alpha}, P_{\beta} \in P(t), O_{an}(\langle R(t) \rangle) = \langle R'(t) \rangle,$$

com

$$\langle R(t) \rangle = \langle P(t), C, E[P(t)] \rangle \text{ e } \langle R'(t+dt) \rangle = \langle P(t), C, E'[P(t)] \rangle,$$

Onde

$$E'[P(t+dt)] = E[P(t)] \cup \{C_{\alpha} (P_{\alpha}, P_{\beta}) \mid \alpha=1, \dots, \varepsilon, \varepsilon \in N+\} \neq \square E[P(t)]$$

O acréscimo acima definido é R-analítico por ser dado apenas pelas relações formais (operações) entre os mvps em questão, independentemente dos predicados envolvidos (note que o conjunto $P(t)$ não é alterado). Assim, no acréscimo R-analítico, a rede está dada (sincronicamente) num instante t e é levada a um outro estado (sincrônico) em $t+dt$ por uma inferência lexical.

Leitores de tendência mais platônica poderiam aqui argumentar que todas as relações obteníveis por inferência lexical já estão dadas (no mundo matemático das

⁶⁷ R-analítico (e depois R-sintético) significam: "analítico-rede" e "sintético-rede". Mantemos as denominações tradicionais "analítico" e "sintético" para conservar um vínculo com a tradição, mas salientando (através da letra R) que se trata de uma nova maneira de entender estas noções.

ideias), faltando apenas que as explicitemos. A isto poderíamos responder que o mesmo argumento se aplica *ipsis litteris* à LF (deixando os intuicionistas fora da querela) e que, no que tange à linguagem natural no seu uso pelos falantes, é precisamente esta explicitação que está em jogo. De fato, fica clara aqui a componente cognitiva⁶⁸ de nossa abordagem. As redes representam as conexões que de fato um determinado falante conhece e que, portanto, permitem a ele fazer inferências. São, poderíamos dizer, seu conhecimento de 'background'.

Mas pode ser que (a) haja um acréscimo pelo qual um novo predicado é adicionado à rede $\langle R(t) \rangle$ através do estabelecimento de uma ou mais vinculações com outros predicados já existentes em $\langle R(t) \rangle$ ou (b) dados os predicados existentes na rede $\langle R(t) \rangle$, acrescenta-se a ela uma vinculação entre alguns de seus predicados que não poderia ser obtida por acréscimo R-analítico. Tal acréscimo pode ser feito por todo tipo de motivo: crença, experimentação, devaneio etc. Certamente, nenhum destes acréscimos pode ser dito analítico, de forma que temos a seguinte:

Definição 7. (Acréscimo R-sintético): Dizemos que a rede $\langle R(t) \rangle$ sofreu um acréscimo R-sintético quando:

(a). Acrescentamos um novo predicado P_k , ainda não pertencente a $P(t)$, juntamente com o estabelecimento de uma ou mais relações entre P_k e os predicados de $P(t)$ que já a constituíam. Formalmente, este acréscimo R-sintético pode ser escrito como a operação $Osint1(\langle R(t) \rangle)$ sobre a rede $\langle R(t) \rangle$ da seguinte forma:

Dados:

$$P\beta \sim_{\varepsilon} P(t), P\alpha \varepsilon P(t), \text{ e } Crt(P\alpha, P\beta) \sim_{\varepsilon} E[P(t)],$$

a operação de acréscimo R-sintético fica representada por:

$$Osint1(\langle R(t) \rangle) = \langle R'(t+dt) \rangle,$$

onde:

$$\langle R(t) \rangle = \langle P(t), C, E[P(t)] \rangle \text{ e } \langle R'(t+dt) \rangle = \langle P'(t+dt), C, E'[P'(t+dt)] \rangle,$$

⁶⁸ Sem qualquer conexão necessária com o "cognitivismo".

tal que:

$$P'(t+dt)=P(t) \cup \{P\beta\} \text{ e } E'[P'(t+dt)]=E[P(t)] \cup \{Cst(P\alpha,P\beta)\};$$

(b). Estabelecemos, por definição, um vínculo predicativo $Crt(P\alpha,P\beta)$ não existente na rede $\langle R(t) \rangle$, que não pode ser obtido R-analiticamente (por inferência lexical), entre dois predicados de $P(t)$ que já estão na rede. Formalmente, este acréscimo R-sintético pode ser escrito como a operação $Osint2(\langle R(t) \rangle)$ sobre a rede $\langle R(t) \rangle$ gerando a rede $\langle R'(t+dt) \rangle = \langle P(t), C, E'[P(t)] \rangle$ da seguinte forma:

Dados:

$$P\alpha, P\beta \in P(t), \text{ e } Crt(P\alpha, P\beta) \sim \epsilon E[P(t)],$$

a operação de acréscimo R-sintético fica representada por:

$$Osint2(\langle R(t) \rangle) = R'(t+dt),$$

Onde:

$$E'[P(t+dt)] = E[P(t)] \cup \{Crt(P\alpha, P\beta)\} \neq E[P(t)].$$

De qualquer modo, a pergunta pelo caráter analítico ou sintético de raciocínios de linguagem natural como “Paulo é solteiro, portanto Paulo não é casado” só faz sentido, na nossa perspectiva, se, juntamente com a inferência, considerarmos o estado sincrônico da rede. Assim, se “solteiro” já pertence à rede, assim como “não-casado”, e, por alguma operação (ou, eventualmente, várias operações), podemos passar da relação Ser (Paulo, Solteiro) para a relação não-Ser (Paulo, Casado) (por inferência lexical), então temos, certamente, um raciocínio R-analítico válido. Se ambos os predicados já existem na rede, mas não é possível encontrar qualquer sequência de operações que validem (por inferência lexical) o raciocínio abaixo, então ele serve como definidor da relação em questão e é R- sintético. Se, ainda, qualquer um dos predicados “solteiro”, “não-casado” ou “Paulo” não pertencer à rede, então o raciocínio é R-sintético.

Fica claro, do que dissemos até aqui, que é possível descobrirmos, por inferência lexical e, portanto, R-analiticamente, que dois predicados, aparentemente desvinculados entre si num certo momento t , são sinônimos. É evidente, portanto, que a crítica de Quine à possibilidade de se definir estas noções deve-se à sua assunção implícita de que apenas

a componente sincrônica deve estar presente, o que está de acordo com as perspectivas usuais de LF, que se abstém de considerações temporais.

O uso do exemplo solteiro-não casado, tão conhecido na literatura, não deve levar a esquecer as diferenças fundamentais entre as noções corriqueiras de “analítico” (às quais esse exemplo ficou ligado) e a que está sendo aqui apresentada. *O caráter “analítico” ou não da passagem inferencial (de “solteiro” para “não casado”) não decorre da simples consideração do “significado dos termos”, mas da consideração do estado sincrônico da rede ou redes envolvidas no processo de validação, ou seja, do seu sentido, como o definimos formalmente. Desta forma, pode acontecer que a passagem de “solteiro” para “não casado” não seja R-analítica, enquanto uma inferência como “Paulo correu 50 km sem parar; portanto, Paulo está cansado”, que seria obviamente “sintética” no sentido tradicional, pode ser R-analítica em nosso sentido.*

Muitas outras definições formais seriam possíveis à luz dos desenvolvimentos já feitos até aqui. A noção de “metáfora”, por exemplo, é uma que pode ser definida de maneira formal clara. Entretanto, não podemos expor estes desdobramentos aqui.

Parte III. Posicionamento frente a outras abordagens sobre conexões lexicais

Carnap: postulados de significado

Há muito tempo, Bertrand Russell escrevera: *“Em qualquer inferência apenas a forma é essencial: o conteúdo particular é irrelevante, exceto para garantir a verdade das premissas sendo empregadas [...] Se alguma inferência parece depender do conteúdo [...] isso se deve ao fato de que elas (as premissas) não foram todas explicitamente estabelecidas”* (Russell, 1964, p. 43, nossa tradução do texto espanhol). Esta ideia russeliana está conectada com a tese do caráter “entimemático” das conexões lexicais: parte das premissas relevantes permanecem implícitas. Carnap (1988) propusera o acréscimo dessas “premissas implícitas” sob a forma do que ele chama “postulados de significado”. Com esse acréscimo, “inferências lexicais” aparentemente independentes simplesmente inexistem.

Jerrold Katz (1972) colocou pelo menos duas críticas perspicazes contra esta estratégia carnapiana. A primeira refere-se ao caráter *ad hoc* das premissas acrescentadas, que não permite distinguir entre “João é solteiro, portanto, João é de sexo

masculino”, de, por exemplo, “João é banqueiro, portanto, João é maldoso” (p. 185). O procedimento permite “validar” arbitrariamente qualquer conexão que seja. Em segundo lugar, Katz mostra que o argumento validado pelo acréscimo do “postulado de significado” não é mais o argumento primitivo, que exibia um tipo de conexão direta, perdida na reconstrução através do postulado.

Nós concordamos com ambas as críticas. A noção crucial na abordagem carnapiana parece ser a de “implícito”. Mesmo admitindo o caráter entimemático da inferência original, para estar em condições de acrescentar a premissa correta, e não uma arbitrária, deveríamos exibir as estruturas que tornam possível a operação de “acrescentar premissas implícitas”. Quando uma premissa está realmente implícita, ela está disponível estruturalmente, e nós rigorosamente falando não precisamos “acrescentar” nada. É contraditório dizer algo como “acrescentar premissas implícitas”. Se a premissa estava realmente implícita, nós não temos absolutamente nada a acrescentar, e se nós estamos realmente acrescentando, isso significa que a premissa sendo introduzida não estava “implícita”. Nós tornamos explícitas premissas (genuinamente) implícitas, ou então acrescentamos premissas não-implícitas: não podemos “acrescentar premissas implícitas”.

Na perspectiva sentencialista, usual em LF, e presente na proposta de Carnap, a sentença acrescentada está completamente “solta” de qualquer entorno que lhe forneça algum sentido, alguma justificativa para ser acrescentada neste lugar e não em outro. É evidente o contraste entre esta posição e a que estivemos expondo no presente trabalho. Aqui dispomos do construto formal “rede” (ver acima, Parte II, Definição 1). Ainda que esse construto seja puramente formal, seu preenchimento e constituição numa rede particular são fruto das relações do indivíduo e o mundo. Assim, eventualmente, uma rede já possuirá uma premissa (“implícita”) que permitirá a constituição de um caminho de derivação que leve à conclusão (R-analiticidade). A rede, portanto, é a estrutura formal que torna explícita a proposição que, no argumento, permanecia implícita.

Isto implica que não pode haver arbitrariedade, visto que a rede é um emaranhado de conexões dadas (num instante t) que possui organicidade (precisamente aquilo que a abordagem sentencialista não tem a fornecer). Se não houver possibilidade de encontrar um caminho de derivação na rede, então nada há para “explicitar”. Pode-se, então, acrescentar ou não essa proposição, desde que assim ela passe a fazer parte da rede (R-sinteticidade). Num sistema orgânico como o aqui apresentado, existe um compromisso a

assumir em virtude dos vínculos que vão sendo estabelecidos entre os predicados – este compromisso é, precisamente, o ‘sentido’, tal como ficou definido na Definição 2 (Parte II).

Wittgenstein: entre a vero-funcionalidade e a gramática de usos

O “problema das cores” colocou Wittgenstein no sendeiro de uma lógica lexical. Logo após o *Tractatus*, especificamente em seu artigo “Algumas Considerações sobre a Forma Lógica”, Wittgenstein já começara a ficar mais e mais sensível a respeito da variedade de formas lógicas, entre as quais inclui “[...] *todo o múltiplo dos objetos espaciais e temporais, como cores, sons, etc, com suas graduações, transições contínuas e combinações em várias proporções [...]*” (1995, p. 42). É importante para o presente trabalho o fato dele considerar relações entre cores, medidas, tamanhos etc., como sendo *lógicas*, e não meramente empíricas ou sintéticas. No restante de seu artigo, Wittgenstein mostra que estas conexões (nas quais nós reconhecemos tipos de conexões lexicais em nosso sentido) não podiam ser adequadamente explicadas pelo simbolismo do *Tractatus*, pois elas são, no jargão de Wittgenstein, “relações internas” que o simbolismo (se for correto) deve poder representar sem intermediação de explicações externas.

Wittgenstein declara que não conhecia (ou não atentava para) nenhum destes fenômenos (tão óbvios!) na época do *Tractatus*: “[...] *não tinha eu captado ainda que a inferência podia também ter a seguinte forma: Um homem tem 2 metros de altura; logo, não tem 3 metros de altura*” (1995, p. 58). “*Era, pois, falsa a minha ideia de ser possível fixar a sintaxe das constantes lógicas sem atentar para a conexão interna das proposições. Isto não é assim. Não posso dizer, por exemplo: um ponto é vermelho e azul ao mesmo tempo. Aqui não fica claro qual seja o produto lógico*” (1995, p. 66). Quando Schlick sugerira, em 1929, que as leis lógicas usuais poderiam talvez ser concebidas como sendo “mais gerais” que as lexicais, Wittgenstein respondeu: “*Não creio que exista aqui diferença alguma. As regras para o produto lógico etc., não são derivadas de outras regras da sintaxe. Ambas pertencem ao método de figuração do mundo*” (1995, p. 72).

Inicialmente, Wittgenstein pensava num alargamento da semântica do *Tractatus* de modo a incluir estas relações internas, mas rapidamente abdica desta posição (cf. Monk, 1995, p. 251-252), pois começa a perceber como é diversificada a “gramática” dos termos (Monk, 1995, p. 261). A sua tendência é a de ver as cores como obedecendo a um certo tipo de gramática diferente da gramática do espaço, da gramática do tempo etc. Com isto, inicia-se o movimento de Wittgenstein em direção a acompanhar a diversidade da

linguagem ordinária, contra as restrições de LF, através de uma atitude descritiva e anti-intelectualista acerca da linguagem, e que nós chamamos aqui a saída “pragmática” (mesmo que Wittgenstein não utilize esta terminologia).

Pelo contrário, o nosso programa é uma tentativa de fornecer uma solução estrutural para o “problema das cores”, não de maneira específica, mas como resultado lateral do estudo de estruturas lexicais apresentado na Parte I. Concordamos com a crítica de Wittgenstein às limitações da análise vero-funcional em sua visão externa em relação aos predicados, mas pensamos que alguns princípios tractarianos, tais como a autossuficiência do simbolismo e a ideia de “relações e propriedades internas”, devem conservar-se como úteis e corretas, mesmo fora do referencial vero-funcional. Também concordamos em que se deve prestar mais atenção à multiplicidade de formas lógicas, mostrando uma sensibilidade linguística maior da que o lógico formal habitualmente lhe dedica. Entretanto, não ficamos satisfeitos com a desesperança pragmática expressa na atitude wittgensteineana do “puramente descritivo” e da impossibilidade de qualquer construção teórica, nem pensamos que a diversidade de formas lógicas seja motivo para nos furtarmos da tarefa de construir teorias.

Aceitamos, com ele, que existe uma lógica do tempo diferente de uma lógica do espaço, de uma lógica das cores etc. Mas já mostramos, na Parte I, que as duas primeiras podem ser tratadas mediante o mesmo simbolismo topológico, e nada impede aplicar o mesmo aparato à lógica das cores, uma vez que as cores se organizam sobre uma “linha cromática”. Assim, por exemplo, entre “vermelho” e “amarelo” temos uma relação do tipo clb (ser vermelho, ser amarelo), além de clc (ser vermelho, ser alaranjado) e clc (ser alaranjado, ser amarelo), etc., constituindo os ‘cl’s todas as relações internas entre predicados cromáticos. Note que a relação clb (ser vermelho, ser amarelo) (que tem a mesma estrutura topológica que tb) já implica que um ponto não pode ser vermelho e amarelo ao mesmo tempo. Seu “produto lógico” nada mais é que a tabela de multiplicação já mencionada mais acima, e seu “espaço lógico”, que chamamos de conceptual, é aquele também já mencionado.

A construção de toda uma rede de relações deste tipo entre as diversas cores fornece para elas aquilo que Wittgenstein chamou de relações internas, e constitui a base lexical para possíveis jogos de linguagem envolvendo cores. Esta rede pode ser construída das mais variadas formas, dependendo das sensibilidades cromáticas de cada um, de cada cultura etc., sendo este o ponto em que o nosso projeto assinala para os

elementos “pragmáticos”, mas de uma maneira diferente da seguida por Wittgenstein. Não se trata de recusar estes elementos, mas, por assim dizer, de adiar a sua introdução o mais possível. Neste sentido, pensamos que existe ainda muita semântica a ser explorada no hiato existente entre o *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas*, além das restrições semânticas da *vero-funcionalidade*, mas muito aquém da diversidade pragmática das “gramáticas”. É nessa fresta que o nosso projeto pretende instalar-se.

Grice: o suplemento pragmático para a lógica

A teoria da conversação de Grice representa uma outra forma de ceticismo acerca de um estudo lógico de conexões lexicais. Diante das supostas inadequações de LF na sua aplicação ao raciocínio ordinário, e em particular às conexões lexicais, Grice sugere que as mesmas podem ser resolvidas por meios pragmáticos, em particular mediante uma “teoria da conversação” que inclua categorias como “princípio de cooperação” e “implicaturas conversacionais”, sem aumentar ou modificar inutilmente as estruturas lógicas. Por exemplo, quando sabemos que x está em Nova Iorque, usualmente não tiramos a conclusão (permitida pela regra lógica da adição) de que x está em Nova Iorque ou na África do Sul, o que não significa que a inferência seja inválida, nem que o conectivo “ou” tenha mais de um significado. Significa que, em determinadas situações, seguimos regras pragmáticas (fazemos “implicaturas conversacionais”) que dispensam o uso de certas formas lógicas nessas situações. Portanto, o não enriquecimento das estruturas lógico-semânticas é, nos termos griceanos, rigorosamente necessário: uma teoria pragmática do uso e da conversação será suficiente (Grice, 1989, p. 46-47). Este tipo de posição deve ir numa direção contrária a um programa de abordagem formal das inferências lexicais tal como o presente.

“Implicaturas conversacionais” são, para Grice, inferências como “x vai frequentemente a Nova Iorque, logo, x tem uma namorada por lá”, que reconhecidamente não são implicações lógicas nem inferências lexicais. As “implicaturas” são introduzidas exatamente para não ter que ampliar o campo das implicações lógicas, que parece a Grice bem definido de uma vez por todas. O nosso programa, pelo contrário, está empenhado num tipo de alargamento de LF. Há na abordagem griceana uma curiosa inversão na maneira de se ver a relação entre os conectivos de LF e aqueles das linguagens ordinárias: uma vez que se consideram os conectivos usuais como representando os “significados básicos” dos conectivos (Grice, 1989, p. 8, 22), trata-se de identificar no uso de conectivos

das linguagens naturais as instâncias “desviantes” a respeito daquele referencial. Concebem-se, assim, as línguas naturais como “alargando” os significados básicos impostos por LF.

Do ponto de vista de nossa abordagem, isto parece uma completa inversão das coisas! São os conectivos lógicos que selecionam alguns significados oriundos dos usos ordinários deixando outros de fora (ou porque são difíceis de formalizar, ou porque não interessam para o que se está tentando elucidar). É a lógica que restringe a linguagem ordinária, e não a linguagem que alarga a lógica. Os conectivos ordinários não são “contrapartidas ampliadas” dos conectivos lógicos, mas os conectivos lógicos são “construções restritivas” dos conectivos ordinários. A linguagem é logicamente (não apenas geneticamente) primitiva com relação à LF, no sentido de que as articulações categoriais de organização do mundo já são ali utilizadas em toda a sua riqueza dentro de empreitadas cognitivas e interativas corriqueiras, não como simples enfeite biológico, mas na implementação do raciocínio real.

O apelo pela preservação dos limites usuais de LF é simplesmente uma decisão. Outras decisões podem ser tomadas. Concordamos com Grice no que diz respeito à sua ideia da lógica não se aplicar em qualquer situação ordinária. Mas esta insuficiência pode ser enfrentada com recursos pragmáticos ou com recursos estruturais do tipo apresentado neste trabalho, sem que nenhum destes caminhos deixe de ser uma opção teórica viável. Grice admite que muitas inferências ordinárias não são elucidadas por LF, mas apenas porque elas não são consideradas logicamente válidas, no único sentido admitido por ele. Entretanto, incorporar parâmetros temporais, comparativos e espaciais pode permitir explicações exitosas de muitas inferências lexicais nos mais diversos âmbitos. Tais parâmetros, contrariamente ao uso meramente suplementar que Grice gostaria de lhes dar, apontam aqui para explicações da validade formal dessas inferências. Para nós, entre a LF e os “suplementos pragmáticos” há um amplo campo para a lógica lexical.

Entretanto, na nossa abordagem, há ainda um amplo espectro para acordos pragmáticos. Mas estes se dariam no que concerne aos significados dos termos envolvidos. Assim, se temos um exemplo como: “Sartre morreu e Sartre deu uma conferência”, então só sabemos se o “e” está sendo usado segundo o conectivo da lógica ou segundo algum tipo de vinculação predicativa temporal (elidida) se já tivermos elucidado o vínculo interno entre os predicados “morrer” e “dar conferências” (e outros como “viver”, etc.). Assim, se temos uma rede na qual o predicado “morrer” se encontra

temporalmente relacionado a “viver”, como tb (x estar vivo, x estar morto) e ainda temos, na mesma rede, a vinculação te (estar vivo, dar conferências) (só se dá conferências estando vivo), então o “e” acima ou está sendo usado em sentido justapositivo, como partícula coordenadora, ou usado em sentido adversativo temporal, pelo qual significa “mas antes”. Isto, entretanto, aparece apenas quando enriquecemos nosso sistema semântico incluindo elementos temporais e estruturas formais como as redes, que permitem articular relações internas entre predicados.

Note-se, entretanto, que as relações internas às quais aludimos não significam relações “essenciais” entre esses predicados, no sentido de inalteráveis, visto que duas ou mais pessoas poderiam discordar das relações internas que foram estabelecidas para os predicados envolvidos (por exemplo, muitos religiosos que consideram a reencarnação ou a psicografia como fatos teriam outras vinculações a fazer entre “estar vivo” e “estar morto”). Mas é precisamente nesse ponto que entram, na nossa abordagem, os acordos pragmáticos: eles se referem aos sentidos que os termos da língua vão receber nas suas relações categoriais (de tempo, espaço etc.) com outros termos. Entretanto, este não é o tipo de acordo pragmático ao qual Grice se refere, nem tampouco aquele que se encontra, em geral, na literatura.

Podemos ainda tentar uma outra relação da nossa abordagem com aquela de Grice, sugerindo que *a teoria da conversação deve pressupor, como as suas condições de possibilidade, inferências lexicais* no nosso sentido. De fato, o que tentamos elucidar neste trabalho é, em última instância, as condições lexicais de possibilidade de acordos pragmáticos entre falantes. Para tornar mais clara esta questão, considere o exemplo a seguir.

Exemplo: Estou conversando com um amigo que me convida para ir à sua casa. Mas logo após o convite, ele acrescenta a frase: “Eu tenho cachorro em casa.” Como devo apreender o sentido de sua afirmação nesse contexto, e a sua relevância? Aplicando as leis, máximas e regras de Grice, poderíamos formar a seguinte cadeia de raciocínios (na tentativa de fornecer um sentido à afirmação de meu amigo, na pressuposição de uma conversação “cooperativa”):

Vou à casa do meu amigo;

Meu amigo tem em casa um cachorro;

Cachorros são guardas de casa e, portanto, perigosos para estranhos;

Eu sou um estranho na casa do meu amigo;

Logo, meu amigo está querendo dizer que devo tomar cuidado com o cachorro (dele).

Note, entretanto, que em cada uma destas passagens inúmeras inferências lexicais estão sendo feitas. De fato, considere a figura 3, na qual apresentamos a mesma sequência de raciocínio mostrando esquematicamente, entretanto, as vinculações predicativas lexicais. Vejamos como, mesmo de uma maneira um tanto informal e intuitiva, podemos desdobrar o raciocínio e explicitar melhor tais vinculações predicativas (isto deverá bastar por enquanto). Para tanto considere a elucidação abaixo dos elementos assinalados na Figura 3:

X ir à casa de Y: [X estar fora de (a casa de Y)](t1) e depois [X estar dentro de (a casa de Y)](t2); logo, em t2: [X estar dentro de (a casa de Y)];

Y tem em casa um cachorro: [(o cachorro de Y) estar dentro de (a casa de Y)] (em t2);

[(Cachorros de Z) são guardas de (local de Z)]; logo, [(o cachorro de Y) é guarda de (a casa de Y)];

{[W é guarda de (local Z)] e [P é estranho \square W impede (P estar dentro de Z)]};

{(W é Cachorro) e [W impede (P estar dentro de Z)]} \square (W é perigoso para P);

Eu sou um estranho;

Logo, (o Cachorro de Y) impede [Eu estar dentro de (casa de Y)];

Logo, (o cachorro de Y) é perigoso para Eu;

(W é perigoso para P) É (P deve tomar cuidado com W);

Logo, Eu deve tomar cuidado com (o cachorro de Y).

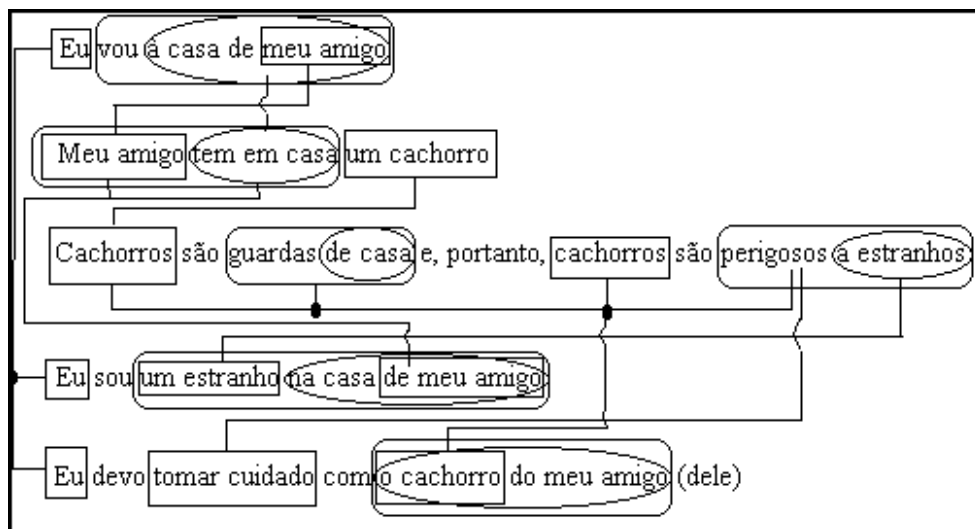


Figura 3. Pequena rede que apresenta alguns predicados inter-relacionados numa situação hipotética.

Várias inferências lexicais foram feitas: a relação entre ser guarda de e impedir X de estar dentro de Y, a relação entre impedir X de estar dentro de Z e ser perigoso, ser Cachorro e ser Guarda de Casa, X ir à Y e X estar fora de Y e depois X estar dentro de Y, etc.

O que claramente ocorreu é que “eu” (em cada caso), levando em conta toda uma rede predicativa já internalizada, reconstruiu uma possível intenção de meu interlocutor, supondo meu interesse comunicativo baseado nos princípios de cooperação de Grice. Como eu pude reconstruir este sentido? Respondemos: através de inferências lexicais baseadas numa rede que representava nossos conhecimentos de mundo, crenças etc. É uma hipótese neste trabalho que as inferências lexicais (que esperamos possam ser formalizadas por intermédio das noções de categoria, mvps, redes etc., como foi mostrado) são condições de possibilidade de qualquer acordo pragmático.

Pensamos que a tensão entre os componentes pragmáticos e as elucidações lexicais está sempre presente nos estudos lógicos da língua natural, cada um forçando as fronteiras do outro. Mas, contrariamente às opções de Grice (assim como aconteceu com Wittgenstein), nossa estratégia aqui consiste em adiar ao máximo a introdução dos suplementos pragmáticos, em benefício de uma análise lexical mais bem conduzida. Não temos dificuldades em declaradamente admitir que isto é uma opção entre outras. As abordagens pragmáticas (como a de Grice e outras) deveriam admitir o mesmo.

Vanderveken: atos de fala e conexões lexicais

Nesta seção, traremos à discussão, dentro do contexto de nossa pesquisa, a teoria dos atos de fala na versão que dela oferece Daniel Vanderveken, em seu livro “Os atos de discurso: ensaio de filosofia da linguagem e da mente” sobre a significação das enunciações. O nosso confronto com a teoria de atos de fala será formulado a partir do que chamamos “problema da primazia”. Uma das afirmações mais comuns feitas por esta teoria é que os atos de fala constituem as “unidades primárias de significação e compreensão”. Mas as condições de sucesso e satisfação de uma expressão como: “Eu suspeito (ou afirmo ou receio, etc.) que o menino está correndo para sua casa” parecem depender claramente das condições de verdade de “O menino está correndo para a sua casa”, e elas, por sua vez, parecem depender das conexões lexicais entre “menino”, “correr” e “casa”. Estes termos, na nossa abordagem, estão interligados se e somente se pertencem a uma rede de predicados dentro da qual há certos caminhos de derivação. Assim, por transitividade, as condições de sucesso e satisfação de atos de fala dependem, em último caso, de conexões lexicais.

Ao apresentar os atos de fala como as “unidades primárias de significação”, esta teoria conserva uma noção de “significação” que permanece no usual âmbito sentencial fregeano. Na medida em que estabelecemos uma definição de sentido (ver acima, Parte II, Definição 2) que escapa à formulação sentencial, definindo-se a partir de redes de conexões entre termos, parece-nos que a afirmação citada é problemática.

Considere os exemplos a seguir:

Estou bravo pelo seu comportamento; logo, não posso agradecer-lhe pelo seu comportamento.

Eu lhe ordeno vir; logo, eu não lhe proíbo de vir.

Eu lhe aconselho a vir; logo, eu lhe sugiro vir.

Eu prometo que virei; logo, eu tenho a intenção de vir.

Estes são todos exemplos, que habitualmente se apresentam, de uma “implicação ilocucionária”. Entretanto, vistos com mais atenção, todos eles parecem, de fato, conter conexões lexicais de cujos sentidos dependem as condições de satisfação e sucesso dos respectivos atos: em (a), uma conexão lexical entre “estar bravo por algo” e “agradecer

por algo”, em (b), entre “ordenar” e “proibir”, em (c), entre “aconselhar” e “sugerir”, e em (d), entre “prometer” e “ter a intenção”. Assim como, em outros exemplos dados no livro de Vanderveken (como “Por favor, dê-me cerveja e vinho; logo, por favor, dê-me cerveja”), a passagem é garantida não por um elemento propriamente “ilocucionário”, mas pelo sentido lógico do conectivo “e” (definido na LF sentencial pelas tabelas veritativas), da mesma forma, nos casos (a)- (d), as passagens são garantidas pelo sentido dos termos envolvidos obtidos nas correspondentes redes predicativas. Para todos estes exemplos fica clara a dependência do estabelecimento das condições de satisfação e sucesso dos atos de fala com relação aos sentidos dos termos. É porque tais sentidos se consideram sempre como dados e óbvios que recorrentemente se suprime a sua caracterização.

De fato, inferências lexicais podem decorrer de qualquer setor das expressões, tanto do “conteúdo proposicional” quanto da componente “ilocucionária”, ou de outros subníveis (propósitos, modos de realização, condições preparatórias etc.). A distinção entre F e (p) no famoso esquema da teoria de atos de fala não é uma diferença entre “conteúdo predicativo” e alguma outra coisa, posto que há conteúdos predicativos também na parte da força ilocucionária da expressão. Se, de um ponto de vista comunicacional, a distinção entre os setores ilocucionários e proposicionais de expressões é relevante, do ponto de vista significacional-lógico esta distinção passa para um segundo plano.

O corte entre F e (p) tem utilidade para explicar processos comunicacionais, nuances dos usos efetivos da linguagem, mas não faz diferença do ponto de vista do estudo de conexões lógicas entre predicados. De todo modo, parece inadequado denominar “ilocucionária” uma conexão interpretativa pelo simples fato de ela aparecer no setor ilocucionário da expressão (assim como, no exemplo da cerveja e do vinho, o “e” não deveria ser entendido como um “e” ilocucionário apenas por ele aparecer entre ilocuições). A conexão, de um ponto de vista lógico, é lexical, não ilocucionária.

Consideremos agora um outro exemplo, que aparece recorrentemente na teoria dos atos de fala:

(e) Pela presente, você está demitido; logo, você está demitido.

Aqui pareceria que não estamos fazendo qualquer referência a conexões predicativas, e o ato parece ser caracteristicamente ilocucionário. Entretanto, este ato depende, para preencher as suas condições de satisfação, de um grande número de convenções, que possam garantir, por exemplo, que o enunciador tenha a condição hierárquica de demitir o receptor da mensagem. A teoria de atos de fala admite

explicitamente a presença de uma grande e razoavelmente bem delimitada quantidade de convenções deste tipo, assentadas em certas formas de comportamento, num sentido funcional, de acordo com costumes, tradições ou formas institucionalizadas de ação. Estas convenções ficam concentradas nas diferentes peças da linguagem. Mas a teoria de atos de fala parece considerar estas convenções como um conceito primitivo, que não está para ser explicado, mas para ser usado na formulação de conceitos como condições de sucesso ou de felicidade de atos ilocucionários.

Entretanto, é a elucidação da representação linguística dessas convenções através das redes predicativas o que interessa ao nosso projeto. Se um “professor” ordena a um “aluno” que saia da sala de aula, é porque “professor” está numa rede em que a sua relação convencional com “aluno” já se encontra na relação hierárquica que torna possível falar das condições de satisfação do ato ilocucionário envolvido. Se o “aluno” tenta expulsar o professor da sala, são as conexões social-comportamentais, codificadas na linguagem em termos de redes predicativas, que impedem a satisfação desse ato.

Na verdade, uma suposta “primazia” dos atos de fala no nível da significação e da compreensão parece provir da ideia, dominante na tradição fregeana e herdada pela teoria de atos de fala, de que são as sentenças as unidades primárias de significação. Se a sentença tinha a primazia na lógica verofuncional fregeana, e esta é simplesmente ampliada introduzindo atos de fala diversos, a primazia vem como bônus. De fato, para sustentar esta primazia dos atos de fala, a teoria observa (acreditamos que corretamente) que as sentenças não poderiam utilizar-se na comunicação e na conversação exceto na realização efetiva de atos de fala (como asserções, promessas etc.): parece, com efeito, impossível usar a linguagem sem já se situar em, pelo menos, um ato de fala, qualquer que ele seja. Porém, para os sustentadores desta teoria, isto deveria provar a tal primazia também no que tange à “significação” e à “compreensão”.

Parece-nos haver aqui uma confusão entre diferentes tipos de “primazias”. Os atos de fala poderiam admitir-se tranquilamente, no uso efetivo da linguagem, como as unidades primárias de comunicação e de uso, sem ter de aceitá-los também como as unidades primárias de significação e compreensão. Os atos de fala precisam basear-se em conexões predicativas com as quais já se deve contar, como a própria condição de possibilidade de se definir valores de sucesso e satisfação. Entretanto, parece-nos verdadeiro que não podemos nos comunicar ou fazer uso da linguagem sem estar já dentro de algum ato de fala. Há aqui, portanto, dois tipos de “primazia”: concedemos que

conexões interpredicativas não podem ser utilizadas na comunicação sem a realização de algum ato de fala, mas sustentamos, ao mesmo tempo, que os atos de fala não são logicamente inteligíveis sem a pressuposição de conexões interpredicativas previamente estabelecidas e à disposição para realizar tais atos.

Os teóricos de atos de fala poderiam replicar que as conexões lexicais não nascem num céu platônico, mas vão constituindo-se ao longo de práticas humanas no uso da linguagem, ou seja, a partir de múltiplos e variados atos de fala. As conexões lexicais entre, digamos, “pedir” e “conceder a opção de não fazer” foram consolidando-se ao longo do tempo através de atos de fala que realizam pedidos. As conexões lexicais seriam consequência de atos de fala, em última instância. Mas este não é o ponto relevante numa discussão sobre a primazia lógica ou de significação de atos de fala ou de conexões lexicais na linguagem. Mesmo quando, geneticamente, as conexões lexicais tenham se constituído através da realização de atos de fala (algo que parece inegável), uma vez estabelecidas as conexões, elas ficam disponíveis para quaisquer tipos de atos de fala futuros. E, quando ainda não estavam consolidadas em seus sentidos, as convenções e os sentidos ainda não estáveis sequer permitiam conceber o ato de fala correspondente. Os sentidos se fixam diacronicamente, mas é na sua sincronia que os atos de fala se baseiam para fornecer as condições de sucesso e satisfação.

Assim, a “questão da primazia” pode ser resolvida da seguinte maneira (e com isso, nós situamos o nosso projeto em relação à teoria de atos de fala): teorias de atos de fala dão uma boa explicação de como as redes, de fato, vão sendo constituídas. Trata-se de uma explicação pela ação, pelas condições de sucesso de atos de fala, em termos operacionais, do que tem que acontecer para que uma conexão lexical venha a ser estabelecida por um falante ou grupo de falantes. É, pois, no plano comunicacional onde as conexões entre predicados se constituem. Porém, teorias de atos de fala não parecem ver a outra parte deste processo: num certo instante, sincronicamente, estas conexões ficam estabelecidas e incorporadas linguisticamente em redes (portanto, segundo os seus sentidos) e, a partir daí, elas mantêm primazia com relação a futuros atos de fala, com relação aos quais são neutras. O que há, portanto, é um “revezamento” das primazias comunicativa e significativa.

Jerrold Katz: a abordagem linguística

É no campo da linguística onde poderemos encontrar abordagens mais promissoras sobre conexões lexicais, e mais próximas do espírito do nosso projeto, do que no estrito campo de LF. Em particular, o linguista estadunidense Jerrold Katz tem desenvolvido, ao longo dos anos, um programa semântico sistemático e (por ele denominado) “intensionalista” de reconstrução formal do significado e do sentido, visando, entre outras coisas, a uma elucidação formal das inferências “analíticas”, próximas das conexões lexicais que nos interessam.

Katz, assim como nós, detecta uma insuficiência de LF no fato de ela interessar-se exclusivamente pelas usuais “partículas lógicas” e quantificadores, negligenciando qualquer tratamento formal do assim chamado “vocabulário extralógico”. Neste sentido, a própria distinção entre vocabulário “lógico” e “extralógico” mostra-se arbitrária e injustificada: “*Tal concepção da forma lógica está baseada em uma distinção arbitrária entre a forma e o conteúdo de um argumento*” (1972, Introdução, p. xviii). “*Muito pouco tem sido dado na própria lógica para desenvolver o aparato formal que representa o modo no qual os nomes, os verbos, os adjetivos, e assim por diante, entram na forma lógica das sentenças [...]*” (1972, Introdução, p. xx). Não apenas concordamos com ele no plano teórico, como também no plano das implementações técnicas, no sentido exposto na Parte I deste trabalho.

A despeito do nosso acordo, há uma diferença importante no que chamamos o semanticismo de Katz. A situação acima retratada seria, para ele, fruto de uma perspectiva “empirista” nos estudos de lógica e de linguística, caracterizada, entre outras coisas, pela rejeição da própria noção de “analiticidade”, juntamente com outras noções correlatas. Liga-as com as abordagens taxonômicas dos fenômenos linguísticos de origem bloomfeldiana, e com a prevalência do extensionalismo e do referencialismo quineanos em semântica (1972, Introdução, p. xxii). Katz está, portanto, convencido da viabilidade de uma explicação puramente semântica do significado, como claramente distinguível de considerações acerca de informações sobre o mundo num viés pragmático.

Como já ressaltamos quando tratamos das redes predicativas e suas formas de serem preenchidas, nós não assumimos tal postura. Assumimos a tradição quineana admitindo que informações do mundo devem comparecer na estrutura fornecedora de sentidos, ou seja, nas redes predicativas. De resto, se for isso o que Katz chama de “empirismo”, então somos certamente empiristas. O que o nosso programa não assume é

qualquer forma de referencialíssimo ou extensionalismo, pelas razões baseadas no construto formal de redes predicativas. A ampliação das formas lógicas admite estruturas que incluem ambos os tipos de informações, linguísticas e do mundo. Nossa abordagem-rede é precisamente uma tentativa de criticar a noção essencialista de significado endossada por Katz e a tradição semântica. Certamente rejeitamos a noção forte de analiticidade, que Katz tenta preservar, mas aceitamos uma noção fraca de R-analiticidade, em que a rede já é considerada.

Uma outra diferença entre nossa abordagem e aquela de Katz refere-se ao papel das sentenças em cada uma delas. Recusamos que a estrutura lógica básica de análise seja a sentença. De fato, a estrutura básica é, em nosso projeto, a rede, que poderia ser entendida como um texto. Uma sentença poderia ver-se como uma rede, porém demasiado pobre para permitir a emergência de inferências lexicais, como as entendemos aqui. Parafraseando a visão dominante, poderíamos dizer: “O significado dos termos é dado pela sua posição na rede na qual ocorrem.” O sentencialismo está estreitamente conectado a um tipo particular de composicionalismo, onde a natureza sintagmática das sentenças restringe o significado dos termos, limitando o campo de suas possíveis contribuições para os mais diversos significados de outros termos.

De fato, a nossa oposição ao composicionalismo katziano está vinculada com a nossa recusa em considerar sentenças como estruturas lógicas básicas. É claro que todo o arsenal das redes poderia ser utilizado para reformular as condições de verdade das sentenças envolvidas, pois a atenção voltada para as sentenças é atenção voltada para a verdade. Poderíamos, em qualquer momento, colocar em forma sentencial o conteúdo efetivo e os caminhos de derivação de alguma dada rede de predicados, mas isto é inteiramente opcional (apenas uma notação). Como Katz, tampouco estivemos aqui preocupados com a verdade, e sim com significados.

Conclusões

Este trabalho pretendeu apresentar, ainda que com muita brevidade, os pontos que julgamos mais importantes de nossa abordagem das inferências lexicais em línguas naturais. Nesta conclusão, gostaríamos apenas de tecer algumas considerações que julgamos complementares àquelas que já fizemos. Começamos com uma analogia que nos parece iluminadora.

No campo da Física, encontramos a formulação de estritas leis formais sobre diversos comportamentos de sistemas materiais naturais. Como se sabe, tais leis são fortemente abstratas, e tal abstração decorre, precisamente, de seu alto poder de idealização. Nenhum físico poderia, mesmo com todo o aparato de suas leis gerais (universais até), construir um edifício ou mesmo uma casa mais complexa que se mantivesse de pé. No processo de construção de moradias etc., as leis funcionam como guias, decerto, mas são tantas as variáveis intervenientes que um tratamento estrito como aquele dado pela Física não mais se aplicaria a contento. São feitas então aproximações, cálculos com margens de segurança etc. Enfim, sujam-se as mãos. Note-se, entretanto, que é porque existe uma continuidade formal entre os planos em que se estabelecem os conhecimentos físicos e aqueles de engenharia que se pode ter ainda a Física como base de uma construção civil.

Se nós trouxemos esta consideração aqui é porque esperamos que o formalismo que estivemos apresentando é (ou, pelo menos, pode vir a ser), no que concerne à linguística, algo muito próximo daquilo que a Física é para a construção civil, e é por isso que insistimos ao longo de todo o trabalho em ‘empurrar’ a pragmática (ou seja, o plano da ‘engenharia’) para o momento mais tardio possível. Mas a apresentação de uma semântica formal (não no sentido dos lógicos, mas no nosso sentido, mais próximo dos linguistas) como a que estivemos discutindo aqui não pretende, de forma alguma, evitar, expurgar ou mesmo ser um obstáculo para os desenvolvimentos pragmáticos.

Muito pelo contrário, pretende, isso sim, fornecer as bases para que um tal desenvolvimento possa ser feito a partir de uma continuidade semelhante àquela que a engenharia logra com sua fonte mais abstrata, a Física. Entender as redes como um elemento de ‘background’ para as inferências ordinárias, que os falantes usuais de uma língua supõem o tempo todo, pode já ser uma contribuição nesse sentido. A introdução de novas categorias e a conseqüente formalização de áreas mais amplas do léxico, pela qual este fica semantizado, pode igualmente contribuir para o fornecimento de bases mais sólidas pelas quais se possa pensar em algo como o reconhecimento de falas humanas por sistemas cibernéticos – e, portanto, capazes de abordagem algorítmica e/ou heurística. Sobre este aparato, entretanto, fica ainda por construir toda uma pragmática formalizada para que o plano semântico idealizado e aqueles planos de uso efetivo da linguagem possam se comunicar pelo formalismo e constituir-se mutuamente.

Também julgamos importante assinalar que a presente abordagem não fica vinculada a determinadas filosofias da linguagem, da maneira como a LF ficou ligada, numa grande medida, com a filosofia analítica da linguagem. *Intuições e métodos fenomenológicos, hermenêuticos e existenciais podem ser compatíveis com o nosso projeto lógico de conexões lexicais*. Num trecho de “O ser e o nada”, Sartre preocupa-se em esclarecer a noção de um tipo de “negação interna” que deveria vigorar entre o que nega e o que é negado. Em seu exemplo “Um tinteiro não é um pássaro”, não existiria essa negação interna, “*tinteiro e pássaro permanecem intocados pela negação*” (Sartre, 2003, p. 136). Sartre dá a este problema uma solução existencial baseada nas capacidades do “Para-si”, mas se poderia tentar captar essa capacidade humana considerando os predicados “ser pássaro” e “ser tinteiro” como fazendo parte de uma rede predicativa, e vendo quais são os “passos de derivação” que poderiam levar de um para o outro. O caráter “interno” ou “externo” das negações poderia ser definido em termos de distâncias lexicais, pertença a sub-redes e complexidade de caminhos de derivação.

Fornecer, mesmo que apenas de forma panorâmica, alguns dos elementos formais necessários para a construção de um amplo edifício de análise linguística assim como situar este projeto em relação a outras abordagens foram os principais objetivos deste trabalho.

Referências

- ALLEN, J. 1983. Maintaining Knowledge about Temporal Intervals. *Communications of the ACM*, 26:832-843.
- CABRERA, J. 1987. *A lógica condenada: uma abordagem extemporânea de filosofia da lógica*. São Paulo, Edusp/Hucitec.
- CABRERA, J. 2001. Words, Worlds, Words. *Pragmatics & Cognition*, 9(2):313-327.
- CABRERA, J. 2003. ¿Es realmente la lógica tópicamente neutra y completamente general? *Revista ERGO Nueva Época*, 12:7-33.
- CABRERA, J. 2003. *Margens das filosofias da linguagem*. Brasília, Editora da UnB.
- CARNAP, R. 1988. *Meaning and Necessity*. 2ª ed., Chicago, The University of Chicago Press.
- CRUSE, D.A. 1995. *Lexical Semantics*. Cambridge, Cambridge University Press.

GAMUT, L.T.F. 1991. *Logic, Language and Meaning: Volume II: Intensional Logic and Logical Grammar*. Chicago, The University of Chicago Press.

GENSLER, H. 1990. *Symbolic Logic: Classical and Advanced Systems*. New Jersey, Prentice Hall.

GRICE, H.P. 1989. *Studies in the Ways of Words*. Cambridge, Harvard University Press.

GOTT, N.M.; GOODAY, J.M. e COHN, A.G. 1996. A Connection Based Approach to Common-sense Topological Description and Reasoning. *The Monist*, 79(1):51-75.

KATZ, J. 1972. *Semantic Theory*. New York, Harper and Row.

KATZ J. 1998. The Problem in Twentieth-century Philosophy. *Journal of Philosophy*, XCV(11):547-575.

McCAWLEY, J.D. 1981. *Everything that Linguists Have Always Wanted to Know about Logic, but Were Ashamed to Ask*. Chicago, The University of Chicago Press.

MILLER, A. 1998. *Philosophy of Language*. London, UCL (University College London).

MONK, R. 1995. *Wittgenstein: o dever do gênio*. São Paulo, Companhia das Letras.

NEWTON-SMITH, W.H. 1998. *Lógica: um curso introdutório*. Gradiva, Lisboa.

PEETERS, B. (ed.). 2000. *The Lexicon-Encyclopedia Interface*. Amsterdam/New York/Oxford, Elsevier.

PIANESI, F. e VARZI, A. 1996. Events, Topology and Temporal Relations. *The Monist*, 79:89-116.

PUTNAM, H. 1983. ¿Es posible la semántica? México, Universidad Autónoma de México, 25 p. [Cuadernos Crítica].

QUINE, W.V. 1970. *Philosophy of Logic*. London, Harvard University Press.

RUSSELL, B. 1964. La lógica como esencia de la filosofía. In: B. RUSSELL, *Conocimiento del mundo exterior*. Buenos Aires, Los Libros del Mirasol, p. 35-55.

SARTRE, J.-P. 2003. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 12ª ed., Petrópolis, Editora Vozes.

SEARLE, J. 1981. *Os atos de fala: um ensaio sobre filosofia da linguagem*. Coimbra, Livraria Almedina.

TAYLOR, K. 1998. Truth and Meaning. Oxford, Blackwell Publishers.

VANDERVEKEN, D. 1988 Les actes de discours: essai de philosophie du langage et de l'esprit sur la signification des énonciations. Liège, Bruxelles, Éditions Pierre Mardaga. (Usamos a versão em português: Os atos do discurso, cópia mimeográfica).

WAISMANN, F. 1973. Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena. México, Fondo de Cultura Económica.

WITTGENSTEIN, L. 1995. Algumas observações sobre forma lógica. Revista Manuscrito, XVIII(2):39-47.

WITTGENSTEIN, L. 1989. Tractatus Logico-Philosophicus. Madrid, Alianza Editorial.

WITTGENSTEIN, L. 1996a. Remarks on the Foundations of Mathematics. 4ª ed., Cambridge, The MIT Press.

WITTGENSTEIN, L. 1996b. Anotações sobre as cores. Lisboa, Edições 70.

WITTGENSTEIN, L. 1996c. Investigações filosóficas. Petrópolis, Editora Vozes.

ADDENDUM (2022)

Em seu livro “Making it explicit”, de 1994, Robert Brandom defendeu a tese de que as inferências que ele chama, seguindo a Wilfrid Sellars, “materiais”, deveriam ser prioritárias a respeito das conexões lógicas conhecidas (conectivos, quantificadores etc.). Mais adiante, em 2000, ele consolida essa tese em “Articulating reasons. An introduction to Inferentialism”. Seguindo as pegadas de Sellars, Brandom inverte a relação tradicional e considera as “inferências materiais” como as fundamentais, tal como aparecem nas interações linguísticas corriqueiras. O fato das “inferências materiais” (do tipo “A, logo B”) poderem ser consideradas formalmente válidas ou não quando se acrescenta um condicional estratégico (do tipo “Se A então B”), não mostra nenhuma prioridade das inferências formais sobre as “inferências materiais”. Pelo contrário, as “conexões materiais” têm que estar ali presentes nas práticas linguísticas para que a lógica formal possa acrescentar o condicional estratégico. A lógica formal não instaura nada de originário, mas apenas serve para explicitar o que já se apresentava nas “inferências materiais” efetivas que os falantes utilizam em suas práticas discursivas. A isto, Brandom

denomina uma “concepção expressiva” da lógica, no sentido de explicitadora de algo que já efetivamente acontece.

Todas estas ideias se encontravam já em meu livro “A Lógica condenada”, de 1987, bem anterior ao primeiro livro de Brandon. Das ideias seminais deste livro de 87 parte o nosso projeto sobre inferências lexicais: (a) que as partes substantivas da linguagem (o que eu chamava de “categoremas”) têm potência inferencial, (b) que sua potência inferencial deve ser considerada como prévia à potência inferencial das partículas lógicas consagradas pela lógica, e (c) a crítica contra a teoria do entimema, de que não se precisa acrescentar nada às inferências lexicais para que sejam válidas. Só os artigos de Sellars sobre “inferências materiais” são anteriores a meu livro, salientando que eu não as considero “materiais” em absoluto, mas formais num sentido alargado (por isso sempre utilizo aspas para referir-me a esta expressão). Brandon dá a estas ideias um desenvolvimento muito maior, e as insere dentro de um projeto filosófico que não é o meu. (Em meu texto-réplica a Hilan Bensusan, “O mundo bem ganho. Inferências sem inferencialismo” (2004), me afasto explicitamente do “inferencialismo”, como oposto ao representacionalismo).

Isto mostra, uma vez mais, que o que não está escrito em inglês não existe para as modernas comunidades filosóficas. Também pesou o fato de eu desenvolver estas minhas ideias dentro de uma comunidade filosófica como a brasileira, que não dá relevância à produção nacional em benefício de comentários de autores europeus e norte-americanos. Não tive uma comunidade a partir da qual projetar meu pensamento para o mundo.

ADDENDUM (2022)

In his 1994 book “Making it explicit”, Robert Brandom defended the thesis that the inferences he calls, following Wilfrid Sellars, “materials”, should take precedence over traditional logical connections (connectives, quantifiers, etc.). Later, in 2000, he consolidates this thesis in “Articulating reasons. An introduction to Inferentialism”. Following in the Sellars’ footsteps, Brandom inverts the traditional relationship and considers “material inferences” as fundamental, as they appear in everyday linguistic interactions. The fact that “material inferences” (of the “A, therefore B” type) can be considered formally valid or not when a strategic conditional is added (of the “If A then B” type) does not show any priority of formal inferences over “material inferences”. On the contrary, “material connections” must be present in linguistic practices so that formal logic can add the strategic conditional. Formal logic does not establish anything original, but only

explains what is already presented in the effective “material inferences” that speakers use in their discursive practices. Brandom calls this an “expressive conception” of logic, in the sense of explaining something that actually happens.

All these ideas were already found in my book “A Lógica condenada” (“The condemned logic”), from 1987, long before the first book of Brandom. This book of 87 provides the seminal ideas on which our project on lexical inference is based: (a) that the substantive parts of language (what I called “categorems”) have inferential potency, (b) that their inferential potency must be considered as prior to the inferential power of logical particles consecrated by logic, and (c) the criticism against the enthymeme theory, that nothing needs to be added to material inferences for them to be valid. Only Sellars' articles on “material inferences” predate my book, stressing that I do not consider them “material” at all, but formal in a broader sense (that's why I used quotation marks for this expression). Brandom gives these ideas a much greater development and inserts them into a philosophical project that is not mine. (In my rebuttal to Hilan Bensusan, “The world well won. Inferences without inferentialism” (2004), I explicitly distance myself from “inferentialism” as opposed to representationalism).

This shows, once again, that what is not written in English does not exist for modern philosophical communities. The fact that I developed these ideas of mine within a philosophical community such as the Brazilian one, which does not give relevance to national production in favour of comments by European and North American authors, also weighed heavily. I didn't have a community from which to project my thinking to the world.

(1.4.) INTRODUCTION TO A NEGATIVE APPROACH TO ARGUMENTATION⁶⁹**The usual affirmative approach**

The affirmative approach to argumentation basically states that by adopting a procedure following steps adequately and carefully, we can decide conclusively about the correctness or incorrectness of a given argument, establishing a result, and rejecting others as mistaken. The term “conclusively”, however, may be understood in the affirmative approach in a stronger or a weaker way.

The weaker way admits that results reached through argumentation are not absolute and definitive, but revisable. The *weak* affirmative arguer accepts that one can go back to an argument and correct the conclusions formerly obtained. But the weak affirmative arguer believes that in each argumentative process some position appears as being right, in such a way that other lines of argumentation are deemed to be wrong — or even fallacious — and must, therefore, be rejected. The results obtained may remain unquestionable since there are no convincing counterarguments to bring them down.

In a *strong* affirmative approach, some arguments are *totally conclusive* and those who deny them are simply mistaken. In the strong approach, some positions are sufficiently settled and challenging their results is a hard, or even impossible, task. Think, for instance, about Habermas’ arguments which aim to reveal the overcoming of “philosophies of conscience” by “philosophies of language”, or the arguments supporting the definitive abandonment of metaphysics of nature like Hegel’s after the rise of modern Physics; or Ernst Tugendhat’s position on Husserl’s and Heidegger’s phenomenology, irreversibly overwhelmed through the analytical paradigm, turning into a pure and simple “waste of time” the dedication of so much effort to such an obsolete line of thought as phenomenology.

The strong affirmative approach states that some philosophical positions are definitively proved to be anachronistic, with no chance of being reconstructed in the present day. As a very clear corollary, the strong affirmative approach usually believes in “progress”

⁶⁹ Texts extracted from chapters 3, 4 y 9 of the book Introduction to a negative approach to argumentation. Cambridge Scholars Publishing, 2019.

in philosophy, given that certain positions leave other positions behind, making them unviable. (For anti-mentalist defenders, for instance, it is absurd, after Wittgenstein's investigations, to continue to support rationalistic positions like Chomsky's, which are still vindicating innate universal mental structures.) Of course, the same thinker might oscillate between weak and strong affirmative positions concerning different issues through time. The negative approach, as we will see later, is to be formulated particularly in clear opposition to the *strong* affirmative approach.

Perhaps it was Leibniz who, in modern times, gave the affirmative conception a clear formulation, when, around 1685, he manifested the idea that when logic was sufficiently developed, philosophical and theological problems could be solved simply by calculation, in such a way that disputes were decided favourably on one side or the other—a kind of universal logical optimism. Leibniz's affirmative approach was stronger than many present affirmative positions in as far as he thought an argument could *formally* be proven as the only right one over all the others. At the beginning of the 20th century, Bertrand Russell and others had the same yearning for absolute truths and irremovable foundations, whose effective realization they believed could be reached using the tools provided by Fregean modern Logic, sometimes considered as the realization of the Leibnizian programme.

However, most philosophical problems cannot be put *pro forma* and be solved just by means of formal procedures; they are currently intertwined with informal features involving a lot of assumptions, associations, preferences, different types of audiences, implicit information, and socially established values. This does not discourage arguers to the extent that they also support a strong affirmative position within the scope of an "informal" logic as well. Informal logicians accept in general that, for a given matter (value of life, procreation and war, death penalty or patterns of knowledge) there is a solid line of informal argumentation that is right, and others are wrong, at least at a certain moment in the whole argumentation process.

It is noteworthy that, although informal logicians do not count on the ultra-precise instruments of formal logic, they think that their argumentative schemes must lead to a "resolution" of disputes, however revisable, favouring one side and rejecting the opposite ones. In one way or another, whether in a formal or informal version, according to the affirmative approach there is always in argumentation a unique right side and many wrong

sides (sometimes not only wrong, but fallacious), and logic, formal or informal, can provide the elements to detect, finally, which side is right, and which is not.

There is a profuse set of strong affirmative statements in the contemporary philosophy panorama. For example, in the chapter on abortion in his book *Practical Ethics*, Peter Singer states: “*In contrast to the common opinion that the moral question about abortion is a dilemma with no solution, I shall show that, at least within the bounds of non-religious ethics, there is a clear-cut answer and those who take a different view are simply mistaken*”.⁷⁰ Exposing Tugendhat’s thought, Brazilian philosopher Ernildo Stein writes: “*Tugendhat states that we can only engage in defending a certain philosophical standpoint after examining the most important standpoints of others on the same matter and defeating them (...) It is not only a comparative work to decide who has got the best reasons, but presenting reasons as attested, taking the other arguers to see the same quality of reasons we display and, therefore, end up accepting our arguments. This is argumentation in Philosophy*”⁷¹

The history of European philosophy is full of examples of this same attitude, supposing that arguers are debating about the same clearly identifiable questions and that some arguers reach “the best arguments” forcing their opponents to acknowledge that they were wrong. Moreover, in informal logic texts we find statements with a clear affirmative bias, stronger or weaker. In the beginning of the first chapter of his book *Informal Logic*, Douglas Walton states: “*The purpose of this book is helping readers to use critical methods to assess, impartially and reasonably, strong, and weak standpoints in arguments*”.⁷² It is suggested here that we can pinpoint whatever is strong and weak in an argument in an impartial way which is not seriously affected by perspectives. The participants are seen as cooperative in the task of reliably detecting “bad arguments”, supposing they take part in a rather rational dialogue subject to rules which all parties follow: they must be clear, not digressive, and not aggressive. In such an affirmative view, a counterargument is regarded as an argument able to *win* over the first one, *defeating* and *discarding* it.

At this point of the exposition, we face a distinction crucial for our present purposes, between descriptive and normative. One thing is to formulate what a correct argumentation

⁷⁰ Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge University Press, 1993), 137. Emphasis is mine.

⁷¹ Ernildo Stein, *Inovação em Filosofia* (Ijuí: Editora Unijuí, 2011), 39. Translation from Portuguese and emphasis is mine.

⁷² Douglas Walton, *Informal logic* (Cambridge University Press, 1989), 1.

should be, and another is to elucidate how human arguments effectively develop in real situations. There is absolutely no doubt that affirmative conception in argumentation is correct in the normative domain, the field of what *should happen* in discussions and debates. The problem is to see whether what should happen actually does happen. This question is much more crucial within informal logic, since in many books on this matter it is very frequently said that the passage from formal logic to an informal one is justified by the explicit desire to study real reasoning, and not mere artificial products manufactured in a laboratory. In informal logic, the demand for descriptive adequacy is much heavier than in formal logic, although both must meet normative requirements.

In the book *Argumentation Schemes*, written by Walton together with Reed and Macagno, the formulation of the informal procedure is presented in entirely affirmative style: “*The method of evaluation of an argument fitting a scheme is that once the argument is put forward by a proponent, it may be defeated if the respondent asks an appropriate critical question that it is not answered by the proponent*”.⁷³ And in the same vein: “*If the respondent asks one of the critical questions matching the scheme and the proponent fails to offer an adequate answer, the argument defaults . . . The original weight of an argument, before it defaulted and had to be retracted, is restored only when the proponent gives a successful answer to the question*”.⁷⁴ Here arguments can be “defeated”, their “flaws” can be highlighted by means of an “adequate answer”, and the “defeat” of one position and the “adequacy” of the other can be established with reasonable acuity.

In the same book, there is an interesting example of the “refutation” of an argument: a scene in a movie suspected of plagiarism of a passage in a book proved through a “striking analogy” between the two texts, the film script and the book.⁷⁵ Walton and collaborators expound the issue in such a way as if the question could be perfectly decided in favour of one party by applying adequate argumentative schemes. The authors state that the argument by analogy becomes a fallacy when “*the strength of the argument is overrated*”, implying that there are clear ways to define when an analogy is proper and when it is not. Further on, to reinforce the argument, we are told that the plaintiff in the plagiarism lawsuit admitted he had been mistaken. According to the weak variant of the

⁷³ Douglas Walton, Christ Reed and Fabrizio Macagno, *Argumentation schemes* (Cambridge University Press, 2010), p. 3.

⁷⁴ Id, p. 9. I italicize the presumed affirmative terms; I will come back later to the analysis of these expressions in the exposition of the negative approach.

⁷⁵ Id, 83.

affirmative approach, this would prove that arguments can be decided even in a defeasible way; plagiarism, in this case, was *proved* and the other party was *defeated*.

Moreover, a difference made quite often within the affirmative approach is the one between merely “attacking” and explicitly “refuting” some piece of an argument, suggesting a clear-cut difference between the two things (refuting means much more than attacking) and that it is quite possible to refute arguments.⁷⁶ Here we find the usual affirmative formulations, including some very strong ones, such as: “*Refutation is something more powerful; a refutation knocks down the original argument*”.⁷⁷ “*An argument that defeats another is one that shows that the other argument has to be given up*”.⁷⁸ “. . . even a weak refutation by questioning can defeat an argument”.⁷⁹ Some dialogue “. . . represents a refutation (a successful one, that is) as opposed to a rebuttal or counterattack, because the counter-argument is stronger than the original one it attacks”.⁸⁰ “*If he cannot defend the premise in this way, his argument collapses*”.⁸¹

In a recent book on Wittgenstein, Paul Horwich declares that Wittgenstein’s ideas on “the true nature of philosophy” were “so often misunderstood and undervalued, that I have written this essay”.⁸² Later he states that “. . . my aim is to give a clear account of Wittgenstein’s ideas about how philosophy should and should not be done”, and after briefly exposing some criticisms against Wittgenstein’s cryptic and obscure style of thinking, Horwich says: “*I hope to show that this point of view is wrong, and that it does a disservice to the rationally disciplined character of Wittgenstein’s thought*”.⁸³ This usual affirmative way of exposing philosophical ideas suggests that books are written with the heroic purpose of *correcting* previous wrong approaches, to finally present *the correct version* of the issues in a kind of intellectual liberation.

Although a weak affirmative approach to argumentation allows informal arguments to be defeasible and revisable, they are strictly submitted to rules enabling arguments, at least in principle, to be *solved* on their own merit, favouring one part, and ruling out the

⁷⁶ Id, 220 and following pages.

⁷⁷ Id, 220.

⁷⁸ Id, 224.

⁷⁹ Id, 229.

⁸⁰ Id, 247.

⁸¹ Id, 252. All my italics; see also about refutation, 267-268, 271.

⁸² Paul Horwich, *Wittgenstein’s Metaphilosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2013), vii.

⁸³ Horwich, *Wittgenstein’s Metaphilosophy*, viii. All emphasis is mine.

other. This indicates that in the face of philosophical problems (ethical, bioethical, logical, political, or metaphysical), an affirmative arguer takes part in discussions, persuaded that they possess a “solution”— more or less provisional, perhaps definitive in many cases — that the other party will be forced to admit. Even using informal methods of argumentation and not providing apodictic solutions for questions, some solution is reached through the regular application of some strict method of reasoning.

An affirmative approach to argumentation could be said to assume roughly the four following thesis (although strong and weak versions may disagree on the sense attributed to or accent put on them, or even reject some of these theses, especially the first one):

(1) There is only one reality that can be apprehended by language and mind. There is no case for many realities. (The ontological thesis.)

(2) Many philosophical theories try to unveil and describe such reality but fail, due to the complexity of the points at issue and to the limitation of human capacities. (The epistemological thesis.)

(3) Some theories are better than others, better formulated and argued if they succeed in capturing reality. Better theories defeat worse theories in their attempt to get closer to reality. Some theories are true, and others are false; the former refute, eliminate, and dispense with the others. (The logical thesis.)

(4) Better theories, the ones who best reflect reality, are the ones we support, whereas others' theories are wrong or inadequate. Our own theories can, of course, contain errors, but they are corrigible. We are always receptive to criticisms and disposed to give up our position when good counterarguments are presented. Our opponents, by contrast, are dogmatically enclosed in their own positions. (The psychological thesis.)

The negative approach

I

Endless argumentation

The negative approach to argumentation agrees with the affirmative approach on the normative level, on the issue of how argumentation *should be*. The affirmative approach, especially in the strong variant, states exactly what we all wish to happen in discussions: philosophical questions being decided in such a way as that all parties are satisfied in their rational claims and purports. The negative approach also aims for the same achievement and preserves such a reasonable expectation as a prospect. But the negative approach is also crucially concerned with what actually *happens* in real philosophical argumentation; this had clearly been the explicit main goal of informal logic from the very beginning. This does not mean, in the least, abandoning the normative requirements distinctive of any logic whatever, formal or informal, but just accentuating the relevance of the *descriptive* requirement, based on what arguers actually *do*, without seeing their effective practices, in a Platonic vein, as mere “deviations” of ideal norms.

On such a strictly descriptive level, we may begin our analysis with a single phenomenology of argumentation practices in our own experiences in congresses, meetings, discussions, panels, conferences and philosophical debates in general, live and online.⁸⁴ What we usually see in such situations are vigorous allegations coming from both parties, reluctance to acknowledge one’s own defeat and the apparent endless ability of keeping on arguing indefinitely, leaving the final decision to some sort of preference or authority, rather than to strict “argumentative resolution”. Most of the discussion remains open and they seldom come to an end by one of the opponents having conclusively “proved” a standpoint or convinced the other party to retreat. In many debates the point at issue is so controversial that participants must make use of voting, settling the matter by simply counting raised hands; otherwise, discussions could be carried on indefinitely.⁸⁵

⁸⁴ I would like to remind the reader that here I am particularly concerned with *philosophical* discussions, although I think that a great deal of the results of the inquiry could be applied to all kinds of discussions, including day-to-day ones and perhaps some of the debates in the sciences.

⁸⁵ The negative approach does not give support for any form of “post-modern” scepticism about the *impossibility* of argumentation, but on the contrary, to a sort of “excessive” scepticism where argumentation is *always possible*.

The crucial phenomenon is that whatever our topic of reasoning, the opponent will always have a reply at hand, and we will have a reply to his/her reply if we are not prevented from counter-arguing by external means (violence, illness, or death). Even the most seemingly indefensible stance, which would appear to have been totally impaired and unable to provide a counter-argument — by the accumulation of evidence — can always emerge from the ashes and present a defence. I do not want to support the thesis that everything can be proved as true in argumentation; I maintain that any point can be denied in argumentation, that the other's assent cannot be obtained just by the force of the arguments. Even a thesis presented as true by sound argumentation can be challenged and even a thesis strongly attacked can be defended.

Of course, we are able to clearly and definitely decide many *factual* issues, such as: today is Tuesday and not Sunday; a shop opens for 24 hours or closes at midnight; Lula da Silva ruled Brazil from 2003 to 2011; Cervantes wrote Don Quixote, not Goethe; until today (2019), Cate Blanchett has won two Oscars, not three; Alfred Hitchcock never shot a film with John Wayne; Brasilia is the capital city of Brazil and Rio de Janeiro was before it; and Julio Cabrera published in 1996 a book named *Critique of Affirmative Morality*. Obviously, given how language works and things being as they are, all these points are absolute truths. They are simply not controversial points that must go through an argumentative process. The negative approach exclusively refers to conceptual questions such as: Sundays are more productive than other days of the week; 24-hour shops overload their workers more than regular shops; in Lula's government people's social needs were more addressed than before; Faust is more universal than Don Quixote; Cate Blanchett deserved her second Oscar but not the first one; Alfred Hitchcock would never have accepted to work with John Wayne; moving the capital from Rio to Brasilia was a political mistake; or Julio Cabrera's book *Critique of Affirmative Morality* was a relevant contribution to the antinatalist debate. Goethe being the author of Faust is not a point in need of argumentation, but Faust being more universal than Don Quixote certainly is.

In the affirmative approach, each party wants to assume "the best arguments" and attempts to impose them on the other side. But the crucial point is that *an argument can be considered right or wrong from a certain perspective and not from nowhere*; the weaknesses of an argument are real, but they can be denounced only from some specific presuppositions; if we refuse to assume these presuppositions, the defects of the argument do not appear. Of course, we use some criterion to judge the strong or weak character of

a line of argument, but any criterion for judging arguments to be right or wrong can, in turn, be put into doubt by argumentation. There seems to be no neutral or objective domain where we could decide what the “best arguments” consist of and why they are the unique ones for solving the point at issue. Any domain of decision we choose can be submitted to impugnation by new argumentation through objections and requests for justification. *In the strict domain of argumentation* both parties are even, and to win the tiebreak, some criteria of quality of arguments are needed. But the problem is that any proposed criteria may always be called into question by new argumentation.

This is important, because the negative approach sometimes meets the objection that all these considerations apply only to arguers, not to the “argumentation itself”: if arguments do not reach a unique end and face all these handicaps, it is not because of the structure of the arguments but due to the characteristics of the arguers, who are stubborn, tricky, or incompetent. Such an objection seems to be grounded in a curious Platonism where “argumentation” is something above arguers. But it is actually impossible, especially in informal logic, to clearly distinguish between these two levels. In informal logic (and even in formal logic⁸⁶), the notion of “assent” is crucial. It is very strange to consider as sound, an argument which the arguers do not accept as such.

Let’s suppose somebody saying: “My arguments against euthanasia are perfectly sound; if you do not accept them, it is because of your idiosyncrasies, stubbornness or ignorance”. But *where is the objective and impartial court of law to which we should appeal, in order to prove this allegation and make our argument be accepted as sound?* The other party can always claim, even in good faith and with no intention whatsoever of troublemaking, that he/she is not convinced by my arguments for such and such a reason. We cannot distinguish a level of “pure arguments” from the place where real arguers are discussing, assenting, and dissenting.

The negative approach to argumentation acknowledges stubbornness, vanity, and the intention to complicate things, but I intend to prove that this is not always the case, that *the endless nature of philosophical discussions is also a response to argumentation’s internal features*; counter-arguing is always possible even when arguers act in good faith and are willing to engage in serious argumentation with no intention to obstruct the process.

⁸⁶ Cfr. [Introduction to a negative approach to argumentation](#), chapter 7.

We can admit that, sometimes, arguers assume a non-cooperative or destructive attitude, but we will need to prove, *using arguments*, that this is *always* the case. (Leaving aside that, in real discussions, one of the parties may perceive the other as stubborn and destructive, but the other one can deny this and present themselves as being cooperative and constructive.)

According to the negative approach, such a situation of endless confrontation and conflict between arguments and counterarguments *is intrinsic to the very process of argumentation*. There is no difference between the level where real arguers assent or dissent and a presumed Platonic “argumentation level” hovering over our heads. Unfortunately, or not, the community of arguers constitutes the last instance for judging the quality of our arguments in discussions. There is no God or a super-computer able to decide which party is utterly right disqualifying the other if both parties have carefully and properly elaborated their arguments and presented reasons to support their own lines of reasoning. To all intents and purposes, if my arguments are not accepted by the other party, *they are not good arguments from my audience’s perspective, however convincing they might be from my own*. And the other’s arguments are in the same position, regarding my own assent or dissent of them.

II

What is a counterargument?

In the negative approach, we can perfectly accept that argumentation is a rule-governed activity. The question is not that argumentation does not follow rules. The problem is that in each one of the steps of argumentation, some of the participants could at any moment of the process open a space for new lines of counter-argumentation, all of them strictly rule-governed. Let’s take, for instance, the very existence of an argument. From certain perspectives and assumptions there exists an argument which is perfectly inexistent from other perspectives and assumptions; the existence of an argument is not an objective ontological question. In a debate on abortion, for example, the very “abortion problem” might not even exist for a religious arguer who considers the criminal nature of preventing the development of a foetus totally evident. For him, there is nothing to be argued at all, in the same way as, for the Camusian existentialist, there is nothing like the “problem of God” to be discussed, but it is a perfectly real problem for a reader of

Dostoevsky's books or of Javier Zubiri's philosophy. Whether "there is" or "there is not" a real issue to be subjected to argumentation is not something that can be decided in absolute terms.

There is no argumentative confrontation in this case. The discussion has not even started because one of the parties does not admit that *there is* really an issue to be discussed. Therefore, one of the sides must try to convince the other that *there is* a problem, and new arguments would be needed to prove *that*. Before displaying the arguments relevant to the question, new arguments must be presented in order to show that *there is* such a problem. For a debate on abortion, one of the parties must convince the other that there is something like "the problem of abortion". We have to take a step back here: when we try to argue in favour of or against X, we must firstly waste time trying to prove that *there is an X* to be discussed, and this kind of backwards step can be iterated.

We may notice the same phenomena in the step about assuming the burden of the proof in argumentation. Let's suppose, in a discussion on abortion, the proponent wishes to adopt a strong version of the "Thou shall not kill" principle, while the opponent is disposed to accept only a *prima facie* version of the principle in order to argue in favour of abortion. Thus, the opponent's position is that the proponent should accept taking the burden of proof, because he is advancing a stronger and less intuitive principle about killing people. But the proponent may not consider his principle as particularly "strong" (in the light of other criteria of argumentative strength) and think that he is not obliged to assume the burden, but that his opponent must.

If one of the parties, in trying to evade the burden, wishes to convince the other of the weakness of his principle about killing people, he will have to come up with new arguments to convince the other party. Thus, when we attempt to enter an argumentation on X, we have to take some time over a previous argumentation in order to make clear who must take the burden of arguing about X. For instance, the arguers might disagree on the "intuitive" nature of the principles advanced by the other party. Different criteria of "intuitiveness" can be employed. Clearly, the affirmative approach also accepts a discussion about the burden of proof, but it supports the view that such discussions have a closing point. What is most disturbing in normal argumentative processes, is that there is no guarantee that more and more new argumentation will not be needed before reaching the point we wanted to originally discuss.

In the step of argument reconstruction (is there only one argument or many? If many, what are their relations?); the answer may depend on many previous assumptions. For the pro-abortionist, there can be an immediate inferential passage from the non-human nature of the foetus to its elimination, while the anti-abortionist will demand a long chain of argumentation to justify this passage. Similarly, the opponent may state that he does not properly capture the sense of the term “mercy” in a discussion on the death penalty, or of the term “woman’s dignity” in the abortion problem, but these terms may be perfectly clear to the proponent, relative to his own criteria of clarity. The meaning of terms has a direct impact on sentences where they occur, so that premises such as “Merciful acts should be considered at terminal situations” will be accepted under some characterizations of the relevant terms and not under others. The same sentence may be considered as true or false depending on that.

In the final steps of argumentation, given some organizations of the material, conclusions will be deemed “overwhelming” to one party but not to others, depending on the inferential mechanisms assumed as “adequate” in the respective configurations of the problem. *No argument is “overwhelming” in absolute terms.* In a discussion on abortion, when assessing the premise “One shall not kill innocent people”, the force of the argument will depend on what term is accentuated; if the helplessness of the innocent, a good deal of the “force” of pro-abortionists’ arguments in favour of abortion will be lost. Discovering an overwhelming argument is not enough, because opposite arguments, pro and against abortion, may both be overwhelming in some sense. In the negative approach, we must understand the “force” of an argument within a very complex holistic web of arguments; this force relies upon presuppositions and criteria within the web; it is not something reason can impose in a direct way.

At any time in the argumentative process, some of the parties might demand that sentences, so far considered as premises, must be justified, turning them into conclusions in some other line of argument. In any of the steps, new argumentations and sub-argumentations may come forth. When the definition of a term, the acceptance of a premise or a type of logical sequitur is challenged, we must open a new line of argumentation (trying to prove that one term is ill-defined, or the assumptions are unreasonable or that a sequitur is not reliable). I call such a phenomenon *argumentative absorption*: the argumentation is caught by previous argumentation delaying the entrance into the following steps of the process. According to the negative approach, such a phenomenon affects any

argumentation scheme for evaluating the quality of arguments, independently from their particularities.

The general idea of the negative approach is that everything can, *in principle*, be argued if the elementary steps of a process of argumentation are carefully followed. One may sensibly and coherently argue even on fictional entities or on uncanny possible worlds, or to defend standpoints that were exceedingly attacked or are unpopular and unpleasant. Saint Thomas's admirers can argumentatively sustain that all contemporary philosophy is already contained in Aquinas's work (as frequently stated); new German historians can defend that Nazism was just a reactive movement against Communism and not an independent enterprise; somebody could try to prove that suicide can be a moral act; and even a formal logician could try to show that modern formal logic can formalize the main intuitions of Jacques Lacan's psychoanalysis.

Whatever our attitude may be concerning these stances, however unusual or even extravagant, one cannot deny that the defenders of these positions are able to advance counterarguments in their favour that can be regarded, under certain assumptions, as strong and deserving of reply. Therefore, the very notion of a "counterargument" must change in the negative approach because counterarguments are always available for any given argument. If counterarguments are not advanced, this is not due to strictly argumentative reasons. There seems to be no argument without potential counterarguments. Terms, premises, or sequiturs can always be challenged or rejected, however well-defined or "sound" they may appear to their defenders.

The affirmative approach assumes that the two parties are debating the same controversial issue and that one arguer finally prevails over the other by imposing the better arguments. The negative approach sustains that all the advanced arguments, from one side or another, have weaknesses and failures that can always be highlighted and contested by the other side through new counterarguments. This suggests that, in the negative approach, *delivering counterarguments against a philosophical standpoint does not disqualify or invalidate it in absolute terms*. The challenger's arguments can be attacked by those he/she challenges. In the negative approach, we are not looking for arguments that do not admit counterarguments; this is not possible; we seek arguments with unavoidable counterarguments we can face and for which we are able to come up with new counterarguments.

This is the reason why the very notion of a “counterargument” needs to be changed in the negative approach. In the affirmative approach, a counterargument is conceived as having the power of rebutting, refuting, and even eliminating other arguments. In the negative approach, counterarguments can only relocate an argument in relation to others within the web of arguments, or force one argument to be reformulated; but counterarguments have not the power to *eliminate* the argument challenged.

III

Not everything goes

When one argumentation seems to reach an outcome, this does not happen, because the arguments themselves “defeat” the arguments of the other party, nor does it conclude because one of the parties “gave up” the quarrel and retracted their standpoint acknowledging that his opponent has the “better arguments”. Maybe one party or both are tired and no longer wish to continue, or there was an appeal to an authority (an institution, a law, the “community of specialists”, the opinion of the “majority”, or “common sense”) silencing the opponent. In the negative approach, philosophical discussions seem to actually reach an end due to the intervention of an external authority or to contingencies or impediments of the arguers (fatigue, lack of motivation, lack of interest, a trip, an illness, fear, death), and not because one of the standpoints rebutted and eliminated the other in the strict field of argumentation.

However, the opposition to an argument A (or the position of not-A), even if it does not *eliminate* A, does not allow the other party to keep presenting A in the same terms as before. This is a very common difficulty in philosophical discussions; one of the parties simply ignores the reply brought by the other and sets forth the same initial idea as before, as if the opponent had not objected to the primitive formulation of the question. Although a position cannot be *refuted* by the challenges, we cannot simply ignore them.

The prevailing affirmative approach in argumentation may reply that such a negative way to address philosophical discussions supposes that all arguments have the same value, that all ideas have the same right to be advanced. It is obvious — the objection goes — that not all argumentations are equally good or bad, strong, or weak, that there are some arguments that are particularly weak and others that are expressively strong. To this

remark, the negative approach replies that in order to state such a thing some *criteria of correction* have to be established. *But such criteria are not external to the discussion, they are part of it.* According to the criteria or evaluation of arguments accepted by one of the parties, the argument may be convincing; according to the other party, the same arguments will be weak, or even untenable. This is what happens (unfortunately) in real discussions. An argument could be strong according to a given organization of the problem and weak according to another. The argument that abortion is legitimate in the case of rape is overwhelming on utilitarian grounds, but weaker on a deontological basis; arguing favourably as regards euthanasia is very sound, assuming the principles of strong autonomy, without which the argument becomes weak. There are no arguments which are strong or weak “in themselves”.

The concern about arbitrariness in the evaluation of arguments in the negative approach could be partially dissipated if we make clear that for someone to enter seriously into a philosophical discussion, *he/she must have carefully and responsibly engineered a standpoint to be defended*, considering the elementary steps of argumentation. They must show that the line of argumentation we are invited to take part in actually exists, and that they can build the argumentation in a way comprehensible to others, in order to support counterarguments and to be able to reply to them. The arguers must make the effort to clearly present the relevant assumptions, definitions, and premises, showing the goals and target audience of their argumentation and the kinds of specific logical sequitur to be admitted. They cannot simply display a disorganized amount of ideas or a set of absurd prejudices, presenting themselves unprepared before their audience.

In this sense, it is difficult to conceive somebody being able to display a serious line of argumentation, say, in favour of racism, persecution or assassination. (This can be done, of course, in a humoristic or ironic vein, like Thomas de Quincey’s book on murder as a form of art.) This is the reason why we said before that, in principle, we can argue in favour of anything, but in the effective organization of a concrete argumentation many conditions are needed to advance a line worthy of being discussed and replied to. It is possible that, in the case of totally absurd argumentation, we already reject the premises assumed by the racist or criminal arguer in the first steps of the process of argumentation. But if the arguer is careful and responsible and follows the steps, his standpoint cannot be simply destroyed by opposite standpoints; at most they can force the argument to be rectified or reformulated.

Sometimes in discussions, somebody, who wants to question the idea that everything can, in principle, be argued, states something like this: "It is not true that *anything* can be argued; suppose somebody is saying: 'Let's start from the idea of a devil who devours children and is the real creator of the entire universe'. This is utterly absurd and cannot be seriously sustained in argumentation". But it is noteworthy that this kind of objection must make use of ridiculous examples like these, of situations that will never happen because nobody will ever defend such a position. In the case of real argumentation, it is difficult to find real cases of positions that could not be put in the form of a tenable argumentation. Some party could even remove their argument if they wish to do so, but this is not a compelling result directly arising from counter-argumentations, but a decision of the party being attacked.

IV

The Gestalten nature of argumentation

The previous exposition of the negative approach may have given the idea that the argumentation is subjective, or relative to the idiosyncrasies of each arguer. But it is not like that. The arguments are endless, and the counterarguments are available for internal reasons: each of the parties - let's suppose that in good faith and trying to argue - organizes the debated issue in different ways.

To try to understand this we can now point to some elementary phenomena of life: we never see everything that is there in front of us to be seen, and, at the same time, we systematically tend to take a very partial view of things as a total view. This happens not only with vision, but also with hearing and the other senses. When we walk in the streets, our visual field is extended in front of us, and we see and hear people and things within our very limited visual field; we do not take notice of what is happening behind our backs, except when something occurs that compels us to turn round and include information that we did not have in our normal walk. When we walk, we are always concerned just with what we see in front of us; but we tend to consider what we see and hear as complete, as the only ingredient of reality to be considered in our understanding of things.

In similar ways, we were born in some country and remain living in it, and we take it as an absolute reference. (Western countries consider themselves to be the centre of the

world; Eastern countries do the same.) In fact, what we see throughout our entire lives is very narrow and limited, even when travelling very frequently, but we take this partial knowledge as the platform from which we make all sorts of general statements and appreciations about *the world* and *human beings* in general. We have little awareness, if any, of the fact that our vision of things is only one perspective among many others and a very limited one. We have the tendency to take this quite narrow vision as a totality sufficient to judge and value things, even those we never saw before. In a Tractatus vein, our eyes are not part of our visual field; the eye cannot see itself and tends to disappear and be forgotten. This is maybe the more obvious of things and, at the same time, the more neglected.

These perceptual phenomena can also be observed in the field of human relations. For example, we have very little and insufficient knowledge of other people in general, even of those with whom we currently meet or even live with in the same place. We capture very little information from them and with that we construct an image of this person and work with it as if it were a complete and fully reliable framework for appreciation and judgement. Perhaps one person took some action or said some sentence once in life and armed only with this meagre element we construct a supposed “complete” idea of this person that we may use for decades. We manage with very summary images of other people, but we tend to think that we know these persons well. We are not conscious of the fact that others show very little of their personalities, feelings, and tendencies to us when we meet them (like icebergs of which we just see what is above the level of the water), and that we have only a very specific and limited perspective about people, based on the minimal parts that these human icebergs show to us.

This phenomenon seems to point to a general structure of human situation, surpassing the field of senses and affecting the domain of judgement as well. In general, the partiality of our view of things counts systematically in our favour. For example, we tend to see ethical faults in others but not in ourselves, and we think that our moral judgements are absolute; we do not say: “X behaved badly *according to my moral patterns*”, but simply “X behaves badly”. The eye also disappears in our moral judgements. The same happens with ageing; we see other people ageing but not ourselves. In the political scene, the party which took power and governs the country is not conscious of its actions as being political; it tends to see as “political” only the opposition’s actions.

Humans, in fact, construct their lives through very narrow selections and choices of elements while discarding other available possibilities that remain, at most, as a remote background. These possibilities are countless and diversified, but our lives are very restricted selections of them. This sometimes provokes anguish, especially in young people; the despair of not being able to do all viable things, having to live just one life and not many (actors and actresses succeed in doing this but only in fiction), being tormented by the shadow of all the lives that they will not be able to live. What I am, what I feel, and what I think is not a real totality, but always a *renouncing selection* where almost the entire world remains outside. This is why we are always dissatisfied with what we did, because the realm of what we *did not* do is always larger; and by a curious psychological mechanism we frequently see the discarded possibilities as the most important and interesting ones. Each human life can be seen as a (largely mythical) lost totality, because living is selecting and breaking the balance of some privileged points, leaving most of the possibilities aside.

In the field of philosophy, theories have been largely unconcerned with the perspectivist character of ideas and thoughts, assuming clearly the affirmative way to present ideas as absolute resolutions of problems defeating other positions, with little or no attention to the eye and focusing exclusively on the visual field, imposing one vision of things, and rejecting others. In the domain of Psychology, only one school has based all its theoretical construction on the notion of perspective, particularly in the field of perception. I refer, of course, to *Gestaltpsychologie* as developed in the classical studies of Wertheimer, Koffka and Köhler and carried out later by names like L. Spillmann, I. Kóvacs, W. Singer and E. Scheerer among others. The main idea of Gestalt theory is that the act of observing objects is never a simple and mechanical operation, but a complex organizational activity following a set of rules such as approximation, resemblance, distancing, regularity, symmetry, simplicity, association, segregation, fulfilment, continuity, unity and closing, all of them oriented by a sort of meta-rule “pregnancy”, by which objects are organized according to relations of unification and dissociation in order to attain more or less stable states of regularity, equilibrium or homogeneity.

This is why we may not see something that is right before us — literally “under our nose” — because the perceptual organization of elements that we are using at the moment hinders or makes difficult some observations when permitting others. We never see the totality of what is over there. We see only what our visual and mental organizations allow

us to see.⁸⁷ This view might change the notions of “experience” used in traditional empiricist theories. Certainly, the Gestalt theory of visual perception is an empiricist theory (it is not mere metaphysics); but it maintains that experience data are not “imposed” on us straightforwardly and mechanically but are organized in some way. This puts in question the idea that experience is a kind of trustworthy court to which we can at any time appeal to decide points at issue, favourable to one party or the other. This direct “checking” is not available because experience is plural and shattered; it is organized differently by diverse perspectives and positions. The very concept of a “fact” must change; there are certainly objective facts, but their objectivity does not appear in every Gestalt but only in some Gestalten and not in others.

Nevertheless, Gestalten are not subjective or mere inventions; they arise from given information. They can initially be very diffuse and uncertain until becoming clearer organizations. There is not any kind of absolute idealism in the philosophical basis of the Gestalt theory: bricks and materials organized by the diverse Gestalten are right before our eyes, they are not constructions of our mind. But we cannot perceive them unless guided by some organization; they are never ready to be captured by some presumed neutral look. Gestalten are not enigmatic mediating entities between our eyes and the objects, but simply the way objects are organized by our perception. We see *objects* and not mysterious “representatives” of them. There is not any kind of “Gestalt apriorism”, nor any need for some “transcendental” level of analysis. Gestalten are not “beyond” objects, they are the objects themselves but organized, never in a raw form.

But Gestalt theory is not exclusively a psychological theory. From its very beginning in the works by Wertheimer, Koffka and Köhler, investigations were conducted into physical and sociological Gestalten, in the sense of the organizational laws also applying in these other fields. *The negative approach to argumentation proposes to move these ideas from the perceptual level to the level of concepts and arguing*, opening the way to philosophical Gestalten. Of course, Gestalt theory will not deliver a definitive and complete explanation of the entire thought processes; it just takes clear notice of the processes of thinking as performing a very important Gestalt component. What we think and submit to

⁸⁷ This can be of help in being fair with witnesses in court who declare that they have not seen something or someone and the lawyer for the prosecution claims: “It’s hard to believe that you did not see a crime that happened just before your eyes!” From the Gestalten stance this is perfectly possible.

conceptualization when we do philosophy is organized according to similar operations as those mentioned above for perception.

When two arguers meet, for instance, in a debate on abortion, each one enters the arena with different Gestalten of the elements at play: foetus, mother, father, social environment, indicators of humanity, death, potentiality, future, violence, interruption, autonomy, body, suffering and other relevant concepts. One party accentuates one of them and the others not; one of these concepts is put in the centre or in the borders, and so on; they are organized according to the different relations of approximation, resemblance, symmetry, distancing, and continuity, and this causes such harsh confrontations among different philosophical positions.

Gestaltic conceptual organizations are attempts to unify or integrate the elements in a way which is never the mere sum of them. This suggests that none of the parties in a philosophical discussion can ever see one issue — like abortion or the death penalty — as a totality to be directly perceived, but always some composition which can only be seen from some perspective or other (unifying processes are not the same operation from whatever angle; they are always “directed” in some way). In the same way as with the case of perception, objects of thought are seen “in the light” of some specific type of approach, and the object can simply disappear if the light fades. Concepts are affected by *Gestalten* or mediated by the organizations of elements without which the objects we pretend to see do not appear. Categories like simplicity, regularity, pollution, distance, proportion and disproportion, profusion, distortion, subtlety, redundancy, transparency and opacity, ambiguity, and fragmentation, are equally relevant in perception and in conception.⁸⁸

It is not a question of different “interpretations” of the material, as we might think, but something prior to interpreting. It is something more primitive, a matter of *seeing or not seeing*. We are confronted with the more elementary conditions to see objects, so that when we fail in grasping the objects this is not a “hermeneutic mistake” but some sort of *blindness*. The same way that it is possible to look at something without really seeing it, or hearing without listening, so it is possible to understand one concept without *thinking with it* in a sort of *conceptual blindness*. Similarly, as some visual organizations of pieces make

⁸⁸ Of course, I am not in a situation to establish connections between these operations and the structure of human brain, as Gestalt psychologists have made in the case of perception. In principle, conceptual operations seem to be more historical and cultural than strictly biological. But a detailed study of this subject is still to be made.

some perceptual associations easier and others more difficult, some organizations of concepts promote some specific kind of thinking and make others difficult or even block them completely.

Different *Gestalten* in philosophical discussion include definitions of terms and accepted premises. In a discussion on euthanasia, for example, we can use the term “hopeless” to refer to a terminal patient whose disease has no cure. Our correspondents may get angry because they associate the term with something derogatory or despicable. Or we may use the term “consummation” to refer to a terminal patient who “consummated” his human condition, but our interlocutor claims that such a thing is an absurdity because “consummation” refers to something good or desirable, which a terminal disease is not. We might as well use the word “innocent” in a discussion on abortion, or the word “vengeance” in a discussion on the death penalty but with different meanings or different rhetorical and emotive force. The acceptance or rejection of premises relies heavily on the organization of their terms.

Therefore, within the negative approach, argumentations are virtually endless because each arguer bases their positions on certain organizations in a figure-ground disposition of the pieces, including the meanings of terms, the premises assumed, the admitted modes of a logical sequitur, the accentuations, interests, and affections. Such configurations refer to a specific web of assumptions and beliefs never completely coincidental with the other participants' choices and selections. However, there is a dynamic interaction between Gestalten, based on a partial overlapping between both parties. In any philosophical discussion, terms, premises, assumptions, interests, values, preferences, affections etc., connected to some elements by one of the arguers, remain connected to different aspects of the issue by the other party, and this is enough to perform an intense interaction between them, frequently confused with successful communication.

Let us consider, for example, cases like the approximations proposed by Slavoj Žižek between Psychoanalysis and popular culture,⁸⁹ two elements that seem to be so distant as the moon and a book on cooking. The author is inducing the reader to assume a peculiar Gestalt by means of an approximation of two elements traditionally distant from each other. Or think of the Heideggerian approximations between Plato's philosophy and

⁸⁹ Slavoj Žižek, *Looking Awry*. London: The MIT Press, 1991.

modern technique, or the dissociation proposed by Kant between religion and philosophy. Virtually every philosophical innovation can be seen as the proposal of a new *Gestalt* based on the operations of unifying, distancing, approximation, or continuity. Every philosophical discussion can be seen as a mismatch between different organizations carrying their respective blindness. Different compositions of concepts, ideas, experiences, and intuitions mean that each party *looks at* the other's position without really *seeing* it.

In a discussion on the morality of procreation, for example,⁹⁰ one party can construct a strong connection between, for example, the concepts of "procreation" and "love". The antinatalist tries to break this connection and to construct another between "procreation" and, say, "selfishness". The first position can build a Gestalt of the issue based on a very strong notion of "nature", while the second one can try to define procreation in more social terms. Operations of approximation, distancing, segregation, and similarity, like in the domain of perception, play a crucial role in philosophical discussions, and explain why arguers become so irritated in the face of objections; the others are trying to destroy the connections and integrations that they so carefully built; the other party constructs other organizations disturbing their own viewpoints. A philosophical discussion can be seen as an intense conflict between *Gestalten*: what is seen as harmony and equilibrium for one side is asymmetric and disturbing for the other.

Naturally, there is not a complete incommensurability between different *Gestalten* because, in such a case, there would not even be interaction among arguers. However, such interaction does not establish successful communication; it works only as a partial and conjectural interchange with many bumps, doubts, adjustments, rectifications, misunderstandings, and interpretations currently seen as "wrong" and "unfair" by the other party. Under the influence of powerful psychological (maybe biological) mechanisms, each arguer is, in general, sure to be right or, at least, going in the right direction. They think that their *Gestalten* match the world as it "really is" and that the others are "mistaken". In philosophical meetings and congresses, we very frequently hear polite statements such as: "You did not properly understand my meaning" or "I did not make myself understood". In this sort of discussion, there is a strong and permanent impression that one is constantly "misinterpreted" by others, even by those who seem to agree with our views. The negative approach suggests that these situations arise from very basic psychological delusions. If

⁹⁰ See my book *Discomfort and Moral Impediment* (Cambridge Scholars Publishing, 2019), chapters 9 to 12, and section (2.3) in this anthology.

they argue properly, both participants can be right from their own perspectives and *Gestalten*. Interacting with others is to permanently “misinterpret” their points of view; and trying to understand the others’ position inevitably consists of putting the perspective of the others within our own, an operation that will be systematically seen by the other party as partial or total misrepresentation.

In the negative approach, all the controversies we know from the history of European philosophy are *Gestalt-dependent* in all their periods, before and after Kant’s criticism of “dogmatic” philosophy, before and after contemporary “linguistic turns” declaring a great deal of the philosophical tradition senseless, and before and after Heidegger’s radical historiography putting the whole European philosophical tradition under onto-theology. In all these historical moments, we see nothing except positions among others, perspectives among others, none of them “imposing by themselves”, all of them controversial and susceptible to being reorganized in other ways.

That is precisely why the complaints of philosophers like Kant, Scheler or Russell about the endless and inconclusive nature of philosophical discussions, when compared to scientific debates, can be seen as the result of a misunderstanding of one of the most typical and recurrent features of philosophical activities: their portentous capacity to develop their subjects in a very broad and diversified range of aspects and perspectives.⁹¹ *This can show that great philosophers can be bad meta-philosophers*; they have been currently affirmative in thinking that philosophers of the past have “failed” in their attempts and their “errors” have been corrected by the subsequent philosophies.

V

What the negative approach is not

It is important to establish what the central thesis of the negative approach really is and what it *is not*. The central thesis is not that arguments are never solvable, nor that resolutions are always flawed or wrong or that arguments do not follow the rules or that they always follow the rules wrongly. All this would lead to a kind of argumentative nihilism

⁹¹ “But if controversy has such a constant and major presence throughout the history of philosophy maybe it’s not the sign of a lack of maturity of a prescientific random groping, but rather an essential component of philosophical activity?” Marcelo Dascal, “How rational can a polemic across the analytic-continental ‘divide’ be?”, *International Journal of Philosophical Studies* 9, no. 3 (2001): 313-339.

difficult to sustain. The negative approach is not a nihilistic approach. The fundamental ideas of the negative approach are as follows:

(A) Arguments cannot be solved in a unique, correct way. Arguments can be solved correctly in many different ways.

(B) Even when the conclusions drawn by two different lines are mutually contradictory (Abortion is legitimate—Abortion is illegitimate) both conclusions may be correct according to their own conceptual organizations (*Gestalten*) and assumptions. To the extent that the two lines can be maintained simultaneously without either of them eliminating the other, both conclusions can be true at the same time without being contradictory (as they would be if they were in the *same* line of argument).

(C) The conclusions obtained in each line are therefore not flawed or erroneous, but dependent on or related to their assumptions; not that the rules are not followed correctly, but they can correctly be applied, interpreted, and used in different and sustainable ways, if they follow the steps required to present a possible line of argument.

(D) There are always other lines that can act as a counterargument to the line initially presented, not as its refutation but as the presentation of another plausible alternative that must be considered. This is precisely what makes philosophical discussions endless; not that the issues do not reach an outcome, but that they reach different outcomes by different, sometimes opposite, lines. Our line of argument on a subject is not flawed by the fact that there are alternatives to it, even contrary to our conclusions. Our argument, to the extent that we carefully organize its presentation, does not fail, to the extent that it is in a good position to answer the counterarguments that will undoubtedly appear. But it is never the only successful argument on the matter discussed. The common illusion of the arguer is to think that because his line of argument was successful, then it must be the only line that is successful.

(E) In the affirmative approach, one posture Y can say about another X: "X is totally wrong", and this is not entirely incorrect: if we assume the posture Y, X is, really, totally wrong. The crucial question is that we are not obliged to assume the Y-posture. Making assumptions is always a contingent operation. If we decide to take another stance—say Z—X may be right.

(F) In the negative approach, the other arguers are not enemies who, with their lines of argument come to destroy mine. They are only arguers who reason following other possible lines of argument, and that, from other assumptions, reasonably arrive at other outcomes different from mine. We are not condemned to reason wrongly (argumentative nihilism); we are condemned to reason correctly in the middle of many others who also reason correctly.

(G) It does not add any greater certainty for argumentation to abandon the notions of “true” and “false” for the benefit of weaker notions as “acceptable” or “unacceptable” because these are as Gestalt-dependent as “truth” and “falsehood”. Also, so-called “visual arguments” are Gestalt-dependent, as written arguments are; images can also be organized in very different ways. No argument, written or visual, imposes itself without a Gestalt mediation⁹².

(H) The domain of argumentation therefore has no self-support. In order to end an argumentative process, an extra-argumentative resource is always needed; basically, support from some authority, more or less tyrannical or democratic according to the kind of community in which we make in fact our arguments.

In affirmative approaches, the crucial problem is to be too intolerant concerning the alternatives. The crucial risk of negative approaches is just the opposite, being too lenient about them. Both approaches are problematic, and we must decide not by a totally risk-free approach, but by a risk we are well equipped to deal with. The option taken by this author is that it is better—logically and ethically—to have an excessive tolerance than an excessive intolerance. But this is not absolute either, just an option in a world where there are no absolute and risk-free solutions totally satisfactory to all parties involved.

We can now try to sum up the general features of the negative approach to argumentation as we did before for the affirmative one:

(1) We do not know what reality is, or even whether it is unique or multiple; but we know that reality presents itself as shattered and organized in many ways, all of them objective, none of them unique. (The ontological thesis.)

⁹² This idea is important within my philosophy of cinema, where visual arguments are used. See (3.1) in this anthology.

(2) The different philosophical theories unveil and point to different aspects of reality, but only from their respective organizations. Thus, none of them fails, all of them succeed. They only fail in their attempt to depict the sole truth, transforming their perspective in “what the world really is”. (The epistemological thesis.)

(3) All philosophical theories are tenable in their own terms, and they are systematically wrong or inadequate in other theories’ terms, but there is no neutral domain where this tenability could be conclusively and absolutely settled or decided. (The logical thesis.)

(4) Our theories are only perspectives among others, positions among others, without any kind of privilege. They are not the best theories just for being our theories, and they are not correct just because we were able to formulate them properly. In the negative approach, the impression that one’s own theory must be the best and others’ wrong, is nothing except a psychological delusion with no logical support. (The psychological thesis.)

The philosophical background of the negative approach: beyond dogmatism and skepticism. Towards an objective relativism.

Dogmatism⁹³ adopts an affirmative attitude of a *monist* kind; it assumes that truth is one and universal. Every dogmatic philosophy believes it has achieved some unique truth; while other philosophies fail in doing so, they are all wrong and must be discarded. Truth must be one, not many. “Many” is a signal of error, irresponsibility, and a lack of seriousness. Consecrated contemporary philosophers such as Karl-Otto Apel and Hilary Putnam consider any form of relativism as “irresponsible”. Ernst Tugendhat stated once that philosophy is not like a dance, we cannot change philosophies as we change styles of dancing. Dogmatism believes that seriousness and responsibility are on the side of the unique; what is multiple is frivolous and irresponsible.

On the other hand, although opposed to dogmatism, scepticism is also a *monist* option because it accepts that truth must certainly be one; but since there is no such thing as the unique truth — considering the never-ending conflict between philosophies — we

⁹³ I would like to devoid this term of its pejorative tones connected to fanaticism, rigidity, and intolerance. “Dogmatism”, here is just the name for an attitude concerning the role of logic in philosophy, in the terms to be explained.

should simply stop discussing and even stop doing philosophy at all. The sceptic wants the unique and absolute truth, or nothing. Such a drastic attitude is the evidence that the sceptical and the dogmatic share the conception of unique truth: the same absolute truth adopted by the dogmatic as an indisputable reality is the same that the sceptic considers unattainable, leading him to suspend judgement or even to abandon philosophy. Nevertheless, scepticism has its own “seriousness” and responsibility: since the unique truth does not exist, abstention is the more responsible attitude. But it is very interesting to see how each one of these stances sees the other as a “great danger” that should be avoided; both use apocalyptic expressions such as “*falling* into scepticism” and “*surrendering* to dogmatism”.

The position adopted by the negative approach to argumentation is not monist; so, it is neither dogmatic nor sceptical; its attitude is eminently *pluralistic*. Contrary to dogmatism, the negative approach does not accept any unique or absolute truth about any matter whatsoever. But, contrary to scepticism, it does not think that this is a reason to suspend judgement or abandon philosophy. The negative approach is pluralistic in the sense of considering — against scepticism — that every philosophy succeeds in achieving truth in some aspect of it; but—against dogmatism—this does not mean that all other philosophies are false and must be discarded. In the negative approach, dogmatist philosophies do not fail, they all succeed; but, against dogmatism, such success does not eliminate other philosophies. The negative approach adopts pluralism against dogmatic and sceptic monism.

The pluralism of the negative approach is mostly based on the *Gestalt* theory — traditionally a theory of perception — applied into the field of concepts, as was explained before. The negative approach states that the parties in a discussion are never speaking of strictly the same thing; it is highly unlikely that two arguers have exactly the same premises and the same *Gestalten* about everything that is under discussion. This also means that there is no “contradiction” between them in a strictly formal sense: if two parties come to the results A and non-A, it is not difficult to show that the premises, the argumentative process, and the forms of *sequitur* employed by A are not the same as the premises and forms of argument of non-A. The main idea, which was previously exposed, is that Gestalten affecting sensible perception can also be applied, *mutatis mutandis*, to the domain of concepts. The concepts we generate always come from one specific organization of the elements at play that, once constituted, allow us to visualize certain

phenomena and block the way to others, causing partial “blindness” regarding other objects, events and conceptual organizations. Philosophical ideas are formulated in a particular way and shape, in relation to proximity, similarity and combination just like in the field of perception.

Gestalten, as conceptual organizations, and perspectives are neither “objective”, in the sense of completely external and independent from all human organization, nor “subjective”, in the sense of purely psychological, internal, personal, or private constructions. When looking at the famous images of *Gestalt* theory (the duck and the rabbit, the old and the young ladies, the two jars and the two faces), we can see that *all of them are perfectly objective*, no matter which side is being selected for observation. Anyone can visualize the other figure by making a perceptual effort. The two figures are over there, they are real and not illusory, but they heavily depend on some perspective to be seen; *these objective things can only be seen from a particular perspective, but this does not turn them “subjective”*.

Therefore, there is a midpoint between objectivity and subjectivity to be explored, a kind of *objectivity mediated by perspectives*, an objectivity that is only possible through some kind of look on reality that everybody can, in principle, assume. Figures do not appear without some effort — perceptive or conceptual — but once the figure appears, it is perfectly *objective*. The negative approach does not assume any kind of “subjective relativism”; it could be better defined as an *objective or Gestaltic relativism*. Argumentation relies on *Gestalten*, but *Gestalten* are objective. It could also be said that the negative approach adopts a sort of *Gestaltic or perspectivist realism*.

Traditionally, subjectivity was conceived as multiple and objectivity as unique. The negative approach subverts this: objectivity is as diversified and multiple as subjectivity. We can reach objectivity in many different ways.⁹⁴ The negative approach does not accept a unique objectiveness imposed on everybody in all contexts and lines of thought, independently from presuppositions and perspectives. In the negative approach, each philosophy sees some aspects of the world and they are perfectly objective within their own perspectives. We cannot capture the world from all sides (like God, supposedly), but always

⁹⁴ The idea that truth is unique, and error is multiple is mirrored in the field of ethics by the idea that there is a unique form of behaving well but many ways to behave badly (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book II, 6). I reject this idea in logic and in ethics. There are many ways to attain truth and many ways to behave ethically.

from a particular angle. But our perspectives are not “subjective”, in the sense of private and not valid for others. Everybody can see the duck if they are disposed to make *the perceptive effort* to stop seeing the rabbit; and everybody can see, for example, the death penalty as a revenge if they make *the conceptual effort* to stop understanding it as an act of pure justice. But stopping does not mean eliminating; each organization unveils some aspects of the world, but it does not eliminate the others; it simply offers an invitation to see things in other ways.

Without any doubt, all this will produce an impact on the theory of truth we prefer to adopt in our philosophical discussions. “Truth” will no longer be understood as the correspondence to a unique world in front of us, but rather as the act of grasping specific aspects or sectors of the world through some organization — it is never a pure act of grasping or capturing something completely outside. Due to the influence of Greek philosophy and its accentuated distinction between “knowledge” and mere “opinion”, objectivity was commonly seen as unique and subjectivity as multiple; while knowledge must be one, opinions are many. In Gestaltic terms, truth is displayed in multiple perspectives unveiling different dimensions of objectivity. Ontologically speaking, we do not know what reality “really” is, but one thing we certainly know: reality is something that can only be seen by humans in perspectives. Or, stated more strongly: reality is what makes possible (or maybe necessary) the pluralism of perspectives.

The negative approach rejects the idea that “resolving” a question consists of reducing multiplicity to unity, the plurality of voices to a unique voice. But the impossibility of achieving absolute outcomes in philosophical discussions is not derived from the “very complex” nature of the approached questions, as is frequently said. The negative features of argumentation (absorption, unfinished development, organization of arguments within a holistic network of arguments) are present even in the most trivial daily questions. It is not the “intrinsic complexity” of the problems that prevents us from finding a final solution to them. The reason lies in the structural features of argumentation itself. We do not achieve the final and definitive solution to, say, the problem of abortion or of the death penalty not because they are “very complex problems”, but because they are problems that can only be approached from irreducible perspectives. The supposed “complexity” of the problems arises from the intention to provide a unique solution to them. The impossibility of uniqueness is interpreted as “complexity”.

Although Peter Singer's statement of finally having discovered the definitive solution to the problem of abortion apparently allowed him "to close" the discussion in favour of his position, his "demonstration" depends on many sub-argumentations (which he prefers not to expose). His argument in favour of abortion can only be established if we accept some version of Utilitarian ethics according to which the welfare of particular humans is more important than any abstract or metaphysical idea of "human person" (which would make humans "intrinsically valuable"). It also depends on the thesis that human beings can be defined through a set of relevant and well-defined properties (the famous "indicators of humanity"). We must also accept a very specific definition of the terms "to kill" and "to be innocent" in the expression "to kill an innocent human being", as well as on the deactivation of the idea of "potentiality". Any arguer not accepting at least *one* of these presuppositions and premises will not admit Singer's "incontestable results" about abortion. Against his explicit statement, those who do not accept these presuppositions are not "simply mistaken", but they just assume different premises and *Gestalten*.

I used to call the desire to destroy alternatives the "animal part" of argumentation; for we can use arguments for very different purposes: to clarify, to analyse, to elucidate, to teach, to help, to simplify, to cooperate. But we can also use argumentation to boast, to impose, to attack, to humiliate and to destroy, to exterminate the opponents as any animal does with their enemies using their own means (teeth, claws, feathers, odour, speed). Arguments can be used as weapons of war.⁹⁵ It is hard for human animals to construct their own perspectives without trying to destroy others. This is an important anthropological and metaphysical point that I have tried to address from my negative ethics in other writings.⁹⁶

From the pluralistic perspective adopted here, to the extent that the anti-relativist criticisms are also based on a particular perspective, they are not tenable in absolute terms. In the negative approach, relativism and realism could be perfectly tenable, even when disputable or controversial. We could state that dogmatic, realistic, and unique positions are irresponsible precisely when they silence other perspectives, benefiting their own as the only valid one. On the other hand, we can defend as extremely responsible the decision to defend a particular perspective and to commit seriously to it without assuming it as

⁹⁵ Cf. George Lakoff and Mark Johnsen, *Metaphors we live by*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980, 40-41.

⁹⁶ Cf. Julio Cabrera, *Crítica de la Moral Afirmativa, una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida* (Barcelona: Gedisa, 2014); Julio Cabrera, *Discomfort and Moral Impediment* (Cambridge Scholars Publishing, 2019), and Part II of this anthology.

absolute or definitive. But the better answer is that responsibilities and non-responsibilities can be defined in a variety of different ways. Trying to turn the “realistic” cause into a crusade for responsibility against “irresponsible relativism” is a unilateral and rhetorical strategy.

On the other hand, realistic aspirations do not have to be satisfied in a single way, and the world’s anchor does not have to be thrown into only one sector. Of course, we are really interested in the world, and we think we are describing it as it is. However, all things that make up part of the world are given through many perspectives rather than only one. Thinking this way is not “irresponsible”, but simply assuming our finitude in the field of argumentation.

(2). NEGATIVE ETHICS

(2.1) THE STRUCTURAL DISCOMFORT ARGUMENT⁹⁷

The evaluation of a human life cannot be carried out only in terms of specific events, eventual occurrences, and particular scenarios. A human life possesses some *structural* features that can be known before a human being is born (while the events and particular scenarios of a life cannot be foreseen or predicted). Some structural characteristics of human lives include at least the following:

a) At birth, human beings are endowed with a kind of “decreasing” or “decaying” being, that is directed to end since its very inception and whose complete ending can be consummated at any moment between some minutes and around one hundred years.

b) The decreasing character of being is given by means of three kinds of “frictions” affecting humans since the moment they appear: *physical pain* (in the form of illnesses, accidents and natural catastrophes to which they are always exposed); *discouragement* (in the form of “lacking the will”, or the “mood” or the “spirit”, to continue to act, from the simple *tedium vitae* to serious forms of depression); and finally, exposure to physical and moral *aggressions of other human beings* (from gossip and slander to various forms of discrimination, persecution and injustice), aggressions that we also inflict on others, also submitted, like us, to the three kinds of friction.

c) In order to defend themselves against (a) and (b), human beings are equipped with mechanisms of positive value creation, which humans must constantly keep active against the advances of their decaying life and its three kinds of friction, having the capacity to procrastinate, soften or even forget the threefold friction given at birth.

I call the entire set of features (a)-(c) the “terminality of being”.⁹⁸ Thereby, terminality of being is not something only connected to “death”, but to birth, to the decaying birth full of frictions finishing in literal death. “To terminate” is not then merely “to die” but to be born in friction towards death.

⁹⁷ Texts extracted from chapter 3 of the book *Discomfort and Moral Impediment*. Cambridge Scholars Publishing, 2019.

⁹⁸ The reader should start to become accustomed to this term since it will be used very frequently here. The word “terminal” has unpleasant connotations in contemporary bioethics because it calls to mind serious illnesses that lead directly to death. I use the term to refer to the general decaying structure of human life, an ontological feature, not merely a medical fact.

The “structural discomfort argument” about the value of human life sustains the following: that a life with features (a)-(c) provokes systematically *discomfort*, sensible and moral, in beings like humans, whatever the specific contents of their lives may be. The argument claims that, at least for this kind of being, life constantly affected by frictions, sensible and moral, starting with the decaying birth, is structurally *valueless*. Positive values are not denied, but they appear *within* life, in a permanently anxious and hard-working struggle, with uncertain results, that humans wage against the constant advances of the decaying structure given at birth, to be finally defeated by its total consummation.⁹⁹

On the “Terminality of being”

The decaying or terminal nature of being is, certainly, *the most trivial of questions*. It merely claims what everyone knows, that at birth we are directed towards death, that during life we suffer natural and social discomforts and that we try to have experiences that guard us against suffering. These are three rather obvious remarks on human life. However, it is important to insist on these trivialities because, paradoxically, their obviousness became important by force of its persistent concealment in contemporary ethical thinking and in everyday life. *The usual philosophical reflection on ethical matters prefers to think almost exclusively in the domain of intra-world positive value creation (that is to say, with item (c) of the terminality of being, dispensing with any consideration regarding the very structure of a human life that makes this creation of positive values necessary and urgent (items (a) and (b)).*

Allow me to better explain the content of the “structural argument”. In order to argue in favour of the thesis of the sensible and moral *valueless* character of human life *in its own being*, we start from the fact of *birth* as the primary ethical and bioethical question, birth as a *biographical* and not merely biological fact (to use the distinction pronounced by Ortega y Gasset many years ago).

First, *we are born*. Upon being born, we are thrust into a temporal process of gradual consumption and exhaustion characterized by *pain* (already expressed by a new born

⁹⁹ I intentionally avoid the word “evil” here, which would produce a thesis like “human life is bad”. I consider this formulation couched in a metaphysical-religious vocabulary that should be deconstructed in the following steps of my argumentation.

baby's crying when faced with the aggressions of light, sounds and the unknown), by *discouragement* (not knowing what to do with oneself, with one's own body, with one's own desires, something that babies will begin to suffer shortly after their birth); and lastly, by what I will call *moral impediment*, meaning being subjected to the pressing and exclusive concern with oneself and the necessity of using others for one's own benefit (and being used by them). In their first days, babies will suffer the first two kinds of friction more directly, but, in traditional psychological language, babies are already little egocentrics, and, in the metaphysical language of traditional ethics, little egotists.

When we are born, we are thrust into a corporal and psychical being affected by a fleeting and devastating temporality, caught up in the pressing obligation to hurriedly do something (in the best possible hypothesis, and if we have the health and social and economic conditions to do so, if we are not too sick or too poor, or exploited or persecuted). The structural discomfort argument claims that *it is in this perfectly physical sense that we are initially deprived of any positive value, be it sensible or moral*. By the mere fact of being (of having been born) we are beings in a vertiginous decaying process, our bodies and minds under permanent threat of deteriorations that can terminate us at any moment, which makes us strongly self-centred beings, extremely concerned with the development of our own lives.

This situation of moral and sensible "erosion" is lived by beings like humans in the register of several types of sufferings, in the presence of which we are permanently forced, from a young age, to generate positive values to preserve ourselves, values which simultaneously, as we will see, threaten other humans and the very agent himself. This is the primary content of the structural argument. But this does not mean that we should accept something like a "negative intrinsic value" (as if it were some kind of metaphysical "evil" or stigma). It is just the crude fact of *being thrust into a burdensome, adverse, and unpleasant situation full of friction* and without comfort, in a perfectly physical and apparent sense, causing a profound "discomfort" or "malaise" (terms that will gradually replace the metaphysical term "evil" and cognate notions).¹⁰⁰

We find ourselves from the very beginning in a situation of radical sensible and moral valuelessness, but it is not primarily we who "lack value". At birth, we were asymmetrically

¹⁰⁰ See "Discomfort and Moral Impediment", Part I, chapter 6.

put in a situation of malaise and discomfort (like guests in a very small room), which makes us anxious and self-centred. This is not our fault, but an adverse situation in which we were put, also in the moral sense of the disregard with which we have to treat others, and be treated by them, in order to survive. The structural argument considers the term “valueless” in a perfectly *empirical-natural* sense, based on physical and psychological discomfort, not on any metaphysical grounds (as the traditional notion of “evil” in the literature).

This specific way of speaking, for the first time, of the *terminality of being* seeks to confront the first and most common counterargument: “Why should death be seen as an evil?” However, *terminality*, as we have seen, is not reduced to mere “mortality”. It points to a more abstract structure. *“Terminality” is not something that happens to us once we die, but something that already begins to happen at birth.* Thus, the objection should be reformulated this way: *“Why should terminality be seen as provoking discomfort?”* From our perspective, this question can be answered in a much simpler way than the traditional one (“Why should death be seen as an evil?”).

The mere fact of “dying” is not problematic, but *the fact of permanent erosion that troubles us and provokes empirical discomforts that are perfectly verifiable over the course of any human existence, forcing us to invent positive values and populate the world with them, disturbing the value creation of others* (who try to escape from the terminal character of their beings by running in the same direction as us). The profound discomfort of being is not merely a sensible, but above all, a moral discomfort. The mere sensible death – not the kind that will happen “one day” but that is happening every day – is merely a predictable epilogue. Terminality is not to be confused with mortality or with mere death.¹⁰¹

Thus, a human life does not have sensibly and morally problematic value merely because humans complain about it, or because European thinkers have described it as a place of suffering and atonement, or because it needs to be overcome by “better worlds” (like those provided by religions and arts) or because human lives can be easily replaced by others (as seen in the ease with which humans rebuild their lives after the death of a loved one), or because life needs external acknowledgement (a valuable life would not so

¹⁰¹ Readers of European philosophy would allege that they are accustomed to this kind of devastating view of things because of Arthur Schopenhauer’s “pessimism”. I should say that from the point of view taken here, Schopenhauer’s philosophy, despite some overlap, is far from being “negative” or even pessimistic, especially in its appeal to Buddhism, the possibility of the negation of Will, the morality of “compassion” and the recipes for “life wisdom”, without forgetting the Eristic, which allows us to win all arguments. The present text’s “tone” may superficially sound Schopenhauerian, but the substance of what is being presented is palpably different once we note the strong affirmative elements in Schopenhauer’s philosophy.

urgently require the recognition of others), but *for structural reasons upon which all these other aspects rely*. The “structural argument” is the decisive one and aims to give a more solid foundation to all the non-structural arguments, that still remain in an intuitive and empirical domain, subject to the continual coming and going of events (“There is everything in life, good things and bad things”). Here I attempt to show *the primary sensible and moral valueless character of human life, independent of an unfavourable “calculation” of empirical and specific “goods” and “evils”*.

Human life is valueless not because “there is more evil than good” in it. It is valueless in its very terminal structure, which cannot be divided into pieces to be weighed or measured. Lives with a total predominance of goods over evils and lives tormented by poverty, sickness and discrimination are both structurally valueless. Their specific vicissitudes will appear after birth, and they are socially and politically relevant, but their lack of value is predictable before birth (and knowing this must have a strong influence in the social and political domain). At the same time, all the elements employed by the structural argument for its formulation are perfectly *empirical*. They do not point to a metaphysical lack of value but to a perfectly physical and psychological one, sensibly and morally verifiable.

The “Ser/Estar” distinction in the Structural Argument

The structural argument clearly considers a crucial distinction in the consideration of the “value of human life” question. On the one hand, we can ask about the value or lack of value *of the very being* of life, the value *of having come into being, of having been born* and *of continuing to be*. On the other hand, we can ask about the value or lack of value of things that we do *during life* after having come into being, *in* our concrete states of being and *in* our concrete continuing to live. I call this difference the “ser/estar distinction”, and “estantes” the beings that “are there” (material things, ideas, films, animals, institutions, and numbers).¹⁰²

¹⁰² The distinction between the structure of life and its internal events has little or nothing to do with Heidegger’s “ontological difference”, not merely because the “ser-estar” distinction cannot be expressed in German (and this is the reason why I use the term “estar” in Spanish in the text), but because the question of the value of life is totally (and purposely) absent from Heidegger’s thought. At the time that I was writing the *Crítica de la Moral Afirmativa* (1996) I made some free use of Heideggerian vocabulary just to make my own thoughts more palatable —a strategy I no longer use.

The ser/estar distinction allows for the possibility that the quest for the value of estantes, on one hand, and the quest for the value of *the being* of the estantes on the other, can result in different answers: that the *being* of human life be considered good and the things that are *in being* as valueless (sensibly or morally); or that the *being* of human life is considered bad (in the sense of provoking discomfort) and that things which are *in being* are seen as valuable (sensibly or morally). He who does not accept this distinction will not be able to follow the “structural argument” exposed here, nor a large part of my argumentations in the domain of ethics. In virtue of this difference, it would not, in principle, be at all incongruent to consider a life full of sensible or moral unpleasantness to be good and a life full of sensible or moral pleasantness to be bad.

This might seem absurd to common sense (including philosophical common sense). But in the affirmative tradition of philosophy, the thesis that *life* could be considered valuable despite the unpleasantness of its internal components had already been put forward. This idea was expressed, for example, by the North American philosopher William James in his essay on “popular philosophy” “*Is Life Worth Living?*” included in the book, *The Will to Believe*. In his text, James claims that despite pessimistic attitudes, “*It is, indeed, a remarkable fact that sufferings and hardships do not, as a rule, abate the love of life; they seem, on the contrary, usually to give it a keener zest*”¹⁰³. And in addition: “*Probably to almost every one of us here, the most adverse life would seem well worth living [...]*”¹⁰⁴

Unfortunately, James conflates two questions that I prefer to keep separate: the question of the value of life and the question of whether life is worth living (whatever its value may be). Even so, he acknowledges a difference between the appraisal of the value of *living* and the value of *what is lived*. James’s idea is stranger than it seems. Why would a life full of misfortune (say the life of a seriously disabled person or of a prisoner of war like Anne Frank) still be a “life well worth living”? How can a life be good, or worth living, or valuable, if composed of so many nasty and unpleasant experiences?

There is an empirical common-sense answer to this: even in Anne Frank’s life, there were “good moments” in the gaps between the more tragic episodes. These moments are what would make her life valuable despite it all. However, there is another response that seems to have more ontological relevance. If “ser” and “estar” should be distinguished

¹⁰³ James W., *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*, 47.

¹⁰⁴ James W., *Id.*, 57.

(even if connected), a life could be said to be good *in its being*, even if the events of its “estares” are painful. William James came closer to this idea, although English does not have a word corresponding to the Spanish or Portuguese verb “*estar*”.¹⁰⁵ Within these limitations, James made the distinction only in an affirmative vein. But we can also make it in a negative direction: *despite the pleasant moments of life, human life could be considered valueless in its own being*. The “structural discomfort argument” moves precisely in this direction: there is a profound malaise in the very being of human life, together with very pleasant things and experiences *in* life produced by the positive values that humans create with great effort. We can enjoy these positive values and, at the same time, deplore the fact of having to usufruct them in the structural situation described by (a)-(c).

The majority of what has been studied regarding the “value of human life” in European philosophical literature – from Pascal and Hobbes to Thomas Nagel and Peter Singer – usually operates in the domain of the “estantes”, never in the field of *being*. The structural argument aims to refer to the ethical and sensible value of *coming into being*, of *having been born*. Consequently, we do not just ask “How can we live a good life” but “Is *living* something good (morally and sensibly)”? If we make the *ser/estar* distinction, human life ceases to consist just of a collection of estantes and is defined *by the pure fact of having come into a being full of frictions*.

Ethics is concerned with the sensible and moral assessment of this *coming into being*, not with specific appraisals of this or that estante within the world. To consider life “good” because we have French wine in the refrigerator for drinking tonight with a group of friends, would be as absurd as to consider life “bad” because I failed my college entrance examination yesterday. In everyday experiences, we live in states of being gratified alongside the anxiety of time elapsing so fast, closing doors behind and before us. Everything beautiful and gratifying in our lives is inserted into a fleeting, threatening and fragile scope. We are all forced to lead a very strange double life.

The *ser/estar* distinction can also be seen as a difference between two ways of understanding death, which we can denominate “death-ser” (DS) and “death-estar” (DE)

¹⁰⁵ The Argentinean philosopher Rodolfo Kusch (1922-1979) studied the *ser/estar* difference in a confrontation between European ontologies of “*ser*” and Latin American ontologies of “*estar*”. Cf. Kusch’s remarkable books *América profunda* (1962) and *Geocultura del hombre americano* (1976).

(this turns the *ser/estar* difference into a “thanatic” distinction). I call death-estar the kind of death that happens to us on a certain date from which we “cease to exist”. Whenever they refer to “death”, most books on ethics consider only this kind of death, DE. Focusing exclusively on this idea of death is to forget the thanatic distinction. DE is a mere consummation of the terminality of birth, of the decreasing starting point human beings in general – including philosophers – prefer to forget. This would suggest that there is another death, “death-ser” (DS), which is more directly tied to birth than to DE. This is the “structural death”, the gradual death that encompasses our lives entirely, the structural decaying due to frictions (pain, discouragement, moral impediment) and finally DE.

The unpopularity of the structural argument

The structural discomfort argument will face all the consequences of its “unpopularity”, to use the Kantian term in the first Critique, and still more on the present “postmodern” fragmentary and purely historical and deconstructionist prevailing way of thinking. Precisely for its intended “structural” character, this argument will be seen as a metaphysical and authoritarian thesis, as non-historical and morally defeatist. It is perfectly understandable that this would be the first reaction. I make efforts so that it is not also the last one. I intend to demonstrate in my books that the structural argument can provide ethical studies with a background for the comprehension of the human situation that can cope with many ethical and bioethical questions otherwise incomprehensible to the affirmative categories of mere intra-world scope.

The line of argument that presents the “terminality of being” as a structural lack of value of human life has suffered more fierce resistance over time. The philosophy reader naturally awaits affirmative and encouraging speeches. He is usually unprepared for negative discourse (discourse of “adversity”) invariably seen as morbid, cruel, and unpleasant, calling for immediate rejection. In a “negative ethics”, this happens in dazzling light with the ethical question of procreation (see below).

The unpopular reaction will remain if we think that one primary hindrance for behaving ethically is an *unrestrained “self-affirmation” based on the idea of life as something immensely “valuable”, to be “intensely enjoyed” at whatever cost*. On the contrary, a sombre description of the human situation could make us see human life not as

a gift, but as a serious situation demanding a sober and cautious attitude. The “low tone” of the negative descriptions is intentional, because contemporary and really secularized ethical thinking will have to rely on the worst structural features of the human situation, in order to visualize the real possibilities of ethical behaviour for a being put in this situation, described with a minimum of idealization.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Extremely rationalist philosophers were frequently shocked by descriptions of human life that writers and filmmakers make familiar through disturbing texts and images: Leautremont, Poe, Baudelaire, Orwell, Virginia Woolf, Pirandello, Kafka, Saramago, Ernesto Sábato, Thomas Berdhard and Machado de Assis as well as Luis Buñuel, Carlos Saura, David Lynch, Marco Ferreri, Valerio Zurlini, Roberto Altman, Liliana Cavani, Lars Von Trier, John Cassavettes, Ken Russell, and Ingmar Bergman. Philosopher and novelist Iris Murdoch once said that the sombre elements of existence are useful for any moral theory.

(2.2) THE MORAL IMPEDIMENT THESIS¹⁰⁷**The basic idea**

The invention of positive values in the intra-world puts in evidence another feature, which is maybe the most relevant for ethics. Aside from positive values being intra-structural and reactive (generated against the terminal structure of being), *it seems inescapable that the creation of positive values tends to cause damages and disturbances in other humans who are trying to do the same thing*, to create positive values, to give themselves a value which they imperatively need in order to soften the frictions of their decaying being. The discomfort of the human situation is distributed throughout different kinds of malaise that humans can inflict upon one another, not perforce to do “evil” but due to the urgencies and challenges of the structural situation¹⁰⁸.

At first glance, provoking discomfort in others appears to be something morally onerous, according to the minimal negative requirements of not harming and not manipulating others, and according also to the criteria of current affirmative ethical theories (deontological, utilitarian, virtue-based, and so on). All these ethical theories advise us to try to help others or at least not to harm them. If we can show that we harm and manipulate others – not, of course, all others indiscriminately but at least someone during some moment of our actions in diverse scenarios – this would point to the phenomenon that I call “*moral impediment*”, the structural impossibility of acting in the world without harming or manipulating *someone* at some given moment (not, of course, *everyone* at every moment).

Not all forms of harm to others may seem to be morally imputable since we can harm others without intending to do so, or as the result of some other purpose, inflicting collateral damage on others. We have to see if all morally impeded human actions are anti-ethical (the strong thesis), or if the anti-ethical actions are just a subgroup of morally impeded actions (the weak thesis). I will attempt to prove (using informal logic, of course) that the weak version is sufficient to settle the thesis of moral impediment as the third structural feature of the initial valueless nature of human life, together with pain and discouragement.

¹⁰⁷ Text extracted from chapter 5 of the book Discomfort and Moral Impediment. Cambridge Scholars Publishing, 2019.

¹⁰⁸ Contrary to the religious view, according to which humans have ruined an originally good world, my view is that it is an originally bad world (in the sense of adverse and causing discomfort) that ruins humans. The thesis of moral impediment is essential to see this point more clearly.

And moral impediment can be seen as the more serious one of the three, from an ethical point of view. Our lives, besides being painful and filled with discouragement, must yet support the onus of moral impediment.

In the books and writings on ethics in the available literature, we find some ideas and attitudes that are assumed almost undisputedly. There are, at least, the following ones: (a) Most people observe the ethical demands; they are honest. Honesty is the regular behaviour). (b) In each particular case, I myself obey the ethical demands on my own behaviour (I am certainly honest, and at most, I may commit minor wrongdoings which I will be the first to acknowledge); (c) resulting from (a), anti-ethical actions appear as something exceptional, present in certain very peculiar kinds of people – dishonest, negligent, criminal, cheating, freeloading, corrupt, morally sceptical, nihilistic or morally unsound; (d) resulting from (b), all of these practitioners of the anti-ethical always belong to the realm of others. I have nothing to do with them; I occupy the space of the moral denouncer, in great indignation and concern about the moral lapses of the others.

If the thesis of moral impediment can be maintained, all these usual presuppositions can be challenged: the unethical is what commonly happens; it is not exceptional; it is the ethically correct that shines like a rare exception, testifying to personal merits. And secondly, I myself am involved, because my act of denunciation does not exempt me from being included in what I am denouncing.

There are two significantly more subtle presuppositions in the usual accounts of ethics: (e) moral philosophers are satisfied in only establishing the conditions of a morally correct behaviour but are not concerned with scrutinizing *where* – in what contexts and circumstances – this morally correct action occurs. They are not sensitive to the phenomenon that I call “morality within immorality” or “second-degree morality”, the fact that humans can be morally right within the scope of moral wrongness; (f) moral philosophers are concerned with establishing the conditions of a morally correct behaviour, but they do not perceive the phenomenon that the moral demand itself can be used as a powerful weapon of domination and aggression. “Morality crusades”, even if internally

consistent, can be used as strong mechanisms of discrimination and persecution, when moved by personal motivations.¹⁰⁹

Positive value creation (the item (c) of the terminality of being) is always forced and expensive because a lot is done to obtain very little. We create values compulsively, anxiously, and hesitantly, cornered by the presence of pain and discouragement in all its variants. Given our decaying situation, positive value creation, far from being a product of freedom, is a basic need for survival: *we either create positive values or we are destroyed by nature, by other humans, or by a conjunction of both (the others can cause illness, or a catastrophe)*. We cannot live for very long without constantly feeding our self-esteem, our self-respect and need for security. However, precisely because positive values are constructed in narrow spaces, within a complicated holistic web of actions, they inevitably harm other humans' projects. We create positive values in narrow spaces where it is difficult not to do damage to other people, even when we do not mean any harm.

The phenomenon I call "moral impediment" consists of harming and manipulating others, not always intentionally, but as an inescapable product of the small environment in which we are forced to face diversified and difficult situations and take relevant decisions. This urgent and reactive invention of values, with the terminality of being advancing day by day (we get old, our body gets ill, opportunities diminish) leaves insufficient space for an ethical morality in the sense of the minimal double demand of not harming and not manipulating other humans.

If we accept only *intentionally committed* actions of damaging others to be morally incorrect (or "immoral", in the traditional jargon), then we cannot equate "morally impeded" with "immorality". Moral impediment is something that *happens to humans* as part of their structural *situation*, either emanating from their own will or occurring without the mediation of intentions. I do not want to present this impediment primarily as an original or radical "incapacity", or even "perversity", of human beings. Humans are *morally impeded* even when they are not purposely immoral. Nevertheless, it is very important to elucidate this notion of "purposeful" (or "intentional") more carefully, and *not justify actions highly injurious to others in a quick and unreflective way, just for being "non-purposeful" or "unintentional"*. This notion is complex, and it is customarily used self-benevolently and in bad faith.

¹⁰⁹ After making a film about police corruption (*Serpico*), the American filmmaker Sidney Lumet made another movie, *Prince of the City*, showing all the corruption in the moral campaign against police corruption. These two movies seen together introduce through images an issue usually absent in the books on ethics.

It is of the utmost importance in ethical studies to better investigate the very notions of “intentional” and “purposeful” because both are profusely used in daily life to exempt ourselves of responsibilities and imputations. Humans love to say, “It was not my intention to offend” or to bother, to accuse, to constrain. The boundaries between “intentional” and “unintentional” tend to be fuzzy, so that the alleged “non-intentionality” must be argued and evidenced very clearly in each case. Let’s suppose, for the sake of argument, that we accept that the sentence, “It was not my intention” was not uttered in bad faith or self-benevolence, that a damage was done without any intention whatsoever. Affirmative ethics frequently talks about those human beings who no longer make efforts to be moral because they are naturally so, as being more meritorious than those who make a great effort to behave morally. It is customarily deduced from this that a human can be mindlessly or unintentionally “good” and that this would be the most genuine way of being good, because the agent no longer forces himself to be moral, and morality turns into something spontaneous and natural for this kind of people.

But the same can be said of an “immoral” behaviour that ceased to be the product of some purpose and became spontaneous and natural; for example, those people who are aggressive, offensive, or indifferent without any consciousness or premeditation, as if they had completely internalized the habit of harming and manipulating others, of not considering the other’s interests. This does not remove the anti-ethical character of these spontaneous and unconscious actions from the agent; on the contrary, perhaps the most genuinely anti-ethical human being is the one who no longer needs to make an effort to not respect others, no longer forces himself to be immoral, and immorality has turned into something spontaneous and natural for this kind of people.

Three kinds of moral impediment

I will point out three kinds of human beings to try to establish a kind of typology in order to clarify the notion of moral impediment. I will call them: *actively consenting impeded* (ACI), *passively consenting impeded* (PCI), and *dissenting impeded* (DI).

The *actively consenting impeded* people are those who do not care that their acts which are beneficial to them may harm others. They face life as a fight or a competition

between themselves and the others and simply try to take advantage of situations and circumstances. The people belonging to this first group may be actual criminals or bandits, corrupt people, murderers, or humans convinced of the necessity to exterminate other humans. But this category does not apply *only* to them. This characterization also fits, for example, people who make an illegal connection to profit from water or electricity or a TV signal that will be paid for by their neighbours. Or consider people who take advantage of their superior hierarchical position to make their subordinates perform tasks which they should perform themselves. In the line of argument that I am following, I prefer to consider “major crimes against humanity” and these apparently banal daily actions as being ACI, all of them explicitly, consciously, and purposefully profiteering from a situation that is harmful to others, and whose malicious effect does not awake any concern in ACI people. The “major” or “minor” consequences of the ACI-actions are not relevant in this line of thought, but their purpose of simply and consciously taking advantage.

The *passively consenting impeded* (PCI) are those who, by indifference or omission, contribute directly or indirectly to the creation or perpetuation of states of things that harm other humans. They include everyone who, placed in a situation of injustice and destitution, wherein other humans are deprived of their basic needs, discriminated, or persecuted, does nothing to attenuate or help to put an end to or improve the situation. This group is composed of citizens who lived through slavery, the Spanish conquest or Nazism, and looked upon the suffering of thousands of human beings and did nothing to stop it, instead adjusting to their own situation of privilege. They are also the ones who shrug their shoulders in the face of the poverty that surrounds them in big cities, thinking only about their own well-being and that of their families and close friends. They are also the ones who during droughts remain indifferent to water rationing programmes because they have a private supply system at disposal. They are the ones who know perfectly well when someone else is acting improperly, but they “turn a blind eye” so as not to get involved or “not make life more complicated than it is”.

There are several forms of indifference which are totally trivialized in daily life; for example, the attitude of those who isolate themselves completely during their holidays, not answering the phone or the door, not checking their mail, insensitive to the urgent need – personal, professional or both – of the others. Whereas the ACIs are always able to harm others, the PCIs are, on the contrary, “unavailable”. They are those who are simply not present at the places where they could have stopped or mitigated harm.

At first glance, it would not seem too problematic to morally burden the *consenting impeded* ones (CIs), active or passive, as being morally imputable and responsible for their actions or harmful omissions. Nevertheless, the passives could still allege that, in exceptional circumstances like Nazism, it is morally justifiable to remain silent, because the danger of getting involved is immense and the consequences inglorious. Or one might say that by denouncing someone as corrupt, one runs the risk of putting both one's own life and the lives of one's family in very serious danger. Or he who is totally isolated can claim that he was sick and exhausted, and that he cannot recover without totally disconnecting from all kinds of stressful relations. And even people engaged in piracy or bootlegging can allege to be beset by difficult economic conditions due to the dishonesty of others (administrators, governors, etc).

In the case of the actively impeded, justification becomes more difficult, although not impossible. Even a bandit can claim that he was prepared to lead an honest life and was pushed into a life of crime by tremendous social injustices committed against him (like the protagonist of Robert Bresson's classic *L'Argent*). Both the ACIs and the PCIs can claim to be products or victims of other moral impediments (within a complex web of actions). The phenomenon of "moral impediment" has to be presented in such a way as to include not merely the wrongness of specific actions, *but also the fact that many wrongdoings are reactions to previous moral impediments within the web*. This makes the ethical evaluation of human actions significantly more complex than it is usually taken to be. Those who judge the actions of others tend to severely isolate them from the web of actions, without attending to other previous anti-ethical manoeuvres, and this can be insufficient or even unfair for judging human actions in an integrated way.

The most problematic case, however, is the third one, that of the *dissenting impeded* (DI). These are humans who, put in small spaces within the web of actions, affected by their physical and psychological discomforts, not even actively participating in any harm done to others, and not even assuming a posture of indifference or unavailability, even they, by the very complexity of the situations, harm and manipulate other humans in at least one of their many scenarios of action, even in, apparently, "unintentional" or "not purposeful" ways.

A professor can be extremely rigorous and serious in his teaching activities, demanding punctuality, diligence and extreme dedication from his students, an evidently positive and beneficial attitude. However, this extreme rigour can cause many potentially competent pupils to desist from their studies for failing in following the professor's high pattern of demands. Or even worse, it could leave psychological marks on students that may cause significant harm in the future. Parents who are extremely attentive and affectionate with their only child can end up making him an insecure and resentful human being. In these situations, the problem is that even something done positively for the sake of benefiting and protecting others can become, by the force of circumstances, harmful to someone (frequently to those whose benefit and protection we intended). The role of chance – almost never considered in books on ethics – is crucial here.¹¹⁰

There are also cases of distractions, absentmindedness, incompetence, or ignorance. Are these ACI, PCI or DI? In these cases, someone harms somebody else neither intentionally nor by omission, not even because of the fatality of the circumstances, but because of carelessness or negligence. For example, someone is cleaning a loaded weapon in the presence of others, and someone gets injured. This was not purposeful. It was not the product of an omission (because it was an act), nor was it completely accidental; it was the product of negligence, an excess of confidence or ignorance, something that perhaps would not have happened if the necessary precautions had been taken. In accordance with the peculiarities of each case, this kind of action will be included in one group or another. Let's suppose it came to light that the person who was cleaning the weapon intended to hurt or kill someone (in this case, he would be an ACI); or, that his carelessness was the product of an omission or indifference (for example, forgetting to check the weapon before cleaning it). This would fall into the category of PCI. But it could also be seen as a pure accident, a product of fatality.

I would like to see moral impediment as something that *happens to* human beings in all cases (even in the case of the CIs, active or passive), due to the fact of their being asymmetrically placed, vis-à-vis the act of being born, in small contexts of action within a

¹¹⁰ The Polish movie director, Krzysztof Kieslowski made many films about the role of chance in human decisions and even in the formation of personalities. The most specific example is the film entitled *Przypadek (Blind Chance)*, where small events (like missing a train) have a crucial effect on the political and existential decisions of people, not made from profound convictions but by the tyrannical force of circumstances. Well-intentioned actions can end in catastrophe, not just in movies. The philosopher Vilém Flusser lost his life in a car accident when his wife (who escaped unscathed from the accident) was driving because his impaired vision problems prevented him from driving the car himself. His wife drove precisely to avoid accidents. This woman did not act immorally towards her husband, but as she was – like all humans – morally impeded, she harmed the person she loved the most, ironically by an intentionally protective action.

complex web. This situation affects all humans, but it is within this third group that the phenomenon can be seen most clearly and tragically. In this case, humans are morally impeded in the sense that they are blocking the benefits or are even driven to harm others without having the intention or the purpose of doing so, not even passively like in the case of PCIs. Here, imputation is not central (although imputation is a complex and ambiguous process because of the fuzzy character of the notions “purposeful” or “intentional”), but the objective harm effectively done to somebody continues to be relevant, especially from the victim’s viewpoint.¹¹¹

On the other hand, since human beings act in many different scenarios, it is hard to imagine that someone who would be considered DI in most situations, would *never* harm someone, in a consenting or dissenting way, in some (at least one!) situation. We see that there are no clear boundaries between the three kinds of humans: passively consenting people can on occasions act as active, and dissenting can act as actively consenting. Thus, even if someone might be ethically exonerated in most situations, proving to be a DI, it is unlikely that he has *never* been in a CI situation, active or passive, in *any* scenario where he acted. This means that even when any one of us could prove that we did not harm someone intentionally in a particular case, it is hard to imagine that, *in the totality* of cases in which we harmed someone, we were always and invariably in a situation of “non-intentionality”. A human life develops in a very complex web of actions where humans constantly fluctuate from active or passive consent to dissent and vice versa, and this is the reason why we should evaluate human actions broadly and comprehensively.

The Moral Impediment Thesis in argumentative form

Premise number 1 (The positive value creation)

Since there are no positive values in the terminal structure of life – there can be no pleasure for humans in their decaying, suffering frictions and extinguishing – these positive values have to be created against the terminal structure of being, without being defeated

¹¹¹ To be precise, we could say that the present line of argument assumes the perspective of the victim. Flusser’s wife will be able to show that it was not her intention to kill her husband in that accident. But the sheer fact remains that her husband died because of an action of hers. Showing that “it was not purposeful” will ease her feelings of guilt (and, certainly, exonerate her in the courts of law), but it will not attenuate the grieving of the loss. The feeling of having acted wrongly, which many people in these situations continue to feel, even when it is clear that “there was no intention”, can point to the fact that we are always guilty for what we harm or destroy (and, as we see thereafter, *for what we procreate also*), even “without intention”.

by discouragement and in an intense and constant struggle to construct one's own value and the value of things and humans sustaining one's life.

Complements to Premise 1

1.1 In this sense, each human being can be seen to be incessantly searching for a difficult balance between the terminal structure of his own being and the intra-world reactive construction of positive values.

1.2 Human beings do not create positive values freely and because they want to, but for a very demanding need for survival: either they construct positive values or else they succumb.

Premise number 2 (The structural situation)

The positive values cannot be constructed in an isolated or remote space but only inside a holistic web of intricate, complex human actions, wherein the space for manoeuvring is narrow, uncomfortable, and uncertain, since all humans maintain similar projects of giving themselves a positive value against the advance of the terminal structure of their being.

Complements to Premise 2

2.1 Human beings flee from the terminal structure of their being (from the passage of time, from pain and unhappiness) anxiously or aggressively, trying to "improve their lives" and to obtain a better place within the web of actions.

2.2. This situation acquires different features in distinct moments of time, but it is something which belongs to the human situations as such. One cannot conceive of a social organization that opens totally transparent spaces of action or could change the fact that humans are affected by frictions and are concerned with the brute fact of their ending.

Premise number 3 (The ethical demand)

The minimal ethical articulation demands that human beings consider the interests of others insofar as they also consider others' interests and not just their own. One should always attempt not to harm, or even perhaps to help, not to manipulate and not to commit injustice against other humans that maintain, for their part, consideration for others' interests.

Complements to Premise 3

3.1 Unintentional harm (because of obstruction, neglect, distraction, laziness, sloppiness, incompetence, and so on) caused to other humans who follow the minimal ethical demands is ethically imputable.

Premise number 4 (The ethical demand in the structural situation)

The situation described by Premise 2 impedes the observation of the ethical demand formulated in Premise 3. In the situation of structural narrowness within a complex web of actions, full of proximities, conflicts, lack of space, fast decision-making and excluding alternatives, it is not possible to consider every human's legitimate interest in every place, time, and circumstance and in all the scenarios of action in a human life.

Conclusion

Whether purposefully or due to negligence or carelessness, or due to the very narrowness of spaces of action, always in some sectors of the holistic web, humans are regularly "morally impeded" in the sense they are not able to observe the ethical demand of consideration of their interests for everyone and in every case within the web of actions.

Complement to the Conclusion

C.1. The ethical demand itself can be used in an ethically impeded way against the interests of others.

Moral impediment: some current counterarguments

The main ideas supporting the Moral Impediment thesis are developed, like any other philosophical stance, within a specific line of argumentation. There are, of course, many other available lines supporting or attacking the premises or the conclusions of my argument. Philosophers should be perfectly aware of this fact as a general phenomenon of philosophical activities, not as a particular feature of the Moral Impediment arguments. Phrases like "I do not agree with you", or "Your position has many problems", or "Many objections can be presented against your view", can always be pronounced against any line of argument whatsoever. After I am allowed to reply to the objections, the other parties

will reply, and so on. Counterarguments will always be available, so their availability does not provide any ground for definitively rejecting what is being criticized. In this specific case, counterarguments do not topple the Moral Impediment thesis if its presuppositions and modes of sequitur are accepted on their own terms. The counterarguments can only relativize or limit the terms and scope of the thesis as originally formulated¹¹².

This phenomenon points unequivocally to a rather curious situation: the *Moral Impediment thesis also applies to the very domain of argumentation*, where each one of the arguers will attempt “to win” the debate and none of them would admit defeat. This is part of the mechanism of self-evaluation concomitant with the devaluation of the other, now the other arguer. Winning philosophical debates, toppling one’s adversary, and even making him/her seem ridiculous, or being acknowledged as a great debater of philosophy, this is all part of the device of self-esteem necessary to face and attenuate the decaying nature of being. Yet, *the ethically correct attitude, in the negative approach to argumentation, should be not to attempt to win a discussion with the intention of closing it definitively in our favour*. This is the spirit assumed in this and the other discussions within the scope of my philosophy.

Given this general background, we shall now see some usual counterarguments to the Moral Impediment thesis. It has occasionally been said that this thesis would merely be pointing towards “human fallibility”, something that was already exposed many times in the history of European thought; therefore, nothing new. We are all of us fallible beings, and we never succeed in doing everything we want to accomplish. We are constantly failing at our duties, but this does not mean we are “morally impeded”. It simply means we are fallible. This objection suggests that everybody already knows the limitations and difficulties in trying to observe an ethical morality; referring to human fallibility is a truism and ethics is precisely the effort of bravely resisting these limitations and impediments. No genuinely ethical human being will use this fallible character of humans as an excuse or subterfuge for not behaving correctly.

One can respond to this objection, in the first place, remarking that the Moral Impediment Thesis does not claim the moral insufficiency (or the “immorality”) of *human*

¹¹² For the development of this point of view see my [book Introduction to a negative approach to argumentation](#) (2019) and section (1.4) of this anthology.

beings and their actions, but rather its *impediment in a structural situation where they have been asymmetrically placed*. This means that *some* of our actions harm other humans in *some* sectors of the web, but not, of course, that the totality of our actions is malicious or morally wrong. By occupying a space and a time, we perforce disturb the projects of *someone* who is in some sector of the web of actions. This is not mere “human fallibility”. Ethical problems were traditionally put in the domain of a human’s capacities, fallibilities, and weaknesses. Here I put the accent on *the situation* into which humans were thrown, a situation where it is practically impossible not to commit errors or harm others, and where the correction of errors can drive one to commit new ones. The phenomenon of moral impediment is basically *situational*; it affects human beings without being a characteristic *of them*, it refers to the situation in which humans were radically put at birth.

Secondly, one could also reply to that counterargument that, in many effective human actions, such as *bullying*, police abuse, noise from late night parties, as well as motorcycle crashers, vandalism, selling and buying academic works and so on, do not seem a product of mere “fallibility” but of purposefully wrong acts (of the ACI type). The objection frames things as if humans were trying to make efforts to be moral and yet were failing (as if everyone would be in the DI category). But it would be grotesque to claim that people who practice bullyings or robberies or abuses are simply “failing” in observing the ethical demands. Other actions (such as gossip, stealing parking spots, or professors’ academic tourism during class time) are not faults generated by “human fallibility” either. But in the case of the cruel gossipier who smears the absentee and describes him in the worst possible light, or even in the case of an indifferent individual who tolerates the gossip and does nothing to stand up for the offended, what effort are these individuals trying to make (and “failing” in the attempt) that forces them to gossip or stay aloof? What effort does the academic tourist make but “fails” trying, when he is absent more than four or five times per semester leaving his students without a teacher? None of these seem to be a case of “fallibility”. All these actions arise, in my approach, from comprehensible humans escaping from the frictions of their decaying beings, obstructing the observation of the minimal ethical demands of not harming and not manipulating.

But let’s assume for the sake of argument that the objection works only for DIs. Let’s consider an example: a professional could dedicate his life to his work and family without attending to the demands of his community or nation, indifferent to everything that is outside the familial and professional context of demands. Although professionally brilliant and

devoted to his family, this professional can also be extremely irritable in traffic, treat restaurant employees with disregard, be unavailable when strangers need him, be insensitive to environmental issues, and be absent at condominium board meetings when important matters of cohabitation are discussed. It is not the case that he commits “mistakes” because he is “fallible”. He commits mistakes in some places on the web even though he gets it right (almost infallibly!) in other scenarios. And even his more successful actions will always be relative to certain beneficiaries within the web of actions, without ceasing to harm others even if, in some cases (although unlikely *in all cases*) he will manage to show that the harm was not directly “intentional”.

The “fallible” diagnosis presupposes a generally ethical human being who does not satisfy the “excessively high” requirements of the moral demands. On the contrary, the negative diagnosis envisions *a normally impeded human being*, purposefully or circumstantially, *who is unable to display the least consideration for others*. The impeding force *of the situation* is a more complex and wide-reaching phenomenon than the mere fallibility *of humans*.

Is this counter-counter-argument convincing? It may or may not be, depending on the conceptual framework and methods used to evaluate the arguments at issue. Is this the end of the dispute? Certainly not. In a matter of minutes, new replies, and responses to what was put forth will appear in the mind of the arguers, or even in our own mind.

Leaving the counterargument of “fallibility” aside, it could also be argued that the Moral Impediment thesis is excessively strong and without mediations, a rather oversimplifying view of the complexity of human actions and their diverse contexts of exercise. It is not enough to declare that all human actions are “morally impeded” in some sector of the web of actions, without attending to the fact that not all of them will have the same seriousness and relevance. We would have to establish some scale of degrees for differentiating impediments such as selling monographs, destroying library books, and giving uninteresting courses, from impediments such as assaulting people on the street, drug-trafficking or killing someone. Not all actions seem equally “impeded”. The distinction between consenters and dissenters already points in this direction, but further relevant internal distinctions and contextual specifications are still in order. But if we head for a gradient of impediments, are we not back to the usual situation, thereby robbing the Moral Impediment thesis of its “radical” features and making it innocuous and irrelevant?

It can be counter-counter-argued that obviously there are distinctions between major and minor impediments. But it may be initially advisable to formulate the phenomenon of moral impediment in its more broad, basic, and radical character and scope. The line of argumentation here assumed refuses to see a qualitative break or rupture between daily lack of consideration of others and “major crimes against humanity”, preferring to consider the latter as an exacerbation of something already present in our daily lives. It may not be adequate to minimize the seriousness of daily aggressions by comparing them to “major crimes” of humanity (after all, compared to Hitlerism, our usual unconsidered actions seem almost trivial). Thus, there is something ethically convenient about pointing to the wholesale impediment of human actions, without attending to “major” or “minor” ones, and above all, without exempting the latter from harsh moral criticism.

The usefulness and not innocuous character of the Moral Impediment thesis rests precisely on allowing us to see actions usually considered as obviously ethical, as internally carved out by moral impediment, rather than emerging from a kind of untouched and unquestionable “goodness”. The Moral Impediment thesis should be assumed as an instrument of denouncement of the affirmative bad conscience of usual “honesty” – invariably including our own – and “dishonesty” as something exceptional and always “on the side of others”. The thesis would serve as a negative conductive wire for actions while considering the relevant differences between them. I would be in favour of the strategy of using axiological gradients only for the applications to concrete cases, and not in the general formulation of the thesis. Minor impediments are just as ethically condemnable and subject to criticism as major ones.

Let’s summarize the situation. As we are thrust into a world affected by structural discomfort, submitted to pain and discouragement, and forced to act in an entangled web of actions within small spaces and under pressing time, we cannot avoid harming other human beings in concrete situations of the intra-world, even those who we intend to help or benefit. At certain points in time, we are all provokers of harm. In an existential sense, we contribute to the discomfort of others. Acting in many scenarios, it is factually impossible not to be an ACI or a PCI in *any* of them, or to be exclusively DI in *all* the scenarios. Moral impediment affects all of us. We all harm others, and harming others is a feature of the non-ethical stance in life, at least in many relevant situations. Traditionally, the “intention” or “purpose” to harm was added to the characterization of the non-ethical position, but we

saw that “intentional” is a very fuzzy concept and that non-intentional harming can be the worst of all.

Between the total innocence at our birth (not in the metaphysical sense of “being born innocent” but rather in the physical sense of being innocent of our own emergence in the world) and the horrendous crimes we may eventually come to perpetrate in the development of our hard lives, humans in communities will weave a complicated juridical and political sub-web that will systematically condemn us, removing our actions from the context that could maybe explain terrible behaviours, erasing the fact of having been born and considering birth irrelevant to moral judgement and punishment. The social-juridical-political human apparatus will massively overstress our direct responsibility for the acts we commit, completely pushing aside the structural impeding situation.

But if we are all morally impeded, then can we not criticize ACIs and PCIs? Yes, we can. But with the difference that now we know that there is not an abyss between them and us because the moral impediment affects everybody in one way or another. Those who judge are not a paradigm of honesty, and those condemned are not monsters. At the structural level of profound discomfort, humans are structurally and radically innocent of the harm they inflict on others, not merely the DIs, but also in the ACI and PCI cases as well. Thus, by going through the intricate web of actions, we will be able to discover many other impediments on which the harm that a particular human being perpetrates against others depends. It is easy to blame our more immediate “companions in impediment” within the web, without seeing their behaviour as a response to previous, perhaps remote, impediments suffered by them. *Thus, even though we are certainly guilty at specific points, we are all structurally innocent.*

That’s why the Moral Impediment thesis is not useless or trivial. Under its influence, the moral system of accusations, condemnations and punishment stops functioning as it usually did. Any moral or honest action is no longer seen as simply good or valuable, but within a complex web where we cannot be ethical in the affirmative and minimal sense of not harming and not manipulating others in all our scenarios of action.

(2.3) THE PROCREATION ARGUMENT¹¹³

The primary ethical question: the moral justification for procreation

Through the years, since at least the publication of the “Project of a negative ethics” in 1989, I have been presenting my ideas about procreation and ethics in literary pieces, aphorisms, and essays. This form of exposition perhaps gave the wrong impression that there were no real *arguments* on the subject but merely a narrative (in Emil Cioran’s style). In the “Critique of affirmative morality”, written in Spanish and published in 1996 in Barcelona, I already presented a more argumentative version of my thoughts on this subject. In the present text, I intend to develop, step by step, the arguments that lead to my conclusions about the ethically troublesome status of procreation.

It is sometimes seen as cruel or inhumane to pose the question about the ethics of procreation, as if it contained a rejection of those that will be born. This is a curious viewpoint. On the contrary, this reflection is deeply motivated by a very strong and responsible concern for potential children, for the risk that their emergence into being is the consequence of constraining and aggressive actions against defenceless human beings. Within the influence of present prevailing values, people think they have the complete right to make plans about the emergence and development of these new lives entirely at their will and to their own satisfaction. The anger and immediate rejection that the simple posing of this question provokes in the adults suggests that progenitors obtain a great deal of pleasure from the procreative act and from the enormous power that they acquire over those who are about to be born.

The issue of the moral justification for procreation is of primary ethical importance given the levity and frivolity with which children of all social classes are thrust into the world, as a form of entertainment or escape from the tedium vitae or through carelessness, without a serious evaluation of the circumstances and the impact of the procreative act upon the one being created. The process is entirely seen from the viewpoint of procreators. Couples talk about the number of children that they are going to have as if they were objects to be acquired in a sort of a “patrimonial procreation”. And when the child is born, the progenitors “enjoy the child” as if it were a possession or purely a source of enjoyment. Exposing the enormous ethical relevance of the decision to procreate can at least serve the function of

¹¹³ Text extracted from chapters 9 and 10 of the book *Discomfort and Moral Impediment*. Cambridge Scholars Publishing, 2019.

removing from the act of procreation its current routine and unreflective character, maintaining the horizon of not procreating at all in case the ethical antinatalist arguments are considered sound and convincing.

From the ethical point of view, the crucial question is that the argumentation should be advanced from the perspective of the offspring, of the unborn, this completely helpless small being that is going to be introduced into the world. The question of procreation has always been seen from the perspective of the “wonderful experience” of maternity or paternity, without ever questioning if the experience is equally as wonderful for the other party involved.

This question does not have the easy affirmative answer that it is traditionally supposed to have, that the one who is born will be happy to have come into the world, as happy as the progenitors are now. In fact, we can observe throughout the life of new-born babies, small children and adolescents, a great deal of unhappiness, crying, pain, suffering, dissatisfaction, frustration, tedium, and revolt. This is also true in contexts in which the one who is born is apparently being cared for judiciously, not in contexts of blatant cruelty or explicit negligence. The new-born’s “happiness”, if it exists at all, does not have the same quality and nature as the happiness of the progenitors; it is always a derived and coerced “happiness”, emerging from a unilateral and asymmetric state of things.

Without adopting from the beginning an axiomatic antinatalist position (the antinatalism will have to be, in any case, the result of a line of argumentation, not its starting point), we must consider the question of “having” children and of “giving them a world” in all its seriousness and dramatic character, and not as a mere occasion for delight and enjoyment. A primary ethical question largely neglected by ethical philosophy is whether an *ethically justifiable procreation* is even possible and what its conditions may be. Usually, people procreate in instrumental or casual ways, as they do in other contexts of action. Nevertheless, *the act of procreation is a very peculiar one*, that cannot be analysed like any other act, since it is an inaugural act, not a mere intra-mundane act. If my arguments are tenable, *any* procreative act – whether intentional or not - can be considered as the *original inauguration of the discomfort of being*, as the primary harm that humans can inflict upon other humans, and as the very initiation of moral impediment.

In the negative line of argument, we cannot properly speak of “irresponsible procreation”, which would presuppose by contrast an undisputedly responsible one; we can see procreation as the inaugural morally impeded action, as the original cause of the primary

discomfort of being. Departing from these considerations, we can shed light on how the act of simply abstaining from procreating can be morally qualified. The decision to not procreate at all cannot be seen, as is occasionally argued in affirmative defences of abstention from procreation, as a “free choice”, since it is precisely our birth that prevents us from having a radical freedom; we merely have a second-degree intra-world freedom. Therefore, not even the decision to abstain from procreating can be seen as a totally “free” act, as it is being exercised in contrived opposition against a world in which humans compulsively and profusely “have children”. The direction of this “freedom” of abstaining is already given. We can only abstain in a world in which humans usually procreate.

The moral merits of abstention will not lie then in it being a “free choice”, but in the fact of putting forth, in action and not just theoretically, a criticism of the structural human action inaugurating discomfort of being. Abstaining from procreation can also be seen as an exceptional and somehow heroic attitude in the sense of going against natural procreative instincts. The following line of argumentation purports to sustain a kind of *structural abstention* of procreation, not abstention for mere psychological, economical, or ecological reasons. And we’ll see that abstention could also be seen in an emancipative sense, as a kind of political action in a world of automatic and insensitive production and reproduction of human life.

The PROC Thesis (On Responsible Non-Procreation). Some preliminary objections

Below, I will outline my arguments for non-procreation which I offset at the same time - given the controversial nature of the subject – with the objections that can be levelled at each step (recollecting, in fact, the recurring objections that have been presented to me over time). I begin by formulating the main thesis. (I highlight the objections in italics while I maintain my answers and explanations in normal font).

The PROC Thesis: “IF we understand ethics as a double demand to: (a) not manipulate the others as objects and (b) not to place anyone in a situation we know to be problematic (marked by difficulty, hardship and suffering), THEN procreation (the begetting of children

in general), equally whether carefully planned or the result of “accident”¹¹⁴, is an action that cannot be ethically justified because it violates the double demand (a)-(b)”¹¹⁵

Objection O.1: “*The mere reading of the PROC thesis produces immediate rejection, and it seems to enunciate something totally absurd, especially to people who experience paternity or maternity as one of the most beautiful and profound experiences of human life*”.

This initial objection puts a question connected to the “audience”: the difficulties with an idea that challenges prevailing well-established values in the society in which the argument is advanced. The PROC thesis is powerfully “unpopular”¹¹⁶ in our time, in the sense that Kant considered the antitheses of his antinomies “unpopular” (the theses, on the contrary, enjoying “the advantage of popularity”)¹¹⁷.

Answer number 1: The PROC Thesis does not deny that the paternity or maternity can be experienced, at least in our times, as beautiful and intense for the genitors, but this still does not justify it from an *ethical* point of view. Many experiences that are beautiful and intense for their protagonists can be ethically unjustifiable. The pleasure and intensity with which one experience is lived are not by themselves *ethical* justifications for it. On the contrary, acts producing enormous pleasure are initially suspect from the ethical point of view, not because - as sometimes traditionally thought - pleasure would be an indication of sin, but because in a hard world like ours, a pleasure could be suspected to arise from the immense power obtained over other people, that allows us to obtain our pleasure causing the

¹¹⁴ I put this idiom into quotation-marks because I have doubts about the very idea of “accidental procreation” (See *Discomfort and Moral Impediment*, chapter 12)

¹¹⁵ We find tendentious wording of the procreation question such as: “*Is it always ethical to give birth to someone?*” which already presupposes that it is ethical in most cases. Or concerning other “mortal questions”, like suicide: “*Is it ever ethical to take one’s life?*” which presupposes that in general this act is not ethical. In these traditional formulations, an immoral procreation, or a moral suicide, are considered - if they exist at all - to be “exceptions”. Negative thinking must be cautious about these usual ways of putting questions and must replace them with others like: “Is procreating ethical?” “Is taking one’s own life ethical?” and so forth, formulations leaving open the door to both, positive and negative responses. Anyway, it is difficult, and maybe impossible, to put questions like these in a totally neutral way.

¹¹⁶ But not in other periods of history; actually, the attitude regarding procreation and childrearing was profoundly modified over time. See Badinter Elisabeth *Um amor conquistado. O mito do amor materno*. (A conquered love. The myth of maternal love). Nova Fronteira, 1985, Chapter 1, “The Absent Love,” and specifically Section 2, “The Condition of Children Before 1760”

¹¹⁷ Kant, *The Critique of Pure Reason*, “Transcendental Dialectic,” Book II, Chapter II, Section 3, “The Interest of Reason in its own conflict”.

displeasure of the weakest or most unfortunate. We must ask *if we have the right to this pleasure*.

Clearly anti-ethical experiences, like conquests, invasions, the subjugation of peoples, taking prisoners, imposing doctrines, etc, precisely because they contain strong components of manipulation of others for the consequent increase of one's own vitality, tend to provoke an intense pleasure in their perpetrators. This shows that *the vital intensity and pleasure arousing from a human experience – such as maternity or paternity - do not imply its ethical quality*, and it may even indicate the opposite. Further arguments are needed to prove that from the fact that the experience of procreation is extremely agreeable to its perpetrators, it follows that is therefore ethically correct.

Answer number 2: Regarding the astonishment and rejection that the PROC Thesis can evince these reactions do not disqualify the formulation of the problem as such. In fact, nearly all questions put forth by philosophy traditionally offend common sense by questioning what was well established and taken as obvious. This had been the task of philosophy since its very beginning.

In introductory books on philosophy and meta-philosophical texts, we will invariably find the claim that philosophy is a *critical* and *radical* task, characterized by asking what no one asks, by challenging what appears to be obvious for everybody, by inquiring about what no one inquires, as absurd as that may seem to common sense or prevailing values. In general, this radical questioning of philosophy is widely praised. The question of the morality of procreation is, in this sense, a typical *philosophical* question: it questions the justification of something usually taken to be perfectly clear and established. Philosophy cannot be criticized by exercising the task that had defined its very nature through history, even when the result is unpleasant, surprising, or socially irrelevant.

In summary, I propose that the alleged “unpleasant” or “unpopular” character of the PROC thesis be cast aside as an unessential rhetorical element, and that we inspect the merits of the arguments themselves.

Objection O.2: *“Life is a very basic value, on which everything else relies; there is no sense in questioning life from a moral or rational point of view. As Nietzsche said, there is only life, there is nothing external to life that can judge it. Life in all forms has to be lived; it cannot be stopped, to the extent that every rational argument against life meets the resistance of life itself”*

This objection frequently has the intention of “stopping” the argumentation process before it starts by saying that the whole question is senseless, and that we cannot really argue in this domain. Here is my answer to this objection:

Answer number 3: The refusal to enter the argumentation process in virtue of the “basic” character of life is to accept a kind of faith or intuition stronger than argumentation. However, to the extent to which the opponent agrees to verbalize and clarify this sentiment (the “basic character” of life), he will have already entered into the argumentation process that he wanted to stop beforehand, declaring the whole subject “nonsensical”. The objection makes full sense and deserves an answer; however, it cannot be advanced as a “prior” question with the intention of stopping the argumentation process before it’s started, *but it is already part of the discussion.*

Thus, we could ask the formulator of O.2 to clarify his terms and justify his objection. For example, we could ask him to explain what the expressions “very basic value”, “there is no sense” and “resistance of life itself” mean, or we could ask to justify claims such as a “very basic value cannot be questioned”. However, it is immediately apparent that the one who presents the objection, far from “stopping the argumentation process” is already “absorbed” in it. Upon attempting to demonstrate that life is a “very basic” value, the objection does not have the power to prevent the development of the argument as “nonsensical”, because, if it were so, the objection could not even be made.

Answer number 4: The PROC Thesis does not deny that life itself resists all rational arguments with its own expansive force, nor that life itself unfolds as a self-sufficient force without the assistance of any rational argument. This can be accepted as obvious. However, the fact that life must be lived as an irrepressible natural impulse does not show that it can be *ethically justified* in the case of the impulse towards procreation. To the Nietzschean who insists that life cannot be judged because “there is only life”, that life’s judge is still life itself, that there cannot be an external reference to life capable of judging it, I answer the following. Evolution created a form of life (human life) capable, within its biological abilities, of judging and evaluating life itself – its own and the life of animals, plants, planets, stars, and the whole universe. There is nothing contradictory or absurd about some form of life evolving to the degree that it can judge life itself, even while being a part of what is being judged. The

Nietzschean point that being part of what is evaluated invalidates the evaluation does not seem to hold unless additional arguments are introduced¹¹⁸.

Recalling ethics' characterization

As a preliminary to our ethical scrutiny of procreation, it is indispensable to recall how ethics can be minimally characterized. At that point, I decided to adopt what is already found in the contemporary literature on the matter. From the strictly argumentative point of view, it is beneficial for the PROC Thesis *not* to propose a new concept of ethics but to attempt to prove that procreation, being widely accepted as an obviously ethical act (and even sublime), can be contested *in accordance with the prevailing and well-established idea of ethical morality* as held by common sense, philosophy, and philosophical common sense.¹¹⁹ To maintain the organic character of the present argumentation, I reproduce here some of the main points of the minimal characterization of ethics here assumed.

The Do Not Harm Demand (NHD): When actions, norms or agents are considered ethically correct (not just pragmatically, functionally, or legally correct), this means that they are correct in the sense of *not harming* and if possible, of *favouring or supporting* other humans (who, for their part, behave in the same way). This means taking into consideration those who also take into consideration others' interests, in the sense of not doing them harm, obstructing their projects, placing them in harmful, constraining, or painful situations, and if possible, sparing or saving them from these situations¹²⁰.

The Do Not Manipulate Demand (NMD): Ethics has to do with autonomy and respect for the will, interests, and desires of each human being, as well as the interdiction of manipulating other humans or treating them instrumentally as a means or deciding on their behalf, imposing conditions on, or placing them in situations – even when not harmful or unpleasant - without their consent. Ethics is the field where the respect for the other should come above the impulses and interests of domination; it is the precise domain for self-

¹¹⁸ I recently found similar argumentation in the final sections of Ken Coates's *Antinatalism*; I had already advanced some ideas around Nietzsche's position in the Appendix of the *Critique of affirmative morality* in 1996.

¹¹⁹ This reinforces the idea that negative ethics is nothing but radical affirmative ethics; negative ethics shows what can happen if we follow moral demands strictly. The ultimate objective of this line of reasoning is to attempt to make clear that affirmative ethics, not coherently, puts the defence and preservation of life above the moral demands. By contrast, by extreme foregrounding the ethical demand, negative ethics shows that consistent ethics must put human life in question (our own life and the life we are able to procreate), instead of indefinitely committing to the profusion of more and more life.

¹²⁰ We are not ethically obliged not to obstruct monstrous projects, such as the bloody persecution of opponents in any totalitarian regime; on the contrary, we may be ethically obliged to obstruct them.

management and decision aimed at non-interference and non-encroachment on others (even in cases in which manipulation is meant well in paternalist and protectionist attitudes). Being ethical means, on this second reading, not manipulating or not treating others as mere instruments or means to an end.

We could consider the MEA (Minimal Ethical Articulation) to combine NHD and NMD. These seem to be the fundamental components of any ethical structure, as commonly understood at least in the West. The ethical attitude is characterized by the respect, acknowledgement and consideration for the welfare or well-being (or at least non- damage) of the others, and for autonomy and self-determination. The others cannot be harmed or manipulated, and their interests should be considered together with ours. NHD and NMD are two basic demands that make an attitude ethical, by expressing what should be preserved in a deontological theory by the exercise of duty, in a utilitarian theory by the analysis of consequences, in a theory of virtues by the exercise of practical wisdom, in a discursive ethics by consensus, and in an ethics of liberation by revolutionary actions¹²¹.

An action, norm or agent is *ethical* if it observes NHD and NMD. In the traditional jargon, actions, norms, or agents that do not observe them are called “immoral” or “amoral”, where “amoral” applies to an action, norm or agent that do not obey NHD and NMD without offending them either. The PROC Thesis is cautious about procreation as unable to be “ethically justified”; it remains ambiguous to the *amorality* or the *immorality* of the act of procreation. This question will become clearer in what follows.

The very formulation of the PROC Thesis alludes to two forms of procreating: deliberate and accidental. A large percentage of births in the world are the result of chance, carelessness, or mistakes. It seems obvious that this kind of procreation, because of its casual and unintentional character, will be difficult to defend as ethically sustainable procreation. Against the attitude of justifying many actions committed out of accident or carelessness, I adopt here the attitude of ethically burdening this kind of actions: *what is*

¹²¹ If the reader thinks this characterization of ethics is dubious or controversial, I will answer that it is the one that is commonly found in the literature. If it is problematic in the present text, it should also be in all the other places where it appears. In their classic, *Principles of Biomedical Ethics* (Oxford U.P, 2013), Beauchamp and Childress speak about a “common morality” that encompasses further substantive items such as not killing, not provoking pain, making sure bad things or damage do not occur, keeping promises, not punishing the innocent, and so forth. (BC (2013), p. 2-5, 410). Adela Cortina talks about a “minimal ethics”: “*The objectivity of a moral decision does not consist of the objectivist decision on the part of a group of experts (...) but in intersubjective decision of everyone who finds themselves affected by it.* (Cortina A, *Ética mínima*. (Técno, 1989, p. 56; my translation from Spanish). Following Vlastos and Ulpiano, Tugendhat affirms: “... *he or she is just who acts in such a way as to take the rights of everyone who has interests into consideration...*” (Tugendhat, *Diálogo en Leticia*, Gedisa, 1999), pgs. 62, 64). Authors like Apel and Habermas follow this same trend.

made by accident or negligence is at least as ethically imputable as what is purposefully done. In my present argumentation, I am mainly focused - although not exclusively - on deliberate procreation. The reason for this is that planning births carefully would seem at first glance to possess the traits of an *ethically sustainable procreation*, sensitive to the well-being and consideration of the one given birth. Nevertheless, we will see that not only deliberate procreation does not escape serious moral questioning but the extreme planning of a birth in all details accentuates - even more than in accidental procreation - the damaging and manipulative character of the procreative act.

The argument on the problematic nature of procreation from the ethical point of view (the PROC thesis from now on), is developed in two sub-theses, which later will be joined to support the total PROC thesis.

The first sub-thesis

The first of these two sub-theses, is the following:

PROC-1 Thesis: *The act of procreation is manipulative.* Procreation is a structurally unilateral act in which one of the parties involved is brought to life by force through the action of others who decide that birth for their own interests and benefits, or as a consequence of negligence.¹²²

Explanation

One can see that manipulation in procreation primarily lies in the unilateral character of the act, because procreating is *per se* inevitably asymmetric, whether it is a product of premeditation or negligence, depending on the progenitors' interest or disinterest in the birth of the child. The child is inevitably born as part of someone else's project, for the benefit of others, or due to carelessness. In both cases there is manipulation, either by excess or by default.

The PROC-1 sub-thesis appears to be formulated in general sense, it does not merely refer to obviously manipulative specific procreations wherein the unborn is explicitly used

¹²² I do not make use here of the expression "without the consent of the new-born", that I employed in previous writings, because this suggests that this consent could be acquired in some way. It seems senseless to speak of the absence of something that cannot be obtained at all. Progenitors can be accused of having procreated because it is perfectly possible not to procreate, but they cannot be accused of having procreated without consulting the new-born because this consultation is perfectly impossible.

for something: to produce heirs for one's assets, resolve family crises, increase one's responsibilities, prove virility, give happiness to a loved one, or simply to have the child "do what I couldn't do". These are all attitudes wherein the unborn is openly taken as a means or an instrument for the purposes or interests of the genitors and/or related individuals. This sub-thesis is not limited to these clear cases; it also applies to those in which these evident manipulative elements are not ostensibly present. The child always and inevitably emerges within the scope of a foreign project. As such, the act of procreation is exercised *against* the demand of not manipulating others (NMD), so that it is not merely an amoral act, but positively *immoral* or anti-ethical.

Objection O.3 "*One cannot speak of manipulation in the case of procreation because there is simply no one to be manipulated; in order to make sense, manipulation, in terms of treating someone as a means, presupposes that this someone already exists and can be manipulated or treated as a means*".

Answer number 5: There are some linguistic problems in properly expressing what exactly means to be manipulative in the conduct and attitudes of progenitors with respect to the unborn. For it seems that we are supposing that the unborn "is" in some actual place awaiting its genitor's decision to "bring him/her" from this mythical place into the real world and that they are therefore manipulating this "possible being". This linguistic difficulty appears in expressions like "giving birth to *someone*" or "bringing *someone* into the world" because it seems that the being already exists somewhere and is waiting to be brought. It would only make sense to talk about the manipulation of a potential being if this were the case; so, the objection goes.

But suppose that a man and a woman are in a full-blown conjugal crisis and decide conjointly to have a child to resolve it. We can say, making complete sense, that they are assuming a manipulative attitude with respect to the child they are thinking of having – although there is not anyone to be manipulated at present, because they are reserving a place for him/her (not in the sense of someone determined, but of *anyone* born within the bounds of this project) chosen unilaterally within their own life planning. The object of this manipulating attitude is the very idea of a being (not yet determined). I see no problem in the understanding of this phrasing.

In order to reinforce this, we can imagine that when the child is finally born, he grows up and learns that when his parents were thinking about having a child (not *him*, any child), they planned that this child (who happened to be him) would serve to save their conjugal crisis, he might very well feel retrospectively that he was manipulated (just as many declare that “I, as I actually am today, can say that I am grateful to my mother for not having aborted me”, I can say that actually “I, just as I am today, may resent my parents for bringing me into the world in order to resolve their conjugal crisis”).

We do not, therefore, need to talk of manipulating a “possible being” but merely of “having a manipulative attitude concerning the possibility of a being (anyone)”. The idea is perfectly plausible: we can be planning, with a manipulative attitude, to have children without there actually being anyone to be manipulated. Someone who remains still undetermined will eventually be manipulated when he comes to occupy the space that has been determined in a manipulative way, an attitude that could be recapitulated later by the one so affected.¹²³

Answer number 6 (still to Objection O.3): On the contrary, the act of procreation can be seen as the apex of manipulation, since what is being manipulated is the very *being* of someone and not any specific human feature. It could be said that the manipulation in procreation is the strongest and most indefensible of them all because the generated being (not someone determined, but anyone) has no possibility of escaping from the situation of manipulation. He/she is being used as a means *in its own being* and not in relation to determined states where the affected could still defend itself or be defended by others.

Let’s suppose for now that the opponent has accepted that there is manipulation in procreation or that he postpones that decision until later. Suppose the opponent goes on to question the premise: “If there is manipulation, there is ethical transgression”.

Objection O.4. “*We are not doing something ethically wrong or reprehensible every time we manipulate someone. For example, forcing a small child to take a painful vaccine, or saving against their will someone who is going through a temporary or permanent mental*

¹²³ I want to make a more general remark here. Objection 0.3 brings out a tension, quite common in philosophy, between language and experience. Sometimes, as in this case, it is difficult to find a better way to express strongly intuitive ideas. Many philosophers think that language has the final say in the decision: what cannot be expressed in language does not exist or is a flaw. Other philosophers tend to give experience the last word: if a profound human experience cannot be expressed, the fault could be with the limitations of language. I think that language and experiences should both be considered and be maintained in tension. We cannot discard experiences merely because we fail in formulating them clearly, but we cannot discard arguments in favour of “unfathomable experiences” either.

disturbance, can be ethically justifiable. Analogously, procreation can be ethically justifiable despite being manipulative”.

Answer number 7: Accepting the evident truth that sometimes we perform ethical actions that benefit others without their consent and leaving aside the risks of paternalism in this kind of behaviour, *it is still to be proved that procreation is precisely one of the actions in which manipulation is ethically justified.* Given that procreation is clearly one-sided and done for the sake of others’ interests, whether it is a product of negligence or planning; and given that we do not know how the unborn will confront the life that is being imposed on him (we do not even know whether he/she will manage to bear the frictions of life without seriously harming others or themselves), the question of the ethical morality of the procreative act remains open.

To counter this reply, an opponent could generate two new crucial arguments:

Objection O.5. *“If there is manipulation in procreation, this is something totally unavoidable, for nature stimulates us to reproduce just as much as society, so it doesn’t make any sense to question its legitimacy. It is even absurd to speak about manipulation in this case because there is not any possibility of consulting the unborn”* (The natural-social argument).

Objection O.6. *“If there is manipulation, it is fully justified because life is a very valuable gift that the unborn will certainly be happy to receive, and for which he/she will accept having been manipulated and treated as a means”* (The value of life argument).

Sometimes O.6 has been reinforced by what can be called the “love argument” which could be seen, as a part of a wider line of argumentation, as the “feelings argument” that can be formulated in the following terms:

Objection O.7. *“Procreation is justified by the fact that the ‘gift of life’ is being granted through an ‘act of love’. A large part of the considerations set forth in PROC-1 is strongly anti-intuitive and even absurd because the moral demand appealed to excludes all affection and every emotional element; it is a rational demand ignoring fundamental dimensions of humanity. The procreation problem cannot be tackled by casting affections aside”* (The feeling argument).

Answers (Against O.5)

Answer number 8: It is not possible to consult the unborn, but it is perfectly possible *not* to procreate, *if* we are convinced of the relevance of taking the ethical demands seriously. Within the tradition from which MEA was extracted, we should distinguish *ethical* demands from *natural* or *social* ones, which could follow non-ethical moralities. No action can be deemed as *ethically* legitimate only by the fact of responding to natural impulses or established social conventions. We also have natural tendencies towards violence, an incessant readiness to defend our selfish interests and a need to obtain immediate pleasures; however, ethics commands us *to resist* these natural impulses. Trying to justify procreation by saying that it responds to a strong natural impulse does not constitute, *per se*, an *ethical* argument in favour of procreation (in some ethical theories, this would even be seen as a signal of immorality).

Secondly, we can live in a society in which unfair laws (racist, misogynist, and so on) are admitted, when ethics commands us to maintain a critical attitude concerning these prevailing values and even not to accept them when they defy the ethical obligations. To say that procreation responds to an established social habit does not itself constitute an *ethical* argument in favour of procreation.

Answer number 9: It is perfectly possible to live without procreating, and especially, no part of the MEA is transgressed by someone's abstention from having children (or, at least, not any more than any other action within the web of actions). Even though evolution directs us towards reproduction and socially established practices reinforce this tendency, we can always, within the scope of a genuine ethical life, maintain an attitude of disinterest in reproduction or rejection of it.

Any argument that attempts to justify manipulation in procreation by alleging that in order to reproduce, manipulation is naturally or socially inescapable, should answer the fact that procreation does not constitute any authoritative natural or social obligation that should not pass through the inspection of individual choice (which will decide whether to follow these factual inclinations or not). In fact, the widely accepted affirmative morality omits to mention that many human beings in the world choose to lead their lives without children (people who at present congregate in increasingly larger clubs and associations throughout

the world), but no one has yet been able to come up with a sound argument to judge these people as doing something *ethically* wrong. Sometimes they are considered “selfish” for refusing to share the so-called “goodness” of human life with children. In answering this charge, it is good to re-read the PROC-1 Thesis and its explanation, which suggests, to the contrary, the strong egotism of the procreative act; and read attentively the answers to the counter-argument O.6 to follow later. But before that, I want to pay special attention to the “feelings argument”.

Answers (against O.7)

Answer number 10: Feelings are in no way excluded from the present line of argumentation about the morality of procreation. On the contrary, they are crucial. The ethical questioning of procreation is not the crude and fleshless outcome of cold rational arguments, but a diagnosis obtained from vivid descriptions of human life wherein feelings are essential. In my writings on logic and argumentation, and on cinema and philosophy as well, I agree with the idea of philosophical argumentation consisting both of a logical and a “pathic” element, which led me to coin the term “logopathic”¹²⁴. According to this conception, a philosophical idea also needs to be *felt*, not merely understood. Specifically in the case of procreation, there is a powerful element of pity and compassion concerning the weakness, fragility, and helplessness of the unborn, a strong feeling of concern and worry for people who are generated without moral protection, in a careless and irresponsible way or for the mere pleasure of others. Feelings and sentiments are therefore extremely important in the evaluation of procreation.

In any case, by admitting the necessary and indispensable character of feelings in the ethics of procreation, it does not follow that feelings will introduce some essential modification in the ethical demands of not harming and not manipulating (NHD and NMD), nor that feelings will provide relevant elements to attenuate the force and importance of this double ethical demand. Accepting feelings and emotions in an ethical argument does not imply any need to *replace* argumentations with feelings; at most, feelings are used to support and strengthen arguments. This means that when we do not have solid arguments, feelings cannot replace them or fill the void; but when we do have solid arguments, feelings can lend them more force and substance.

¹²⁴ See section (3.1) of this anthology.

It's good to recall – particularly in the context of the procreation question, a subject so vulnerable to feelings – that sympathy and other feelings cannot be part of the characterization of the ethical demand as such, for feelings are not ethical *per se*. Sympathy is not naturally respectful or beneficial since humans can be sympathetic to monstrous things and unsympathetic to excellent things; thus, a notion of ethics prior to sympathy should be presupposed. From an ethical point of view, something should *deserve sympathy*, and this deserving asks for something more than mere sympathy. We must count on a resource that precedes sympathy, something that can distinguish between good and bad sympathies. A *sympathetic* attitude towards procreation, however prevailing or imposing, is not yet an *ethical* attitude without additional arguments.

Objection O.7 seems to follow the intuition that procreation could be ethically justified by love. But a feeling – however touching – does not by itself carry any positive value. Humans are capable of loving people, objects, and actions of very dubious ethical value, even embracing atrocities, loving what does not deserve to be loved (like a genocidal political cause) or carrying out actions in the name of love that cannot be ethically justified. It still needs to be shown that the loved object or the action performed by love observe the demands of consideration, non-harming, non-manipulation, and so forth. Love *per se* does not guarantee ethical morality. In the vehemence with which parents usually like to accentuate that love, it is clear here *that giving that love provides immense pleasure to them*, much more than to the objects loved (which, in some moments of life, can become suffocating and threatening of the children's desires, especially when they are still minors and are totally subject to the domination of their parents)

On a first approach to the matter, it seems that, at the very least, love and ethics should be carefully kept apart. Accepting that one procreates for love (something that could be questioned in the face of the manipulative elements previously pointed out and given the fortuitous and careless character of many births), love is a natural feeling like hate or contempt; so, claiming that one procreates for love does not provide in principle any *ethical* justification for the act of procreation. We can love and manipulate, love and disrespect, love and mistreat. Love is an impulse, and like any other impulse, it can construct or destroy. Even Hitler – as his biographies report – loved his mother profoundly and mourned her bitterly when she died. Ethics is rather more necessary when dealing with people we *do not* love but whom we should still treat with consideration and not manipulate. Thus, love cannot

ethically justify anything at all. Justifying procreation by love is the same as justifying homicide by hate or suicide by self-hatred.

If, on the other hand, the “ethics of feelings” holds that something is ethically justified by being the object of sentimental approval by most people, or by the communities to which we belong, I vehemently disagree. Such an attitude would mean the impotence of philosophy as a critical activity in the sense exposed in Answer number 2 above. Births, in our societies, arouse happiness, euphoria and sympathy for those involved, and we ourselves – in unreflective daily situations – can share sentimentally in these manifestations almost by contagion. However, placed in a reflective attitude, we still have to see if all this euphoria and sympathy is not caused, precisely, *by the great pleasure and joy that inconsideration, manipulation and absolute dominion over others usually provoke in their perpetrators* (in this case, over a small and defenceless being).

It is then very important to see that we enter this reflection not merely guided by pure and cold reason, but also by feelings of compassion, concern, and fear for the new-born in the middle of the celebratory exaltation of adults. We may also experience feelings of compassion and displeasure as regards the exhibition to which a small baby is frequently submitted in public places. We may feel indignant, ashamed, or saddened when witnessing coercive behaviours towards small children. All of these are also *feelings* to be considered by an ethics that purports to include feelings among moral considerations, concerning procreation or any other matter. Being moved by pity or by unease as regards public baby manipulation and exhibition *is* also a feeling, although not a socially approved one. But as philosophers, we cannot simply base our thinking on socially accepted feelings – like the unconditional approval of procreation or the cult of maternity – but must always be able to question whether these feelings *deserve* ethical approval. Therefore, feelings *are* important; the reflection around the PROC Thesis is not, as some think, a matter of purely cerebral arguments.

The second sub-thesis

Answers (Against O.6)

Here we must advance the second sub-thesis that was announced at the beginning of this text:

PROC-2 Thesis: *The act of procreation is harmful*

This sub-thesis, unlike the PROC-1, consists of several parts, which will be analysed separately:

1) Any human life, independent of its specific contents, in its very *being*, is structurally a terminal emergence afflicted by the threefold friction of pain, discouragement and moral impediment. As human beings, we are equipped with strong mechanisms for positive value creation which we must use to defend ourselves to survive. Humans are cast into life and removed from it in painful and disturbing ways, to a greater or lesser degree. The terminality of being is daily and regular. Facing it, human beings are compelled to constantly create positive values to endure their structural decaying being (*The structural discomfort argument*)¹²⁵.

Explanation

The frictions of sensible and moral suffering are regularly present as the triad of physical pain, psychological discouragement and moral tribulations: the suffering provoked by uncomfortable to excruciating pain (from daily headaches to amputations for diabetes), by the lack of strength to keep on living (from mere tedium to serious depressions); and finally by the suffering provoked by aggressions and injustices (exercised and suffered) of other people (from mere gossip to serious discrimination and persecution). Certainly, the lack of value carried ontologically by our terminal emergence in terms of pain/discouragement/moral impediment affects each human being relative to their organism, sensibility, nervous system, sexuality, and natural and social conditions.

¹²⁵ Go back to section (2.1) of this anthology and read again the structural discomfort argument. Here I will only repeat what is strictly necessary to formulate the second sub-thesis.

2) Given the situation of radical affliction, human life becomes inescapably reactive or “rejective”. Humans are driven, by suffering, to invent positive values of all kinds (moral, aesthetic, religious, scientific, erotic, artistic, sportive) in order to put aside suffering and to open new spaces for self-realization and pleasure, thereby delaying the consummation of their terminality. No moments of happiness and plenitude are bestowed but must be wrested and snatched with great effort from the terminal structure of life, in hard opposition to it. Humans are constantly attempting to escape pain and discouragement, and in their evasion, they disregard others’ projects of survival (as the consideration of some implies the non-consideration of others in a very complex web of actions). (The *moral impediment argument*)¹²⁶

Explanation

Every pleasure, satisfaction, or achievement – whose effective existence *in* the world I never denied – can only be *reactive*, or rather, performed in the mode of flight, in an oppositional way. Pleasures exist, but they are not of the same order as sufferings which (in the triad of pain-discouragement-moral impediment) belong structurally to the terminal emergence of being, while pleasures have a reactive and defensive character. Pleasure comes at a cost, both in terms of eroding one’s own organism and of provoking displeasure and discomfort in others. Every pleasure, satisfaction or profit is mediated by diminution and wear. Beings like humans can become accustomed or resigned to the terminality of their beings, but they cannot live out their own terminality in the mode of pleasure.

3) A great number of human beings all over the world do not succeed in keeping up with this uphill and constant struggle against the decaying structure of being and opt for destructive solutions, for themselves or others: suicides (whose rates increase year after year), mental illnesses of a greater or lesser importance (from the great number of humans that cannot bear life without medication to the more serious psychoses), or aggression *en masse* (from isolated shooters and serial killers to genocidal programmes). Thus, when someone claims that we are giving the “gift” of life at birth, it should be kept in mind that an enormous mass of the world population “returns the product” as unwanted, rejects this “gift” as something not endurable (through suicide, madness, neuroses, compulsive medication and so on). (The *desistence argument*).

¹²⁶ Go back to section (2.2) of this anthology and read again the Moral Impediment thesis. Here I will only repeat what is strictly necessary to formulate the second sub-thesis.

This line of argumentation is intended to show that human life – against all usual compensating intuitions – *is not good*; but not that human life is *unbearable* (that is if we are lucky enough; most of the world's population currently live in unbearable material poverty, illness, and discrimination). Life is at most *bearable*, until becoming *unbearable*. However, it does not seem to make much sense to produce a new being just for enduring, for reacting to, for fleeing structural suffering in the hard effort to create positive values against their terminality.

Evaluation of the present stage of the argumentation

The PROC Thesis is obtained by joining the PROC-1 and the PROC-2 sub-theses in the following way:

- 1) The unborn is submitted to unilateral manipulation.
- 2) to the benefit of the interests of others (genitors and related people).
- 3) who had the possibility of not procreating.

(These three items indicate a transgression against NMD of the MEA, showing that the unborn *is manipulated*, or used as a means).

4) The unborn will be provided with something of very problematic value (sufferings in the way of pain, discouragement, and moral impediment).

- 5) with no guarantee of whether the new-born could endure the frictions of life.

(These two items indicate transgression against NHD of the MEA, showing that the unborn *is harmed*).

It is usually argued that life is a kind of destiny, that it is imposed, and that the problem of “being born or not being born” comes too late because when it comes, we are already here and must live. *But not being – or not having been born – is perfectly possible for our potential offspring. Their lives are not predestined precisely because they are an option for us, their potential genitors.* If this option is guided by the ethical demands, reinforced by a powerful feeling of pity and concern for the fragility of the helpless being that will be created

in such problematic circumstances, the conclusion is that abstention from procreating seems to be well grounded by ethical categories, in the sense of the MEA.

Objections against the PROC-2 sub-thesis and thus against PROC

The first three following objections are very well-known counterarguments to the question of the “value of human life”. They are:

Objection O.8: *“Schopenhauer and the rest of the pessimists present a partial and distorted vision of human life. There are sufferings in it, but there is also a great deal of happiness and pleasure. For one who lives wisely and with moderate expectations, life, despite everything, can be very good, with very intense and meaningful moments of happiness and fulfilment, despite the suffering” (The see-saw argument).*

Explanation

Philosophers, particularly of the analytic trend, some of them also utilitarian, from the classics like Stuart Mill to the contemporaries such as R.M. Hare and Peter Singer, have emphasized the features of a “good life” based on things that can make us “intensely happy”: using our senses, developing our intellectual skills, experiencing the pleasure of sexuality and moral contentment in relations with other humans, performing physical activities (like sports) and intellectual ones (reading, writing, painting, making films or enjoying the intellectual works of others), as well as activities combining different kind of pleasures (like travelling). A life that offers us so much can be called a “good life” in an austere sense, guided by wisdom and without excessive expectations. To accentuate the dimensions of suffering results in a partial and tendentious view of human life produced by a morbid attitude, insensible to the many gifts of life.

Answer number 11: First, the objection seems unable to prove that human life is *positively good*; it seems to prove only that “it is not as bad as it is sometimes described”. For proving the first – that life is positively good – it should be possible to prove that a human life can have some guarantee of being exempt from significant amounts of sensible and moral suffering, or that this suffering is negligible. All the arguments in favour of the value of human life are forced to be arguments of the “in spite of” kind (“In spite of pain”, “In spite of suffering”). It means that the very objection already admits that all the humanly possible

happiness could only be built on the “in spite of” kind of argument, *within affliction and in a constant fight against it*. The counterargument proves only that life can be (although without guarantees) *endurable*, a statement which was never put in doubt, and which is very much weaker than “life is good”.

Answer number 12: The meaning of the objection O.8 moves in the direction of accentuating a supposed *symmetry* between pleasures and sufferings according to which pleasure is obtained in opposition to suffering but suffering could be endured in opposition to pleasure. As is often said, “*In life there is everything, there are good things and bad things; some days it rains, on others the sun shines*”. But the symmetry between pleasures and sufferings only exists in the intra-world field of the “estantes”, not in the domain of being. In the domain of “estantes”, we are, in fact, sometimes sick and at other times healthy; sometimes we are happy and other times we are sad; sometimes prosperous and other times impoverished. This fluctuation is typical of our intra-world lives.

However, in the domain of our terminal emergence affected by friction, there are no ups and downs. This domain is plainly monotonic. It simply does not happen that some days we are older and other days younger, some days we belong to a health-risk group and other days this diagnosis is rescinded, and so on. *There are no fluctuations or seesaws in the domain of being, which monotonously consumes its initial terminality, received in birth, independently of the intra-world ups and downs.* By showing that terminality cannot be lived in the mode of happiness, but at best in a state of being resigned to it, we prove *that suffering, being ontological, is not symmetrical to pleasure, which occurs entirely and exclusively in the intra-world.* (There cannot be, for beings like humans, any pleasure in terminating, even if they can resign themselves or get used to it).

In opposition to this, many people claim that the mere being, the mere fact of having a life, is already a pleasure (the pleasure of feeling oneself living, or of being alive). We can see this as a real and a very profound life sentiment, a full-bodied experience, an irresistible psychological state, but not as an argument. It is pure sentiment, and sentiments, as we saw, cannot replace arguments, only reinforce them. Besides, this is one peculiar sentiment that can only be felt if we totally disconnect life from decaying and corruption, closing our eyes to the whole human situation, as people usually do. We cannot conceive of a terminally ill patient in a hospital or a political prisoner under torture declaring that the mere fact of living is a pleasure. If someone declares that the mere act of breathing is pleasant, some

line of argument can show that even simple breathing could kill, that there are conditions for breathing well and there are respiratory illnesses (even if humans proved many times to be capable of heroic attitudes in confronting all these handicaps courageously).¹²⁷

In my more informal and literary books on the issue of procreation, I used to present some *images* at this point of the exposition. They are distasteful, but their unpleasantness constitutes part of their heuristic power. These images can vividly clarify the sense of *the fundamental asymmetry between suffering and pleasure* and fulfil the argumentative function of illustrating and emotionally reinforcing the PROC-thesis. They can also stimulate the moral sensibility of potential procreators. (Of course, these images alone are not enough for making the case).

a) *The Fall*. Human life can be seen as a kind of free fall that cannot be stopped. We see the ground getting closer and closer, in the absolute certainty that we are going to smash into it at any moment. Meanwhile, during the fall, we feel the pleasure of the wind on our face, the almost omnipotent sensation of flying; we enjoy a privileged vision of the world, and we manage to have interesting and intense relationships with other humans who are also falling. All pleasure and happiness experienced during and within the fall do not provoke ups and downs of the fall (the fall is strictly downward and never upward); our pleasures do not influence the fall, in the sense of stopping it, but merely distract us from the final crash.

b) *The Cell*: All pleasure is obtained through “estantes” and not from the being itself. This is clearly shown in the experiment of solitary confinement, widely practised in many prisons in the world, where a prisoner is left completely alone in a cell without anything to do (without company, reading, music or any form of distraction, just by himself). It can be said that the prisoner is left alone with his pure being. If the being were something “good”, being left alone with it could not be the worst of tortures. When left alone with the terminal being, pain and discouragement become overwhelming; and if some other human were introduced into the cell, moral impediment will also immediately resurge (humans placed in

¹²⁷ The American actor/singer Bobby Darin was born poor and with a very severe heart disease. The doctors gave him 15 years at best. Bobby managed to live 37 years during which he transformed himself into one of the most important singers of his generation and the world, selling thousands of copies of his songs, becoming an idol, winning various important awards and nominations for others. This is absolutely astonishing, just like the case of Stephen Hawking, confined to a wheelchair, speaking through a machine and writing important books and winning honours. These experiences in which humans surpass their limits are very touching. The problem here is whether these are valid motives for generating a new human being in the expectation that, if he turns out to be severely handicapped, he will have enough forces to overcome the difficulties. What is relevant here is that, upon procreating, we can create someone who is seriously handicapped and who lacks these heroic forces of resistance. We can never be sure whether our son or daughter will confront difficulties or be destroyed by them, as happens with a great mass of anonymous human beings whose sufferings do not share Bobby Darin’s and Stephen Hawking’s fame in publicity and marketing.

this situation can behave like wild animals with one another). The prisoners will only have their own body for company, the only “estante” left between them and the pure being, but it will not be enough. Humans have a powerful need for “estantes” to be entertained or distracted from the inevitable advance of their terminality.

c) *The first Cry*: While we have to learn to laugh, we do not need to learn to cry. A child’s first smile and laughter are late and forced, products of the learning process for survival, strongly induced by the adult’s behaviour and conditioning. By contrast, we are born crying desperately without anyone teaching us to cry. It seems that our primary and original contact with our bare being happens to be crying, whether from helplessness, apprehension, insecurity, or fear. Babies progressively learn to exist within their social and family milieu by acquiring defence “estantes” (such as pacifiers, toys, and blankets) against world aggressions, and then much later they *will learn to smile*. It seems that laughter, happiness, pleasure, and relief are all products of hard work, while crying is directly provoked by merely being born.

Thus, Schopenhauer and the pessimists do not present “a partial and distorted vision” of human life *but an asymmetric situation that can be perfectly identified and explained*. The “partiality” does not come from the negative approach, but from the world itself.

There is still a further argument to reinforce the reply to O.8:

Answer number 13: The intra-world joys and happiness that are adduced as proof that life has a positive value can occur at a high sensible and moral cost. Precisely because it gives us pleasure, we tend to overuse our senses, our brain, or our body so that this specific search for more pleasure can, later on, become a source of suffering: the intense use of the eyes can lead to myopia; the intense use of the brain to neurological sickness; there are specific illnesses that afflict athletes and sedentary people. *All pleasure is potentially a source of suffering*, and it is quite likely that people will suffer more from what was once intensely enjoyed in life, not speaking of the pleasures obtained at the expense of the suffering of others (The price argument).

Objection O.9: “*Why do people then generally have a strong impression that human life is a gift, that being born is a blessing, that dying is terrible because it takes from us what*

is most precious... and that the worst thing a person can do is to take another's life? If your philosophical arguments were right, we should lament births, celebrate funerals, and reward killers"

Answer number 14: When it is not a mere question of animal impulse, of grabbing onto something to keep from drowning (something totally disconnected from any presumed "value" of life), the superficial and unreflective impression that human life is a gift proceeds from the great effort invested by humans in the construction of a bearable and liveable life, even under the worst of conditions (misery, persecution, illness). Human beings, especially from the disadvantaged and more exploited classes, have the incredible capacity to compensate for their bad conditions of life, to surpass their limitations, to endure the worst suffering with composure and even happiness, and still to be grateful for the little they have managed to obtain.

This ability to compensate is quite heroic; it is related to merit and not everyone succeeds in attaining the same results. *Suffering is internalized and lived in the flow of life, as something natural which is not worthwhile dwelling on.* Humour, insensitivity to suffering and sporting spirit (to bravely confront difficulties as if they were challenges in a game) are crucial components of this fluid and natural way of living sensible and moral suffering, both manifested and concealed at the same time.

The concealment of the terminality of being is a customary human phenomenon, and it should be properly elucidated in an adequate analysis of daily life. People cornered by problems, worries and sufferings of all sorts (from perpetual health problems, persistent economic needs, difficulties in human relationships, injustices, misunderstandings, displeasures, aggressions, and shortages, suffered in one way or another by all social classes, but specially by the poorest) prefer to mask their pains in the presence of others, for simple shame or to avoid the gloating of enemies or the sadness and pity of friends. In the daily exchange of greetings and short communications, the terminality of being is regularly hidden underneath comforting and distracting "estantes". The terminality remains completely smothered and invisible *and only philosophical reflection can succeed in excavating and extracting it from the depths.* (Philosophy interrupts the flow of life through the articulation of reasons and the exposition of arguments. Philosophers are the archaeologists of life and therefore very unpopular figures, for unearthing what everyone would rather keep buried).

In fact, humans know perfectly well that their lives are not good. They live constantly amidst their pains and setbacks, but they think that surrendering to life's miseries or becoming pessimists can make things even worse than they already are. A humorous, brave, and light-hearted attitude can help to carry the heavy burden of life forward. This encourages an ongoing insensitive moral attitude concerning others ("Better not to worry more than necessary"). The popular idea that "despite it all", life is something good, when not rooted in religious persuasions, remains grounded on a diffuse expectation that things will be better one day, thereby admitting that life is never "good" enough, except for rare moments, when all the mechanisms of concealment are functioning successfully. Most of the time people go on living automatically, guided much more by crude routine than by any conviction about the positive "value" of life.

The following counterargument attempts to prove that *even if all previous arguments were accepted*, a "value of human life" could still be defended (and therefore an ethical morality of procreation could still be maintained).

Objection O.10: *"I accept that there is manipulation in procreation and that life is not a gift, as was convincingly argued (our being is terminal and full of frictions, our body is frighteningly fragile, we are forced to defend ourselves all the time, exposed to the risk of suicide and madness). This view is not distorted or tendentious but the purest truth, and if we do not see it that way, it is due to the strong and persistent work of concealment. However, the PROC Thesis still does not follow from all these premises. From the fact that procreation is manipulative and gives new-borns a valueless life, it does not follow that procreation still cannot have an ethical justification. The kind of procreation that gambles on the possibility of the new-born managing to lead a good life, in the balance between the terminal structure of being and the positive values constructed in the intra-world, could still be defended as an ethical act. To justify the morality of procreation, it is not necessary for what is given to be valuable in itself; it is enough to provide the conditions for turning something valueless into something valuable"*

Explanation

I assume that O.10 is the argument of a "responsible procreator", a human being who does not procreate by mistake or carelessness, but deliberately, and who, moreover, has enough moral sensibility to think carefully about the act of procreation along the following lines: "Since the idea of having a child gives me pleasure and will bring me, my spouse, my

family and others, much joy and satisfaction (despite also some difficulties such as the expenditure of time and money and loss of freedom); knowing that my potential child will unilaterally be brought into a difficult situation full of problems; and since I am neither naturally nor socially forced to do this, as strong as the instincts and social pressures may be; and knowing that I do not have any guarantees that my child will have the physical and psychological structure to support the rigours of life; can I generate a human life in an ethically responsible way?"

In general, human beings do not feel that they are doing something immoral by having children, because they think that (and this is precisely the basic intuition that O.10 exploits) despite pain and struggle, *it could be pleasant for the child to face this basically discomfoting situation* and make efforts to try to construct things that can be seen as valuable. That life is not good, and that life is not worth living, are two different theses and the second does not follow from the first: someone may want to live something that they recognize as bad. That is the poison of the objection O.10.

The paradox is: it can be good to face an admittedly horrifying world. Therefore, the arguer presenting O.10 thinks that the value of a human life can be defended not as something guaranteed but it can be gained at the permanent risk of failure, what can be rewarding precisely because it is terrible. Having conceded the ontological lack of value, the gamble is on the ever-open possibility of a value constructed in the domain of "estantes", and that life, finally, could be lived in pleasure, enjoyment, and profit precisely because of its devastating lack of value. This would be enough to guarantee the ethical morality of procreation.

Answer number 15: Since it is a unilateral and avoidable gamble, in the first instance benefiting genitors, and knowing full well that they would provide the unborn a terminal structural being from which the new-born will have to seek protection from the very beginning, without any guarantee of being able to endure life successfully, *the progenitors seem morally guilty of manipulation and harm independently of the results of the gamble*, no matter how it will turn out for the new-born. If manipulation and the lack of structural value of life are accepted (as the "responsible procreator" did from the beginning), whatever the results for the child of his progenitors' gamble, this *does not exempt them from the moral responsibility of having made it*, knowing perfectly well that it could have gone wrong. This shows that the gamble (in favour of the prevailing of the intra-world invention of

positive values over the terminal structure of being) cannot be defended on strictly *ethical* bases.

Explanations

In daily life, the gamble argument typically runs as follows: “*We do not have to abstain from procreating, for even if we accept that life is very problematic, or even bad, and the act of procreation is harmful and manipulative, your child could like life and be thankful for having been born*”. Well, it is patent that the child already put in the world will be absolutely forced to “like life”! What can he/she do now other than adapt quickly to the difficult situation? *The new-born will have to cling anxiously to the life that was just imposed on his shoulders and will immediately have to react to the triple suffering of his decaying being for the rest of his life; it is adaptation or disappearance. The question of the moral onus of procreation remains with the attitude of the progenitors and not in the further (and rather predictable) reaction of the new-born.*

Of course, the possibility of the new-born not having the strength to endure the life struggle is just a possibility, not a necessity. However, the point is that its mere possibility is enough for moral imputation. There are no strong causal relations between methods of education and raising of children to shape their destinies in life. As they say, a child is “a lottery”. The precautions that progenitors take to avoid certain risks for their children could be precisely the ones that expose them to greater danger. The many human lives that end catastrophically seem to illustrate the very high price to be paid in the attempt to ethically justify the “gamble” of procreation, even if made in the most serious way by the “responsible procreator”. Moreover, even for the child who has “won” the gamble, his “success” will remain forever and indefinitely connected to the unilateral nature of the procreative act. The gamble will have been won, but this will never be the child’s *own* bet. The new-born may get lucky and “win the gamble”, but he was never in conditions to refuse to compete.

If it is argued that although the child's life may end catastrophically, he or she can still accept life and be grateful to have been born, and that he or she has enjoyed even the pains and sufferings, that may touch us a lot, but it is not an attitude that can be defended with arguments. It is a sublime feeling, merit of those who can feel it, but it does not question in one iota the arguments about the lack of value of life (in any case, they increase our admiration for the attitudes of humans in the face of that lack of value). Already in the intra-world, situations are known in which parents warn their children that, if they follow a certain

line of action, everything will end in catastrophe and, nevertheless, the children, knowing perfectly well that their parents are right, choose to live the catastrophe themselves. This is neither rational nor argumentatively sustainable, so the discussion ends here.

Closing explanations about the very nature of the PROC Thesis: on structural and empirical approaches.

The preceding argumentation aiming to prove the morally problematic nature of procreation claims to be of a *structural* nature, in the same sense as the structural argument concerning the lack of value of human life advanced in (2.1). Let us recall that this demonstration showed how human life is bad because structurally it is besieged by discomfort in the threefold modality of pain, discouragement and moral impediment and we already know about this discomfort before birth occurs. The lack of value of human life is not thereby grounded on the eventual or contingent discomforts of life (like toothache or remorse). The sub-thesis PROC-2 states that procreation violates NHD because this act imposes on the new-born the structural discomfort, even in a life devoid of toothache and remorse. And the manipulation alluded to in the sub-thesis PROC-1 is no less structural because it does not refer to eventual or contingent manipulations (like authoritarian paternalism or deceit). The sub-thesis PROC-1 states that procreation violates NMD because this act treats the new-born as an object, even if he/she is never subjected to authoritarian paternalism or deceit. The structural nature of the argumentation is then explicitly present in the two sub-theses of PROC.

We must sharply distinguish the structural argumentation of the problematic value of life (and the consequent immorality of procreation) from any kind of merely *empirical* analysis based on a calculus of “good things” or “bad things” *in* life, with the primacy of bad things over good ones. Procreation is morally wrong not because people give to their offspring a life where bad things predominate over good ones, but for giving them a life structurally affected by pain, discouragement, and moral impediment, independently of the fact of the balance that certain people succeed in achieving between good and bad things in their lives. Poor homeless people and “winners” like Steven Spielberg share the same terminal structure and are doomed to insecurity, sickness, old age, deterioration, anguish, depression, and subjection to cruelty (famous and rich people are not usually persecuted or disturbed by the police, but their privacy is constantly invaded, and they are frequently

ravaged by alcoholism and killed by fans). If we want to fight against injustices, we must use social and political elements, not ontological ones, because on the ontological level liberation is impossible. Any social action will have to be an administration of the ontological patrimony, never its suppression or replacement.

Criticisms of antinatalism, such as David Wasserman's objections to Benatar, remain insistently in the empirical realm of evaluation, without any analysis of the deep structure of human life. For example, Wasserman defends the morality of procreation by listing the reasons for having children: the desire to share the goods of life, to experience the connection between father and son, to have the satisfaction of raising a child, to give love to the child and give him a good home. He says that only satisfaction can be seen as selfish, all other motives being altruistic. And he says that if the parents can give all that, the "quality of life" of the child justifies having brought him into the world.

This is of an atrocious superficiality and is maintained in the lowest common sense, where philosophy is simply dispensed with. The five reasons mentioned are selfish if we understand that the goods to share and the home to give are within the frictioned and deadly aging process where the child is placed for one's own satisfaction. The desire to live the marvellous experience of fatherhood totally ignores *the structural damage* that is done to the child, overwhelming him with ephemeral and ontologically expensive ontic goods, since the love that is given is much more pleasant for the one who gives it than for the one who receives it, as we saw before. *Any good intramundane "quality of life" is framed within the fundamental ontological lack of quality of any human life.*

This insistence on the *structural* nature of the lack of value of human life and of the immorality of procreation, and the distance intentionally taken by the present argumentation concerning a merely empirical analysis of life, may be considered as a metaphysical approach. But we can distinguish between at least three types of metaphysics: (a) Onto-theological metaphysics, cultivated by Ancient and Christian European philosophers; (b) Transcendental metaphysics, arising from Cartesianism and Kantism in modern times; and (c) Existential metaphysics or metaphysics of life, from Schopenhauer and Nietzsche to Heidegger and Sartre. I am particularly against all forms of metaphysics of type (a), I'm indifferent to type (b), but I agree substantially with the main theses of metaphysics of type (c) (despite disagreeing with much of the rest): the idea that *there are constant and regular*

structures of human life, and that it is not true that every single human birth begins entirely from nothing (Hannah Arendt's idea of birth as an absolute *novum*).

I think that pessimism (and consequent antinatalism) based on these structural features of human life is much stronger than any empirical pessimism, which could be viewed by adversaries and optimists as a mere idiosyncrasy of some particular kind of people.¹²⁸ But to avoid this, it is good to have on hand a few existential-metaphysical categories of thought, and in particular the difference between what happens *inside* the world and what the structure of the world itself is. This seems to me a very crucial distinction for the assessment of the value of a human life. In a proper assessment of life, structural features must be scrutinized, regarding the harm and manipulation of the very coming to being at birth¹²⁹

Empirical pessimisms are always at risk of the attack of meliorists, people who think that the world may sensibly improve in quality in the future. For example, we could look forward to a world where, in the not so distant future, medicine could discover the secret of ageing so that people no longer die from aging and go on to live indefinitely, or a world where the replacement of deficient organs by new ones would be a simple procedure, or where serious illnesses would be things of the past.¹³⁰ Meliorists talk of a genetic programme for well-being, a change in the eco-system and a re-writing of the genome, in the search for a world full of unprecedented benefits, which would greatly compensate any damage that still remained. In this view, Homo Sapiens would be the only species able to save the world from suffering, so that it is vital that humans survive on earth. According to these meliorists, it is rational and ethical to continue to engender people in a world, which though still bad, has good prospects for improvement, even if this mammoth task will require the effort of many generations. It is difficult to see how merely empiricist and utilitarian methodologies can deal successfully with this type of objection. Experience is open and science – not metaphysics – allows us to legitimately have these kinds of expectations.

¹²⁸ This happened frequently with Schopenhauer, whose structural pessimism was considered a result of his troubled and grumpy personality and disqualified as such.

¹²⁹ Antinatalist literature is conspicuously marked by the relative absence of references to “continental” sources, like Heidegger, Merleau-Ponty or Gadamer (with the sole exception of Schopenhauer, perhaps singularly used to exemplify pessimism). This bibliographical “gap” may have some important philosophical consequences that I cannot address here. Just as an example: the idea of life as not worth living could be arrived at by an extremely “objective” analysis of the human condition that does not take into consideration the ways life is effectively lived by people in the flow of living. This distinction between objective life and lived life (the “*vécu*” in Merleau-Ponty’s philosophy) could certainly bring new insights and conceptually enrich the analysis of life and procreation.

¹³⁰ Benecke, *The dream of eternal life*. Columbia U.P., 2002, chapter 3.

Schopenhauer's structural point of view, I think, is better equipped to meet the objections of meliorists like Benecke and Doyal, who believe in the "brave new world". The crucial problem is not in changing the world but simply *in creating a world*, any world. The terminal nature of coming into being will continue to exist in this world even with disease or ageing removed; when the technical procedures to obtain these benefits are available, they will block the birth of new generations, not mentioning the many social, political and economic conflicts that these scientific advantages will bring.

Finally, I want to point out the primarily *ethical* nature of my deliberations on procreation. In the antinatalist literature, harm features mainly as a highly relevant element in preventing procreation, as the most serious damage to be imposed on the new-born; and sensible harm is expressly insisted upon, especially pain¹³¹ In my approach, the more important damage caused to new-borns is the moral damage, the fact that we cast them in the situation of moral impediment, that we create a new morally impeded human being who will be unable to be ethical towards others and will be treated unethically by them; we create more immoral human beings, even if they themselves choose not to procreate (because in the web of actions they will inescapably be ACI, PCI or DI. See 2.2). The starting point of my argumentation is manipulation rather than harm, and manipulation is a moral fault; the harm caused by pain and discouragement appear later in the argumentation. From an ethical perspective, the crucial point is that, in procreating, we bring to existence a human being who will not be able to survive without offending the MEA in some way. This, and not pain, is the main ethical motive for not procreating.¹³²

The terminality of being is what human beings attempt to postpone or conceal (among other strategies), by "having" children, in the usual "patrimonial" procreation. This is, at least in part, what makes the experience of paternity and maternity so "wonderful" for genitors, because this experience helps them to forget their own terminality for a good while. Throughout the entire process of engendering, caring for and educating, it is as if life were magically preserved and "saved", as if nature had given progenitors a sacred task during which nothing bad could happen to them. Children do not emerge as receivers of a sublime "gift" or deservers of some guaranteed "good being", but as the most extraordinary way of

¹³¹ It is remarkable that the subject of tedium or boredom, so ubiquitous in Schopenhauer's account, has not received due attention in the literature. But tedium is a very important element for explaining human immorality, not only procreation. Homicides, rapes, and vandalism are perpetrated out of tedium in cities and towns all the time. To my philosophical thinking, what I call "discouragement" (which includes boredom and many other phenomena) is as important in moral analysis as pain.

¹³² In the same way, the extinction of humanity is not ethically relevant if made just to escape from pain and suffering. Humanity has still to discover an ethical motivation for its own extinction.

distracting oneself from the discomfort of being. One way or another, children appear with the mission of improving, or even rescuing, the unsteady or tottering life of their parents, even if the “pleasure” that children bring is limited to the simple fact of having created them (the father can disappear right after the act of procreation as frequently occurs). *The engendering of children is one of the most powerful mechanisms of intra-world value creation, and therefore of postponing and distancing the terminal structure of being.*

Humans whose lives were empty of meaning or interest suddenly receive a powerful stimulus from the act of procreation. Everything that genitors used to do without interest or involvement obtains a new motivation when done for the benefit of this small new being. The genitors feel their lives justified by enduring hardships and making “sacrifices” for their recently born child. It is impossible not to see here the high degree of manipulation to which the child is submitted, considered as a means of sustaining other’s existence. It is perfectly understandable that this constitutes a fundamental part of the “marvellous experience of paternity”. The ethical problem is whether we have the right to bring children into the world to protect ourselves from our decaying being, instead of bravely facing it without having to make use of this small and helpless life.

(2.4) SUICIDE AS A POSSIBILITY OF EXISTENCE¹³³

Starting to live

Many pessimistic thinkers have sustained that although a valueless human life is not worth starting, strongly recommending abstention from procreation, this life can be, nevertheless, worth continuing. These thinkers have frequently been attacked by *ad hominem* arguments asking them why they do not commit suicide given the miseries of life. It is at first glance surprising that people demand suicide from the pessimist and not abstention from procreation in the first place. The prior question is not “*If you think life is so bad, why not commit suicide?*”, but “*If you think life is so bad, why not abstain from procreation?*” In the pessimistic approach, committing suicide can be totally useless (and possibly immoral) after having at least one child. I am myself a pessimist and I am not directing any arguments *ad hominem* to my fellow-pessimists; but, in the strict domain of arguments, I want to cast some doubts on this idea that a life not worth starting can be *unconditionally* and *indefinitely* declared as worth continuing.

We find this asymmetry between a life not worth starting and worth continuing based on heavy metaphysics, in Schopenhauer’s philosophy, or, more recently, on more empirical and analytical ground, in David Benatar’s thinking. After depicting life in the worst of colours, Schopenhauer rejects suicide in favour of an ascetic denial of life. Life is certainly not worth starting, but once started suicide is not the better recommendation, but the internal negation of life through some form of life that paradoxically must be lived.¹³⁴ In his 2006 book, Benatar stresses that, although human life is not worth starting it may nevertheless be worth continuing, despite all the strong arguments and terrible information he provides about the poor quality of our lives.¹³⁵ He argues that, although there is nothing contradictory in proceeding from the serious harm of existence to the effective act of suicide (the more emphatic form of “not continuing”), this is not a necessary step. Once one is alive, death is an evil, and it may not be right to commit suicide, even though having been born is also an evil.

¹³³ Text extracted from chapter 17 of the book [Discomfort and Moral Impediment](#). Cambridge Scholars Publishing, 2019.

¹³⁴ Schopenhauer, *The World as Will and Representation I*, book four, chapters 68 and 69.

¹³⁵ See Benatar, *Better never to have been*. Oxford U.P., 2006, chapter 3, especially pages 88-92.

There is a difference of emphasis between the ways Schopenhauer and Benatar set out to prove the valueless nature of human life. Benatar, and empirical approaches in general, accentuate that life is valueless because of a balance of gains and losses, whereas Schopenhauer's method is more structural (or more metaphysical): life is valueless by the presence of a Will to Live that destroys and is boring (*tedium vitae*), independently from the specific content of concrete human lives. But it is a question of emphasis: there are empirical elements in Schopenhauer's account and structural ones in Benatar's. Here I prefer to clearly drive my own argumentation on a structural level, closer to Schopenhauer's than to Benatar's strategy. Any human life, regardless of its eventual contents and good balance of gains and losses will be an anxious creation of positive values against the daily advance, quick and irreversible, of the consummation of the terminality of being given at birth.

The onus of living is also moral, as we see before (sections (2.1) and (2.2)), because in the attempt to escape the consummation of a decaying being that elapse quickly, we are compelled to fight other people who are promoting their own life projects. Strong conflicts between humans are unavoidable. So, coming into existence is always a serious sensible and moral harm not just because the calculation of a mere empirical balance of pains and pleasures is always unfavourable, but because our lives are terminal at birth and their terminality is consummated daily, inexorably, and painfully, with all the inherent moral consequences. The structural approach allows us to see that pleasures and pains are not placed on the same level in human existence, because while pain is given at the very emergence of a life, pleasures are palliative and mere compensations that we are forced to generate to endure the structural pain of existence. Life is not a total sum of pleasures and pains; pleasures are usually obtained with great difficulty and can be dangerous, brief, and ephemeral. They often cause pain and diseases and provide painful memories in old age. Even when pleasures are many and intense, they are internally affected by time and we pay a price for them, sometimes a very high one (not only for sensual pleasures but also for intellectual ones).

This panorama can be seen as sufficient to justify non-procreation. Why bring more people to a situation of having a decaying structure against which they will have to fight arduously, with themselves and with others, until the inevitable moment of defeat? Life, therefore, can be seen as clearly not worth starting. Consequently, abstention from procreation appears to be strongly recommended from an ethical point of view. We should

not procreate because we refuse to give the offspring the decaying structure that will produce pain and moral impediment.

Continuing to live

Can we take from this evidence that life is not worth continuing, or that the bad quality of human life must recommend suicide? This is precisely what pessimist thinkers want to deny, as a general and necessary step. According to Benatar's version of pessimism, one needs more arguments for ending the life of an existing person than for starting a non-existing life, because the thresholds to be considered for future and for present lives are rather different.¹³⁶ Present lives are compared with death, whereas possible (or future) lives are compared with a mere possibility of coming into existence. The parameters are different. We can agree to not bring to life a blind child, but not agree to kill an existent blind person: "[...] *the view that coming into existence is always a harm does not imply that death is better than continuing to exist, and a fortiori that suicide is (always) desirable. Life may be sufficiently bad that it is better not to come into existence, but not so bad that it is better to cease existing*"¹³⁷

Benatar's explanations do not suppose any metaphysical framework of Schopenhauer's type. His line of argument passes essentially through the notion of "interest". He claims that, between a possible life and a real life there is the mediation of interests that people have created throughout life, and that now make it "worth continuing".¹³⁸ He develops his argument by distinguishing different kinds of "interests", trying to unravel those which have (what he calls) minimal "moral relevance", namely the "conscious interests",¹³⁹ taking particular care with the "interests in existing" ("*Those who exist (in the morally relevant sense) have interests in existing. These interests, once fully developed, are typically very strong [...]*"¹⁴⁰), which are primarily "interests in continued existence".¹⁴¹

¹³⁶ Benatar, *Better never to have been*, 23.

¹³⁷ *Id.*, 212.

¹³⁸ *Id.*, 25-26.

¹³⁹ *Id.*, 141.

¹⁴⁰ *Id.*, 25.

¹⁴¹ Benatar never talks of "liking life", but of "creating interests in life", because "liking" is a rather delicate expression for a pessimist to use. But I do not see any problem in paraphrasing Benatar's insight on a life worth continuing (p. 149) in terms of pleasure: "Those who exist (in the morally relevant sense) like existing. These pleasures, once fully developed, are typically very strong

There is a first remark that can be made here if we assume the structural approach to the question of the value of human life. The formal structure of the life considered not worth starting is exactly the same as the structure of the life that is now declared to be worth continuing. This life to which most existent people finally adapt and succeed in living is structurally the same as the life that was declared not to be worth starting. But why – the objection can go – does this same life not worth starting, once developed, become a life to which humans can adapt to and succeed in living after all? If Benatar and many others finally succeed in living, then this life doesn't seem so unbearable as to be deemed not worth starting. If we concede that life can be lived, why is this same life to be declared not worth starting? What can happen during life that miraculously transforms a life not worth starting into a life worth continuing? How can the same structure that must be initially rejected be transformed into something *normally* acceptable? (This is, of course, compatible with the idea, accepted by Benatar and other pessimists, that *in some specific cases*, life can become clearly unbearable).

Benatar's move against this objection is to accentuate not the structure of life, but what occurs within concrete human lives, where an "interest" in continuing arises. For him, these "interests" make the difference between the possible life declared not worth starting and the life to which at present I try to adapt and live in the best possible way. But in many parts of his book, Benatar had shown that most people think their lives are good; when questioned, people reply that they are very happy or moderately happy, but never declare that they are unhappy or would have preferred not to have been born. Not even very bad health or extreme poverty interferes with the good opinion that people have of their lives.¹⁴² Human beings have an incredible ability to adapt, and, after a period of discomfort, to adjust to new circumstances, however painful. They use countless psychological mechanisms for that.¹⁴³ From the internal point of view, people have the tendency to consider their life as worth starting even when, if seen from an external point of view, they would be considered of very poor quality.

My second remark concerning the motives for considering life worth continuing by virtue of "interests in living" is that we can see "interest" as a category of the internal point

[...]. Merely "having interests" seems to be a very dry expression to describe our intense involvement in a life that we know as not worth starting. An affective element seems to be relevant there.

¹⁴² Id, 66.

¹⁴³ Id, 66-69.

of view; alleging that life is “worth continuing” because we have “interests” in continuing may be seen as one of this same common optimistic and delusional psychological and biological mechanisms that lead people to think that their lives are better than they really are. What prevents us from considering the “interests” that people create throughout their lives, and even the very interest in continuing to live, as engendered by the same optimistic and misleading mechanisms? To say that my present life is “worth continuing” because I have “interests” in it is perfectly equivalent to saying that my present life is worth continuing because I remember more positive experiences than negative ones, I have good expectations for the future, I adapted well to adverse conditions, or that my life is better than the life of most people, and all the other statements affected by the psychological mechanisms described by Benatar. As these statements have been clearly shown to be unreliable, so, why should the statements about “interests in continuing to live” be reliable?¹⁴⁴

Thirdly, we must remember here that we assumed from the beginning *the ethical point of view* concerning the value of life. Life cannot be judged just in sensible or hedonistic terms, but also in *moral* ones. When pessimists and antinatalists state that life is *not worth-starting*, this result proceeded from an *ethical* examination of the act of procreation; life is declared to be *ethically* not worth starting because the offspring is manipulated and affected by serious harm. *Therefore, we must judge the supposed worth continuing character of life from this same ethical point of view.* In this vein, we immediately see that the very expression “worth continuing” is ambiguous. It can mean sensibly worth continuing or morally worth continuing. Certainly, Al Capone and his partners considered their lives of crime and criminal gains as perfectly “worth continuing”, and they obtained great sensible contentment from their living. But this cannot be the sense of “worth continuing” used by the defenders of the asymmetry between a life not worth starting and nevertheless worth continuing.

The brute fact of people “having interests” in continuing life is not *per se* a rational or ethical motive for accepting that life is *ethically* worth continuing, especially if we understand this expression in the moral sense of “worth”, as a value or dignity of continuing. The

¹⁴⁴ Some may contest this difference between internal and external views – the central issue of Thomas Nagel’s book *The view from nowhere* - alleging that a life not viewed as bad by the person in question cannot be established externally as bad. But this is highly problematic. It seems important to maintain the distinction between the internal point of view (almost systematically positive) about our own lives, and the external view, which uses the arguments about the quality of life in empirical or structural terms. If we do not clearly distinguish the objectively bad quality of life and the positive reactions to it, we would be driven to the absurdity of admitting that long prison terms, painful impairment, or awful social injustice (like being interned in a concentration camp) are positive things because people were able to endure them and even to derive some benefits from them for their lives. We still consider all these experiences as bad even when people can adapt perfectly to them or find some momentary contentment or learn moral lessons from living these terrible experiences.

arguments based on mere “interests” explain why people in fact, from the internal point of view, *want to continue*, but not why this life is *morally* worth continuing. The crucial point here is that the possibility of wanting to continue something that was considered from the moral point of view as not worth starting (in order to spare the offspring the misfortunes of life) does not show that it is *morally* good to continue living without some kind of ethical condition. It merely provides an explanation of why, in fact, people sensibly and inertly tend to continue living. Life cannot be declared as being morally “worth continuing” just because we have interests in continuing it. We must study and understand *what kind of interests* these may be.

Let us try to understand better the effective content of this “continuing” declared to be worthwhile. By accepting the structural pessimism regarding the bad quality of human life, we can say that people continue living because they succeed in maintaining a rather unstable and delicate balance between, on the one hand, the structural components of life (terminality, suffering, ageing, decay), and the positive values that humans are able to create guided by their “interests” in life, on the other. All human beings continue to live in virtue of the advantageous state of this delicate equilibrium; we succeed in living several sufficiently intense, pleasant or deep experiences so that they help us to cope successfully with the bitterness of the inexorable passage of time, the daily suffering of terminal being, the painful loss of those we love and so on.

One proof of this (that to continue living is the product of this kind of fragile equilibrium) is the fact, largely illustrated by contemporary bioethics, that when structural terminality closes all the possibilities of the creation of values, as in the case of terminal illness, people naturally often ask to die.¹⁴⁵ We do not think of people in this situation as morbidly or cowardly suicidal (we do not think this of people who jumped from the burning World Trade Centre towers on that horrible day or of the black prisoners who threw themselves into the sea to escape the horrors of slavery). We see them as people placed in a narrow existential space of choices, where the creation of values is no longer possible, and where the terminal structure of life occupied the totality of the space of decisions, a situation in which any of us can be placed at any given moment of our lives.

At this point we can see the problem with the notion of “worth continuing” in the pessimistic approach more clearly: the calculations (to a lesser or greater degree conscious)

¹⁴⁵ See Singer P., *Rethinking life and death*. Melbourne P.C, 1994, chapter 7.

about the equilibrium that we need to continue living may be guided not by reason or by ethics, and we begin to suspect this to the extent that the result of this calculation seems to be systematically positive, even amidst the most terrible and tragic setbacks. Most people who are severely impaired or those living in total misery or those who have reached a most unpleasant and painful old age, continue to consider their lives as “worth continuing” and feel terrified by the mere possibility of dying. This suggests that the main motivation to continue is not of a rational or moral order, but a powerful and almost irresistible impulse of nature, as Schopenhauer already explained.

This becomes more patent in the extreme cases, but it is true of everyday life as well. The fundamental fact of life that we need to understand is that human beings can desire intensely and unconditionally something that lacks value. Traditional philosophies of life (and contemporary bioethics) frequently accept the logical *sequitur* from “Life is strongly desired” to “Life has a great value”. But this is precisely the *sequitur* that Schopenhauerian pessimism has destroyed: the mere maintaining of life could arise from a life of a very bad quality. The strong desire to continue is not based on reason or ethics. If reason could prevail over the irrational will to live, says the German philosopher, certainly death would be chosen.¹⁴⁶

Benatar seems to employ a very weak notion of “moral” when he claims that already existing people, at some point of gestation, have interests “deserving of moral consideration”, and then he said that those who exist (in the “morally relevant sense”), have very strong interests in existing once fully developed. *But “strong” is not a moral category; not all strong interests are moral interests.* To say that we are pushed by nature to continue living does not provide any *moral* justification for this continuing. On the contrary, some moral motive (in a stronger sense than Benatar’s) may oblige us to opt for *not* continuing to live, going against the natural will to survive. Morality begins precisely in the moment when the powerful impulse to survive is challenged for the benefit of some moral value created *in* life.

In fact, from the purely internal viewpoint, we do everything to continue, and in so doing, we may be transgressing moral demands, precisely the rules that could give life some “worth” or “dignity”. This is very clear in extreme cases, for example in the moral corruption of prisoners in a camp who want to survive at any cost.¹⁴⁷ This relation of conflict between

¹⁴⁶ Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, II, II, chapter 19.

¹⁴⁷ The case of the Jewish counsels during Nazism can provide a terrible illustration for that. See Bauman, *Modernity and Holocaust*, chapter 5, “Asking for the collaboration of the victims”. Cinema also presented life experiments useful for philosophical reflection; in

morality and “continuing to live” is present in daily life, but it is clearer in extreme situations, where even honest people can be driven to tell great lies, to steal, or even to kill in order to survive. This means that to merely continue living may require assuming a very flexible sort of morality, or even immorality. *A life morally not worth starting may be worth continuing for a time, but if the valuelessness of birth consists of its naturally painful terminality, with all its moral implications, this structure spreads over the entire span of human life until its very end.* And a time can arrive when it is no longer possible to continue living a moral life, however pleasant or endurable it may be.

From the pessimistic approach, we must accept therefore that if dying is sensibly bad, to continue living without moral conditions can be morally bad, despite alleged “interests” in continuing to live. If people accept to continue living only by virtue of the “interests” created through life, the structural elements determining life as not worth starting will sooner or later achieve their full consummation during life. If a life is not morally worth starting, it can, at some moment, be morally not worth continuing, because the “interests” that presumably would justify this continuing have little chance of having worth, both in the sensible and the rational-moral sense. And this is not an extreme and exceptional situation, but a constant possibility of human existence. This suggests that *not* continuing could be rationally and morally worthy. Let’s now see this possibility.

Ending life

If coming into existence is not good and if continuing to live indefinitely can be rationally and ethically problematic, could ceasing to live be rational and ethical? If, from the pessimistic approach and assuming the moral point of view, life is neither worth starting nor unconditionally worth continuing, may it be at least morally worth ending? Is there a dignity in ending life?

The expression “ending life” embraces several cases: (a) Dying of natural causes or by accident; (b) Dying in the exercise of some particularly dangerous or risky activity (politics, sports, war); (c) Dying as consequence of a direct action against oneself. It is not as obvious as it may appear at first glance to consider “suicide” only the third case. Cases of type (b)

the British film *Bent*, by Sean Mathias, Max complies with the order of a Nazi officer to beat his best friend to death in exchange for survival. At the end of the film, Max recovers his moral condition precisely when he puts some value above survival, and he can see his life as not worth continuing in moral terms.

could be considered “indirect suicides” insofar as people know the risks to which they expose themselves in the practice of these activities; and even cases of (a) could be, to a certain degree, considered indirect suicides in the sense that the eating, sexual or locomotion habits of a human being may provoke death in some specific way. However, I will not explore these possibilities here and I will use a minimal notion of suicide as expressed by type (c).

At first sight, to the extent that continuing to live faces all the problems in achieving worth or dignity that we saw before, by contrast, ending life seems to be justified in vindication of the virtue of refusing to pay the moral prices of surviving. But this is not so easy. Continuing living and ending life are two faces of the same coin: if continuing living without qualification might be irrational and immoral, ending life without qualification is not safe from irrationality and immorality either. One first element in favour of a possible moral worth ending consists of the following: the orientation of morality, in general, seems to be clearly contrary to the persistent striving for survival, to “continuing life” even at the cost of disrespecting moral values. Suicide succeeds in challenging this powerful impulse to survive and this seems, in principle, to situate the one who commits suicide in the direction of morality, even though this is clearly not a sufficient condition: someone could defeat the impulse to survive without making suicide a morally defensible act.

It seems clear that the crucial moral question of suicide, within a negative ethics, does not lie in the damage that the act does to the one committing suicide; because we are assuming that the person reaches the end of his/her life through a minimal negative form of living, guided by an ethical disposition towards death¹⁴⁸. The crucial moral question lies especially in the damage that the suicide act can do *to others*. And precisely, one classic argument against a moral worth ending by suicide is based on the damage impinged on others. Benatar puts this very popular and accepted point very clearly:

*“Suicide, like death from other causes, makes the lives of those who are bereaved much worse. Rushing into one’s own suicide can have a profound negative impact on the lives of those close to one. [...] This places an important obstacle in the way of suicide. One’s life may be bad, but one must consider what affect ending it would have on one’s family and friends”.*¹⁴⁹

¹⁴⁸ Cfr. *Discomfort and moral impediment*, Part I, chapter 8.

¹⁴⁹ Benatar, *Better never to have been*, 220.

But at this point of the argumentation, we should properly situate suicide within the scope of the pessimistic approach to life. In this approach, there are difficulties in claiming that suicide harms other people in a long-lasting way, imposing on them an unending pain. When thinking about the supposed great impact that our suicide could provoke in others, it may be convenient to reflect more carefully on what kind of “others” we should take into consideration. Most of the humankind does not know us and will not be affected by our death. We could distinguish three kinds of relevant survivors: (a) Our progenitors; (b) Our friends and colleagues; (c) Our enemies.

It is perfectly understandable that our parents will be affected by our suicide (even though this is not *always* the case). But we must insert their reaction into the negative, pessimist and antinatalist environment. When somebody does not abstain from procreating, he or she risks a gamble on the “good life” of the offspring, a gamble that can perfectly well be lost. The progenitors initially put their son in a difficult situation which they did not know whether the offspring would be able to face successfully, and they did for their own benefit. The harm provoked in the parents by the son’s suicide mirrors the harm impinged on the offspring by bringing him/her into the world through a risky gamble in a manipulating way (See section (2.3)). The violence of voluntary suicide corresponds to the violence of involuntary birth. Perhaps most born people manage to withstand the rigors of life, and we must value the merit of these people, sometimes enormous, of surviving; but failing to do so is not a demerit that we should condemn.

I will invert here the sequence and leave the impact on friends and dear ones to the end. Let’s have a look at case (c). If we are not hypocrite or self-benevolent and assume the pessimist point of view, we know perfectly well that throughout our lives we make many enemies, from jealous colleagues to envious relatives as well as mortal enemies who wish to see us dead and who do not kill us only out of fear of the law. Even so, newspapers report many cases of businessmen commending colleagues’ murders, and in totalitarian states, many were sent to concentration camps or prisons denounced by their neighbours and enemies. We do not need to be particularly mean or hideous to have many enemies, but just to have the personality we have and the ideas we sustain. I can be hated just for being shy or cautious. It’s extremely easy to have enemies just for being the type of human being

we are, and we are frequently victims of gossips and libels just for talking and thinking as we talk and think¹⁵⁰.

During our lives, in familial, working, and institutional situations, and in the street and traffic, we are constantly having frictions with others and producing hostile reactions. Then, in a long life, we collect a considerable number of enemies, more than we would like to admit. If in the case of our progenitors and friends we may try to attenuate the impact of our suicide on them, in the case of our enemies, our suicide will give them a great benefit and a great joy. *If the damage done to our friends is a great "obstacle" to suicide, by the same logic we can say that our suicide is a great gift made to our enemies.* Assuming the pessimistic viewpoint, we can accept that it is much easier in life to have many real enemies than just one real friend.

But let's look at the more important case, the impact of suicide on our friends, dear ones, and colleagues. Under the hypothesis that we are committing suicide for reasons we consider sensibly and morally relevant (like a serious illness or political persecution, or even for less serious reasons that the suicide considered crucial), we can rationally suppose that our real friends are going to understand our motives and approve them, even when they feel comprehensible pity or anguish. If they do not understand this, we can rationally doubt whether they are *really* our friends. They must understand that – using a Kantian distinction – we can inflict on them some evident *sensible* pain or anguish without damaging them *morally*, and we are always trying to retain the moral point of view on the issue of the value of continuing life.

But the most powerful argument against the "obstacle" of suicide on the basis of the damage imposed to loved ones is the following: although this claim has some undeniable truth, it can also be said, even though this is a bitter pill to swallow for our pride and narcissism, that it is reasonable to assume that *the same powerful biological and psychological mechanisms that lead people to continue living even in very bad conditions, will lead them also to quickly forget the dead and to continue living after the loss, however painful.* Precisely, the lives considered worth continuing are those lives where many loved ones died. This is what we see happening all the time in real life; what we see is that people mourn their dead at first, grieve for a while, and then they forget and "rebuild their lives".

¹⁵⁰ Something that always catches my attention in detective stories is when the policeman or inspector asks if the murdered person had any enemies, and the relatives reply: "No, he didn't have enemies; he was loved by everyone."

Those who cannot forget and keep mourning the dead for many months or for years will be considered sick and taken to a psychologist.

Not only nature drives forgetting, but society itself, which keeps pushing people who have suffered a loss to gather forces and to take other opportunities of life to forget the past. Against the claim that suicide is an especially traumatic form of death, we observe that very few persons remain definitively paralyzed or blocked because of the suicide of a loved one. How many people commit suicide after losing loved ones?¹⁵¹ How many of them become crazy or seriously ill? How many people completely stop working and living life for years and years after the suicide of a loved one? We can see that the vast majority can recover and continue, precisely because of the mechanisms that lead people to think that life is always worth continuing, even without their dear ones. Of course, internal suffering can continue and be terrible and last forever, but it does not prevent human beings from considering their lives as worth continuing, despite everything. In the long run, deaths by suicide will be assimilated to simple death and subject to the same mechanisms of oblivion. Only in movies, suicides and deaths are permanent and bring about insupportable trauma.¹⁵² This is a point always heavily rejected in discussions, and the only way to settle it is through serious empirical research.

We can further argue that this “moral barrier” to suicide, supposedly constituted by the serious damage produced in friends and loved ones, can also be a subterfuge to conceal the lack of courage to commit the terrible act of suicide. From the moral point of view, it may be pure bad faith to use others as a reason for not taking the last step, or even as obstacles to assuming personal responsibility; this can be seen as a kind of manipulation. We could feel seriously offended and antagonized if a friend were to say that he is very unhappy, that he cannot stand life, but that he would not commit suicide in order not to cause us a great damage.¹⁵³ I am not stating that this is *always* the case, but it is a psychologically plausible hypothesis in many cases.

¹⁵¹ The French actor Charles Boyer committed suicide three days after his wife’s death, but this is a completely exceptional case, and many see this type of action as pathological or excessively romantic.

¹⁵² There is a very large suicidal filmography. In movies, for dramatic objectives, deaths, especially by suicide, provoke in the characters indelible marks. Recall Neil Parr’s suicide in Peter Weir’s *Dead Poets’ Society*, or Alice’s death in a car accident in Clayton’s *Room at the Top* among thousands of other examples.

¹⁵³ In a vein of dark humour, an adequate answer to this would be: “Don’t worry about that, sir. Nature and society provided me with strong mechanisms to assimilate losses and psychological shocks however devastating; I will be very sorry for your death at the beginning but, in the long run, I will accept your disappearance. Go ahead!” This line of thought is not only humorous, but also moral, as it means to restore an ethical commitment unfairly assigned to others.

In the pessimist approach, we must not expect that anybody will ever accept our disappearance and eternally remember us and cry for us. We will be forgotten in a short time because people need to return to their lives, and they will have no time to keep lamenting or mourning. Maybe on your birthday, they will remember you and maybe somebody will shed a tear for you, or somebody will make a joke to soften the pain of your memory. Nobody will be seriously affected by the passage of time, and after ten or twenty years you will be all but totally forgotten, and life will pave over the spaces of your presence. We will recover post-mortem the insignificance of our existence, which was concealed while we were still alive.¹⁵⁴

After showing that ending life by suicide has at least the merit of defeating the strong impulse for survival, and that suicide does not cause long-lasting harm to others, we can go a step further and present at least one type of suicide that seems to be morally accepted within a negative form of life. This type of ending arises from the dramatic “asking for death” of people suffering terribly. It is patent that extreme pain has a direct moral impact: the suffering human being is also disqualified as a moral agent. The impossibility of preserving the capacity to consider the interests of others when in extreme pain can be counted very naturally as a moral motive for ending life. It is rational and morally justified to stop living in all situations where the creation of moral values is effectively, or extremely likely, blocked or annihilated by the advance of the decaying structure of life in its natural or social developments.

It is not only illness that can be terminal; there are also social terminal situations. The cases of Seneca cornered by Nero’s terror or Walter Benjamin’s suicide during Nazism, can plausibly be considered as rationally and morally justified human actions trying to avoid moral disqualification in situations which drastically narrowed their space of moral intercourse. This line of thought can provide a general matrix of moral justification for ending

¹⁵⁴ The great Portuguese poet Fernando Pessoa, under the pseudonym of Alvaro de Campos, wrote a beautiful poem entitled “Se te queres matar” (If you want to kill yourself), putting in expressive words the forgetting of suicidal people. “Fazes falta? [...] Ninguém faz falta; não fazes falta a ninguém... Sem ti tudo correrá sem ti. Talvez seja pior para outros existires que matares-te... Talvez peses mais durando, que deixando de durar [...] Descansa: pouco te chorarão... O impulso vital apaga as lágrimas pouco a pouco [...] Há primeiro em todos um alívio. Da tragédia um pouco maçadora de teres morrido... Depois a conversa aligeira-se quotidianamente, E a vida de todos os dias retoma o seu dia... Depois, lentamente esqueceste. Só és lembrado em duas datas, aniversariamente: Quando faz anos que nasceste, quando faz anos que morreste [...] Se queres matar-te, mata-te... Não tenhas escrúpulos morais, receios de inteligência!... Não vêes que não tens importância absolutamente nenhuma?” (Pessoa, 2007, 22). (Somebody needs you? [...] No one is needed, nobody needs you... If you’re not around, things will go on without you. Maybe things will get worse for others if you go on living instead of dying... Others grieve for you?... That they’ll weep over you? You can bet they won’t for long... The life force, little by little, dries the tears... At first everyone is feeling relieved. By your death, that slightly irritating tragedy. Then the talk grows livelier day by day. As ordinary life for everyone takes over again... Then slowly you’re forgotten. Only two dates are remembered each year: the day you were born, the day you died. Nothing, nothing more, absolutely nothing else... Can’t you see, you’re not the slightest bit important?).

life: *it is rationally and morally justified to stop living in all situations where the creation of values is effectively, or very likely, blocked or annihilated by the advance of the terminal structure of life in its natural or social developments.* This moral justification for ending life does not make suicide mandatory but optional; it does not *compel* anyone in these situations to stop living, but it does make this action available as a moral and rational *possibility*.

Suicide is therefore neither an impossible absurdity, as in the traditional view, nor, as in radical nihilism, a necessity, but strictly a *possibility*. Not merely a logical possibility, but a real one, not exceptional, but as result of a permanent disposition to death. This seems to be a correct modal (not moral) status of making life worth ending; its morality arises not directly from the terminal structure of life, but as the result of the primacy of the terminal structure over the creation of positive values, a primacy that blocks moral intercourse. An unrestricted “recommendation” of suicide is just as absurd as its unrestricted “prevention”. To recommend *all kinds* of suicide would amount to conceiving of suicide as necessary. To prevent *all kinds* of suicide would amount to conceiving of suicide as impossible. Suicide as a possibility means: that it can be performed immediately, or afterwards, or never. Suicide as possibility excludes neither suicide-now (the nihilistic choice) nor suicide-never (the traditional choice). They are excluded as absolute options to be imposed on everyone, but they remain as realizations of suicide as a possibility. Suicide-now and suicide-never are two forms of realization of the possibility of suicide.

In his book “Life’s dominion”, Ronald Dworkin compares the humanization of death to a work of art, giving voice to one of the more expressive wishes of human beings: to have a good death. Talking of a terminally ill person, he states: “*We are concerned with the effect of this last stage of his life, about the character of this life as a whole, in the same way that we could be concerned with the effect of the last scene of a play, or the last strophe of a poem [...]*”¹⁵⁵ And: “*There is no doubt that most people give to the way of dying a special and symbolic import: as such as possible, they want that their deaths to express and confirm vigorously the more important values of their lives. This antique hope is a recurrent subject of Shakespearean theatre*”.¹⁵⁶

No one would deny this, but we must clearly and overtly assume that this kind of (ethically and aesthetically) “good death” is only achievable through suicide. It will not be

¹⁵⁵ Dworkin, *Life’s dominion*, chapter 7.

¹⁵⁶ Id., 298.

given by nature, or at least we have no guarantee of this. On the contrary, nature reserves for us terrible and not at all aesthetical kinds of death, in hospitals and refuges, or even worse places. If an ethical and aesthetic death is really desired but we have not provided the conditions for it, it is ethically wrong to expect others to do this for us. This is an irresponsible attitude that puts another human being in a very difficult ethical and juridical situation. If you want to die well, you must be the artist of your own death; nobody can replace you in that.¹⁵⁷

If life is not worth starting (something generally accepted in the pessimistic view), and continuing living, as was shown before, is rationally and morally problematic, this improves the chances of a rational and moral justification for some types of ending life, along the lines explored here or others. Benatar and other pessimists vividly describe the terrors of life, threats and menaces of all kinds, terrible diseases like cancer or socially frightening exclusions and persecutions. We can agree with all these descriptions as accurate and not as exaggerated or one-sided pictures of human life, as usually said. But these descriptions should be enough to declare human life as not worth continuing indefinitely without moral conditions. An ethical life would have to maintain a permanent disposition for its finalization at any time where the ethical demands are at risk.

If the antinatalist does not concede that his sombre description of human life is not enough to declare it also not worth continuing in this ethical sense, this will give strength to the pronatalist posture; because if life is not so unbearable, allowing people to adapt and live reasonably, why not give birth to people with a high chance of achieving such a life so strongly worth-continuing? The pronatalist could argue that he/she procreates in the rational hope that, despite the many difficulties of life, *the offspring will be able to create "interests" to make his/her life worth continuing, as most people do.*

Final words: a life where suicide is a real possibility is not a good life

If life were really good, intrinsically good, without our enormous efforts to make it good, then suicide would be a monstrous thing. Being that life is so problematic, both on a sensible and moral level, and being procreation subject to so many ethical objections, an

¹⁵⁷ Some illustrations of this idea of "poetic euthanasia" are given in films like Denys Arcand's *The Barbarian Invasions* and, in a more fantastic vein, by Tim Burton's *Big Fish*, both produced in 2003.

effort should be made to try to *humanize the act of suicide*, freeing it from the aura of strangeness that normally accompanies it. We should feel and understand that he or she who realizes the ever-open possibility of suicide is not a monstrous being who's lost all humanity, but, on the contrary, a fully human being who has brought forth, with greater or lesser success, a possibility that remains open *to anyone of us*.

People often talk about the “enigma of suicide”, of why someone comes to realize such an absurd act. However, the *reason* is clear and always the same, the primacy of the terminal structure on the creation of positive values. What can appear as “enigmatic” may be, in any case, the question of why this reason — ever present since our birth — has become a *motivation* for suicide in precisely *this* moment, *this* place, *these* circumstances. The terminal structure of being is not sufficient to *bring about* the action. It is the elements within the world that provide the motivational forces to realize the ever-open possibility of suicide. Broken hearts, economic misery, political persecution, and incurable diseases are some of the occasional scenarios in which the Great Reason of suicide takes place in a concrete way.

But if life is understood in its very structure, there is no “enigma” in suicide. On the contrary, in the light of the structural analysis of life, *what turns out to be enigmatic is why most people go on living even amid the most atrocious of sufferings*. To see people living sick and miserable, starving, and subject to daily humiliation to just feed themselves, insisting on continuing to live, *this is totally enigmatic!* Erasmus of Rotterdam gave a name to that which keeps humans in life “in spite of everything”: *folly*, and he praised it. Erasmus declares that folly alone can explain man's urge to perpetuate the species by having children and to “stick his head into the halter of marriage”.¹⁵⁸ According to him, all things joyous stem from folly which in its mist hides reality from humans.¹⁵⁹ It is folly that makes for friendship and love, blinding lovers to the flaws of their loved ones,¹⁶⁰ it is folly that allows for the aged to believe that they will be forever young,¹⁶¹ and folly is what makes us think, out of self-love, that we are worth something,¹⁶² and that we will become famous for our books.¹⁶³

If folly is the detachment from reality in favor of illusion, therefore, according to Erasmus, to go on living is always an act of madness. And so, by opposition, the one who

¹⁵⁸ ERASMUS OF ROTTERDAM. *The Praise of Folly*, XI.

¹⁵⁹ *Ibid.*, XII.

¹⁶⁰ *Ibid.*, XIX.

¹⁶¹ *Ibid.*, XIV.

¹⁶² *Ibid.*, XXII.

¹⁶³ *Ibid.*, XXVIII and L.

chooses *not* to go on living on illusions is drawn apart from folly and assumes reality in all its consequences. He intends to consummate that in which a human life structurally consists of from the very beginning. Suicide does not introduce ruptures but is rather in full harmony with the world.

The choice to kill oneself should always be *one's own*, as an exercise in autonomy at which we have the last word. Neither does dignity have a single general definition. Dignity is something that each one of us shall define and honor in our own persons. Each one must decide when the terminal structure of being has become totally predominant over the creation of positive values. But that choice is, of course, always ambiguous. The supposed decision might as well be a cry for help or a threat. Whoever declares the wish to commit suicide may not be willing to do so. And we do not know whether those who succeeded to die really wanted to. These problems do not have a general solution. It is said sometimes, and rightly so, that someone committed suicide because they were obnubilated, subject to obscure ideas. However, all human decisions are opaque, all of them are impure, influenced by other people, by society, by readings, by childhood. No human motivation is altogether transparent. The motives to go on living are just as opaque as the motives to commit suicide.

When we think of suicide, we already do it within an environment colonized by Christianity. In different cultures (indigenous ones, for instance), much of what has been stated here would come across as obvious. Of course, if we choose to lead a religious life, and if life was granted by a good God, then life must be good, and we have the obligation to preserve it until the very end. That's perfectly coherent and comprehensible. We should not feel any sort of Nietzschean contempt for the religious lifestyle, and it is perfectly possible to understand – even to admire – the radical condemnation of suicide that takes place from a religious standpoint. Let us just remember this: in a plural society no one is forced to lead a religious life.

From the religious perspective, the problem consisted of knowing how a good God could create a world where there is evil. From the perspective presented herein, the question is inverted: how is it possible that in a world so hostile and that causes so much discomfort, humans still find strength to create so much beauty? How beings in such precarious conditions as humans manage to produce such wonders as the paintings in the Sistine Chapel, Mozart's Symphony no. 40, Luchino Visconti's *Death in Venice* or Raul Seixá's "Tente outra vez"? How is it possible that Plotinus, in spite of the sores all over his body, was able to write the *Enneads*, that Thomas Aquinas wrote an immense work in only 49 years of age, that Bartolomé de las Casas fought for indigenous rights amid the hatred of

the powerful, that Hegel developed such a splendid philosophy before cholera got hold of him, that Kafka, overwhelmed by laryngeal tuberculosis, was able to write *The Hunger Artist* on his deathbed, and that Van Gogh, torn apart by poverty and madness, was able to paint his crows, that Beethoven managed to compose his symphonies when he was almost completely deaf, that Oscar Wilde, vilified by everyone, could still write *De Profundis*, that Nietzsche produced such a wonderful philosophy while suffering from excruciating headaches that tormented him for two days?

Committing suicide is never heroic. Suicide only saves the meager dignity that life has not yet removed. To continue living, on the contrary, is always heroic.

We do not kill ourselves because we don't love life. It's life that does not love us. We love life and we would like to live indefinitely. It is life that ruins us from the very beginning. Our love for life is an unrequited love.

(3) CINE FILOSOFÍA

(3.1) PARA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN LOGOPÁTICA¹⁶⁴

For a critique of logopathic reason

Abstract: *The concepts were traditionally understood as purely intellectual; all affective or emotional elements had to be left aside. I call this the apathetic tradition of philosophy. If seen philosophically, the cinema proposes a new type of concept where the intellectual and affective elements interact. The basic idea is that it is not possible to understand a philosophical problem if it is not also felt within an experience that we need to have. I call this logopathy. It is a contingent fact that philosophy has developed in written form; one can think through images, in interaction with writing. Images can generate concepts (which I call image-concepts), which not only "illustrate" previous ideas; these concepts arise from the technical possibilities of cinema, that are not within the reach of the apathetic written way of doing philosophy.*

Image-concepts, within situations, make statements about the world that may be true or false; images put a universal truth claim, even when they tell a particular fiction. Against the prevailing theory, that cinema would be "photography in movement", I support an abstract theory of cinema according to which images constitute a predicative mechanism of exclusion-inclusion; the cinema captures reality in such a selective and abstract way as literature or philosophy. But with its logopathic image-concepts, the cinema provides open treatments for philosophical problems, never final reconciliations or definitive arguments, as European philosophers have tried throughout history. From the 19th century onwards, logopathic thinkers emerged in Europe, from Schopenhauer to Sartre, shortening, somehow, the distance between philosophy and cinema.

Pensadores páticos y pensadores apáticos frente a la emergencia del cine

Mientras la filosofía profesional de las universidades se cierra en sí misma tratando de encontrar un espacio institucional como modo de sobrevivencia dentro del capitalismo globalizado, tratando de fabricar productos intelectuales que puedan venderse en el mercado de ideas, la filosofía como forma de vida no puede respirar a no ser en contacto

¹⁶⁴ Texto extraído de la Introducción del libro Cine: 100 años de Filosofía. Gedisa, Barcelona, 2015 (2ª edición).

con otras tradiciones. Ella se deja afectar por el resto de la cultura sin ningún gesto de reivindicación de espacios exclusivos. Es en esta dirección que afirmé, en mi libro de 1999 (con algún escándalo) que la filosofía no debería presuponerse como algo perfectamente definido antes del surgimiento del cine. La filosofía, por su misma naturaleza, se deja golpear por todo lo que los humanos hacen; ella volvió a definirse después del mito, la religión, la literatura, la ciencia, la política y la tecnología. Le cuesta mantener una esencia supuestamente propia. Y la influencia de la imagen sobre la filosofía es, inclusive, muy anterior al surgimiento del cine.

Los conceptos fueron tradicionalmente concebidos como formaciones (de corte esencialista en la filosofía europea clásica, de tipo más funcional en la contemporánea) que tratan de captar, describir y organizar fenómenos. La visión tradicional del concepto fue predominantemente intelectual, formados por medio de un proceso que “depura” la realidad enfocada de sus características sensibles, particulares y emocionales, que no serían esenciales al concepto. Éste debería centrarse en lo universal, al cual muchos particulares se subordinan. Según esta tradición, lo sensible, lo particular, lo emocional, no crea conceptos; en el mejor de los casos, proporcionan meros puntos de partida que deberán ser superados por instancias intelectuales; y en el peor de los casos, introducen lo dudoso, lo falso, lo aparente y lo ilusorio. Un concepto, en la tradición intelectualista europea, no tiene por qué acompañar las particularidades, detalles e impactos de las experiencias sensibles concretas.

Una idea fundamental de mi filosofía del cine es que lo distintivo de los conceptos no está vinculado a su carácter intelectual. Lo fundamental de ellos es que tienen que captar y organizar el mundo de una forma inevitablemente relacional. Los conceptos se vinculan entre sí dentro de algún *médium*. Tradicionalmente, ese médium han sido las proposiciones del lenguaje, pero las proposiciones pueden ser vistas como escenarios, y éstos podrían no ser proposiciones, sino, por ejemplo, situaciones. Se trata de encontrar *algún* ambiente en el cual los conceptos puedan vincularse, entrar en relación, y decir algo sobre el mundo. En *media* situacionales, típicas de la literatura, el teatro y el cine narrativo, los conceptos, además de captar-organizar, también están fuertemente cargados de afecto. Mi idea es que no tenemos por qué renunciar a la enunciación cuando nos movemos de la tradición puramente intelectualista del concepto a una en la que los afectos cumplan una función dentro del mecanismo asertivo. Cuando el intelecto organiza el material sensible-afectivo, entra en interacción con él, no en una relación jerárquica de mano única, pues el intelecto

también será guiado por el material sensible-afectivo que intenta organizar. A esta interacción compleja llamé, en mi libro, “logopática”.

Sostengo que el concepto puede tener que ser logopático para captar el mundo, que los conceptos generados por el cine son logopáticos, y que los conceptos aparentemente “apáticos” de la filosofía tradicional no son suficientes para captar-organizar muchos aspectos importantes del mundo. En la tradición intelectualista apática, la filosofía ha ocultado cuidadosamente esta mediación del afecto, pretendiendo generar verdades puramente intelectuales, considerando los afectos como obstáculos, nunca como componentes internos necesarios al concepto. Pero dentro de la propia filosofía europea, y en una fecha tan reciente como el siglo XIX, surgen voces que desafían la versión intelectualista del concepto, apuntando a una redefinición de la racionalidad. Pienso en las peculiares maneras de hacer filosofía de Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche, en la tradición hermenéutica, sobre todo después de Heidegger, y en la filosofía existencial, de conjeturada inspiración kierkegaardiana, de los años cuarenta a sesenta del siglo XX. Todas estas líneas problematizaron una racionalidad puramente lógica, para hacer intervenir también, en el proceso de comprensión del mundo, un elemento afectivo (o “pático”). Y yo quería hacer ver las ventajas de colocar al cine dentro de este proceso de crítica a la construcción puramente lógica de conceptos.

Fue motivo de muchas discusiones, después de la publicación de mi libro, que yo considerara filósofos europeos como Aristóteles, Tomás de Aquino, Bacon, Descartes, Locke, Hume, Kant y Wittgenstein (dejando de lado casos más controvertidos (como Platón y San Agustín) como pensadores apáticos. Lo que quise decir no es que estos pensadores no se hayan planteado el problema del impacto de la sensibilidad o la emoción en la exploración racional del mundo. De hecho, Aristóteles se ha referido a las pasiones, Tomás ha hablado de sentimientos místicos, Descartes escribió un tratado sobre las pasiones del alma, Hume formuló una moral de los sentimientos, y Wittgenstein se refirió al valor relacionado con la voluntad humana. Pero Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, etc., los filósofos logopáticos no se han limitado a *tematizar* el componente afectivo frente al racional, *sino que lo han incluido en el propio ejercicio de la racionalidad*. El *pathos* no es en ellos un objeto de estudio al que se pueda aludir externamente, sino una forma peculiar de encaminamiento hacia el mundo que el propio mundo exige.

Filósofos que me son caros, como, Ortega y Gasset, han solido decir que para apropiarse de un problema filosófico no es suficiente con "entenderlo": también hace falta vivirlo, sentirlo en la piel, sufrirlo, padecerlo, sentirse amenazado por él. Si esto no es así, aun cuando "entendamos" perfectamente el enunciado de un problema, no nos habremos apropiado de él, no lo habremos realmente comprendido. Esta idea siempre me ha atraído, antes incluso de desarrollar mi filosofía del cine. Hay un elemento experiencial (aunque no meramente "empírico") en la apropiación de un problema filosófico, que nos torna particularmente sensibles a algunos de esos problemas e insensibles a otros. No nos sentimos igualmente desafiados "experiencialmente" por todos los problemas filosóficos, por más importantes que sean históricamente, así como no nos enamoramos de todas las personas bellas y no nos entusiasmos por todas las "obras maestras" del arte.

Es un hecho contingente que la filosofía se haya desarrollado en forma escrita y no, por ejemplo, a través de imágenes. Es claro que se puede considerar a la filosofía como un género literario, como una forma de escritura. Pero ¿Existe algún vínculo interno y necesario entre la escritura y la problematización filosófica del mundo? ¿Por qué las imágenes no introducirían problematizaciones filosóficas tan contundentes como las vehiculizadas por la escritura? No parece haber nada en la naturaleza del indagar filosófico que lo condene inexorablemente al *médium* de la escritura. Podríamos imaginar un mundo posible en donde una cultura filosófica se desarrollase a través de fotos o de danzas. En esa cultura, tal vez las formas escritas de expresión fueran consideradas meramente ornamentales.

Puede asustar, a primera vista, hablar del cine como de una forma de pensamiento, así como asusta que Heidegger afirme que "la poesía piensa", y que él mismo intente incluir ese elemento poético-reflexivo en su propia prosa, atormentadora para analíticos. Al referirse a la poesía como "pensante" - y no, simplemente, como fenómeno "estético" o desahogo emocional – se instala al poeta en un ámbito de "dejar que las cosas sean" (sin intentar dominarlas o controlarlas) a través de la actitud que denomina *Gelassenheit* (traducida, en un registro psicológico, como "serenidad", pero que yo prefiero llamar "dejadez" o "relajamiento", o simplemente "abandonarse"). ¿No será que mucho de eso que Heidegger intenta decir, casi infructuosamente, forzando a la lengua alemana, obligándola a generar frases difícilmente inteligibles, o las tentativas de Hegel de pensar "temporalmente" el trabajo del concepto, poniéndolo "en movimiento", no sería mejor expuesto en imágenes, en el desplazamiento calmo y atento de una cámara? No como

Carnap lo decía sobre Nietzsche (en su aún expresivo artículo "La superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje"), que lo que "carece de sentido cognitivo" es mejor "expresarlo" en el lenguaje de la poesía como algo "meramente emocional", sino, por el contrario, en el sentido de que el cine conseguiría dar pleno sentido cognitivo a lo que Heidegger, Hegel y otros filósofos intentaron en vano decir por la escritura lineal.

El cine ofrecería un médium que eximiría de realizar tales experimentos cronenbergianos con la escritura, dejando de insistir en "golpearse la cabeza contra las paredes del lenguaje". El cine no sería una claudicación ante algo sin articulación, sino otro tipo de articulación conceptual, que incluye un componente emocional, y que redefine lo racional sin desalojarlo. ¿No podemos considerar al cine, atravesando su coraza de aparente "diversión", como una forma posible del "abandonarse", del "dejarse estar"? Y eso contra el propio Heidegger, siempre escéptico con respecto a las posibilidades ontológicas del cine, al que vinculó siempre con la técnica, con la actitud que no dejaba a las cosas ser.

La historia del cine es mucho más conturbada y menos lineal que la historia de la filosofía europea (al menos en su narrativa habitual). En cierta forma, la historia del cine es, por eso, también más larga. Jean-Claude Carrière lo expresa bien cuando dice que el cine es una experiencia abierta, imposible de fijar en reglas canónicas, como, en cierta forma, la filosofía profesional ha aceptado que se haga con el pensamiento. No sabemos qué es el cine por el mismo orden de razones por el que no sabemos qué es la filosofía (si la pensamos fuera de los cuadros profesionales, en los cuales ella está perfectamente definida). Lo que voy a decir en la próxima sección acerca del cine es completamente estratégico: se trata de una caracterización conveniente para propósitos filosóficos, que permitirá considerar a los filmes como formas de pensamiento. No se trata, en absoluto, de una caracterización neutra.

Conceptos-imagen

Una de las razones de haber llamado "logopáticos" a aquel grupo de filósofos europeos de los siglos XIX y XX, es que ellos sostuvieron que algunas dimensiones de lo humano, para ser entendidas, no pueden ser articuladas sólo lógicamente, sino que tienen

que ser también impuestas por un afecto. Todos ellos pensaron en una comprensión intelectual y afectiva del mundo y de lo humano. Estos "filósofos cinematográficos" sostienen que esa presentación mixta enuncia, a través de un impacto, ciertas afirmaciones con pretensiones de verdad. No se trata de meras "impresiones", sino de un impacto afectivo con referencia al mundo.

Estas características de las filosofías "páticas" parecen próximas al lenguaje que el cine, de manera accidentada, ha tratado de construir. Diré, de manera frágil y provisoria, que el cine, si visto filosóficamente, puede entenderse como la construcción de lo que llamaré *conceptos-imagen*, un tipo de "concepto visual" estructuralmente diferente de los conceptos tradicionales utilizados en la filosofía escrita, dentro de la tradición intelectualista del pensamiento europeo, los que llamé, en mi libro, *conceptos-idea*, conceptos apáticos que, de forma explícita, se ufanan de su propia apatía. La noción de "concepto-imagen" – como la mayoría de las nociones en filosofía - no tiene contornos nítidos ni una definición precisa, y tal vez no debería tenerla si pretende conservar todo su valor heurístico. De manera que lo que voy a decir aquí sobre conceptos-imagen es simplemente una especie de "encaminamiento" en una cierta dirección comprensiva hacia la cual esta caracterización indica, pero sin trazarla del todo.

Antes de hablar específicamente de conceptos-imagen quiero decir algo sobre *imagen*. No hay nada de intrínsecamente afectivo en las imágenes; éstas podrían ser tan intelectuales y apáticas como proposiciones escritas (por ejemplo, las imágenes de un médico o las de un agrimensor). Es claro que no son éstas las imágenes que aquí interesan; las que importan al concepto-imagen son aquéllas capaces de "afectivizarse" aprovechando su poder presencial, su carácter "tremendo", que hace temblar. De las imágenes no interesa tan sólo su función representativa, y sí su presencialidad, su "tremendidad", su posibilidad de estremecer, pero de manera cognitiva, referencial y donadora de sentido, y no solamente en la forma de un impacto emocional de consumo pasajero. Además de este elemento afectivo, en el caso particular del cine, quiero entender por "imagen" todo aquello que el cuadro nos entrega y también todo aquello que nos rehúsa, en un contrapunto inestable (lo que se muestra puede rehusarse y viceversa). Ver el cuadro de cine como una bisagra, que abre y cierra, muestra y oculta, y que expresa precisamente en ese vaivén. En este sentido, palabras, sonidos, ruidos, movimientos, velocidades, distancias, músicas, objetos, forman parte de la imagen, tanto lo que se habla como la música que se escucha, tanto lo material como lo inmaterial, en la medida en que puede ser mostrado y rehusado dentro de esa

bisagra¹⁶⁵. Me gusta decir que hasta lo que los personajes piensan forma parte de la imagen.

Un concepto-imagen se instaura y funciona dentro del contexto de una experiencia que hace falta tener, para poder comprender y utilizar el concepto. No es algo externo, sino parte de una experiencia instauradora. Se podría decir que el cine es una especie de "hacer cosas con imágenes". La racionalidad logopática del cine cambia la significación de la palabra "saber", pues ya no se trata tan sólo de "disponer de informaciones", sino de haberse abierto o no a cierto tipo de experiencia, y en haber aceptado "dejarse afectar" por ella (todo lo contrario de la actitud del "crítico especializado", que se pone delante del filme de brazos cruzados, sonriendo con suficiencia y buscando errores). Por eso, al menos parte de este saber, lógico y afectivo al mismo tiempo, no puede ser transmitido a aquel que, por un motivo u otro, no ha tenido las experiencias correspondientes.

Claro que un filme puede siempre ser "puesto en palabras". Podemos decir que "Blow Up", de Antonioni, pone a su personaje central en una situación de incertidumbre intolerable, sacándolo de su actitud frívola y haciéndolo asomarse a la seriedad de la vida. Pero esto no es "Blow-up". Estas afirmaciones externas y arbitrarias sólo ganarán alguna animación cuando el filme sea *visto y experimentado*, instaurando la experiencia de la incertidumbre a través de la fuerza afectiva de las imágenes. Lo que se podría agregar a la sinopsis después de *ver* el filme y de *tener la experiencia* que éste propone e impone (la experiencia que el filme es), no es una nueva información al lado de las otras que la sinopsis presentaba, ni es tampoco algo adicional o un ornamento, sino el aporte de lo vivido a la comprensión del mundo, la condición afectiva para que el fenómeno aparezca. Mil sinopsis no lo hará aparecer, aun cuando agoten todo el contenido del filme de la manera más minuciosa.

Pero no se debe confundir "impacto afectivo" con "efecto dramático", que es la específica figura que lo logopático suele adoptar en la mayoría del cine narrativo clásico. Una película puede no ser "dramática" ni buscar particulares "efectos", puede, inclusive, no ser narrativa en absoluto, no contar una historia, y, no obstante eso, tener un impacto afectivo, provocar una conmoción "pática". Pienso en filmes como "Verano en la ciudad" (1970) de Wim Wenders, "La hipótesis del cuadro robado" (1979) de Raúl Ruiz, o "Filme,

¹⁶⁵ Por eso es tan dudosa una expresión como "teatro filmado". Si esta concepción de la imagen del cine es aceptable, todo lo que es filmado – aun con la cámara quieta - se torna, *ipso facto*, imagen cinematográfica.

Socialisme” (2012), de Jean-Luc Godard. Incluso los que podemos llamar "filmes cerebrales" conmueven al espectador precisamente a través de su frialdad, de su aparente carácter "gélido" y taciturno. Su aparente indiferencia es precisamente su particular tono afectivo, su peculiar tipo de emocionalidad. (El mejor ejemplo de esto tal vez sea “El poder de los sentimientos” (1983), de Alexander Kluge, película gélida y distanciada que, paradójicamente, afirma algo sobre sentimientos humanos y afecta logopáticamente al espectador.).

Sería, pues, un error pensar que la concepción logopática del cine se aplica tan sólo al cine narrativo clásico. La idea del impacto afectivo está claramente presente en la teoría de lo “patético” formulada por Eisenstein en el libro “La forma del cine” y aplicada al análisis de la famosa escena de las escaleras de Odesa en “El acorazado Potemkin”. Escribe Eisenstein: *“No es necesario buscar en la naturaleza lo que parece ser un pathos per se. Nos limitaremos a un análisis del pathos en una obra desde el punto de vista de su perceptor (...) desde el punto de vista de la emoción que despierta en el espectador. (...) Para esto, basta “...una simple descripción de los signos superficiales del comportamiento externo de un espectador dominado por el pathos. (...) cuando el espectador no puede evitar saltar de su asiento. Cuando prorrumpe en aplausos y exclamaciones. Cuando sus ojos brillan con deleite, antes de derramar lágrimas de deleite...En resumen, cuando el espectador se ve obligado a ‘salirse de sí mismo’”, en el sentido de “salirse de su equilibrio y condición habituales y pasar a una nueva condición...”*. Dejando de lado desacuerdos teóricos (por ejemplo, yo no vinculo esto con la noción de “orgánico”, muy importante para Eisenstein), lo que él escribe es muy semejante a lo que quiero apuntar aquí. Y nadie más lejos que Eisenstein del mero melodrama narrativo clásico.

Pero el aspecto lógico del concepto continúa importando. A través de esta experiencia instauradora y afectivamente impactante, los conceptos-imagen – sostengo - *afirman algo sobre el mundo con pretensiones de verdad universal*. Este elemento es fundamental, porque si no conservamos las tradicionales pretensiones de verdad y de universalidad (que no están presentes tan sólo en la filosofía occidental), difícilmente podremos hablar, de manera no meramente figurativa, de filosofía en el cine. El cine, como yo lo entiendo, no deja de lado la exigencia de verdad y universalidad, sino que las redefine dentro del concepto logopático. La universalidad es un poco más complicada que la verdad, porque, como trataré de mostrar, la universalidad del cine es peculiar, pertenece más al

orden de la posibilidad que al de la necesidad. El cine es universal no en el sentido del “necesariamente todos”, sino en el de “posiblemente cualquiera”.

Que el cine haga afirmaciones sobre el mundo que pueden ser verdaderas o falsas no nos obliga a tratar de encontrar algo semejante a proposiciones dentro de un filme. Las proposiciones no son las únicas cosas que pueden ser verdaderas o falsas. Y, según vimos, las proposiciones son tan sólo uno de los *media* dentro de los cuales conceptos pueden vincularse y generar afirmaciones acerca del mundo. Las situaciones del cine narrativo tradicional son como las proposiciones en el lenguaje, en el sentido de que ofrecen un ambiente para que los conceptos se desarrollen. En ellas, personajes son como ideas que se relacionan entre sí, generando sentidos. (Por ejemplo, que Jack muera en el naufragio del Titanic y Call Hockey y Rose sobrevivan, son formas de relacionamiento que afirman algo en esa interacción; algo como: “Hay algo de amoral en una catástrofe, en donde personas hermosas mueren y seres detestables sobreviven; pero hay también algo de aleccionador, en la medida en que alimenta los valores existenciales de los sobrevivientes”; aunque este fraseado muestre, precisamente, el absurdo de intentar resumir el contenido representacional sin el afecto, precisamente lo que la vieja Rose le dice a uno de los ayudantes de Lovett cuando éste reconstruye fríamente el naufragio tan sólo en sus elementos objetivos).

Para entender plenamente la idea de lo asertivo en el cine, es necesario retirarlo de la concepción “fotográfica”, según la cual el cine tendría, sobre otros medios de aproximación al mundo, la ventaja de figurar lo real “tal como es”, de acompañar fielmente los contornos de lo “real”. Contra esta concepción bastante aceptada, definiendo una noción abstracta o “conceptual” del cine (que se adecua mejor, sostengo, a la tesis de que el cine puede ser filosófico). Esto es un punto fundamental de mi pensamiento cine-filosófico, muy descuidado por los lectores de mi libro. Según mi perspectiva, *la imagen cinematográfica es tan articulada y selectiva como la proposición escrita, y no tiene ninguna aproximación mayor a “lo real” que ella*. Según el *dictum* de Wittgenstein, un signo significa más en la medida en que más cosas excluye, y en ese sentido, tanto la fotografía como la escritura consiguen expresar algo acerca del mundo en la medida en que excluyen a través de procesos selectivos. Así, la imagen no tiene más fidelidad al mundo que la palabra, ya que tanto una como otra están tiranizadas por el régimen de la selección y la exclusión. En verdad, nada consigue “reproducir lo real”. Precisamente, lo asertivo del cine proviene no

de su presunta capacidad de reproducción fiel, sino de un mecanismo tan selectivo como el de la literatura o la filosofía.

La significación surge del contraste entre lo que se presenta y lo que se oculta. Este contraste es un mecanismo de predicación, mediante el cual alguna cosa se afirma acerca de otras. Para entender cómo el filme es capaz de decir algo sobre el mundo, hay que abandonar la idea fotográfica de “reproducción de lo real”, y entender que la imagen cinematográfica es tan abstracta como la aserción proposicional, en el específico sentido de que afirma algo dentro de un contrapunto entre lo que incluye y lo que excluye. (Veremos un ejemplo impresionante de esto en el ejercicio sobre Wittgenstein y el cine mudo, que presento en la próxima sección, y que está al final de mi libro de 99). Hay que huir de ese pretense “iconismo” del cine, de esa idea de que la cámara acaricia los objetos, para descubrir las dimensiones abstractas de la significación en imágenes. El cine tiene un mecanismo predicativo propio, vinculado con sus particulares posibilidades expresivas. Y por eso tiene una relación especial con las pretensiones de verdad de lo que afirma.

Muchos se preguntan en dónde *están* los conceptos-imagen, en qué lugar del filme podemos encontrarlos. ¿Están concentrados o desparramados? ¿Son puntuales o extensivos? La respuesta a esto depende, en gran medida, del tipo de filme de que se trate. En una película narrativa tradicional, sólo el filme entero podría considerarse como el concepto-imagen de alguna noción o de varias, aunque algunos momentos puedan constituir, ellos solos, conceptos-imagen parciales significativos. Podemos llamar al filme entero un macro-concepto-imagen, que puede estar compuesto por otros conceptos-imagen menores. Un concepto-imagen tiene que desarrollarse, pero no necesita hacerlo narrativamente, dentro de una historia. Hay maneras no narrativas de desarrollar un concepto-imagen; pero su desarrollo puede ocurrir en un espacio muy pequeño, o en el transcurso de todo un filme. Si visto filosóficamente, es claro que un filme tiene que componer algún sentido, pero éste no precisa “transcurrir”. Puede tratarse de algo extremadamente puntual.

En su filme clásico “Intolerancia”, Griffith mostró, ya en el título, de qué manera un filme narrativo puede ser visto como un concepto-imagen de cierto fenómeno humano. La idea filosófica básica (como analizada, entre otros, por Christian Metz) es que la intolerancia es a-histórica, existió siempre, es independiente de épocas y situaciones. François Truffaut dijo una vez que toda buena película debería poder resumirse en una sola palabra, y como

ejemplo afirmó que “Hace un año en Marienbad” (1961) (Alain Resnais) era “la persuasión”. Si esto es así, debemos considerar “Intolerancia” como una buena película. En un filme narrativo como éste, los conceptos-imagen necesitan de un tiempo para desarrollarse. Por su característica de ser experienciales, ellos suponen un desarrollo temporal; difícilmente un fotograma o un único cuadro puedan constituir un concepto imagen en un filme narrativo como “Intolerancia”. El cuadro que muestra al joven a punto de ser ahorcado no podría constituir por sí solo un concepto-imagen de la intolerancia, se necesita de una mayor expansión (se precisa saber de qué manera ha ido el joven a parar a esa situación, por qué se están haciendo tantas tentativas para salvarlo, etc). El concepto-imagen precisa de un cierto tiempo para desarrollarse por completo en una narración, aunque ésta no sea lineal.

Parecen ser las “situaciones” de un film narrativo las que pueden constituir el lugar privilegiado en donde la interacción de conceptos-imagen acontece. Pero un personaje (en los filmes en donde los hay) puede ser también un concepto-imagen. Un personaje es inseparable de las situaciones que protagoniza; con todo, un personaje puede tipificarse de maneras bastante constantes, de tal modo que acaba uniformizando las situaciones que protagoniza. Por ejemplo, hay un tipo de personaje que suele morir de manera al mismo tiempo trágica y ridícula en filmes producidos o dirigidos por Spielberg: el abogado ambicioso de “Jurassic Park” devorado por un dinosaurio, el valentón Quint de “Tiburón”, devorado por el escualo, el comercializado Jonas Miller de “Twister” (1996) (Jan de Bont), absorbido por el tornado, etc. Todos ellos mueren en virtud del mismo concepto-imagen (se lo podría enunciar así: “arrogancia y falta de respeto por la naturaleza”), en un cuadro fuertemente moralista típico del cine norte-americano (y específicamente del moralismo spielbergiano). Pero, en definitiva, los conceptos-imagen tienen que desarrollarse en ciertas “expansiones” de la imagen, que en el cine narrativo son “situaciones”.

Pero hay también cines casi no narrativos o no narrativos en absoluto. En “2001. Odisea del espacio” (Stanley Kubrick), casi no hay personajes en el sentido usual, las imágenes son de alto nivel especulativo y la narración se diluye. El concepto-imagen “ininteligibilidad del mundo con independencia del progreso humano” sólo se obtiene al final del pulular de las imágenes, ya en un médium muy poco narrativo. Pero hay casos mucho más radicales, como los cines de vanguardia y los experimentales (de los años 20 y 60 del siglo XX). Aquí la idea de “situación” se diluye por completo y por tanto los conceptos-imagen no pueden estar en ellas. Sostengo, sin embargo, que hay también conceptos-

imagen en estos filmes, y que ellos tienen un desarrollo, sólo que no narrativo. Los filmes vanguardistas exigen una interacción proyectiva, hasta cierto punto arbitraria, no una mera “interpretación”¹⁶⁶, pero ellos sólo ponen de relieve una característica general del “ver filmes”. Las vanguardias y los cines underground modifican el régimen de los afectos porque modifican también el componente lógico de los filmes. En suma, una vez que hemos decidido ver un filme filosóficamente, es imposible no descubrir conceptos-imagen en filmes, por más desarticulados que parezcan. Hay siempre un impacto afectivo esclarecedor aún en cines no narrativos.

En todo libro o artículo sobre cine, el autor siempre trabaja con un cierto *corpus* de filmes que son más afines con su proyecto. Nadie puede hablar de *cine*, en general sin hablar de filmes particulares. En la selección de filmes que hice en mi libro de 1999 hay una inocultable predilección por los filmes narrativos, que, al presentar situaciones y personajes, facilitan la tarea de visualizar las afirmaciones en imágenes, su impacto afectivo, el desarrollo de conceptos-imagen y, por tanto, la tarea de ver el cine como filosófico. Representaría un enorme progreso para la investigación logopática tratar de ver este desarrollo en filmes de vanguardia; por ejemplo, descubrir los conceptos-imagen en filmes de Germaine Dulac, Louis Delluc, René Clair – de “Entreacto” (1924) - Peter Kubelka, Stan Brakhage, Robert Breer, Jonas Mekas, etc. Otra conclusión posible sería considerar que estos filmes – a veces de puras figuras fluctuantes - no son filmes filosóficos, sino puramente artísticos y experimentales, más libres que el pensamiento filosófico. Tal vez no sean conceptualmente interesantes; y si lo son, habrá que mostrar que en ellos se piensa. O mostrar que son logopáticos, pero de una manera que no generan conceptos-imagen (ya que éstos serían, en el caso de esos filmes, limitadores de las posibilidades internas de la logopatía). Éstas son todas vías abiertas para la investigación.

De todas formas, la preferencia por el cine narrativo no es totalmente arbitraria cuando se trata de ver el cine como un aparato de pensamiento. Siguiendo líneas de pensamiento de Frege y Wittgenstein, una posible defensa filosófica del cine narrativo, aquel tipo de cine en el cual el contenido invade el filme hasta el punto de hacer olvidar completamente la cámara. Frege dice, en su artículo seminal “Sobre el sentido y la referencia” (1892, fecha contemporánea al nacimiento del cine), que cuando un lenguaje funciona normalmente, *es a los objetos del mundo a lo que queremos referirnos y no al*

¹⁶⁶ Ver la sección (3.3). más abajo.

propio lenguaje, al que sólo excepcionalmente nos referimos cuando surge algún problema en su funcionamiento efectivo. Habitualmente, pues, el lenguaje desaparece en beneficio de los objetos, en una especie de acto sacrificial. Wittgenstein ratifica esta misma idea en el *Tractatus*, afirmando que cuando un simbolismo funciona bien, él simplemente figura el mundo y desaparece en el ejercicio de esa función. (Él también aplicaba esto a la vida: cuando la vida es buena, no se pregunta por su sentido). La idea es que el buen funcionamiento de algo implica su desaparición en beneficio de los objetos del mundo (así como cuando aprendemos a caminar, nuestras piernas desaparecen, y cuando aprendemos a manejar, nuestro auto desaparece; atendemos a esas cosas sólo cuando no funcionan).

En esta misma línea, alguien podría defender que un buen filme sería aquél en donde la cámara desaparece, cuando no somos más conscientes de que estamos viendo un filme, mientras que el filme de vanguardia trata de girar la cámara hacia sí misma y mostrar el aparato oculto. (Una manera jocosa de entender esto es comparar la reacción de un humano y la de un gato cuando apuntamos hacia algún objeto con el dedo; mientras que el humano mira más allá del dedo, tratando de descubrir el objeto al que el dedo apunta, el gato se queda mirando el dedo; en este sentido, el gato es vanguardista, le interesa más el medio (el dedo, la cámara) que el objeto apuntado). Es claro que el filme de vanguardia, en la línea Frege-Wittgenstein, trataría de hacer esa virada de la cámara no en virtud del surgimiento de alguna imperfección, sino como una manera de abrir las infinitas posibilidades del cine, para que ellas no queden estancadas en lo que el cine narrativo tradicional es capaz de dar.

Los conceptos-imagen son eminentemente interactivos: un sentido del filme (nunca *el* sentido) surge de la relación entre espectador y película. Pero esto puede ocurrir en el nivel literal de lo que está siendo mostrado, y también en un nivel más abstracto. “Los pájaros” (Hitchcock, 1963) puede versar sobre pájaros que atacan personas, de cómo éstas se aproximan y redefinen después de los ataques; pero también pudo ser vista como una reflexión sobre la fragilidad de la existencia. Ni una sola imagen del filme alude a esto de manera directa. “El último de los hombres” (Murnau), y “El ángel azul” (Von Sternberg) (Ver 3.2), pueden considerarse abstractamente conceptos-imagen del despojo. Así también podemos estudiar la noción de eutanasia en un filme en donde nadie muere, y el problema de la vejez en un filme sin viejos. También podemos construir conceptos-imagen en un filme completamente fantástico, irreal o surreal, aun cuando presente monstruos o situaciones

imposibles, como seres descuartizados que se recomponen, o inverosimilitudes menores (como los encuentros improbables o casualidades implausibles en las películas de Hitchcock). La imagen presenta, en el nivel abstracto, problemas relacionados con lo humano, el mundo y los valores. En el nivel abstracto de los conceptos-imagen, esos filmes presentan personas posibles en situaciones posibles, algo que podría ocurrirle a cualquiera en el plano conceptual del sentido, aunque no pueda ocurrir en el plano empírico (como transformarse en un insecto o volar con los propios brazos).

David Cronenberg declaró que buena parte del terror de su filme "La mosca" (1986) se basó en la experiencia de asistir a la larga enfermedad de su padre. La transformación de un hombre en insecto es semejante a la transformación de un humano en un viejo decrepito. El proceso de decaer puede verse también como algo fantástico en lo que no creemos del todo. El filme de Cronenberg habla del declinar humano, aunque no lo haga en el nivel literal de la película. En ese sentido, hay algo como de inevitablemente metafórico en el cine, inclusive en el más despiadadamente "realista". De manera que el hecho de que un cierto texto (literario o fílmico) sea ficticio, imaginario o fantástico, no obstruye el camino hacia el mundo. Al contrario, a través de un experimento que nos aleja extraordinariamente de lo cotidiano y familiar, el filme puede hacernos ver lo que habitualmente no veríamos. Un buen filme de horror puede volvernos conscientes de horrores cotidianos que ya no vemos.

Debe haber quedado claro que los conceptos-imagen no son categorías "estéticas", en el sentido de que no sirven para determinar si un filme es "bueno" o "malo", de buena o mala calidad, de clase A o de clase C. De qué manera un filme crea y desarrolla conceptos (que es lo que interesa filosóficamente) y cuáles son los criterios para considerarlo "un buen film", son dos cuestiones diferentes. El contenido filosófico, crítico y cuestionador, de un filme se procesa a través de imágenes que tienen un afecto esclarecedor, y eso puede ocurrirnos con "obras maestras" o con películas clase B. Y podemos conseguir una buena relación logopática con un western clase B y no conseguirlo con "El ciudadano" (Orson Welles, 1941). Pero que los conceptos-imagen no sean conceptos "estéticos" no quiere decir que ellos no atiendan al aspecto formal de los filmes, a los particulares modos de filmar, a los movimientos de cámara, a los cortes de montaje, a la construcción del filme. Esta construcción formal interesa mucho, y es indispensable para entender cómo el cine genera conceptos-imagen. Pero técnicas de filmación y montaje son importantes tanto para construir filmes clases B como "obras maestras"; hasta el filme estéticamente más

miserable tiene una construcción formal que interesa estudiar y tomar en cuenta desde el punto de vista filosófico.

En los primeros cursos que ofrecí sobre cine y filosofía, me plantearon la objeción de que la literatura ya construía conceptos-imagen siglos antes del surgimiento del cine. Esa teoría, pues, no sería una teoría del cine, sino del arte en general. Ciertamente, la literatura de todas las épocas ha instaurado experiencias esclarecedoras, y ha utilizado el impacto afectivo con pretensiones de verdad y universalidad, desarrollando conceptos en niveles abstractos y metafóricos. En verdad, también la propia filosofía escrita tradicional ha utilizado conceptos-imagen para exponer pensamientos (claramente en los diálogos de Platón o el Zaratustra de Nietzsche). Claro que el cine no inventó los conceptos-imagen, sino que los ha generado y desarrollado de maneras específicas que habrá que entender, precisamente explorando los recursos expresivos del cine, su particular manera de pensar.

Lo que diferencia los conceptos-imagen del cine de conceptos-imagen utilizados por la literatura o la filosofía, no es una diferencia de naturaleza, sino de composición técnico-poética. "Metamorfosis" de Kafka es impactante, logopática y universal, pero también lo son las transformaciones de los humanos en los criminales de Dostoievski, los enfermos de Thomas Mann o los viajeros de Max Frisch. Lo que el cine proporciona es una especie de enorme potenciación de las posibilidades conceptuales, y, por tanto, de la instauración de la experiencia indispensable al desarrollo del concepto-imagen, con el consiguiente aumento del impacto afectivo. El impacto de la imagen del cine es, *en principio*, más apelativa, más urgente, más hipnótica, lo que podría ser visto como una promoción de las posibilidades filosóficas del cine, pero también como una dificultad. Nada de esto descarta *ab initio*, ciertamente, la posibilidad de que un lector de literatura tenga la sensibilidad adecuada como para ser golpeado de manera avasalladora por lo que lee, con la misma fuerza que el cine o más. El cine se aproxima a cierta plenitud de la experiencia vivida, incluyendo una temporalidad en movimiento, lo que podría llevar a la expectativa de una mayor aproximación a lo "real" (lo que, como vimos antes, puede ser ilusorio). Parecería que el cine le deja al espectador menos espacio que la literatura para entender lo que está siendo pensado, como si el lector tuviera más trabajo conceptual que el espectador de cine. Pero esto aguarda aún un estudio más cuidadoso.

La particular temporalidad y espacialidad del cine, su portentosa capacidad de montaje y remontaje, de inversión, de recolocación de elementos, la estructura de sus

recortes y aproximaciones, eso es lo que marca la diferencia. La literatura proporciona elementos para una especie de función de cine privada que ocurrirá en la sensibilidad de quien lee. La instauración de la experiencia tiene, en el caso del cine, un carácter irresistible y tiránico. Pero cine y literatura, desde el punto de vista filosófico, son la misma cosa; cambian tan sólo las técnicas, los lenguajes, las temporalidades, pero la pretensión de verdad universal es la misma, pretensión tal vez frustrada de maneras también diferentes.

Parece evidente que hay algo en la literatura que no parece sustituible por el cine: la descripción de procesos psicológicos internos; lo que piensa un personaje (todo lo que Proust escribe sobre la nostalgia, por ejemplo) no es expresable por los conceptos-imagen del cine. Podemos aproximar la cámara al rostro del actor tanto como queramos y no sabremos por eso en qué está pensando (aunque el actor sea Emil Jannings, Conrad Veigt, Dirk Bogarde o Ricardo Darín). El cine es exterioridad, aspecto, evidencia; es lo que aparece. La literatura inventa la interioridad, aunque ella sea filosóficamente dudosa o inescrutable. Se dirá: la angustia de un rostro dice más que mil palabras. Pero no si son palabras de Proust o Joyce. Las tentativas de llevar "Ulises" y "Un amor de Swann" al cine fueron interesantes para percibir el carácter totalmente inventivo de las imágenes de esos filmes, hasta el punto de tornar incómoda cualquier referencia a sus originales literarios. Si hay algo filosóficamente importante en un monólogo interior literario, en una descripción proustiana, esto marcará un límite importante de la capacidad filosófica del cine, que lo llevará a explorar su propia expresividad sin ningún propósito de "transcripción". Es por esto por lo que comparaciones entre los poderes expresivos y filosóficos de la literatura y del cine no nos hacen avanzar en nuestros propósitos.

Las técnicas del cine deben entenderse (y el filósofo tendrá que gastar parte de su tiempo de lectura en estudiarlas) para ver cómo los filmes construyen conceptos con sus propios medios; cómo ellos no se limitan a "ilustrar" conceptos escritos. Pienso en técnicas como las relaciones de los movimientos de la cámara con el movimiento de sus objetos (cámara quieta, objetos móviles, cámara móvil, objetos quietos, etc); el ángulo o perspectiva desde el cual será captado el objeto, y la notable posibilidad del cine de lo que llamo la "pluri-perspectiva", la capacidad de saltar permanentemente de la primera persona (lo que ve o siente un personaje) a una tercera o inclusive a otras personas o casi personas que la imagen es capaz de construir, llegando hasta el propio fondo de una subjetividad. (Piense, por ejemplo, en la construcción del concepto-imagen de "venganza asistida y consciente" en el clásico de Sergio Leone, "Era una vez en el oeste", de 1969). O la posibilidad

(frecuentemente apuntada por Eisenstein en sus libros) de hacer cortes, de instaurar diversos tipos de puntuación entre cuadros, la particular manera de conectar cada imagen con la anterior, el fraseo cinematográfico. Los cortes que pueden hacerse son múltiples y pueden instaurar todo tipo de conexiones, no tan sólo las conexiones causales corrientes del cine convencional, sino todo tipo de conjunciones, disyunciones, identidades, negaciones, etc. El cine puede también enriquecer el acervo de conectivos lógicos de la lógica tradicional. Los cortes pueden instaurar contrastes, inserciones, inversiones, discontinuidades, insinuaciones, etc.

Lo que fue dicho hasta aquí ha acentuado los aspectos sintácticos y semánticos del cine, pero el proceso de formación de conceptos tiene que decidir qué es lo que va a hacer con los deseos del espectador, con sus expectativas. Ésta es la dimensión pragmática. La opción dependerá de qué es lo que se quiere hacer con el espectador: educarlo, formarlo, convencerlo de algo, chocarlo, escandalizarlo, tornarlo consciente de algún peligro, asustarlo, cambiarlo, divertirlo, explicarle algo, acusarlo, hacerlo reír. Es interesante notar que las teorías del cine más conocidas, aunque todas ellas se ocupen de las tres dimensiones, han puesto más el acento en alguna de ellas más que en las otras. Las primeras teorías, muy vinculadas al cine mudo (Rudolf Arnheim, Eisenstein, Béla Balázs), pusieron el acento en la sintaxis cinematográfica, mientras que las teorías realistas (André Bazin, Kracauer) se han ocupado más de la correspondencia de la imagen con el mundo, de la relación semántica. Las teorías fenomenológicas y existenciales o psicológicas (Jean Mitry, Henri Agel, y Christian Metz, a su manera) se han preocupado mucho con el impacto en el espectador. En mi filosofía del cine los tres aspectos importan, pero tal vez he acentuado el semántico, la referencia al mundo, y me he extendido hacia los otros dos siempre partiendo de la dimensión semántica¹⁶⁷.

Por último, quiero apuntar que los conceptos-imagen del cine tienen la peculiaridad de propiciar soluciones lógicas, epistémicas y moralmente abiertas y cuestionadoras (y a veces, marcadamente amorales o negativas, pero nunca conciliadoras) para los problemas filosóficos que aborda. Recordando el carácter abstracto y metafórico de los conceptos-imagen, esto se aplica inclusive a los filmes narrativos con "final feliz"; ni siquiera ellos son cerrados, no siempre por mérito de sus realizadores, sino por una poderosa insurgencia del propio régimen de las imágenes. Aun cuando un director se propusiera "cerrar" alguna

¹⁶⁷ Esto confluye con las ideas-guía en la construcción de lógicas hiper-divergentes, en mi filosofía de la lógica, en donde también hay un acento puesto en la semántica en detrimento de la pragmática. (Ver sección (1.3) de esta antología).

solución de manera definitiva, la fuerza de la imagen se opondría a ello, y el director puede acabar realizando el filme que no quería hacer. (Éste fue el caso del joven Roman Polanski con "El bebé de Rosemary"). La imagen cinematográfica no consigue mostrar sin desestructurar o distorsionar. El cine no consigue ser ese "puro registro de lo real" que la concepción fotográfica del cine le suele endilgar (y que corrientes como el Neorrealismo italiano intentaron aprovechar).

La filosofía escrita, por el contrario, intenta (en vano) proporcionar soluciones cerradas para los problemas planteados. Sus soluciones, presentadas por los conceptos-idea (sólo lógicos, no logopáticos), tienden al estatismo, y a menudo presentan una clara pretensión conciliadora, anti-escéptica y constructiva. La intervención de lo particular, del azar, del desencuentro, de lo inesperado y de la contingencia en los filmes, permite, por el contrario, que el cine se incline más hacia la perplejidad que a la resolución. El asombro es explotado por las imágenes sin intención de resolver enigmas, sino por el contrario, de intensificarlos, como si el esclarecimiento proviniera de la estupefacción o del misterio sin pistas. Algunos cineastas muestran esto de manera paradigmática, como Kieslowski y los hermanos Coen ("Fargo", por ejemplo, es una melancólica reflexión sobre las relaciones decepcionadas entre los hombres, cuya existencia se muestra literalmente hundida en la más tenebrosa y bufonesca contingencia). El cine opta por ciertos objetos privilegiados: lo inverosímil, lo fantástico, lo calamitoso, lo demoníaco, la naturaleza descontrolada, la incertidumbre insuperable, el heroísmo sin gloria, la injusticia cotidiana, la violencia gratuita, la incomunicación, la falta de referencias. Con independencia de sus temáticas específicas, éstos son los constantes agonistas del cine.

El malestar, la catástrofe, la agonía, el descontrol llaman la atención del ojo, lo seducen, lo arrastran, lo tornan agudo, pero también lo enceguecen. Lo plenamente positivo no es interesante de mirar; es lo negativo, lo que no funciona lo que interesa al cine, incluso cuando lo interesante es lo más cotidiano (como en algunos filmes de Wenders, Antonioni y Jia Zhanke). Independientemente de sus temas y tratamientos, no existen películas que no sean perturbadoras. Lo logopático favorece la ruptura, el cuestionamiento del universal por el particular, lo tremendo, lo devastador, cuestionando la estabilidad lógica, cualquier intento de armonía. El cine es más amoral que la filosofía (no en balde nace más cerca de burdeles que de salones culturales). No confirma nada, vuelve a abrir lo que parecía aceptado y estable.

En este sentido, el cine puede ser retirado de su estigma de vehículo de "escape" o de "diversión de masas". En verdad, las masas quieren ver explotar en pedazos todo lo estable – de lo que están excluidos – mucho más que ver el "bien" triunfando. Lo que puede, *a contrario sensu*, mostrar el escapismo de la filosofía profesional, un escapismo ilustrado que establece entre sus cultores una especie de "arreglo" racional de los males morales y los errores epistemológicos. La filosofía ha tenido desde su nacimiento - desde su desvinculación de la sofística fea, sucia y malvada - esa pretensión afirmativa y conciliadora - a pesar de su declamada "secularización" - intentando someter la multiplicidad de la vida a unos pocos universales reparadores. El cine, con sus terribles impactos visuales, sus esperpentos y sus máquinas infernales, ha sido mucho más un instrumento de captación de todo lo que hay de incontrollable, incomprensible y descorazonador en el mundo, y, en ese sentido, ha desarrollado una filosofía cuyo hipercriticismo se alimenta de su no sujeción a la racionalidad y la moralidad. Una filosofía-imagen que es también una filosofía-cuerpo, un padecimiento crítico-negativo al que la sobria filosofía escrita prefiere no aproximarse.

Las reconciliaciones finales de la filosofía son rigurosamente serias (como las de la Teodicea de Leibniz o la Fenomenología del Espíritu de Hegel), con su pretensión de haber reparado el mundo de manera definitiva, y todo sin disparar un tiro. El happy end filosófico es lo que Marx ya denunciaba (en los hegelianos) como tentativa de "arreglar el mundo en la cabeza". En el cine, por el contrario, sobre todo en el narrativo, las intenciones humanas nunca quedan totalmente justificadas, ni los eventos plenamente establecidos. La imagen cinematográfica es desestructuradora y subversiva aun en el cine comercial más domesticado. La filosofía escrita contemporánea, a pesar de su rechazo de fundamentaciones de tipo teológico o metafísico, no ha renunciado a la tentativa (¿aún de fondo mesiánico?) de una conciliación social, comunicativa o solidaria, como puede verse en las obras de Habermas, Apel, Tugendhat y Rawls, algunos de los "grandes filósofos" escritos y apáticos de finales del cambio de siglo.

¿Puede una ficción ser verdadera? ¿Puede un singular ser universal?

A menudo, grandes directores de cine, como Fellini, Welles y Hitchcock, se han visto a sí mismos como fabuladores y mentirosos, y al cine como una fábrica de ilusiones, malabarismos, artilugios, inverosimilitudes y recortes artificiales. ¿Cómo este lenguaje malabar podría tener algo que ver con verdad y universal? El cine parece haberse

caracterizado por constituir una "impresión de realidad" a través de una perturbadora capacidad de presentar cualquier cosa (aun lo más fantástico e inverosímil) con visos de realidad, de manera retórica e impositiva. Aquí aparece una especie de incompatibilidad fundamental entre cine y filosofía. Pero ¿esto es realmente así?

Para salvar este abismo, comencemos por pensar que hasta las filosofías más analíticas y racionalistas admiten la legitimidad del echar mano a ficciones para expresar sus pensamientos, desde el demonio maligno de Descartes hasta la Tierra gemela de Putnam, cuidando de no pisar el gato de Waismann en el camino. Eso sugiere que el hecho de que los filmes sean artificios nada dice, en principio, contra sus pretensiones de verdad, si encontramos un camino cognitivo desde las ficciones al mundo. En lo que se refiere a la universalidad, aunque no exista ninguna película que plantee el problema de las relaciones entre particular y universal, toda película muestra, inevitablemente, esta relación, puesto que, en la tradición narrativa, el filme muestra siempre una historia particular, pero trata de decir algo que no se reduce a ella. Cada película, aun la más banal, es un cuestionamiento radical de esa tentativa, una especie de problematicidad intrínseca de la imagen: lo que la imagen muestra, ¿es tan sólo lo que les pasa a unas cuantas personas en una ciudad o una aldea particular? ¿Qué se puede saber sobre lo humano a partir de esos humanos?

Aquí hay que volver, con la insistencia del martillo nietzscheano, al tema de la mediación del afecto. La pretensión de verdad y universalidad se procesa, en el cine, a través de un impacto afectivo más o menos contundente. Si hay una verdad del filme, es una verdad "propinada", por así decir. Tal vez todas o la mayoría de las cuestiones expuestas por el cine ya hayan sido dichas o escritas por otros medios, pero ciertamente quien las capta por medio del cine es interpelado por ellas de una manera completamente diferente. No es lo mismo leer que la guerra es absurda, que ver "Johnny fue a la guerra" (1971) (Dalton Trumbo), o "Nacido en el 4 de julio" (1989) (Oliver Stone). No es lo mismo hablar sobre alcoholismo que mostrarle "Days of wine and roses" (1982) (Blake Edwards). No es lo mismo decir que la injusticia es intolerable y mostrar "Sacco y Vanzetti" (1971) (Giuliano Montaldo). Muchas personas son escépticas o incrédulas con respecto al creciente aumento de la vigilancia y la militarización en las sociedades modernas, con su alarmante disminución de las libertades individuales, pero "Brazil" (1985) (Terry Gillian), instaure la experiencia de vivir en una sociedad militarizada en donde el individuo fue aniquilado.

Esta “afectivización” de conceptos puede, inclusive, problematizar algunas de las soluciones tradicionales de cuestiones filosóficas ofrecidas por el concepto escrito. Al trabajar con afectos de una representación, y no sólo con ésta, el cine se refiere a particulares; pues son los particulares los que sienten emociones, y situaciones particulares las que las suscitan. Un universal no tiene capacidad de conmovernos si no es a través de una mediación particular. Pero esos particulares adquieren, por el impacto afectivo, una universalidad contundente. Lo que Oliver Stone sostiene acerca de la guerra en “Nacido en 4 de julio” lo dice de la guerra en cuanto tal; la historia de Ron Kovic no es tan sólo la historia de un muchacho americano que parte a la guerra lleno de ideales y vuelve de ella parálítico y desengañado; presenta un argumento visual antibélico de valor universal, bastante reiterados en la historia del cine norte-americano, desde “Sin novedad en el frente” (1930) (Lewis Milestone) a “1917” (2019) (Sam Mendes) .

Hay algo de interminable en la argumentación puramente lógica de un problema¹⁶⁸, que tal vez el impacto de los afectos consiga llevar, si no a una conclusión, al menos a un desenlace. En el caso del cine, la mediación afectiva sirve para entender problemas, no tan sólo para “emocionarse” con ellos. Tal vez existan siempre argumentos perfectamente bien pensados desde el punto de vista lógico, que no sean capaces de captar el sinsentido de la guerra como sólo una imagen es capaz de hacerlo. Tal vez, inclusive, el cine muestre cómo es vano argumentar indefinidamente tan sólo con conceptos-idea en favor o en contra de ciertos asuntos (como injusticia o racismo), en vez de, a través de una adecuada conceptualización afectiva, hacer sentir, de la manera más acuciante y perturbadora, el absurdo de la injusticia o los horrores del racismo, y utilizar ese sentimiento como una vía privilegiada hacia la comprensión universal de ese absurdo. ¿Quién asegura que los argumentos puramente lógicos sean capaces de penetrar en el núcleo mismo de las cosas, sin auxilio de una sensibilidad herida?

Pero – se puede objetar - cualquier idea, aun una falsa, dañina o monstruosa, puede ser aceptada por la fuerza impositiva de la emoción. Podemos emocionarnos delante de lo falso y lo perverso. La imagen y su impacto emocional no son suficientes para establecer verdades universales; se precisa de algún elemento exterior que no provenga de la propia imagen. Pero admitir que existe un componente afectivo en la comprensión de un problema filosófico no implica afirmar que lo que la imagen nos dice (o nos grita) deba ser aceptado

¹⁶⁸ Ver la sección (1.4) de esta antología, sobre el abordaje negativo de la argumentación.

acríticamente como verdadero. El cine propone (no impone) aserciones en imágenes que pueden ser verdaderas o falsas. Pero esto pasa de igual forma en una proposición de la filosofía escrita. Las proposiciones de la filosofía también son tan sólo propuestas (sólo el abordaje afirmativo de la argumentación, (criticado en 1.4) pretende que hay afirmaciones definitivas que cierran para siempre una discusión). Los argumentos en favor de su verdad serán mejor enfatizados, en el caso del cine, a través del afecto, pero la aserción cinematográfica no tiene por qué convencernos, de manera definitiva o inmediata, de la verdad de lo afirmado. Podemos negarnos a aceptar lo que la imagen pretende imponernos. La mediación afectiva del concepto tiene que ver con la presentación de la idea, no con su aceptación impositiva. Debemos dejarnos afectar para entender, no necesariamente para aceptar.

La imagen nos presenta un sentido, pero el sentido de una imagen, así como el sentido de una proposición, es previo a su verdad o falsedad. El componente pático de la imagen "abre" una esfera de sentido, nos obliga a considerar lo que tal vez habríamos preferido descartar. Por ejemplo, puede hacernos sentir lo que significa la solidaridad, como en "¡Qué bello es vivir!" (Frank Capra, 1946). Pero esto no quiere decir que debemos aceptar el humanismo optimista de Capra. Significa tan sólo que, al negarlo estaremos no apenas negando una proposición (que podemos encontrar en una sinopsis de ese filme en una revista), sino también problematizando una experiencia, aquella que el director nos obligó, en el registro del sentido, a considerar. La emoción sentida deberá agregarse a los argumentos intelectuales para decidir sobre la verdad o falsedad de las tesis sostenidas por el filme. Pero la logopatía es del orden del sentido, no de la verdad; ella agrega elementos afectivos de juicio a los elementos intelectuales, pero aún habrá que decidir sobre ellos. La emoción insiste en obtener nuestro asentimiento, pero nosotros siempre se lo podemos rehusar.

Por otro lado, al mismo tiempo que el cine presenta sus pretensiones "afectivizadas" de universalidad, también tiene la capacidad de presentar elementos que hacen estallar universales oriundos de la filosofía escrita, en la medida en que fueron pensados tan sólo en el plano lógico, de manera apática. Krystoff Kieslowski, en su famosa "Trilogía de los Colores", trató de mostrar cómo los ideales de Igualdad, Libertad y Fraternidad son hoy difícilmente aplicables en situaciones humanas concretas. Ciertamente, la universalidad que interesa al cine no es la universalidad de los derechos humanos escritos; el concepto-imagen cinematográfico tiene la tendencia irresistible de cuestionar esa pretensa

universalidad. Ese cuestionamiento proviene de una especie de subversión natural de lo particular sensible, de la multiplicidad de perspectivas, contra la imposición de universales apáticos de la filosofía escrita. El filme nos obliga a vivir una vivencia dolorosa, en su capacidad de poner obstáculos al universal-idea.

En este sentido, el cine ostenta una especie de capacidad crítica muy básica, anterior a cualquier intención explícita. Por ejemplo, en el plano de la ética, los filmes exhiben una cierta “falta de pudor” para volver a plantear en imágenes cuestiones fuertemente condenadas por la ética escrita tradicional. Un buen ejemplo de esto es el tema de la prostitución, que cuenta con una larga filmografía. La filosofía moral escrita siempre ha presentado a la prostitución como algo degradante y manipulador, a lo cual están sometidas personas sin otras oportunidades de vida más dignas. Una película puede presentar por medio de imágenes particulares y personajes singulares un cuestionamiento de esas tesis, tanto en dramas como en comedias: “Vivir su vida” (Jean-Luc Godard), “Belle de jour” (Luis Buñuel), “Una mujer en llamas” (Van Aackeren), pero también “Irma la Dulce” (Billy Wilder). Un ejemplo mixto puede ser “Pretty Baby” (Louis Malle). En todos estos filmes, la prostitución aparece como una posible forma de vida, hasta como un recurso de autorrealización personal, o de erotismo auto esclarecedor, como elección o incluso como rebelión. Ninguna de las mujeres que se prostituyen en esos filmes enfrenta los dilemas morales planteados por los filósofos morales en sus conceptos-idea no dramatizados. El cine coloca a la prostitución en escena, en la plenitud de una experiencia, haciendo ver sentir lo que es *ser* una prostituta, en todos sus matices y complicaciones, evitando todo juicio apresurado, todo moralismo condenador.

El concepto-idea parece más titubeante cuando se trata de desarrollar en palabras la complicada dinámica del placer ligada a una forma de vida. Algo semejante se podría decir, es claro, de otras experiencias vistas como amorales por su aproximación al placer; por ejemplo, la experiencia sadomasoquista, explorada en imágenes en un filme como “El portero de la noche” (1978) (Liliana Cavani), incluyendo sus elementos políticos y metafísicos; o en el caso extremo de “Saló”, el último filme de Pasolini. En este sentido, el concepto-imagen escenifica aquello de lo que el concepto-idea tan sólo consigue hablar exteriormente y de manera juiciosa. El concepto-imagen entra en las cosas en la medida en que no asume compromisos a priori con la razón o la moralidad; lo que pueda ser ético o anti-ético aparecerá, en todo caso, en el juego de las imágenes. La filosofía, en cambio, ya nace moralista, en contraposición a la Sofística escéptica y cuestionadora. Mientras la

filosofía escrita pretende desarrollar un universal sin excepciones, el cine a menudo presenta excepciones con características universales.

Por eso, no sería correcta la objeción de que todas estas tesis sobre cine dependen, en última instancia, de los filmes que se elijan. Por ejemplo, se podría objetar que hay muchos filmes que presentan la prostitución como degradante. Pero la universalidad del cine no significa afirmar que todos los filmes problematizan las cosas de la misma manera. Para que una cuestión presentada en conceptos-idea quede problematizada universalmente, es suficiente que un único filme lo haga. Si otro film habla de la prostitución como degradante, el conflicto entre estos dos filmes será equivalente al conflicto entre dos proposiciones de la filosofía escrita tradicional que afirmen tesis opuestas sobre un mismo asunto. En filosofía no hay "paz perpetua", no se llega nunca a acuerdos definitivos. Lo que hay es, siempre, argumentación, visual o escrita. La filosofía es esencialmente perspectiva, lo que no quiere decir que sea relativista, subjetiva, o meramente personal. Al mundo se puede acceder objetivamente, pero siempre desde una cierta perspectiva. El cine no podrá ser acusado de haber introducido esto en el pensamiento filosófico, porque oposiciones irresolubles y conflictos eternos ya atraviesan toda la historia de la filosofía escrita¹⁶⁹.

Claro que el presupuesto básico para que el cine tenga las características mencionadas en la formulación del concepto- imagen, es que *nos dispongamos* a leer el filme filosóficamente, o sea, a tratarlo como un generador de conceptos visuales. La pretensión de verdad y de universalidad deberemos imponerla nosotros en nuestra lectura del filme, más allá o más acá de que el director se lo haya propuesto así o no. Los filósofos somos nosotros, y no los cineastas, de manera que no estaremos dando a Clint Eastwood o a Spielberg más poder del que ya tienen. Ellos no son, ciertamente, filósofos ni lo serán nunca (aunque también es dudoso de que lo sean Bergman o Tarkovski). Un filme no es filosófico "en sí mismo", lo será tan sólo por la fuerza de una lectura impositiva, obsesiva y despótica. Somos nosotros los que consideraremos a los filmes como escenificaciones de conceptos.

¹⁶⁹ Vuélvase a leer la sección (1.4).

(3.2) WITTGENSTEIN Y EL CINE MUDO ¹⁷⁰**Wittgenstein and the silent movie**

Abstract: *The Austrian philosopher Wittgenstein developed a philosophy on the sense-conditions of propositions; what did not meet these conditions was outside the limits of meaningful language. The silence at the end of the Tractatus is a limit-silence. I try to show that cinema develops a notion of silence that does not function as a limit of meaning, but rather as the opening of a new scope of meanings. This is shown in the transition from silent movie to sound cinema, because silent cinema could not discover the expressive possibilities of silence, which can only arise from the counterpoint between silent and sound, which only sound cinema allows.*

Entre dos silencios

Wittgenstein puede ser considerado como el gran renovador no logopático de la filosofía europea. No hace intervenir nunca en sus análisis ningún aspecto vinculado con la sensibilidad o la emoción en algún sentido cognitivo, y creía que todos esos elementos, cuando tratan de ser expresados en una proposición articulada, caen nítidamente fuera de los límites del lenguaje como sin sentidos. Ésta fue claramente su posición en el Tractatus, y no la modificó en lo substancial, a pesar de que modificó muchas otras cosas: dejó de referirse a proposiciones y pasó a analizar estructuras de lenguaje más complejas, cambiando el referencial lógico-formal por una lógica interna al propio lenguaje en su uso común. Pero la idea de que lo que se puede decir tiene límites que no pueden superarse, y que tratar de superarlos genera absurdos, continuó acompañándolo durante toda su vida filosófica. En el Tractatus, está claro que emociones y sentimientos se relacionan tan sólo con la voluntad humana, no con el mundo, porque el mundo es lo que es con total independencia de nuestra voluntad.

Wittgenstein parte de una crítica a las inadecuaciones del lenguaje y de la necesidad de superarlas a través de un simbolismo apropiado, que evite las confusiones y ambigüedades que llevan a las personas a perderse en marañas de sin sentidos; un simbolismo que refleje o figure las cosas del mundo de manera fiel cumpliendo un

¹⁷⁰ Texto extraído del capítulo 14 del libro Cine: 100 años de Filosofía. Gedisa, Barcelona, 2015 (2ª edición).

requisito de "isomorfía", que no debe ser, necesariamente, un reflejo material de lo que se figura, sino una proyección formalmente proporcionada al objeto, como ocurre en la geometría o en la música, en donde una partitura y un disco gramofónico tienen la misma estructura lógica, aunque tengan diferente materia y forma física. Para recordar textos muy conocidos: *“La proposición es una figura de la realidad (...) (Tractatus, 4.01). “A primera vista parece que la proposición – tal como viene impresa sobre el papel – no es figura alguna de la realidad de la que trata. Pero tampoco la notación musical parece ser a primera vista figura alguna de la música (...) El disco gramofónico, el pensamiento musical, la notación musical, las ondas sonoras, están todos entre sí en esa relación interna figurativa que se da entre lenguaje y mundo” (4.014).*

Los lenguajes corrientes no figuran correctamente la realidad, por causa de sus muchas imperfecciones. *“Para eludir estos errores tenemos que usar un lenguaje sígnico que los excluya, en la medida en que no use el mismo signo en símbolos distintos, ni use externamente de igual manera signos que designen de modo diferente. Un lenguaje sígnico, pues, que obedezca a la gramática lógica, a la sintaxis lógica” (3.325).* Y también: *“El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del ropaje está construida de cara a objetivos totalmente distintos que el de permitir reconocer la forma del cuerpo” (4.002).* Las estructuras del lenguaje están dadas o por alguna lógica externa – como la lógica de funciones de verdad del Tractatus – o por algún tipo de lógica dinámica interna – como la desarrollada en las Investigaciones Filosóficas y obras del período intermediario, como los Cuadernos Azul y Marrón – que proporciona una normatividad al lenguaje y lo hace adaptarse a sus diversas situaciones de uso. Pero, de todas formas, el lenguaje responde a *reglas* que van siendo internalizadas y utilizadas con toda naturalidad (“Sigo la regla ciegamente”).

En este sentido, hay una especie de *silencio implícito* en el lenguaje correctamente utilizado, porque cuando esto ocurre, el lenguaje mismo desaparece en beneficio de sus objetos. (La salud como el silencio de los órganos). Él no precisa hablar de sí mismo porque funciona perfectamente; guarda silencio respecto de sí mismo para que pueda hablar acerca del mundo (se sacrifica por el mundo, podríamos decir). Pero hay también un *silencio externo*. Pues este simbolismo o esta normatividad interna del lenguaje adecuado permitiría decir, sin salir del mismo, tan sólo lo que tiene sentido. Y lo que no tiene sentido quedaría automáticamente fuera de sus límites, en el ámbito de lo indecible, de lo que sólo

se muestra, pero no se puede decir. Éste sería un silencio que está más allá de los límites del lenguaje. En jerga tradicional, se podría decir: el silencio interno es trascendental, el silencio externo, trascendente. El silencio interno está *más acá* del lenguaje, y es lo que le permite funcionar. El silencio externo está *más allá* del lenguaje, y es la indicación de que el lenguaje paró de funcionar.

En particular, todas las cuestiones de valores (éticos, estéticos, religiosos) no se pueden expresar en el lenguaje, sino que pueden tan sólo mostrarse. Precisamente, todas ellas involucran sentimientos, emociones y actitudes volitivas, o sea, impactos del mundo sobre nuestra voluntad. El lenguaje trata, en vano, de expresar esas cosas, pero ellas no caben dentro del esquema de la proposición articulada, o de la normatividad intrínseca de un "juego de lenguaje". Ellas tratan de decir algo muy importante pero que no se deja articular por reglas. Es por eso por lo que las afirmaciones sobre estas cuestiones carecen de sentido. Lo que no significa que no sean importantes; al contrario, quedan fuera de los límites del lenguaje precisamente por ser cuestiones fundamentales, que no se refieren a meros hechos sino a cuestiones cruciales de la condición humana (aquéllas que Heidegger se anima, a pesar de todo, a tratar de expresar). Escribe Wittgenstein: "*Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje*" (6.43).

La actividad filosófica es concebida por Wittgenstein no como una tarea substantiva, dirigida a generar "proposiciones filosóficas", sino como una práctica de elucidación de confusiones lingüísticas y conceptuales, no como debiendo establecer algún tipo particular de "hechos" o de "verdades" que sólo la filosofía sería capaz de ver. No hay en absoluto, para Wittgenstein, "hechos filosóficos", sino tan sólo elucidación filosófica de los hechos. La filosofía no se refiere al mundo, sino al lenguaje y a los conceptos con los que intentamos entender el mundo. "*El objetivo de la filosofía es el esclarecimiento lógico de los pensamientos. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de esclarecimientos*" (4.116). Cuando la filosofía trata de decir en proposiciones los contenidos éticos y religiosos, en lugar de limitarse a su modesta tarea de esclarecimiento lógico, genera sin-sentidos. Por eso, el Tractatus termina así: "*De lo que no se puede hablar, hay que guardar silencio*" (7). En sus obras posteriores, el tema del silencio no aparece, pero fue convicción de Wittgenstein en toda su obra, que un lenguaje que no tuviera límites, que pudiera decirlo todo, no sería estrictamente un lenguaje. Sus límites no son algo que impida que haya lenguaje, sino aquello que lo posibilita.

Contrapuntos

En esta cuestión del decir y el silenciar, el cine parecería seguir la dirección contraria a la de Wittgenstein. Mientras el filósofo austriaco parte de lo que se puede decir hasta llegar al límite del silencio, el cine, históricamente, parte del silencio y, llega después al decir sonoro. El silencio comienza por ser el ámbito en donde el cine dice algo mostrando (aunque sea en letreros), y el sonoro aparece como una especie de límite (y así fue sentido por directores famosos, como veremos). Wittgenstein comienza por legitimar un ámbito del decir plenamente significativo, y el silencio sería el infierno a donde van a parar las expresiones que transgreden los límites de lo decible.

Pero esto es tan sólo un punto de partida que podemos superar. Pues no es que el silencio sea plenamente significativo para el cine mudo y el sonoro sea su límite, ni que el lenguaje sea plenamente significativo para la proposición articulada y el silencio sea su límite, sino que *el funcionamiento del lenguaje necesita, imperiosamente, de ambos*: la significación sólo surge de un contrapunto complejo entre lenguaje y silencio, entre decir y mostrar. Esta tesis es mostrada logopáticamente por el cine mudo, entendiendo por tal no solamente el cine literalmente mudo (el que fue hecho antes del advenimiento del sonoro), sino un tipo particular de filme que, aunque sonoro, conservó durante un tiempo las estructuras del cine mudo (ejemplos de esto pueden ser “Chantaje” (1929), de Hitchcock, “El ángel azul” (1930), de Von Sternberg, “M, el vampiro de Dusseldorf (1931)”, de Fritz Lang, y “Cero en conducta” (1933), de Jean Vigo). Como corolario, podremos ver hasta qué punto el cine moderno no aprendió las lecciones del cine mudo, abandonándolas por necesidades más urgentes, en parte comerciales, en parte estructurales.

Tomando en cuenta la distinción wittgensteiniana entre lo que se puede decir y lo que sólo se muestra, el cine en general, y el cine mudo en particular, parecería, visto superficialmente, la propia apoteosis del mostrar. El cine, por una serie de eventualidades, no sólo “técnicas”, nació mudo (más mudo aún que los humanos, porque ni siquiera lloró al nacer), obligado a mostrar aquello que, aparentemente, “no podía decir”. Es la impresión que tenemos hoy cuando vemos cine mudo, de que ese cine trata denodadamente de expresarse pero que no lo consigue (vemos “Cabiria”, de Giovanni Pastrone, como tratando de ser “Gladiador” sin conseguirlo). Aún después del sonoro, el cine continúa pareciendo fuertemente “mostrativo”, en virtud de su aproximación a la fotografía y a su usual caracterización – filosóficamente perturbadora – como “fotografía en movimiento”, que

impone la idea de que primero la fotografía estaba quieta y después el cine la puso a andar. Aún en sus períodos más hablados, lo que se muestra parece mantener la primacía sobre lo dicho.

Pero ¿convence esta manera de plantear las cosas? ¿Se caracteriza realmente el cine por el “puro mostrar”? Y su mostrar, ¿puede separarse de su específico modo de decir? El dualismo mudo/sonoro en la historia del cine, ¿podría equipararse a la disyuntiva wittgensteiniana entre decir y mostrar? No directamente. Y precisamente en esa negativa se esconde la posibilidad de que el cine venga a presentar contra Wittgenstein un cuestionamiento radical, en lo que se refiere a la manera como él entendió la significación y los límites del lenguaje y, por tanto, también a la manera como entendió el silencio. El cine mudo ayuda a entender que el “mostrar” de la imagen *no es un límite* de lo que ella pueda decir, sino parte de su decir; o que su mostrar es precisamente su forma de decir (lo que nada tiene que ver con lo que los personajes o las voces en Off o los letreros “dicen” en el cine sonoro o en el mudo). En esa línea, el cine puede ser visto como trans-wittgensteineano, en el sentido de que no podría sólo mostrar o silenciar sin decir. La imagen cinematográfica, en su decir-mostrar, parece indicar que el problema de los límites del lenguaje tiene que plantearse de una manera no wittgensteiniana.

Hoy tenemos la fuerte impresión de que el cine mudo era “limitado” y que el cine actual superó esas “limitaciones”. Muchas personas, sobre todo las más jóvenes, no consiguen imaginar cómo el cine fue alguna vez mudo, cómo alguien podía divertirse o aprender algo de una imagen sin sonido. Es difícil que, en la TV, tal vez con la excepción de algún canal pago, se exhiban hoy películas mudas. Estamos completamente educados en la idea de que el sonoro “llena” una laguna que antes estaba vacía. Pero eso no fue siempre así. Grandes directores de comienzos del siglo XX consideraron el advenimiento del sonido como una catástrofe para el cine, e, irónicamente, ¡como una gran limitación!, como un retroceso respecto de las posibilidades expresivas que el cine había comenzado a desarrollar. Entre esos creadores estaban Charles Chaplin, René Clair, Mack Sennett, Buster Keaton, Alfred Hitchcock y Jean Epstein. El sonoro era visto por ellos como un obstáculo, como si el cine no pudiera continuar hablando más allá de las fronteras del silencio, como si el sin sentido estuviera en el ámbito de lo que podía ser dicho, y lo plenamente significativo, en el silencio.

Epstein escribió: *"...el cine sonoro, tal como hoy se lo practica, se olvida de quince años de progreso hacia la independencia del cine total del que forma parte. Ha olvidado hasta su esencia, que es la recreación del movimiento. Revive, con juvenil fatuidad, todos los errores de los que el cine mudo se arrepintió".* Y Chaplin: *"...he vuelto a recordar mis viejas películas y, repasando las escenas de la carta en Armas al Hombro, la frustrada cena de Navidad de La Quimera del Oro, las secuencias del camión en el que encuentro a Jackie en El Pibe, etc., me han reafirmado en mi primera resolución: la palabra, lejos de añadir algo, hubiera sido perjudicial".* René Clair: *"Ya pasó el tiempo para los que aman el arte de las imágenes, de lamentar los efectos de esta bárbara invasión. Hace falta intervenir".* Y: *"Es probable que la precisión de la expresión verbal reste poesía a las imágenes, como se la quita a la atmósfera de un sueño...ante el filme sonoro nos está permitida la esperanza. Ante el filme hablado, la inquietud se mantiene".*

Hitchcock fue un poco más cauteloso porque todavía usa la idea de que al cine mudo le "faltaba" algo, pero no es menos enfático en su condenación del sonoro como sonoro, como presunta superación del cine mudo. Él escribe, respondiendo a Truffaut: *"Las películas mudas son la forma más pura de cine. (...) Quiero decir que al cine mudo le faltaba muy poca cosa, sólo el sonido natural. Por consiguiente, no se debería abandonar la técnica del cine puro como se hizo con el sonoro (...) en la mayoría de los filmes hay muy poco cine y yo llamo a esto 'fotografía de gente que habla'. Cuando se cuenta una historia en el cine, sólo se debería recurrir al diálogo cuando es imposible hacerlo de otra forma. (...) Lo que se puede lamentar es que, con el advenimiento del sonoro, el cine se estancó bruscamente en una forma teatral".*

Muchos de los creadores que habían hecho cine mudo pensaron que el sonido iría a retrotraer al cine al estado miserable del teatro filmado, llevándolo al estatismo de sus comienzos, borrando la revolución del movimiento y la flexibilidad aportada por el cine mudo. (Y esto, de cierta manera, fue lo que ocurrió, y aún ocurre). La palabra distraería tanto a los actores como al espectador, que ya tenían su visualidad educada por la tradición muda. Con el sonido, el mundo iba a poder ser reproducido con mayor aproximación, y con eso la creatividad disminuiría. Muchas de las cosas que, en el período mudo, desafiaban el ingenio y la inventiva de los directores, actores y espectadores, ahora iban a poder, simplemente, ser dichas, literalmente y sin ninguna sutileza.

Truffaut, en su diálogo con Hitchcock, habla del paso abrupto del gran arte mudo a la mediocridad del primer cine sonoro. En 1928, Alexandre Arnoux se refería, en relación al cine sonoro, a: *"una extrema monotonía cinematográfica, unas transiciones sin gracia y un estatismo que nos devuelven directamente al texto declamado en un escenario. Cuando el actor se libera de la obligación de la palabra, el interés renace. Cabe preguntarse si la voz en lugar de mejorar la expresión la perjudica"*. Y este autor hace un abierto elogio del cine mudo: *"(...) su juego de blancos y negros, su silencio, el ritmo de sus imágenes, el que la palabra, esa vieja esclavitud de la humanidad, hubiese quedado relegada a un segundo término, prometían un arte maravilloso. Y he aquí que un bárbaro invento viene a destruirlo todo"*. Al lado de esa actitud de los "hacedores" de cine, tampoco los espectadores manifestaron, hasta cierto momento, ninguna especial ansiedad de que el cine pudiera hablar, ninguna profunda "necesidad de sonido". Las personas se habían acostumbrado al "lenguaje mudo" y fueron, por algún tiempo, indiferentes a las denodadas tentativas que los científicos e inventores estaban haciendo para introducir el sonido en el cine. Eso mostraba una especie de auto suficiencia del silencio, con total ausencia de cualquier sensación opresiva por parte de algún tipo de "límite". Nadie se sentía "limitado" por algo que "no se podía decir" con imágenes mudas.

Wittgenstein concibe los límites del lenguaje como una barrera que deja, de un lado, lo que se puede decir, y de otro lado, el silencio de lo que sólo se muestra. De alguna forma, aquello que se silencia, que no se puede decir, es, para él, la propia manifestación del límite. Esto es precisamente lo que la imagen del cine mudo niega, la idea de que lo que no se dice con palabras articuladas indicaría hacia algún tipo de "límite". Para los grandes creadores del cine mudo, el silencio era, precisamente, su forma de decir, su manera de expresarse; no un silencio-límite, un ámbito vacío, sino un silencio-materia, un silencio-cosa, un espacio de expresividad. Y por eso la locuacidad articulada se veía como un peligro para esa expresividad, como si el silencio fuera la realidad primordial y el sonido su interrupción indeseada. El silencio hablaba, o, mejor dicho, el cine mudo mostró que no hay verdaderamente silencio, que el silencio es imposible.

Pero esto es una lección que tanto Wittgenstein como los directores antes mencionados deberían aprender. Pues así como Wittgenstein pensaba que lo indecible caía fuera de los límites del lenguaje escrito (en un simbolismo adecuado), así los directores del cine mudo pensaban que era lo decible, lo hablado, lo que quedaba fuera de los límites de un lenguaje adecuado. Si Wittgenstein declaraba: "Lo que no se puede hablar, es mejor

callarlo", los cineastas mudos podrían replicar: "Lo que no se puede callar, es mejor decirlo". Pero lo que es aquí problemático es la noción de "límite", venga del lado que venga; *ni el silencio es límite del habla, ni el habla límite del silencio, sino que ambos se remiten mutuamente, no en la forma de un límite, sino como composición creadora de significaciones*. Esto sugiere que el cine puede mostrar, contra Wittgenstein, que el silencio no es homogéneo, que lo que se calla puede callarse por algún motivo de inadecuación simbólica, pero también por la presencia y la acción de alguna otra forma de expresividad o de decir. Pero, contra Chaplin e Hitchcock, se debe afirmar que tampoco el decir es homogéneo, que lo que se dice puede decirse de manera muda, que el sonoro no viene para acabar con el mudo, sino para completarlo; no para darle lo que no tiene, sino para potenciar lo que ya tiene, para manifestarlo plenamente.

A Wittgenstein le gustaba mucho ir al cine, pero nunca tomó al cine en serio; le gustaban enormemente las películas norteamericanas de cowboys y las películas musicales, pero nunca tuvo un gusto cinematográfico refinado, de manera que no veía al cine como forma autónoma de expresión y, mucho menos, de reflexión. ¿Qué es lo que buscaba en el cine, además de descanso y distracción? La clave para entender eso es que él era también muy afecto a la literatura, prefiriendo los cuentos morales de Tolstoi. Hubiera concedido, tal vez, que aquello que no se podía decir articuladamente, se podía expresar en alguna otra forma de lenguaje, poético, por ejemplo. Pero insistiría en que esa expresión era tan sólo "mostrativa", y no otra forma de decir. A través de la imagen, no existía, para él, otra forma de acceso significativo al mundo, sino tan sólo algo que, al no poder ser dicho con sentido, sólo podía ser indicado.

Lo que se debe callar, para Wittgenstein, consiste en algo denegado, rehusado, privativo, algo excluido de lo que nada se sabe. Lo mudo en el cine no es algo que calla, sino algo que se expresa en la mímica, la alusión y el gesto; no es privativo, sino algo que tiene una corporalidad positiva, sólo que articulada de otra manera que Wittgenstein nunca consiguió entender. *El cine no se limita a mostrar, sino que amplifica el ámbito de lo decible*. El cine mudo es un callar que dice, un silencio que no sólo "muestra". Para Wittgenstein, las narraciones literarias y las del cine "mostraban" lo que no se podía decir, pues lo que se podía decir con sentido ya había sido determinado de manera absoluta a través de las condiciones de un simbolismo articulado o por las reglas internas de un lenguaje. Wittgenstein no admitiría que el cine pudiera proporcionar otra forma de simbolismo

articulado. Lo que el cine niega es, a final de cuentas, el aforismo 4.1212 del Tractatus: "*Lo que puede ser mostrado, no puede ser dicho*".

En el paso del mudo al sonoro, se sugiere una utilización creativa del sonido, para aventar los temores, bien justificados, de los grandes directores antes citados. La grandeza del cine mudo (¡que no todas las películas mudas consiguieron alcanzar!) habría consistido en hacer filmes mudos que pudieran efectivamente expresarse de manera plena y autosuficiente, sin tratar de hacer aquello que sólo con sonido se podría conseguir. Un cine mudo que derogase la propia noción de "límite". Precisamente, lo peor del cine mudo aparece cuando trata de hacer lo que sólo el sonoro haría, con lo cual manifiesta un espíritu de inferioridad. Esta tentativa frustrada está marcada habitualmente por la mayor o menor necesidad de la utilización de letreros adicionales a la acción. No tiene demasiado sentido, en el cine mudo, filmar a dos personas moviendo los labios durante largos minutos, y después insertar un letrero donde se lee lo que las personas están diciendo. El diálogo no pertenecía a la estructura expresiva del cine mudo, no por ser "limitada", sino por ser *sui generis*, incomparable con otras estructuras. Al tratar de incorporar la conversación dentro de una estructura no conversacional, los directores estaban, como diría Wittgenstein, arremetiendo inútilmente contra las paredes del lenguaje. No tenía ningún sentido hacer la mímica de una conversación muda. Simplemente la conversación tenía que ser excluida radicalmente del tipo de expresión que el cine intentaba, en esa época, realizar. Asimismo, cualquier tentativa de desarrollo psicológico interno, por ejemplo, debía ser radicalmente excluida (a pesar de tentativas como la famosa "La pasión de Juana de Arco" (1928), de Carl Dreyer, o "Aurora" (1927), de Murnau).

En ese sentido, los temores de Chaplin, Clair y los otros directores antes citados ante el advenimiento del cine sonoro, estaban basados en una idea muy limitada del uso del sonido en el cine, en una especie de convicción maximalista de que si tal posibilidad técnica existía, debía ser implementada máximamente, lo que dio como resultado los famosos filmes "totalmente hablados". Pero, precisamente, la posibilidad técnica del sonido - adecuadamente dosificada e integrada al resto de los otros elementos expresivos del cine - le estaba dando al cine algo de la mayor importancia filosófica: la posibilidad de callar, la posibilidad misma del silencio. No estaba dándole la posibilidad de decir, porque el cine mudo ya tenía su decibilidad perfectamente determinada (e, inclusive, públicamente aceptada), sino, por el contrario, la posibilidad de callar, de guardar silencio, posibilidad que el cine mudo no tenía.

Lo que el cine sonoro aporta no es, propiamente, el sonido en cuanto tal, sino la idea de que la expresividad del lenguaje no se mide tan sólo por su capacidad de decir, siendo lo que se calla tan sólo su límite, sino *por lo que es capaz de decir y de callar contrapuntísticamente*, siendo lo que se calla no un límite, sino parte de su expresividad. Esto ya había sido mostrado por el cine mudo en lo que se refería a las posibilidades expresivas del decir sin palabras. El cine sonoro vuelve a mostrarlo en lo que se refiere a las posibilidades expresivas del *no* decir con palabras. En ambos casos, las dicotomías decible/mostrable, decible/silenciable de Wittgenstein parecen quedar afectadas. Aun después de inventado el cine sonoro, muchos directores continuaron haciendo filmes mudos (como "Luces de la ciudad" (1931), de Chaplin), pero, lo que es más importante, aun mucho tiempo después de creado el cine sonoro, muchos directores (Hitchcock, con lo que él solía llamar "puro cine", Jacques Tati, con su cine cómico casi ciento por ciento visual, pero también Von Sternberg y Fritz Lang) continuaron dando prioridad a las imágenes sobre las palabras. El olvidado Albert Lamorisse declaró una vez: "Las palabras no me interesan. Sólo imágenes".

En los filmes de Antonioni y Wim Wenders (los anteriores a "París /Texas", sobre todo), los silencios son avasalladores. Pero hay algo más interesante en el período inmediatamente posterior al advenimiento del sonoro: muchos directores continuaron haciendo filmes con la estructura de los mudos, aun cuando eran sonoros y hablados. Esta estructura estaba reflejada, sobre todo, en la manera ampulosa y abundante del juego de los actores, en la demora de las tomadas, en la dispensabilidad del sentido de los parlamentos, en todo lo que se podía hacer sin las trabas de las palabras, pero ahora con palabras. (En "Chantaje", de Hitchcock, se puede recordar la escena en la que el chantajista aparece en el negocio del padre de la heroína e impone su presencia de manera desagradable, una escena totalmente "muda", no tan sólo porque no hay casi parlamentos, sino por la forma de moverse del actor y por toda la concepción de la escena. También "El ángel azul", de Von Sternberg, especialmente las escenas protagonizadas por Emil Jannings, un actor que, en el paso del mudo al sonoro, continúa actuando con la demora, la mímica y la ostentación del actor de cine mudo, aunque ahora hable).

Los trucos y artificios que pueden hacerse jugando con sonidos e imágenes, a la luz de las posibilidades expresivas de su no simultaneidad (huyendo así de la mera redundancia) son numerosos. El sonido (palabras, música, ruidos) tiene un sentido expresivo y un valor filosófico de construcción de conceptos cuando es incorporado al

mecanismo cinematográfico al lado de sus otras posibilidades (actores, escenarios, movimientos de cámara, iluminación), pero puede ser letal cuando pretende tener alguna primacía sobre esos otros elementos. Así, paradójicamente, el cine mudo inaugura el decir, y el cine sonoro, el callar. El decir no necesita de palabras, pero el callar sí. La falta de sonido no fue una "limitación" para el cine mudo, pero la falta de silencio sí lo fue. Y éste no parece ser un límite de tipo estrictamente wittgensteiniano.

Sin embargo, en su propia teoría del simbolismo, Wittgenstein no fue insensible a los poderes expresivos de la imagen. Se puede recordar que, en el *Tractatus*, Wittgenstein ya había intentado desarrollar una teoría del lenguaje que él denominó, significativamente, "pictórica". Según esta teoría, la proposición es una "figura" de los hechos, y entre aquélla y éstos debe existir una relación biunívoca, o isomórfica, de correspondencia total entre ambos: debe haber tantos elementos en la proposición cuanto en el plano de los hechos. (*Tractatus*, 2.12, 2.151). En su teoría del significado, pues, la proposición tenía que intentar ser una especie de "imagen" de la realidad, para poder cumplir la exigencia de isomorfía (Vea, por ejemplo, *Tractatus*, 3.1, 3.11, 3.1431, 4.014, 4.0141, 4.016). Esta exigencia de "pictoricidad isomórfica" con los hechos parece muy difícilmente cumplible por un lenguaje de palabras, pero mucho más accesible para un lenguaje de imágenes como el del cine. Wittgenstein pensaba que estas relaciones podrían - a través de una adecuada regimentación lógica - ser expresadas por lenguajes escritos. Pero el cine es más pictórico que el más pictórico de los lenguajes escritos, más aún que los lenguajes jeroglíficos mencionados por el autor del *Tractatus*. En cierto modo, todos los filmes son chinos.

En definitiva, la idea de "límite" surge del fracaso del contrapunto. Mientras concebimos al decir simplemente como algo puramente positivo, como algo que sólo incluye, visualizamos el límite como lo indecible; pero cuando concebimos al decir como un contrapunto entre excluir e incluir, el límite desaparece, o se torna un mero horizonte metodológico. Es esto lo que películas como "El ángel azul" consiguen hacer; el concepto-imagen de la degradación, que es el tema filosófico de este filme, es desarrollado en contrapuntos silencio-sonido (y es esto lo que da la impresión de que este filme aún funciona como un filme mudo), sobre todo en ciertas escenas-clave, especialmente del inicio, en el primer encuentro del profesor Rath con Lola Lola. Aquí se hacen afirmaciones en imágenes como éstas: la alta intelectualidad no es sólida, puede claudicar delante de solicitaciones sensibles, el despojo puede ser absoluto e irreversible. Y las imágenes desfilan hablando sobre vidas falsas, sobre sagrado y profano, sobre degradación y muerte.

El último de los hombres y el cantor de jazz, o de cómo el silencio puede no ser un límite.

El director alemán Friedrich Wilhelm Murnau hizo, en 1924, una de las obras maestras del cine mudo, "El último de los hombres". En este film se cuenta la historia de un viejo portero de hotel (Emil Jannings, famoso actor del período mudo, que participó en varios filmes de Murnau, Lubitsch y Von Sternberg, inclusive en el cine sonoro) muy orgulloso de sus funciones. Permanece de pie delante de la puerta del lujoso hotel, con su puerta giratoria y su incesante movimiento de personas que entran y salen, de autos que estacionan y parten, abriendo las puertas de los vehículos, cargando pesados equipajes, paseándose ufano con su impecable uniforme, lleno de adornos y botones dorados. En el regreso a casa - que él hace siempre de uniforme - el portero atraviesa las calles con el paso orgulloso de un triunfador, recibiendo los saludos y las miradas admirativas de la vecindad. Pero un buen día todo eso se desmorona. Fatigado después de haber cargado una valija muy pesada, y al sentarse para beber agua y recuperar fuerzas, el viejo es avistado por uno de los gerentes del hotel y sumariamente despedido de sus funciones. En homenaje a sus largos años de servicio, el hotel le ofrece un empleo de encargado de la limpieza de un toilette, en un lugar oscuro del hotel, lejos del bullicio de la calle.

A partir de este momento, es el uniforme del portero, más que él mismo, el que se adueña del papel protagónico de la historia. Pues el bonito y esplendoroso uniforme engalanado resume todo el respeto, la autoridad, la competencia y la autoestima de aquel hombre, que, en el momento de su destitución, está obligado a devolverlo para ser utilizado por otra persona. Cuando se le retira el uniforme del cuerpo es un momento de supremo despojo, de desnudez, como si se tratase de una piel que se abandona. El viejo no puede tolerar tanta vergüenza, ni consigue juntar coraje como para volver a casa vestido de civil, sin su brillante uniforme, ya que sin él no es nada, nadie lo respetará ni le tendrá consideración. En el primer día después de su humillante destitución, el portero roba su antiguo uniforme y lo viste apresuradamente en la calle, para poder volver a casa con él, aun cuando, interiormente, se sienta abrumado y sin fuerzas, y deba hacer esfuerzos indecibles para aparentar su orgullo y alegría habituales, y hacer la actuación que todos esperan de él. En ese día de fingimiento hay la fiesta de compromiso de su hija en casa, durante la cual bebe bastante y olvida pasajeraamente su drama.

Al día siguiente, se encamina uniformado hacia el hotel, como si nada hubiera ocurrido, pero al llegar a las proximidades, se acuerda de su nueva posición, se quita el uniforme y lo esconde en el guarda-equipajes de una cercana estación de trenes para recuperarlo más tarde, después de cumplir, sin ganas y frustrado, sus nuevas tareas de peón de limpieza. El uniforme, que fue el símbolo de su grandeza, ahora, en esta vida de fingimiento y ocultación, se transforma en el símbolo de su miseria. Al mismo tiempo, este uniforme prestado, desprovisto de su investidura social, ha dejado de tener el valor que tenía y se ha transformado ahora en un pedazo de trapo; el uniforme estaba inserto dentro de una estructura social y sólo tenía valor dentro de ella. En muy poco tiempo, la impostura es descubierta. La esposa del portero, que le trae el almuerzo, no lo encuentra en la puerta del hotel y al preguntar por él, se entera de lo que ocurrió. A partir de allí, la noticia corre como el viento. Los mismos vecinos que pocos días antes festejaban y honraban al viejo portero, ahora se burlan de él despiadadamente, señalándolo, asomándose a las ventanas, gritándole en la cara su miserable condición actual. La realidad de su situación se impone a la débil tentativa de continuar conservando el propio valor perdido, y la cámara abandona al viejo en el fondo del baño donde desempeña sus nuevas funciones, con la mirada vaga y perdida, como si sólo le restase esperar por la muerte. El film termina allí. Hay un añadido del que hablaré más adelante.

El filme de Murnau es uno de los filmes mudos más apropiados para mostrar la suficiencia de su lenguaje. Se muestra en él la infatuación, la ilegítima impostura de un hombre, orgulloso por una honra que, en verdad, nunca poseyó, por un cargo que siempre estuvo en otras manos, realmente poderosas. La fragilidad de ese cargo contrasta con la enorme importancia que su portador le confiere. La caída del viejo se produce en pocos minutos. El reconocimiento social, que parecía tan consolidado y permanente, tan seguro y confiable, se desvanece rápidamente. La pregunta fundamental aquí, desde una perspectiva wittgensteiniana, es: ¿cómo consigue Murnau *decir* tantas cosas a través de un filme mudo? Más mudo, inclusive, que lo habitual, porque el director se propuso suprimir todos los letreros, dejando tan sólo aquello que podía ser leído dentro del propio cuadro (como la carta de destitución del portero). De manera que el espectador tiene tan sólo las imágenes y la extraordinaria interpretación de Jannings para captar todo eso. ¿Cómo tiene que ser el lenguaje del cine para poder decir tanto con tan poco?

Murnau muestra de manera ejemplar que se pueden hacer afirmaciones acerca del ser humano y de su condición por un medio no proposicional y, no obstante eso, articulado

y con recursos que no incluyen el sonido o el habla. No hacen falta palabras para instaurar un concepto-imagen de la fragilidad, la impostura y la caída. Recordemos la secuencia desde la noticia de la destitución hasta el regreso del portero al hotel al día siguiente, después de dejar el uniforme en la estación de tren. Se trata del primer día en su nueva condición. Primero, hemos visto al portero sentado, bebiendo agua, después de habérselo visto cargar pesadas valijas. Vemos al gerente entrando y viendo al portero sentado y bebiendo un refresco. ¿Cómo sabemos que es un gerente? Por la vestimenta y el porte. ¿Cómo sabemos que está malhumorado y contrariado por lo que ha visto? Por sus gestos decididos. El portero se entera de su destitución por una carta, que podemos leer en el propio cuadro. Toda la tristeza y frustración son transmitidas por la actitud del actor. Pero las elecciones de perspectiva y encuadre también son fundamentales: en el momento de la destitución, el gerente da la espalda al portero, y éste, balbuceante e inseguro, trata de continuar hablando con él, de no dar la conversación por terminada, de llamar aún su atención.

Más tarde, vemos el uniforme colgado dentro de un armario, de frente al espectador, y se crea visualmente un vínculo entre el hombre y la prenda. Vemos que el hombre toma el uniforme y lo esconde entre sus ropas. ¿Qué va a hacer con él? Vemos que, más tarde, en la calle, lo viste y va con él hasta su casa. ¿Por qué está haciendo esto? ¿Es preciso agregar palabras? Ya vimos, al comienzo del film, los festejos y homenajes de los vecinos. "Ah, es evidente que no quiere que sepan que fue destituido". Las actitudes del portero durante la fiesta de compromiso de la hija son perfectamente auto explicativas, y el sueño de realización personal termina de consolidar el contenido transmitido. Todos entienden que, al día siguiente, se detenga, a pocos metros del hotel, sin saber qué hacer con el uniforme, hasta que vemos que lo coloca en el guarda-equipajes. "Lo va a retirar más tarde, está decidido a llevar una vida doble". No precisamos que nos digan nada. Todo está claro. ¿Por qué está siendo "mostrado"? No, porque está siendo *dicho*, en otra articulación, no wittgensteineana.

En este análisis, he suprimido el vergonzoso añadido en donde Murnau decide arruinar su propia obra. Después de que la cámara abandona al viejo portero en el baño en donde trabaja como peón, ¡aparece un letrero!, el primero (y esto ya es una derrota formal), que dice: "Aquí debería terminar la historia del portero. Pero al autor le dio pena abandonar a un pobre viejo en espera simplemente de su muerte, y decidió agraciarse con un final inesperado". En ese oprobioso final, el portero recibe una inesperada herencia

y se torna un millonario. Pero, en verdad, la infelicidad y degradación del viejo portero nunca se debieron a falta de dinero. La pérdida del uniforme fue la pérdida de la dignidad y del propio valor de su persona, que nada tienen que ver con riqueza o pobreza. El portero sólo recuperaría su dignidad si fuera nuevamente admitido como portero del gran hotel, y se le permitiera de nuevo cargar sus pesadas valijas, sintiendo que es indispensable en ese lugar, y que es el mejor en ese tipo de servicios (como lo ha soñado en la primera noche después del despido). Todo el dinero del mundo no lo compensaría. Los trajes elegantes que ahora puede comprar no van a compensar nunca el uniforme perdido, ninguna otra prenda tendrá para él la significación que poseía ese uniforme. De alguna manera, en ese añadido, Murnau parece burlarse de la densidad de su propio personaje. Debemos salir de la sala, o parar nuestro vídeo, en el momento en que la cámara abandona al viejo portero en el fondo de su amargura, y olvidarnos piadosamente del resto.

“El cantor de jazz”, de Alan Crosland, hace un uso contrapuntístico de silencio y sonido, mostrando que las mayores posibilidades expresivas del cine surgen por contraste. El título del filme no es un mero rótulo, sino que alude a alguien que no tendría, formalmente, derecho de ser un cantor de jazz. Significa tanto como "el rebelde" o "el hereje", ya que el film no muestra, simplemente, a alguien tratando de ser un cantor de jazz, sino a alguien que nace en circunstancias en que no podría serlo y en las cuales transformarse en uno crea terribles conflictos. Ser "el cantor de jazz" es abrirse el propio camino contra todos los obstáculos, es la muerte del padre, del hogar, de las tradiciones, la decepción familiar, la elección dramática del propio rumbo contra todas las presiones externas. El conflicto es mostrado como pudiendo ser superado a través de una reflexión acerca de la vida, la opción libre y el talento musical. Ya el film se abre con la siguiente frase, que transmite la clave de la solución del conflicto: "*El jazz puede ser la expresión incomprendida de una oración*", y más adelante, cuando Jack está dudando entre cantar para su padre moribundo o estrenar en Broadway, su madre le dice: "*Es inútil. Si cantas y Dios no está en tu voz, tu padre lo notará*". Esto sugiere que no se trata de que Jack deba renunciar a ser cantor de jazz para continuar la tradición religiosa, sino que debe cantar jazz con devoción religiosa, o sea, con la misma convicción y honestidad con la que su padre cantaba el Kol Nidre. El propio Jack se lo dice a alguien, en un momento del film: "*Nosotros, los del mundo del espectáculo, también tenemos nuestra religión*".

Independientemente de la trama, marcadamente melodramática y sobreactuada, y del hecho de que el film sea un agradable musical, con competentes números de canto

y danza, es la forma de la obra, su sintaxis revolucionaria para la época, su ingeniosa conjugación de imagen y sonido, lo que la tornan filosóficamente importante. El film comienza como un film mudo tradicional, con letreros y mímica. El pequeño Jackie canta una canción en el salón de donde lo sacará su airado padre, y el film se torna, entonces, sonoro. Cuando el jovencito está en la casa paterna, el film se vuelve mudo otra vez. Después de algunos minutos, vemos a Jack adulto en una casa de espectáculos, en donde es invitado a cantar algunas de sus canciones. De nuevo, el film se transforma en sonoro, pero cuando el espectador espera que, después de la música, se retorne a la mímica del cine mudo, se asiste milagrosamente a un parlamento de Jack dirigido al público: "*Ustedes no vieron nada todavía, ustedes no vieron nada*". Y continúa cantando otras canciones.

El regreso a la casa paterna continúa el mismo tipo de contrapunto: Jack llega dentro de un film mudo, se reencuentra emocionadamente con su madre, que está sola en casa, y, después de algunos minutos, Jack le dice que va a cantar para ella. El film se torna sonoro, como cada vez que se canta una canción. Pero terminada la canción, no se retorna al cine mudo, sino que Jack mantiene una conversación animada y juguetona con su madre, después de lo cual continúa cantando para ella. Cuando llega el pastor, gritando airadamente "¡Paren!", inmediatamente después del grito se vuelve al cine mudo. Toda la agria discusión con el padre y la segunda expulsión de la casa paterna, es desarrollada mediante mímica y letreros.

Ante el advenimiento del sonido, se podría, simplemente, haberlo "introducido" de manera directa e inexpresiva. Alan Crosland lo implementa a través de una estrategia de contrastes. El film ha planteado desde el comienzo una dicotomía entre Sagrado y Profano, Autoritario y Libre, Tradicional y Nuevo. El contrapunto sonido/silencio es utilizado para desarrollar en imágenes estas dicotomías, para expresarlas en los momentos adecuados. El mundo tradicionalista y autoritario del pastor queda siempre soterrado en el cine mudo, así como los duros comienzos de Jack, y el sonido adviene como una promesa de algo nuevo y libre. El primer parlamento del film es una manifestación de la autonomía de Jack, que ha cantado, esa noche, de manera consagratória. Pero es, al mismo tiempo, una manifestación de la autonomía del cine. Es muy importante que Jack hable después de aquel gran acontecimiento, que se lo muestre como un hombre nuevo. El regreso a la casa paterna es, en cambio, un regreso a lo antiguo y tradicional, a lo represivo. Pero Jack trae "amor en su corazón", e introduce el sonido en su viejo hogar, como una promesa de una vida mejor. La presencia del pastor vuelve a sumir toda aquella buena intención en el

más profundo silencio. No obstante eso, después de la conciliación Sagrado/Profano a través de la música (el jazz puede ser, también, una oración), el film acabará en medio del resplandeciente sonido de una canción, que marca, al mismo tiempo, la autonomía de Jack, la solución del conflicto y el segundo nacimiento del cine.

Alan Crosland ha mostrado, a través de un auténtico clásico (bastante despreciado por los "entendidos"), que el lenguaje del cine no es algo que se obtenga tan sólo "agregando" sonido y parlamentos a las imágenes del cine mudo, sino articulando ambas cosas de una manera radicalmente nueva. Las imágenes de "El cantor de jazz", aun las "mudas", ya no tienen ni podrían tener el mismo valor que las imágenes de los filmes de Murnau o Griffith, porque a éstos les faltaba la posibilidad, siempre abierta, del contrapunto entre silencio y habla. Este es el primer filme que ha ganado, legítimamente, el derecho de callar. Y a demostrar, contra Wittgenstein, que ese callar no es algo que "limita" lo que puede ser dicho, sino la continuación de lo dicho por otros medios.

(3.3) PARA UNA DES-COMPREENSIÓN FILOSÓFICA DEL CINE: EL CASO INLAND EMPIRE¹⁷¹

Towards a philosophical non-comprehension of films: the David Lynch's Inland Empire case

Abstract: *This paper puts in question the hermeneutic approach to the philosophical analysis of films, to the extent that this method assumes that there is a meaning to be revealed by the analysis. Contrary to this, I propose an interactive and performative approach to films. Works such as David Lynch's latest films, made at the beginning of the 21st century, exemplarily show the convenience of this shift from the hermeneutical to the interactive, to the extent that these films do not allow themselves to be captured hermeneutically, by presenting images whose meaning must be constructed, and of whose sense not even the author himself is fully aware. As a kind of ad absurdum argument, the text presents in detail what would apparently be a record of the meaning of "Inland Empire", showing that it is not a record at all, but one possible meaning among many others that could be constructed. Lynch's paradox consists in showing the gratuity of reality, unrecognizable to standard film viewers, who see the reality that Lynch shows as dreamlike or fantastic. In the article, I criticize my own still hermeneutical approach to films in my book Cinema: 100 years of Philosophy.*

La "dificultad" de lo real, o la opacidad de los conejos

Las otras áreas académicas suelen pensar que la filosofía posee algo así como la clave para la comprensión de filmes. Después de todo, como dice el lugar común, la filosofía es la disciplina que trata de los fundamentos, y todos los otros discursos la presuponen. Esta imagen privilegiada de la filosofía está vinculada, en una cierta tradición, con su presunta capacidad hermenéutica o captadora de "sentidos" de fenómenos, como pueden serlo el cine y sus productos, las películas. En este artículo, me gustaría conmovir la idea de que los filmes tienen un sentido que puede y debe ser interpretado, y que la filosofía tendría, en su papel de discurso fundamental, una hegemonía en esa empresa hermenéutica.

¹⁷¹ Artículo publicado por la revista Enl@ce, número 2. Universidad del Zulia, Venezuela, mayo-agosto 2009.

Por otro lado, creo que es la filosofía misma la que puede descubrir que los filmes no son, como habitualmente se piensa, objetos hermenéuticos, o sea, que ellos tienen un sentido que puede ser descifrado y expuesto. Con esto, no quiero referirme al lugar común de que “un filme tolera muchas interpretaciones”, o que “un filme no tiene un único sentido, sino una multitud de sentidos diversos”, o que “cada uno sacará sus propias conclusiones”, dado el carácter “abierto” del cine, y cosas por el estilo. No. Lo que quiero sostener aquí es que los filmes no tienen *ningún* sentido dado, lo que excluye igualmente que tengan “sentidos múltiples”. El problema está con las propias nociones de “sentido” e “interpretación”, no con el hecho de que los sentidos e interpretaciones sean muchos o uno solo.

Tratando de ser más claro: después de 10 años de publicado en Barcelona mi libro *Cine: 100 años de filosofía*, creo que no existe algo como “interpretación filosófica” de un filme, si entendida como la captación de un sentido objetivo que habría que extraer a partir de técnicas hermenéuticas. Quería, en esa línea, sostener hoy una teoría de la interpretación-cero, a la luz de la cual no se pudiera decir cosas como que un filme tiene un único sentido o muchos. Actualmente pienso, en parte contra mi propio libro, que comprender un filme filosóficamente es algo como des-interpretarlo, o re-presentarlo performáticamente. Querría sostener que un filme es un referencial para un tipo de experiencia humana que no es una experiencia de interpretación, sino una *performance repositiva*, una especie de *remake* en donde el propio original es constituido.

Algunos directores de cine tornaron más fácil la tarea de entender esta propuesta “trans-hermenéutica” de la filosofía, precisamente construyendo filmes que, de manera más evidente, no se dejan ver como objetos hermenéuticos. Con esa inusual manera de filmar, esos directores acabaron por mostrar algo importante sobre el cine en general, y no tan sólo sobre sus filmes en particular. Uno de estos directores es David Lynch en la totalidad de su obra (que no es muy extensa). Me voy a referir aquí específicamente al último filme de largo metraje de Lynch¹⁷², *Inland Empire* (algo así como “Imperio de tierra-adentro”, o, más ortodoxamente, “Imperio interior”. En Brasil, la traducción fue “Imperio de los sueños”, una mala traducción en verdad, si entendemos, como lo propongo aquí, que *Inland Empire*

¹⁷² Esto fue escrito en 2009, pero sigue siendo casi verdadero en los días actuales (2022), porque después de *Inland Empire* Lynch tan sólo retocó y relanzó su “*Twin Peaks*” y trabajó en cortometrajes y como actor en filmes de otros directores. No fue, como Woody Allen, un ávido hacedor de filmes anuales, sino que se vio satisfecho con lo que había realizado y paró.

no es una película onírica en absoluto, en el sentido de que todo lo que ella presenta es rigurosamente *real*).

Precisamente, lo que David Lynch parece querer evitar es que transportemos al cine la usual noción vaga de “real”, y que, a la luz de esta, veamos al cine como sueño o alucinación. Pero el cine, como lo veo ahora, es instaurador de realidad, performático y activo, tal como el yo de Fichte en el contexto de sus críticas a Kant, en el paso del siglo XVIII al XIX. El cine está más cerca del idealismo trascendental que del empirismo. Es – en términos kantianos – fenoménico, aunque no consiste en meras apariencias o alucinaciones. Decir que el cine es un fenómeno alucinatorio u onírico es desconocer la capacidad instauradora del cine, que no es ni formador ni, mucho menos, deformador de nada dado previamente. No poseemos un punto de referencia confiable para afirmar ese presunto carácter onírico del cine (como afirma cierta tradición surrealista, por ejemplo), pues, en cierto sentido, no hay, en general, una realidad perfectamente instalada que preceda a la poderosa fuerza instauradora del cine.

Ese carácter constructivo de realidad es, según creo, lo que la obra fílmica de David Lynch pone claramente de manifiesto. Pero es precisamente en ese sentido que sus películas no son, a pesar de las apariencias, oníricas o alucinatorias, sino que ellas presentan lo real de una manera irreconocible para quien se apega a la idea de un mundo dado, sin atender a nuestra propia capacidad de hacer mundos. Lo que hay que entender es por qué el espectador no es capaz de reconocer lo real cuando le es presentado en forma de filme, como si estuviera aún fascinado por la ilusión pre-kantiana de un mundo dado sin nuestra intervención.

Esto hace que los periodistas y público en general se sientan decepcionados cuando Lynch se niega a dar “explicaciones” sobre sus filmes, postura que no se entiende tan sólo como gestos de *marketing*, sino por una cuestión profunda para entender el potencial cognitivo del cine: David Lynch no proporciona el sentido de sus filmes pura y simplemente porque lo ignora por completo. Más aún: no lo proporciona no porque haya un sentido que él ignore, sino porque entiende perfectamente que no hay nada para entender. Así, el director de cine aún ocupa una situación de privilegio frente a su obra, no porque sea él quien detenta la clave de su sentido, sino porque es él quien mejor sabe que esa clave no existe ni puede existir antes de la intervención activa del espectador (del filósofo, en nuestro caso). Se trata, si se quiere, de un privilegio negativo.

Hay un texto en el libro de Lynch: *Catching the big fish*, que se llama “La caja y la llave”, dos elementos retirados del filme anterior de Lynch, “Mulholland drive”, de 2001. Se trata de dos elementos enigmáticos y asustadores encontrados por las dos protagonistas de ese filme. El lector va ávidamente al texto para saber, finalmente, lo que significan esos objetos misteriosos, pero se encuentra con esta lacónica leyenda de Lynch: “*No tengo ni la menor idea de lo que sean*”. Por otro lado, en una entrevista a la revista Teorema, cuando le preguntaron si *Inland Empire* tenía algún sentido, Lynch respondió: “*Se supone que tenga un perfecto sentido*”. Las dos afirmaciones son irónicas, lo que no les quita un ápice de su verdad. San Agustín parecía estar pensando en David Lynch cuando escribió, en el *Tratado sobre la Trinidad*, refiriéndose a los posibles lectores de ese libro: “...*pido que me perdonen cuando adviertan que anhelé más de lo que fui capaz de decir, porque no me entenderán debido a mi oscuridad en expresarme, o porque entienden de esas cosas mucho mejor que yo*” (Libro V, capítulo 1).

En verdad, es el espectador (no algún espectador especialmente “habilitado”, como podría serlo un crítico o un especialista, sino el espectador cualquiera) el encargado de explicarle al autor el enigma de sus imágenes, no porque el espectador detente la clave de ese enigma (esto no podría ocurrir bajo la hipótesis inicial de que no existe tal clave), sino por el hecho bruto de haber sido ubicado inesperadamente en el papel de depositario de emergencia y, hasta cierto punto, arbitrario, de un sentido que él esperaba recibir del autor. Al reconocer su papel de descifrador de lo indescifrable (no por difícil, sino por imposible), el espectador se da cuenta de ser el heredero de la ignorancia del autor sobre lo que él mismo hizo; la impotencia del autor (plenamente asumida, en el caso de Lynch) pasa al espectador precisamente bajo la forma de un referencial cero que, por su propia naturaleza, no es algo que se deje “transmitir”. Por tanto, no puede haber una “comprensión” de un filme como *Inland Empire*, en el sentido de la hermenéutica tradicional.

La habitual noción vaga de “real” supone que las acciones humanas tienen una coherencia y cierta linealidad. En la misma entrevista antes aludida le preguntaron a Lynch: “¿Por qué aparecen conejos en un escenario y uno de ellos plancha ropa?”. A esto se puede responder perfectamente mediante el siguiente razonamiento indirecto y meta-filosófico: supongamos una escena de nuestra vida cotidiana en la cual pasamos por la puerta de un hotel y hay un empleado en la puerta cargando una pesada valija. De repente, el empleado tropieza, la valija cae de sus manos aplastando un bonito cantero de flores. ¿Podría yo

preguntar, si me tocara ver esa escena, por qué aquel empleado dejó caer la valija en el cantero en lugar de llevarla tranquilamente hasta el auto estacionado en la puerta del hotel? No me refiero a ningún preguntar por *causas* (el empleado podría responder que la valija resbaló de sus manos porque estaban mojadas, o porque estaba sin anteojos y no vio el cantero, etc), sino a la propia *razón de ser* del hecho acaecido: ¿por qué el empleado dejó caer la valija (sea por la causa que sea), en ese preciso local y en ese preciso momento, en lugar de que todo eso no ocurriera?

Parece que hay algo de intrínsecamente absurdo en una pregunta como ésta. ¿Qué sentido tiene preguntar por la razón de un hecho? Podríamos responder: “Ocurrió. Esas cosas ocurren”. Esos eventos tienen la fuerza de lo “real” en el sentido de lo efectivo o factual, de lo que ocurre (hoy es jueves y no domingo, he nacido en la Córdoba argentina y no en la Córdoba española, soy casado en lugar de divorciado, etc). No sabemos lo que sea “lo real”, pero uno de los componentes semánticos de la noción vaga parece ser la “efectividad”, el hecho de, simplemente, *ocurrir*. Ahora bien, si viéramos la escena del empleado y la valija dentro de un filme, nos preguntaríamos compulsivamente por su sentido, lo que puede indicar que no consideramos como hechos efectivos lo que vemos en la pantalla. O, al menos, parece difícil a los seres humanos dejarse atropellar por lo impositivo de la imagen como se lo permiten a los acontecimientos brutos de sus vidas cotidianas. Los hechos efectivos parecen rechazar la mediación de la hermenéutica en su mero hecho de *ocurrir*, mientras que las escenas de un filme parecen *exigir* interpretación. Delante de un filme, tenemos una exigencia de sentido que habitualmente no tenemos en nuestras vidas.

Mi hipótesis acerca de los filmes de Lynch (de todos ellos, incluso de su filme más aparentemente ortodoxo, “The Straight story”, del que hablaré brevemente después) es que ellos subvierten este principio, en el sentido de que Lynch adopta para lo que muestra en sus filmes el principio de la efectividad bruta de los acontecimientos cotidianos. Esto quiere decir que, en sus filmes, tal como en la realidad, lo que es mostrado está simplemente aconteciendo, no remite a ningún sentido ulterior. Pero como eso es precisamente lo que ocurre con los hechos efectivos, Lynch, al contrario de querer introducir lo onírico en lo real (así entendido) muestra lo que parece onírico con la marca impositiva de lo efectivamente real.

En este sentido, no hay nada de normativo en sus filmes (y es por eso por lo que tampoco podrían ser vistos, estrictamente, como objetos estéticos), en el sentido de que Lynch no pone algo en la imagen porque *deba* estar allí, sino que simplemente *lo coloca*, de la misma forma en que podrían aparecer en la vida de alguien. La primacía del ser sobre el deber-ser es total. No hay allí ninguna normatividad externa a la propia imagen: lo que debe estar en ella es exactamente lo que hay, sin ningún distanciamiento. No hay nada de utópico en sus filmes. Esas obras adquieren esa poderosa fuerza de arbitrariedad y absurdo, sin que los espectadores consigan percibir que se trata de la misma arbitrariedad y absurdo de los hechos de sus vidas cotidianas. Por eso afirmé antes que Lynch no presenta sueños, sino la realidad habitual de una manera irreconocible, en la medida en que el espectador no está preparado para ese tipo de exhibición. Toda la presunta “complejidad” de sus filmes emana de la expectativa de quien los ve, y no de la textura, perfectamente efectiva, de lo que es mostrado. Entendiendo realidad como efectividad de acontecimientos, *Inland Empire* no es un filme onírico en absoluto¹⁷³.

Otra forma de decir lo mismo sería notar que en los filmes de Lynch todo lo que aparece son cosas, cuya corporalidad no es remisiva a algo que no esté presente. Es pictórico más que narrativo (y Lynch fue, de hecho, pintor¹⁷⁴), pero, como veremos, sin dejar de ser narrativo. Que todo es cosa significa que también son cosas los conejos que planchan ropa, y que el inconveniente del espectador cualquiera reside en su rehusarse a verlos como cosas, empeñándose en verlos como símbolos de algo ausente, en ver cristales en donde Lynch pone espejos. Aquello está ocurriendo, no está ahí para transmitir un sentido a ser descifrado. Todo ocurre como si, al sentamos frente a una película, disparase una especie de aparato hermenéutico del que no sentimos falta en la vida cotidiana. Es este mecanismo lo que Lynch se propone subvertir, y es ésa la específica manera en que su cine genera conocimiento del mundo, tal vez una manera de conocer para la que no estamos preparados.

Hablo de la opacidad de los conejos mismos, no de cómo son vistos o previstos por Nikki Grace, la protagonista (desempeñada por Laura Dern, la actriz-fetiché de Lynch); Nikki no está escribiendo sobre el filme, o viendo un filme, sino que ella vive todo aquello. En ese

¹⁷³ Lo que no quiere decir que los personajes del filme no sueñen, como veremos en la sección III; afirmar que, por el hecho de que su protagonista sueña, el filme mismo es onírico sería tan absurdo como decir que “*El padrino*”, de Francis Ford Coppola es un filme criminal.

¹⁷⁴ “*Yo era pintor en esa época. Pintaba e iba a la escuela de artes. No tenía el menor interés por filmes. De vez en cuando veía un filme, pero lo que realmente me interesaba era la pintura*”. (*Catching the big fish*, “El jardín a la noche”).

sentido, ella también es cosa, tanto como los conejos que alucina; pero es ella la que alucina los conejos, y no nosotros, los espectadores. Lynch quiere que veamos todo eso como lo veríamos en la cotidianidad, y que aceptemos de manera suicida, el carácter impositivo e instaurador de la imagen (eso que, según Lynch lo declaró muchas veces, el cine simplemente narrativo desaprovecha).

Si pensásemos que el carácter cognitivo del cine se basa en conjuntos de leyes que trabajan al unísono y establecen la composición de la imagen tal como nos aparece, David Lynch debería ser visto como una especie de epistemólogo demoníaco, en la medida en que el diablo pueda ser vinculado con el azar (la *"parte du diable"* de la que habla Sartre), un sistema cognitivo de imágenes que se guía más por el azar que por necesidad normativa, y que, por tanto, se auto devora como sistema. En su vida personal, Lynch practica meditación trascendental y cree además en una cosa que él llama, en plena impostura intelectual, "campo unificado", algo que él vincula con "física moderna", de la cual no parece saber mucho. Él escribe que, durante las filmaciones de *Inland Empire*, pasó lo siguiente:

"Entré en mi casa, abrí el armario y vi un pedazo de azulejo, una piedra y una lámpara roja bien transparente igual a las que se usan en navidad. Tomé los ítems y le pedí [al actor polaco del filme] que eligiese uno de ellos. 'Tome uno de estos, Krzysztof' – y él eligió la lámpara. Retiré los otros ítems. No quería que él pensara en utilizarlos. Después de eso, fuimos a la casita y Krzysztof apareció por detrás del árbol con una lámpara roja en la boca, y fue así como filmamos la escena. Y una cosa llevó a la otra" Y comenta: "Tuve realmente la sensación de que había un Campo Unificado, de que había una unidad entre la lámpara navideña y aquel polaco..." Y también: "No puede haber un fragmento que no se relacione con algo. Yo sentía que cada cosa contenía todo". (Lynch, 2008, p. 148/9). Todo ocurre como si, tratando de generar una explicación de sus procedimientos, las declaraciones de Lynch se tornasen más fantásticas e ininteligibles que sus filmes.

Pero tratemos de entender, con los recursos filosóficos de los que Lynch carece, en qué consistiría este peculiar procedimiento cognitivo. El hecho básico parece ser que si un filme está hecho de la más pura contingencia (precisamente, la contingencia de lo efectivo), su análisis filosófico, la comprensión de su peculiar manera de referirse al mundo, tiene que encaminarse también por el sendero de la más pura contingencia para conseguir sus objetivos. El análisis debe tratar de alcanzar lo que hay de "cosal" y de opaco en el filme, a través de la constitución de un texto poderosamente no-referencial. Los filmes de Lynch

son muy asociativos, cosas y personajes vuelven a la imagen componiendo un Carrefour de temas que retornan tan sólo para ser recordados, como el zumbete protagonista de "Eraserhead", que termina abrazando a la rubia cantora al final del filme, o como el viejo Cowboy de "Mulholland drive" pasando por el fondo de una escena que nada tiene que ver con él. Pero, precisamente de esa forma, Lynch pretende captar la lógica de lo que ocurre, a través de un mostrar puntual de acontecimientos rebeldes a la conexión lineal. Al reunir todos esos elementos en una misma imagen, Lynch sugiere que el conocimiento del mundo depende de cierta capacidad del espectador (inclusive del espectador que él mismo es) de lidiar con la contingencia sin imponerle una dirección fija. A esto él llama pomposamente "campo unificado" y "pensamiento trascendental". Yo prefiero pensarlo como una especie de atención distraída que deja a lo contingente libre para significar de maneras fragmentadas y casuales.

Es en este registro que Lynch puede estar mostrando algo que no se aplica tan sólo a sus filmes, sino al cine en general: que los filmes no son rompecabezas que precisemos descifrar, que todo está en la más banal superficie, que lo difícil en ellos es aprender a nadar en lo más raso y aparentemente menos arriesgado, sin proyección de profundidad. Si queremos ver Inland Empire como un filme "complejo" no lo será (como veremos en seguida) por su contenido explícito, perfectamente descifrable, sino por la complejidad intrínseca de la imagen que proviene de su densidad cosal, no de su presunta significación simbólica impenetrable (lo que puede explicar la irritación irónica con la que Lynch responde cuando le piden explicaciones de sus filmes). Pero si el tiro de Lynch dio en el blanco (tal vez a pesar suyo), esto mismo debe aplicarse también a los filmes de Frank Capra como "It's a wonderful life", cuya desventaja reside en que parecen mostrar, en su forma tradicional de montaje y ejecución, un sistema simbólico listo para ser "descifrado". Todos esos filmes no significan más que lo que nosotros queremos que signifiquen. (En este sentido, un espeso filme de Tarkovski o de Bergman no tiene más densidad cosal que filmes de Delmer Daves o John Ford: la imagen, en todos ellos, está auto sustentada, no necesita de ninguna remisión a otra cosa para ser perfectamente ejecutada (*performed*) por el espectador cualquiera).

Viraje de pensamiento: de la interpretación a la interacción

En esta línea, mi pensamiento cine-filosófico sufrió un viraje desde el libro de 99 hasta mi segundo libro, escrito en portugués (“De Hitchcock a Greenaway pela história da filosofia”) y desde ese libro hasta el presente. En aquella época, yo concebía a los conceptos-imagen (el peculiar tipo de concepto que una película es capaz de generar) como una estructura que tenía una fuerte función interpretativa. Todavía pensaba que los filmes tenían un sentido que había que descubrir. Si los filmes tenían sentido, éste podía ser captado por los conceptos-imagen y registrado y transmitido a otras personas. Continué pensando que fue feliz el acuñar la noción de concepto-imagen, pero ahora la veo como una noción de tipo performático y constitutivo. Este viraje no invalida los numerosos análisis de filmes que fueron realizados en mis dos libros sobre el asunto. Lo que ocurrió es que comencé a ver esos análisis como performances, y no como interpretaciones. Veamos lo que esto quiere decir.

En verdad, la bomba de tiempo ya estaba activada en el primer libro: los conceptos-imagen tenían un componente *pático* y otro *lógico*, o representacional. El componente pático (que no debe confundirse con lo meramente “afectivo” en un sentido psicológico, ni tampoco con lo “dramático” en sentido estético o poético) guiaba al contenido lógico del filme hacia una u otra dirección, hasta su plena consumación en imágenes. Lo pático fue considerado por Heidegger como parte de una abertura al ser, pero en mis libros (no sólo en los de cine), también quise considerar lo pático como *cierre* al ser, como una especie de obstrucción original del mundo a nuestras ansiedades existenciales¹⁷⁵. “Páthos” es también un mensaje del mundo que nos dice que eso, el impacto pático, será lo único que tendremos de él: ninguna revelación extraordinaria más allá del impacto de lo que nunca conoceremos por entero. Cierre, pues, en donde nuestros cuerpos quedan presos en un rechazo fundamental: miedo, angustia, tedio, náusea, indiferencia y toda la andanada de “pathé” propiciada por la experiencia del cine, son ecos o resonancias de ese mismo cierre primordial.

Porque lo pático no es tan sólo lo que un filme nos hace sentir, sino aquello que tiñe y refracta al componente lógico-representativo por entero; “páthos” es el encuadramiento del componente lógico, su “mise-en-scène” siempre infiel y traicionera. Lo

¹⁷⁵ Cfr. Mi Crítica de la moral afirmativa (Una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida), Parte I. “En camino hacia una moralidad del no-ser”.

pático en estado puro está presente, por ejemplo, en las escenas finales de “El eclipse”, cuando no sólo los personajes son barridos del cuadro, sino también toda la historia, y lo que se muestra recupera tan sólo los afectos que fueron vividos, en lugares ahora deshabitados. Como cuando nos despertamos sin recordar lo que soñamos, pero sintiendo vivamente el afecto del sueño.

Mi idea inicial en el libro del 99 era que la filosofía escrita de la tradición occidental había sido *apática*, regida por una fuerte actitud intelectualista, desde los griegos hasta la filosofía analítica contemporánea. No solamente afectos y emociones fueron considerados, en esta tradición, como instancias inferiores e invariablemente sometidos a la nobleza sintética de la razón, sino que el propio carácter de cierre/abertura de lo pático fue totalmente ignorado. Aun en escritores clásicos como Platón y San Agustín, que se refirieron a la belleza y las emociones, el principio intelectualista siempre acabó predominando: se suponía que el ser humano era capaz de una ascesis ético-epistemológico-metafísica que lo ubicaba en el nivel de lo bueno, lo bello y lo verdadero. Solamente en el siglo XIX aparecen los pensadores páticos: Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche (tal vez, pero de manera problemática, anticipados en el XVIII por Hume), en quienes las fuerzas naturales indomables surgen para dominar al intelecto y someterlo a sus dictámenes; peor aún, para mostrar que eso fue siempre así, incluso en las épocas de Platón y San Agustín. De manera que el cine (como antes la literatura), cuando piensan páticamente, ponen en movimiento una actividad que no se diferencia estructuralmente de lo que la propia filosofía europea comienza a hacer desde el siglo XIX.

La idea primitiva era que el entendimiento de un problema tiene una mediación pática; que el entendimiento no es algo puramente intelectual, que, paradójicamente, no se puede entender algo tan sólo con el entendimiento. La duda, por ejemplo, podía ser mejor entendida en filmes como “Blow-up” y “La ventana indiscreta” que en los textos apáticos de Descartes, en la medida en que en las penosas sagas de los fotógrafos de esos filmes, el tema de la duda era ejecutada (*performed*) en imágenes incómodas que no se limitaban a referirse a la duda, sino que la hacían sufrir en toda su irritación, como algo urgente e impostergable. Satisfacer la duda se transformaba, en esos filmes, en una cuestión de vida o muerte, exactamente lo que Descartes quería decir en el Discurso y las Meditaciones de Filosofía primera, que de la superación de la duda dependía todo el edificio del conocimiento, que el escéptico tenía que ser derrotado. Los filmes de Hitchcock y Antonioni mostraban páticamente esa urgencia vinculada con la duda, y de qué manera la continuidad

de la vida dependía de la perspicacia con que fuéramos capaces de responder con éxito a las demandas de la duda. Hasta el punto de que esos fotógrafos llegan al extremo de tornarse anti cartesianos para poder dar una solución adecuada al problema de Descartes.

Yo defendía, contra el *statu quo* académico, que el cine podía, por eso, ser filosofía. No de manera no argumentativa, sino, precisamente, presentando argumentos visuales, en la medida en que se entendiera que las imágenes cargadas de “pathos” podían ser considerados argumentos con fuerza persuasiva, que tendían a mostrar algo verdadero sobre el mundo (sobre la duda, la belleza, la guerra, la condición humana). Con lo logopático no se abandonaban las tradicionales pretensiones de verdad universal de la filosofía, si alguien quisiera aún retenerlas. No por mostrar ficciones particulares, los filmes renuncian a decir algo verdadero o falso con pretensiones (en general, frustradas, igual que en la filosofía escrita) de universalidad¹⁷⁶. Lo que comenzó a cambiar fue que la noción de verdad de un filme no estaba más vinculada con un sentido previo; se trataba de una verdad eminentemente interactiva.

Me vi llevado a esta visión interactiva de la verdad del cine, en parte, porque dejé de pensar que los elementos páticos y lógicos podían convivir en un cierto equilibrio apolíneo. Hoy pienso que el elemento pático puede avanzar sobre el elemento lógico hasta extremos asustadores, como bien lo muestra el cine de Lynch, entre otros. Eso no significa que el cine pierda o disminuya su potencial de reflexión filosófica, sino que ese potencial tendrá que tornarse opaco y a-significativo, poniéndose fuera de los límites de la interpretación. Esa concepción que antes llamé cosal de la imagen lyncheana puede tener relación directa con este asalto de lo pático, en el sentido de que el componente afectivo torna opaco el campo del sentido y obstaculiza la interpretación tradicional. No es el contenido representacional de los filmes lo que se tornó opaco (no es tan difícil, como veremos en seguida, reconstruir la historia de *Inland Empire*); se trata de una opacidad del afecto, de un obstáculo de acceso y no de alguna representación particularmente difícil de “transmitir”. A través de lo pático-cosa, los filmes dejan de *referirse* a lo real para *ser* lo real, y lo que aparece como absurdo en los filmes de Lynch proviene de que ellos consiguen apropiarse, por la vía pática, de todo el absurdo de lo real.

¹⁷⁶ Ver la sección (3.1) más arriba.

Una resonancia social muy interesante de este viraje fueron las críticas que me fueron dirigidas, en la Argentina y en España, de que yo proyectaba filosofía en los filmes de maneras arbitrarias. Habrá quedado claro, espero, que ésa es para mí la única manera de analizar filosóficamente un filme. Claro que el arbitrio tiene límites, pero sobre esos límites se podría decir lo mismo que Sartre dijo sobre los límites de la libertad: existen, pero no sabríamos encontrarlos. Cuando yo veía, por ejemplo, “Unforgiven”, de Clint Eastwood como una crítica a la violencia de estado, o “Paris/Texas” de Wenders como la imposibilidad de la síntesis hegeliana, los filmes sobre o hundimiento del Titanic (todos los que fueron realizados a lo largo del tiempo) como estudios de relaciones humanas despedazadas; o cuando sostengo que “King of comedy”, de Martin Scorsesse y “Átame” de Almodóvar tratan del mismo problema filosófico (la conversión de la locura extrema en algo socialmente plausible), yo no pretendía estar “descubriendo” nada, o extrayendo algo que se encontraría en esos filmes, esperando desde siempre por mí. Sería como suponer que Eastwood, Wenders, James Cameron o Almodóvar eran filósofos activos. No lo eran en absoluto. Se trataba de performances conceptuales mías a propósito de un filme-cosa, de una especie de refracción, nunca de un reflejo.

Nunca renuncié, sin embargo, a la idea de una verdad del filme; tan sólo comencé a concebirla en términos interactivos y performáticos, y no hermenéuticos. Pero lo más importante era que eso permitía ver que lo mismo había ocurrido desde siempre en el plano de la filosofía escrita tradicional: lo que encontramos en su historia no son interpretaciones sino construcciones performáticas, consideradas por sus autores como reflejos fieles de la realidad. Cada filósofo que critica al anterior (Aristóteles a Platón, Tomás a Aristóteles, Descartes a Tomás, Leibniz a Locke, Kant a Leibniz, Hegel a los empiristas, Marx a Hegel, Nietzsche a Schopenhauer, Sartre a Heidegger) construye a su criticado de una manera irreconocible para él, somete la filosofía del otro a una performance que crea un objeto nuevo que ya no es más el original. La “interpretación correcta” sólo existe para su autor, mientras el autor “interpretado” se resiste a ser sometido a una recreación en la que ya no reconoce su pensamiento¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Las relaciones de esto con el abordaje negativo de la argumentación (expuesto en 1.4) deben ser evidentes.

Turismo Lynch, o de cómo es fácil descifrar

“Inland Empire” es, en realidad, un filme muy claro, casi un filme clásico. Tiene 3 partes nítidamente distinguidas. La primera va desde el momento en que Nikki Grace gana un papel importante en un filme del director Kingsley Steward (el siempre siniestro y elegante Jeremy Irons) hasta la escena en que Nikki se da cuenta de que las palabras que está pronunciando durante una escena del filme son suyas, y no del personaje (o son de ambos). La segunda parte va desde ese momento hasta la muerte de Susan Blue a manos de la esposa de Billy Side, en la calle de las prostitutas y la orden de “¡Corten!” del director Kingsley. La última parte va desde ese momento hasta el final. Obviamente, el filme trata sobre una psicosis, la de una mujer ya perturbada (pero, como en “Terciopelo azul” y “Mulholland Drive”, ella da al principio una impresión de perfecta felicidad y equilibrio) que, al participar de un remake y asumir el papel de otra mujer perturbada, después de enterarse de algunos hechos traumáticos sobre el filme original, comienza a alucinar sus propios problemas afectivos. Este centro narrativo mínimo sirve para que Lynch desarrolle su singular poética de imágenes, pero el tema es claro y nunca se pierde de vista.

Así, cuando las personas preguntan por el “significado” de Inland Empire, se supone que no deben estar preguntando por algo tan banal y poco interesante como el contenido del párrafo anterior. ¿Será que la hermenéutica es convocada para descifrar las imágenes mediante las cuales esta banalidad es narrada? Vamos, entonces, a fingir que hay algo para “descifrar”.

Al inicio de la primera parte, entramos en un hotel con una pareja; la mujer no parece una prostituta, sino una mujer que trata, a pedido de su acompañante, de comportarse como si lo fuese. Sus cabezas están desdibujadas por una especie de bruma, de manera que no vemos sus rostros. Aún no lo sabemos, pero ésta puede ser una primera recordación onírica de Nikki Grace. Ella es una actriz norteamericana casada con Piotrek, un marido polaco violento y celoso (o, por lo menos, es lo que ella piensa) después de ganar, con gran euforia de su parte (lo que irrita al marido, que aparece en las escaleras con rostro sombrío y amenazador) un papel importante en el filme de Kingsley Steward, el simpático y emprendedor cineasta que la recibe con júbilo. Sin embargo, unos días más tarde, con rostro sombrío, él le confía, a ella y al resto del elenco, que el filme que están rodado es, en verdad, un remake, siendo que la primera versión fue una producción polaca cuyos protagonistas fueron brutalmente asesinados, lo que motivó la interrupción y el apresurado

abandono del proyecto. También es obvio que la nacionalidad polaca del filme maldito y la del marido constituyen el puente principal para las alucinaciones. (Inmediatamente después de saber por Kingsley sobre la producción polaca, Nikki recuerda traumáticamente la exclusión que sufrió cierta vez por parte de parientes de Piotrek por el hecho de no entender polaco).

A partir de ese momento, fantasmas polacos oriundos de la película original abruptamente interrumpida comienzan a invadir la vida de Nikki Grace, que fusiona su personalidad conturbada con la de la protagonista, Susan Blue, mujer casada enamorada por un hombre casado, Billy Side, y sintiendo un fuerte sentimiento de culpa de mujer infiel y prostituta. Desempeñando el papel de una mujer enamorada por un hombre prohibido, Nikki Grace transfiere su propio enamoramiento al actor que hace el papel de Billy, Devon Berk. Esto despierta los celos del marido violento, Piotrek, a quien la atemorizada Nikki escucha, en una escena del comienzo, amenazar veladamente a Devon diciéndole que Nikki no es una mujer libre, y que ellos respetan religiosamente el sacramento del matrimonio. (Devon había sido presentado antes como un lobo conquistador, y sus amigos le advierten que no trate de seducir a Nikki porque su marido es muy influyente). Más claro, imposible.

En seguida después de su fusión con Susan (comienzo de la segunda parte), Nikki alucina sus sentimientos de inferioridad y miseria moral mediante el tema de la prostitución (después de todo, una mujer casada que seduce a su colega de trabajo aparece como una “mujer fácil”, al menos para sí misma). Ella se encuentra de repente en un cuarto lleno de prostitutas, como siendo una de ellas (las otras siempre la tratan con ironía y burla, como si ella fuera la última de todas). Después aparecerá como prostituta haciendo una confesión (que parece una sesión de análisis) a una especie de funcionario kafkiano (no en balde llamado “Sr K” en el reparto), en realidad un miembro del grupo polaco.

El grupo de actores y técnicos polacos del filme trágicamente interrumpido, así como el propio señor K, son alucinados por Nikki bajo la forma de conejos, situados en un escenario en cuya puerta de entrada se lee el número “47”, que era el nombre de aquel filme polaco interrumpido por motivos trágicos. Esta relación está también claramente explicitada en un determinado momento en que vemos al grupo polaco (parecen productores de cine, pero también gánsteres, una fusión comprensible ya que la producción del filme polaco está ahora envuelta en las brumas de un asesinato) que proporciona un

arma a Piotrek para matar a su mujer (no Nikki sino Karolina, una mujer polaca – posiblemente la actriz del filme maldito, siguiendo la lógica de la fusión). Hay un esfumado mediante el cual se pasa del grupo polaco a los conejos, con lo cual las preguntas tontas de los periodistas sobre los famosos conejos (sacados, por otro lado, de “Rabbits”, otra de las series televisivas de Lynch, y dejando de lado las obvias conexiones con Lewis Carroll) pueden ser fácilmente respondidas.

Los principales fantasmas polacos de Nikki son Krzysztof y Karolina (los llamo así usando los nombres de los actores reales, porque los personajes no están nombrados en el filme), que pueden ser vistos, por lo que hacen y dicen, como la pareja polaca correspondiente a la pareja Nikki/Piotrek. Nikki es visitada por los fantasmas del equipo polaco, y especialmente comienza a ver diversas escenas en donde el celoso marido polaco Krzysztof asedia a su mujer Karolina con sospechas de adulterio, y amenaza asesinarla, a ella y a su amante, que Nikki representa con el cuerpo de Piotrek. Es evidente que fue esto lo que ocurrió en la producción polaca: el marido de la actriz asesinó a la mujer y al amante. A veces, Piotrek reemplaza a Krzysztof, sobre todo en las escenas en que éste castiga brutalmente a su mujer supuestamente adúltera. El juego de sustituciones es, a veces, difícil de acompañar, pero viendo el filme varias veces (lo que es indispensable tratándose de Lynch) el ejercicio se torna viable.

Si el lector aún no abandonó esta meta-narración, le pido que siga hasta el final, porque de ella quiero sacar algunas conclusiones sobre lo que anuncié al principio de este texto. Sigamos, pues. Ya al comienzo del filme, vimos a Krzysztof (a quien aún no conocíamos) en la casa de Nikki solicitando una “entrada”, o sea, exponiendo su intención de volver del pasado para introducirse en la vida de Nikki (presumiblemente para matarla, o, mejor, para matar a su mujer polaca, pero dada la fusión, se trata de la misma cosa). Con esto se da la segunda fusión psicótica de Nikki ahora con Karolina (después de identificarse con Susan Blue). Nikki elabora sus inseguridades existenciales en parte en escenas con su marido real, Piotrek, visto como un hombre extraño y taciturno, que no puede tener hijos y que la golpea cuando ella le anuncia su gravidez. El filme es un juego constante con estos temas. A veces parece que Nikki, presa en el mundo de la producción polaca, trata de volver a su personalidad de Susan, o sea, al filme de Kingsley; pero es en vano: cuando grita por Billy, cae en el cuarto de los conejos, y cuando confía en el señor. K (“Me dijeron que usted puede ayudarme”), se da cuenta, después de un llamado telefónico,

que el señor. K también es un conejo, o sea, alguien vinculado al cuarto 47, la escena de la producción maldita.

Todo esto ya había sido anticipado por la vieja vecina que visita a Nikki un día antes de que ésta reciba el papel, resumiendo punto por punto todo lo que va a ocurrir después en el filme, como en una especie de prefacio: que Nikki va a ser elegida para el papel, que el filme tratará sobre casamiento, que envolverá al marido y contendrá un crimen brutal, que ella va a entrar por el fondo de un escenario, a través de un mercado, y acabará perdiéndose en algo malvado porque tiene “una cuenta pendiente para pagar” (su propio problema de infidelidad, inseguridad y miedo).

Al comienzo de la segunda parte, en el medio de una escena con Devon en la cual le transmite sus temores de que su marido descubra su affaire, Nikki exclama: “¡Caramba! ¡Parece un diálogo de nuestro script!”, una exclamación que indica que Nikki cree estar viviendo su vida real cuando, en verdad, está actuando. A pesar de que el director Kingsley grita: “¿Qué está sucediendo?”, este episodio no interrumpe la filmación, como si el infierno de Nikki fuese rigurosamente interior (de tierra-adentro): mientras ella vive esta ficticia vuelta al pasado, continúa, en verdad, rodando el filme de Kingsley, en el cual se muestran las relaciones conturbadas de Susan con Billy y con la mujer de éste, Julia (por Julia Ormond, la actriz que hace el papel), que persigue a Susan por las calles hasta matarla con un destornillador, tal como lo había anunciado. Entonces, Nikki, ahora como Nikki, es asediada por Piotrek (confundido a menudo con Krzysztof, el marido polaco), pero dentro del filme de Kingsley, Nikki como Susan, es perseguida y muerta por Julia. Éste es el motivo por el cual tiene que haber una tercera parte, porque en la segunda sólo se resuelve el conflicto Susan/Billy/Julia, pero no el conflicto Nikki/Piotrek/Kryzstof. (La única conexión entre ambas líneas es la sugestión de que Julia ha cometido el asesinato de Susan bajo estado de hipnosis por influencia de Kryzstof).

Mientras Susan, herida de muerte por Julia, agoniza en un viejo portón en donde conversa un grupo de vagabundos que no le dan mucha atención, la cámara va apartándose lentamente y vemos al director Kingsley filmando todo eso. Aquí comienza la tercera y última parte del filme. Lynch finge que estamos finalmente saliendo de la pesadilla; nos sentimos contentos cuando vemos que el asesinato de Nikki en la calle era parte del filme, que es Susan quien fue realmente asesinada, y no Nikki. Respiramos aliviados pensando que finalmente estamos saliendo de la pesadilla y volviendo a “lo real”, como en

tantos y tantos filmes que vimos en el pasado. Pero se trata de una meta-referencia amarga y cruel. Lynch se permite, incluso, una última broma pesada: después de la palabra “¡Corten!”, los actores que hacían el papel de vagabundos se levantan y salen de escena, pero el cuerpo de Nikki permanece quieto en el suelo, haciendo pensar al espectador que ella ha sido realmente asesinada. Pero es sólo un *bluf*: después de pocos segundos, Nikki comienza a moverse lentamente, y va poniéndose de pie como si estuviera saliendo de un largo sueño. Después de recibir las felicitaciones del director por su notable actuación (lo que no es sorprendente ya que ella, en realidad, no estaba actuando, sino viviendo psicóticamente todo aquello), ella sale de la escena como en estado de transe, rechazando a los ayudantes que se empeñan en traerla de nuevo a la “realidad” (tratando de sacarle el maquillaje, etc) y va adentrándose lentamente en los escenarios grises del filme de Kingsley, en donde, curiosamente, encontrará los elementos y personajes del filme polaco (el señor. K, Karolina, etc).

Es interesante observar que, en este punto de su filme, Lynch, de forma muy personal, se rinde, a su manera, al esquema de Hollywood: la última parte muestra una valiente reacción de la heroína contra el hombre que la acosó durante todo el filme; ella vuelve al escenario de la persecución, encuentra una pistola y acaba matando al villano fantasma (pero no de forma fácil: como suele pasar en sueños, como si aquél que queremos que muera no acabase nunca de morir), fusionándose definitivamente con Karolina y reencontrando a su marido junto al hijo que no podían tener. El rostro de Nikki es mostrado, finalmente, como exultando felicidad después de una noche de espanto, como en una situación de cura. Casi un final feliz, con heroísmo, amor y reencuentro familiar. Pero esto es sólo una lectura. Tal vez se trate tan sólo de una resolución psicótica y Nikki no consiga salir del filme, como la Alicia de Lewis Carroll no conseguía salir de su laberinto.

En un *tour de force* típicamente lyncheano, ya desde el inicio del filme se muestra a Karolina mirando en la tela de TV todo el drama de Nikki Grace, con lo que se sugiere que es la esposa polonesa la verdadera protagonista del filme (de Lynch, no de Kingsley), que proyecta su propio drama en una actriz norteamericana imaginaria. Nikki sería retirada del papel de alucinadora y puesta en la de alucinada. De todas formas, en cualquiera de ambas lecturas, el filme (de Lynch) trata de una mujer que “resuelve” su vida en la vida de otra. Pues si hay fusión total, debe valer en ambas direcciones.

El epílogo musical muestra a Laura Dern sentada, sonriendo al lado de personas amigas (Nastassia Kinski, Laura Elena Harring, protagonista de “Mulholland drive”, etc), y esta Laura Dern no es ni Nikki Grace ni Susan Blue ni Karolina, sino Laura Dern misma, la actriz de “Blue Velvet” y “Wild at Heart”, como si Lynch quisiera recuperar durante los títulos finales, y en beneficio de su propia salud mental¹⁷⁸, el último punto de referencia de todo lo que fue visto.

De vuelta a la interpretación cero

En esta tediosa meta-narrativa, aun cuando ella ya pueda considerarse, en cierto modo, como interactiva (en el sentido de que hay aún muchos elementos que no “encajan” o que fueron equivocadamente reproducidos, lo que sugiere que habría otras sinopsis del filme que alguien podría presentar como válidas), la verdad es aún concebida de manera hermenéutica, en términos de correspondencia y elucidación de sentido. He querido mostrarla al detalle, a pesar de su carácter difícilmente soportable (supongo que ha sido tan pesado para el lector leerla como para mí escribirla) para mostrar el mismo punto que Wittgenstein destaca al final de su prefacio al Tractatus: “...*el valor de este trabajo se cifra ...en haber mostrado cuán poco se ha hecho cuando se han resuelto esos problemas*”. También querría que ese desciframiento, que tanta curiosidad despierta en el espectador medio y en muchos críticos, muestre cuán poco se ha hecho cuando se ha conseguido finalmente realizarla. En ningún sentido filosóficamente interesante se podría decir que, con ella, hemos captado algo como la verdad del filme (aquélla para la cual estamos, por lo que vimos antes, abiertos y cerrados).

Si hay algo como una verdad del filme, ella no está en su sinopsis, por más detallada que sea, sino en lo que el filme es capaz de promover en el registro de la interacción capciosa con el espectador, en su movimiento trans-fenoménico, en el sentido sartreano del término¹⁷⁹. Más allá de realismo e idealismo, la fenomenología sartreana, siguiendo las huellas de Husserl, reconoce al objeto no una objetividad, sino una transfenomenalidad: lo que aparece no remite a una “cosa-en-sí”, sino a la serie total de las apariciones posibles (contando a las reales entre las posibles). Me gustaría reconocer esta misma

¹⁷⁸ “Cierta vez fui al psicoanalista. (...) Cuando entré al consultorio, le pregunté: ‘¿Usted cree que, de alguna manera, este proceso puede perjudicar mi creatividad?’. Él respondió: ‘Bueno, David, tengo que ser honesto contigo: sí, puede perjudicar’. Apreté su mano y salí” (Lynch, *Catching the big fish*, Terapia)

¹⁷⁹ SARTRE Jean-Paul. *El ser y la Nada*, Introducción, I.

transfenomenalidad en los filmes, en el sentido de no atribuirles nunca un contenido propio que pudiese ser elucidado mediante una interpretación (el “filme-en-si”), pero, al mismo tiempo, no lanzarlos al total arbitrio, en la medida en que lo que sea interactuado lo será guiado por la propuesta logopática del filme. Así como la propia vida humana, los filmes carecen de sentido y son absurdos porque son contingentes y factuales, pero no son arbitrarios porque la libertad (sin límites que se pudieran avizorar) los resignifica de maneras que pueden ser tiránicas en su metafóricidad. Transportar la violencia de la interpretación para la interacción. (Aunque sería redundante hablar de una violencia de la interacción).

Para captar la verdad interactiva de un filme son necesarios un poderoso esfuerzo de abstracción, una inmensa cultura, una portentosa imaginación conceptual (no tan sólo una imaginación poética) y una capacidad para “dejarse afectar” (como lo digo irónicamente: llorar en el cine sin avergonzarse). No hace falta tener, como muchos críticos tienen, una portentosa memoria; al contrario, eso puede ser contraproducente. Dejando polacos, conejos y mujeres problemáticas a un lado, yo elijo interactuar con *Inland Empire* como concepto-imagen logopático sobre *el rehusarse a reproducir algo previo en la busca insaciable y posiblemente frustrada de un original irremisiblemente perdido*. Esta idea está planteada muy temprano en el filme, en la cautela y consternación con la que el director Kingsley (que no es en absoluto un alter ego de Lynch, como podría serlo el Guido Anselmi de Fellini) se atreve a contarle al elenco que no están haciendo realmente un filme original, y el espanto y rechazo con el que Devon recibe la noticia (“¿Un remake? ¡Yo no hago remakes!”), a lo que Kingsley responde: “Ya sé, ya sé; pero usted no sabía”.

El rechazo de Nikki es diferente, y proporciona todo el contenido explícito del filme: ella se queda perturbada al saber que existe un original del cual todo lo que harán será una mera copia (¿el problema platónico clásico?), y elabora esa información en forma de psicosis. Pero a pesar de que el filme trata, como vimos, de esa psicosis, y no del desagrado de Devon, tanto la reacción de Nikki como la de Devon son reacciones a lo mismo: ambos se rebelan contra la idea de la copia, de la repetición, del *remake*, y manifiestan, de maneras diferentes, sus celos y su desagrado delante de la frustración del original perdido.

El rechazo de lo repetitivo es rechazo de lo muerto, de lo ya hecho, de lo ajado y contrahecho, de lo ya usado por otros, y, por tanto, sucio y desgastado. La producción nueva pierde todo su encanto inicial, y eso se ve claro en el brusco cambio de humor de Kingsley, eufórico y simpático en el primer encuentro, sombrío y contrariado en el momento

de contar la verdad. La busca de Devon no es elaborada en el filme, pero Lynch utiliza todas las imágenes para desarrollar el rechazo de Nikki contra la repetición; ella no quiere repetir un original dado, sino que trata de apropiarse, a través de la locura, del original mismo, fusionándose con la mujer polaca aún a riesgo de ser asesinada, como ella. De cierta forma, al principio del filme, ella quiere atraer a su asesino, como una forma de identificación máxima con el original. Esta huida de lo repetitivo y la busca incesante del original podría parecer extraña dado que la producción polaca fue interrumpida, de manera que no existe, de hecho, un filme anterior completo. Pero Nikki (y, a su manera, Devon) consideran que, precisamente, con el asesinato de los protagonistas, el filme, de hecho, *terminó*, tuvo un fin; el filme acabó con la muerte de sus protagonistas. Kingsley mismo insiste en que lo que ocurrió tenía que ver con algo “dentro de la historia”. Cuando ambos (Nikki y Devon) escuchan a Kingsley diciendo esto, no pueden evitar pensar que también ellos serán asesinados, puesto que están haciendo un remake. Cuando Devon exclama: “¡Yo no hago remakes!”, quiere decir: “¡No quiero ser asesinado!”, mientras que lo que Nikki quiere es ser asesinada por primera vez.

Pero en la tercera parte del filme, ella se da cuenta de que existe otra forma de reivindicar esa originalidad perdida: perseguir a su propio asesino, matar a su marido mítico (Kryzstoff) y reconciliarse con el marido real, consiguiendo así la plena identificación con Karolina. Todas esas acciones pueden verse como reacciones al anuncio intolerable de Kingsley: nada de lo que van a hacer es original, todo será repetición. Pero como el original perdido está maldecido (por lo que ocurrió con sus protagonistas asesinados), cualquier recuperación radical de ese original implicará un hundimiento profundo en su propio carácter maldito: no resignarse a simplemente repetirlo será aceptar serlo en toda su malignidad (el “mal” del que habla la vecina pitonisa, al principio del filme).

En este mismo registro interactivo, Nikki utiliza a su marido real Piotrek, aprovechándose de su nacionalidad polaca, como medio fantástico para tratar de recuperar la experiencia original; el original perdido es polaco: recuperar el original es recuperar al filme y a Piotrek. Ella quiere vivir de manera original la pasión asesina del marido, no quiere tan sólo repetir (ella tampoco hace remakes, pero para ella eso no es una reacción de vanidad profesional, como para Devon, sino una cuestión existencial de vida o muerte). Nikki trata de arreglar las relaciones conturbadas con el marido, signadas por los celos, la violencia y la sospecha (del embarazo, etc) mediante una recuperación demencial del filme perdido. Por eso que, en este registro, el filme no es sobre la identidad perdida de Nikki

(como el “Vértigo” de Hitchcock, por ejemplo, sería sobre la identidad perdida de Madeleine), sino sobre la originalidad perdida: la personalidad de Nikki se escinde porque lo que busca está escindido. Las duplicaciones de personalidad de Nikki son tan sólo metodológicas, no son la sustancia misma del asunto. (No es, pues, estrictamente, un filme sobre “pérdida de la identidad”, aunque podría serlo en algún otro registro interactivo).

La efectividad del filme, su insoportable carácter impositivo, proviene no de vericuetos del plot, que, como vimos, no es difícil de desanudar, sino del portentoso “páthos” de las imágenes. Recuerde, por ejemplo, la escena en que Sue, corriendo lentamente hacia la cámara, muestra un rostro espantoso delante del cual la propia Nikki, alucinando eso, retrocede espantada. En muchos momentos del filme, parece buscarse algo impreciso en escenarios tenebrosos y yermos, y el terror proviene no de lo que se narra, sino del propio movimiento temeroso de la cámara. La efectividad es construida páticamente, aquello está siendo vivido, no remite a nada, es perfectamente gratuito. Consuma la opacidad afectiva, y convence al espectador avisado de que no se trata de interpretar nada sino de absorber la experiencia afectiva en un sentido cognitivo, y no tan sólo estético o de usufructo¹⁸⁰. La cuestión filosófica del *miedo a la repetición* (o miedo a la muerte), tema central de esta lectura interactiva del filme de Lynch, tiene que hallar su afecto peculiar. Es lo que antes llamé la opacidad afectiva del filme. Ninguna efectividad se instala únicamente mediante el componente lógico; el entendimiento tendrá que ser “afectado”.

No quiero continuar desarrollando aquí esta línea interactiva (según la cual todo el terror de *Inland Empire* no residiría en su contenido de asesinato y violencia, sino en el hecho asustador de que ese contenido es puesto en situación de repetición impotente de un original perdido), sino tan sólo mostrar esquemáticamente como visualizo lo que podría ser, en el siglo XXI, el análisis filosófico de un filme. Por qué definiendo este método como trans-hermenéutico en un sentido radical, es lo que trataré de aclarar en este final de mi texto, dialogando con dos pensadores contemporáneos.

Zizek y Vattimo han expuesto sus problemas con la hermenéutica tradicional, y el primero, incluso, en el contexto de la cuestión del cine. En el prefacio a su libro *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*, (en realidad una colección de artículos de autores diversos), Zizek sostiene que el

¹⁸⁰ Sobre funciones cognitivas, interactivas y frutivas del lenguaje, ver la sección (1.1) de esta antología.

postmodernismo afecta “*el estatuto mismo de la interpretación*”, porque mientras en el modernismo había algo muy complicado que se torna simple a través de una interpretación, la actitud posmoderna, por el contrario, trata de mostrar que algo considerado muy simple (como un leve filme de Hitchcock) en realidad es endemoniadamente complicado. “...*si el placer de la interpretación modernista consiste en el efecto del reconocimiento que ‘educa y refina’ el carácter inquietante de su objeto...la meta del tratamiento posmodernista es separarlo de su carácter familiar*” (Zizek, 1994, p. 8).

Por su parte, Vattimo insiste en el *dictum*, de raíz presuntamente nietzscheana: “No hay hechos, hay sólo interpretaciones”, y vincula a la hermenéutica con Heidegger y Gadamer. Basándose en esas fuentes, Vattimo afirma que “*no se da la experiencia de la verdad a no ser como acto interpretativo*” (Vattimo, 1999, p. 14), y considera eso como una banalidad reconocida entre los hermenéuticos. Es curioso que insistentemente ubique a Wittgenstein entre los hermenéuticos, siendo que éste desarrolló, ya en el período intermediario (por ejemplo, en el Cuaderno Azul), un método de acceso a los fenómenos del lenguaje que es básicamente contrario a cualquier mediación hermenéutica. Vattimo explica después cómo Heidegger fue decisivo para abandonar los cuadros de la hermenéutica de la descripción de estructuras supuestamente objetivas para adoptar una hermenéutica histórica y pre-comprensiva. Él vincula todo esto con lo que considera la “vocación nihilista” de la hermenéutica: sólo existe el “juego de las interpretaciones” y el interminable debilitamiento del ser.

Pero lo que traté de presentar aquí es, en un primer pensamiento, más radical que lo propuesto por Zizek y Vattimo; pues tanto uno como el otro aún se mueven dentro de un marco hermenéutico “transformado”. Zizek cree que la hermenéutica modificó su estatuto, y ahora se trata de una hermenéutica de complicar lo fácil, en lugar de facilitar lo difícil; deja de ser una hermenéutica esclarecedora para transformarse en una hermenéutica del extrañamiento; pero Zizek continúa pensando lo que propone como siendo una hermenéutica. Por su parte, Vattimo, al referirse al *dictum* “No hay hechos, sólo interpretaciones”, parece retener alguna referencia “dura” de las interpretaciones, que permitirían decir que puede haber muchas interpretaciones *de eso*. La verdad es concebida de manera interpretativa y múltiple, pero no está claro a qué se remiten las interpretaciones para poder afirmar que ellas son muchas y variadas, lo que aún parece retener una especie de referencial objetivo de las interpretaciones.

Pero si en un primer pensamiento, las posiciones de Zizek y Vattimo no parecen ser suficientemente radicales, en un segundo pensamiento parece que ellos mismos no perciben la radicalidad de sus nuevas posturas: en la idea de Zizek de que las nuevas “interpretaciones” (posmodernas) “encuentran” en Hitchcock mucho más que lo familiar, proyectando complicadas teorías filosóficas en sus más nimios detalles; y en el apoyo de Vattimo en Heidegger, en quien la hermenéutica se radicaliza en un sentido de rechazo extremo de lo dado “a la mano”, parece prefigurarse de manera evidente mi propia idea de performance e interacción, yendo más allá del cuadro de la hermenéutica, aun de la “modificada”.

No creo que sea posible abandonar la hermenéutica de la elucidación y de la estructura objetiva sin abandonar los propios cuadros de la hermenéutica, tal como la conocimos antes de Heidegger. (Recordar, por ejemplo, la idea heideggeriana en los Beiträge zur Philosophie. Über Ereignis, de la necesidad de impregnación del discurso cuestionador por la propia cosa cuestionada, una idea fuertemente interactiva. La hermenéutica parece haberse quedado en Ser y Tiempo). Esto lleva a la idea de que no hay manera de transformar la hermenéutica sin, al mismo tiempo, abandonarla.

Veo a David Lynch como un heredero inconsciente del disolverse de las interpretaciones, al construir sus filmes como genuinos “imposibles hermenéuticos”, forzando con eso a modificar las usuales metodologías de acceso al contenido filosófico del cine. Con lo cual ha obligado a modificar no tan sólo el “estatuto de la interpretación” sino el propio estatuto epistemológico de la imagen. Esto lo ha hecho Lynch en toda su obra, sin excepciones.

Cuando lanzó su filme “The Straight Story”, en 1999, críticos y espectadores en general comentaron: “David Lynch abandona aquí sus tormentos, su estilo de meandros y líneas torcidas, para contar una historia conmovedora y tradicional”. Y creo que hasta el propio Lynch cree eso. Yo no concuerdo con esa visión. También “The Straight Story” es un imposible hermenéutico. El título del filme es ya irónico en su polivalencia: sugiere “historia correcta” en el sentido moral del término, porque es un viaje restaurador (el viejo Alvin viaja para reconciliarse con su hermano, que sufrió un derrame, y ésa es la cosa “correcta” a ser realizada); pero, en segundo lugar, es una historia “recta” en el sentido físico, porque el viaje se realiza a bordo de un cortador de césped que no permite mucho

margen de maniobra, y debe hacerse en línea recta y despacio. Finalmente, también significa la historia de Alvin Straight, que es el nombre del protagonista.

Una historia “recta” en este triple sentido (ético, físico y biográfico) adquiere un sentido especial si se la coloca dentro de la obra de Lynch, al lado de “Terciopelo azul” (anterior a la historia recta) y “Mulholland Drive” (posterior a ella). En ese contexto, la “rectitud” de la historia del viejo Alvin se define por el carácter torcido y perverso de esas otras obras. Es como si Lynch, en plena demencia creativa (aquella que temía que el tratamiento psicoanalítico le arrebatase), se permitiera, con un siniestro guiño de ojos, una historia “normal”, pero cuya normalidad no puede dejar de ser medida por el patrón de la locura desarrollado en sus otros filmes. En ese sentido, “The Straight story” es un filme tan aterrador como “Inland Empire”, así como la sonrisa cordial y amable de un psicótico puede ser tan aterrador como uno de sus actos de violencia. No deberíamos, pues, ver este filme de Lynch como un contraejemplo de su epistemología demencial, sino como su más sutil confirmación.

(3.4) REPETICIÓN Y CINE VACÍO¹⁸¹

Repetition and empty cinema

Abstract: *The issue of repetition was treated by the Danish philosopher Soren Kierkegaard. In this text, I address the subject of repetition in the cinema, not as content but in form. "The Limits of Control" by Jim Jarmush shows the repetition in the preparation of a crime by a professional matador, within regular and sacred rituals. In dialogue with Kierkegaard, it is shown how a direct jump from aesthetic form of life to religious one would be possible. In a second exercise, I analyse the same scene that is repeated in three different films: a woman who disembarks from a ship before reaching her destination, in "L'Atalante" by Jean Vigo, "Pleine soleil" by René Clément and "The talented Mr. Ripley" by Anthony Minghella. In the second part of the text, the notion of "empty cinema" is introduced, in films that reduce narrative anxieties to a minimum in favour of delayed forms and figures, empty places and no defined situations, causing boredom and irritation in the standard viewer. I try to show how empty films are not suitable for applying the method of repetition of scenes in different empty films.*

Introducción

El tema de la repetición ha sido modernamente tratado por el filósofo dinamarqués Sören Kierkegaard¹⁸², tratando de elevarla al nivel de categoría filosófica. En el cine, la cuestión de la repetición tiene algunos impactos evidentes. En primer lugar, en el fenómeno de los remakes, de la extraña tentación de filmar nuevamente una película que ya fue filmada, de citar filmes anteriores, o de utilizar personajes, temas, músicas del pasado; tentación más acentuada actualmente, con más de 100 años de historia del cine para intentar recurrencias y repeticiones. Una segunda resonancia del tema de la repetición en el cine son las películas que incluyen la repetición en sus propios estilos y temáticas (como algunas de Wim Wenders, Jim Jarmush, Bela Tarr, Harold Ramis e Christopher Nolan). Una tercera resonancia del tema filosófico de la repetición es totalmente inédita y voy a proponerla en este texto, siguiendo algunas de mis investigaciones actuales: se trata de lo que llamo *lecturas transversales de películas*, basadas, precisamente, en repeticiones de

¹⁸¹ Artículo publicado en el libro *La Imagen Primigenia*, editado por Álvaro Fuentes. La Cueva de Chauvet, editorial Malisia, La Plata (Argentina), noviembre 2016.

¹⁸² Kierkegaard S. *La repetición*. Alianza editorial, 2009.

ciertas escenas-fetiché, con las cuales se compone un filme nuevo que no existía antes, un “filme transversal”.

Del primer tipo de repetición ya me ocupé en un antiguo artículo de la revista *La Ventana Indiscreta* (Invierno 2007), “*El carácter trans-estético de los conceptos-imagen*”, y en el que traté de la *remake* de “*Psicosis*” por parte de Gus Van Sant en 1998. Del segundo tipo de repetición sí me gustaría decir algo aquí, relacionando las ideas de Kierkegaard sobre la repetición y la película “*Los límites del control*” (2009), de Jim Jarmush, casi el único director “vacío” (en el sentido del predominio de la forma y el estilo sobre la compulsión narrativa, como veremos después) del actual cine norteamericano. Voy a desarrollar un ejemplo de lo que llamo “repetición transversal” de películas y en la última hablaré sobre la noción de “cine vacío” en relación con el tema de la repetición.

De Kierkegaard a Jarmush: la repetición interna

Kierkegaard pensaba que hay una manera *estética* de vivir la vida, guiada, en parte, por el placer sensible o intelectual, por el mero vivir el presente, pero también por el orden, la armonía, la organización, la simetría. El prototipo de esta forma de vida no es tan sólo el seductor, sino también, por ejemplo, el artista obsesionado por la perfección de su obra. Hay también la manera *ética* de vivir la vida, caracterizada por la responsabilidad, el cuidado, el respeto a las leyes universales, la constancia y la fidelidad; el centro de esta forma de vida es la seriedad del casamiento cristiano. Por fin, una forma de vida *religiosa*, caracterizada por la genuina elección de sí mismo (el estético no se elige y el ético sólo se elige parcialmente) y la abertura a lo eterno. Estas etapas no son estrictamente sucesivas, sino que se interpenetran de maneras complejas.

El filósofo entiende la repetición como una retomada, una recuperación, pero también como una instauración, como algo capaz de crear y no tan sólo de reiterar. Ya en las primeras páginas del libro “*La repetición*”, se pregunta si ganamos o perdemos con la repetición, si es algo provechoso o perjudicial para la existencia. Constantino Constantius, el protagonista de este libro tipo novela filosófica (o de película), es un *bon vivant*, una personalidad inicialmente estética que, preguntándose por el problema de la repetición, decide viajar nuevamente a Berlín para tratar de repetir el mismo viaje que ya hizo en el pasado. Se trata de una manera banal de encarar la repetición, de despreciar la profundidad

del problema (como el matrimonio en crisis que vuelve a los lugares en donde pasaron su luna de miel). Esto queda manifiesto cuando Constantino viaja a Berlín, pero se decepciona totalmente: aquella experiencia anterior escapó y no vuelve más; es irrepetible.

Cuenta cómo llega a su antiguo hotel y, por ejemplo, el dueño se ha casado. Pide exactamente el mismo cuarto que ocupó la otra vez, pero en seguida en que se instala, es asediado por los más sombríos pensamientos, convenciéndose de que no es posible la repetición. Pero la repetición tiene otros despliegues desagradables: nuestro personaje va después al restaurante en donde solía cenar y comprueba con placer que allí nada ha cambiado, que todo continúa igual, sus clientes, sus hábitos, sus meseros...pero ahora constata que eso que se repite le es profundamente desagradable y aburrido. Por todas partes sólo encuentra desilusión y hastío, Kierkegaard trata de mostrar que todo este desagrado, todo este tedio e inquietud, no provienen de las cosas mismas (del hotel, del cuarto, del restaurante) sino de la visión meramente estética de la vida que Constantino ha previamente asumido. Para esta visión estética, la repetición, cuando no se produce, es frustrante, y cuando se produce, es aburrida.

Parece entonces que la repetición, si puede traernos algo de bueno, deberá ser acogida en otra forma de vida diferente de la estética. Pero el pensador danés muestra que la buena repetición tampoco es posible en una vida ética. Aquí se trata tan sólo de la repetición del puro deber formal, de las tareas cotidianas, de la convivencia amorosa con una mujer que envejece, pero al lado de la cual se debe permanecer, de la educación de los hijos; se trata de una repetición imperativa, racional, hecha por obligación, en un registro kantiano. No; la verdadera repetición, según Kierkegaard, se da en una existencia religiosa, en donde la repetición pueda verse como un eco de la eternidad, en donde repetir no es ya aburrido o frustrante ni un mero deber formal, sino manifestación del instante eterno en donde el ser humano se elige a sí mismo. En esa forma de vida, ganamos algo con la repetición, porque estamos dirigidos a una instancia suprema y definidora, algo que anhelamos vivir una y otra vez sin cansarnos o transformarlo en rutina ética; mientras que las existencias estética y ética no encontraron nada que valiera la pena repetir.

La película de Jim Jarmush "Los límites del control" (2009) puede verse no como un filme *sobre* la repetición, sino como una película repetidora ella misma, insistente y visualmente machacona, que incorpora la repetición en su propia hechura. Se trata de un crimen que debe ser cometido por un asesino profesional en España. El crimen es

preparado con el esmero y la paciencia de una obra de arte, pero no se queda en el mero nivel estético (ni, obviamente, en el ético), sino que es elevado por el asesino al nivel de una experiencia espiritual profunda, precisamente a través de la repetición. Una repetición iluminada que se evade de la simple rutina estética tediosa y se transforma en una ceremonia, en un ritual sagrado cuya culminación es el crimen. El matador repite su preparación físico-espiritual en el tren en que viaja y en su cuarto de hotel, repite sus encuentros con diversas y extrañas personas, que lo abordan siempre con la misma frase: “Usted no habla castellano, ¿no es cierto?”, que deberían ayudarlo en su misión pero que parecen singularmente distraídas, y con las cuales, infaliblemente, intercambia cajitas de fósforos con mensajes en código que él, sistemáticamente, engulle junto con el café, que invariablemente pide en dos tazas separadas. Durante la primera hora de la película se presenta el ritual de esas mismas acciones, en donde todo lo que se habla parece accesorio y banal, sugiriendo que lo verdaderamente importante son, precisamente, las repeticiones.

El cine de Jarmush, sobre todo dentro del *standard* norteamericano, no es convencional, y pone en evidencia que no se puede crear cine nuevo sin crear *espectadores nuevos*. Esto se pone a prueba en la cuestión de la repetición. Es claro que el público normal ve los rituales repetitivos de “Los límites...” como insoportables (pues le parece que en esta película “no pasa nada”). Esta reacción no es sólo un fenómeno social; puede funcionar como un diagnóstico de la imagen. (Veremos más adelante que éste es un síntoma típico del “cine vacío”). Trayendo de nuevo a Kierkegaard a cuento, los espectadores normales se aburren e impacientan delante de la primera hora de la película precisamente porque asumen la postura estética delante del filme, para la cual la repetición sólo tiene el efecto del tedio, el aburrimiento y la irritación. Las imágenes compulsivamente repetidas del filme de Jarmush, en registro kierkegaardiano, tienen la función de forzar al espectador a salir de la perspectiva estética (o, lo que es más posible, a salir de la sala de cine).

El experimento de Jarmush consiste en dar a la repetición una dimensión sagrada y ritual, no en el camino de Job, sino más en la del Tai-chi, un arte marcial que puede verse como un ejercicio de calma, sabiduría y salud, pero también – como lo sugiere la leve y graciosa inclinación final de cabeza – como algo “religado”, como una ascesis para quien lo practica, aun cuando sea un asesino profesional. De hecho, la actitud del asesino trae algo de trascendente, de más allá del mundo, de virtuoso, flotando por encima de pasiones y bajezas (lo que se ve en el elegante rechazo de la muchacha desnuda que se le ofrece persistentemente, y al lado de la cual el matador se acuesta con adusta indiferencia). La

larga espera por el crimen tiene algo de sagrado y superior, de ascético y de puro, como si el acto de suprimir a otra persona sólo pudiera ser cometido con el auxilio de una fuerza trascendente adecuadamente invocada (y el ingreso del asesino al lugar del crimen es mágico e inexplicable).

En “Cine: 100 años de Filosofía” (1999) sostuve que películas pueden subvertir categorías filosóficas¹⁸³. La película de Jarmush hace esto claramente, presentando un cuestionamiento en imágenes de la idea kierkegaardiana de las tres etapas de la existencia y la cuestión de la repetición, mostrando que nada impide una conjugación sublime entre lo estético y lo sagrado, saltando por encima de la dimensión ética, como en una religación entre la transgresión (el crimen) y la trascendencia, tal como ya se había visto en un filme anterior de Jarmush, “Ghost dog” (1999), y también, curiosamente, en el famoso episodio bíblico de Abraham e Isaac, analizado por Kierkegaard en “Temor y temblor”, en donde también es cuidadosamente planeada una muerte. Las vicisitudes y repeticiones del asesino del filme, ¿no podrían ser heréticamente comparadas a los tres días de viaje de Abraham y su hijo al monte Moriya, durante el cual, ciertamente, también hubo repeticiones sagradas?

La repetición puede ser, así, removida de su visión estética, tediosa y desesperada – la de Constantino tratando inútilmente de repetir su viaje a Berlín – y llevada a lo eterno a través de una disciplina del espíritu. Como si el asesino necesitase de un ejercicio reparador para poder aproximarse a su víctima con la necesaria pureza, para que el crimen sea realmente eficaz y adecuado. Nada de profano debe aparecer en esos preparativos. De esta forma, lo estético y lo sagrado se vinculan en una única experiencia, transgrediendo los límites kierkegaardianos de la repetición, como si la naturaleza visceralmente pagana del cine (nacido en cafetines en medio de diversiones públicas) aproximara escandalosamente los dos estados, estético y religioso, de una manera plausible, ignorando la etapa ética¹⁸⁴.

¹⁸³ Vea especialmente los ejercicios sobre Polanski y la cuestión de lo diabólico y de Hitchcock sobre la duda cartesiana. (Este libro salió en segunda edición corregida y aumentada: Cine: 100 años de Filosofía. Gedisa, Barcelona, 2015).

¹⁸⁴ La repetición ritual también conlleva su Tánatos, como en la compulsión a la repetición de Freud: en todas las repeticiones (los ejercicios de Tai-chi, las cajitas de fósforos, la frase recurrente, las tazas de café), el asesino preanuncia la muerte de su víctima, y – podemos especular – su propia destrucción, ya que todas esas repeticiones son tan compulsivas, monótonas y destructivas como la muerte del ejecutivo al final.

Tres damas desembarcan antes de llegar: la repetición transversal

La próxima incidencia del tema de la repetición en el cine es un experimento de mi autoría. Se trata de la posibilidad de lectura transversal de películas, en donde una misma imagen repetida (pero cuya repetición tiene que ser construida) recurrente en varios filmes (que pueden ser muy diferentes en estilos, géneros, fechas de realización, nacionalidades y temáticas), genera una nueva película, inexistente antes del experimento transversal. Estoy proponiendo a educadores, analistas, críticos de cine y profesores de humanidades un nuevo método de exposición de pensamientos en imágenes (se puede llamar “método de lectura transversal de filmes”), que sugiere una nueva forma de hacer filosofía del cine.

El motivo central de superposición de los diversos filmes convocados puede ser una única escena. Se trata de retirar de diferentes filmes pequeños trozos, sin analizar ninguno de ellos en su especificidad sino persiguiendo una idea, un concepto, proyectados por la selección transversal, y que no precisa tener ninguna relación con el tema principal de los filmes-fuente. (En verdad, después de retirar la escena que nos interesa, desechamos el resto del filme con la misma indiferencia con la que dejamos caer las virutas al piso durante la construcción de una escultura en madera). Voy a presentar aquí un único ejercicio de lectura transversal de películas basándome en una repetición, y sólo voy a sugerir otros para que el lector pueda hacerlos por su cuenta.

En las películas “El Atalante” (1934) de Jean Vigo, “A pleno sol” (1959) de René Clément, y “La mujer de paja” (1963), de Basil Dearden, ocurre un mismo evento: una dama hace un viaje en barco en compañía de hombres, pero se ve obligada a desembarcar antes de llegar a destino. Éste es nuestro hecho inaugural, el motivo de la lectura oblicua.

En “El Atalante”, Juliette y Jean son recién casados en una pequeña villa francesa y van a pasar la luna de miel en el barco El Atalante, timoneado por el viejo Jules (el extraordinario actor Michel Simon)¹⁸⁵. Muchos de los que asisten al casamiento critican a la esposa por casarse con alguien de afuera, pero el viaje ocurre justamente por eso, porque Juliette, contrariando las normas, se casa con un marinero que la lleva a otro lugar. Entrar al barco es para ella como cortar amarras con el pasado heredado y esperado. Juliette está

¹⁸⁵ Generaciones de actores franceses, desde Jean Gabin y Charles Vanel hasta Gérard Depardieu, pasando por Delon y Belmondo, no consiguieron superar en genialidad interpretativa este actor soberbio, totalmente desconocido por las nuevas generaciones de espectadores, siempre ávidos de ver lo más reciente e ignorando olímpicamente la historia del cine.

en duda, tensa entre el amor un poco infantil por Jean y sus propias raíces; de cierta forma, ella embarca desembarcando, como resistiendo a una fuerza que la retiene en tierra. Cualquier aflojamiento en la relación con Jean favorecerá el desembarque, la desistencia a su viaje de maduración.

Embarca, pues, una dama para quien ese viaje es una prueba. En ningún momento ella se abandona totalmente al flujo de su nueva vida, sino que se mantiene “anclada” en su terruño. Durante la travesía surgen muchas fricciones y malentendidos entre ella y Jean, especialmente porque Juliette quiere desembarcar en algún lugar bonito de París y Jean le promete que lo harán, pero no cumple con su palabra. Finalmente, después de violenta discusión, la dama deja el barco, deambula por la ciudad, es cortejada por otro hombre y, cuando regresa, el barco ya partió; el marido abandonado y malhumorado se fue, la nueva vida de la dama fracasó, pierde todo lo que habría ganado en el casamiento; su desembarque fue un destierro, un cortar raíces.

En la película “A pleno sol”, de Clément, la dama desembarcada es Marge, estudiante de artes que escribe una tesis sobre Fra Angelico. Ella embarca en el pequeño barco de su novio rico, bello y temperamental, Philippe Greenleaf, ambos acompañados por el amigo pobre Tom Ripley¹⁸⁶ (Alain Delon en la plenitud de su sol). Marge y Philippe no están casados aún (como lo estaban Juliette y Jean), sino tan sólo comprometidos. Tom Ripley es, en verdad, un psicópata interesado en la fortuna de Philippe, a quien planea asesinar en alto mar (aunque se siente atraído por él), deshacerse del cuerpo y tomar su lugar. Dentro de ese esquema, la dama lo incomoda y ella tiene que desembarcar y dejar a los dos hombres solos (en verdad, Marge y Philippe estaban pensando en hacer a Tom desembarcar para quedarse solos).

¿Qué significa para Marge embarcar? En el plano literal, ella embarca, como Juliette, llevada por el hombre que la ama; como en Atalante, el carácter violento y desagradable del hombre surge en medio de la travesía. El barco es, de nuevo, un pequeño laboratorio de desencuentros, relaciones en flujo y espacios estrechos, de los cuales las personas sólo pueden evadirse desembarcando, desistiendo, abandonando. Pero el desentendimiento no ocurre espontáneamente. Tom pone un aro en las ropas de Phillipe para que Marge lo

¹⁸⁶ Todos ellos retirados de la novela El talentoso Ripley de Patricia Highsmith. Hubo un remake de este filme en los años 90, hecha por Anthony Minghella, “O talentoso Ripley”. La escena del desembarque de la dama no aparece en este nuevo filme, ni tampoco en la novela original de Highsmith.

encuentre; en un acceso de ira, Philippe arroja al mar todo el trabajo de tesis de Marge; ella está triste, furiosa y decepcionada y anuncia que va a desembarcar en el próximo puerto. Es lo que hace. Tom la ayuda con las valijas, que ella casi olvidaba. En ese momento, Marge se siente muy próxima a Tom, sin saber que está siendo desembarcada para que Tom pueda matar a Philippe.

En “La mujer de paja”, filme británico de Basil Dearden, la dama es una bella enfermera italiana, María Marcello (la exultante Gina Lollobrigida), contratada para cuidar de un millonario viudo, irascible y despótico, Mr. Richmond, que vive en una mansión con criados que humilla y con su sobrino Tony, joven ambicioso, hijo de la hermana de Richmond, a quien éste arruinó en el pasado. El viejo se siente de inmediato atraído por la bella enfermera, cuidadosamente elegida por su sobrino. En verdad, Tony la hace contratar para que se case con su tío y ella le dé en cambio una cantidad de dinero después de la muerte natural de Richmond. Como en los otros dos filmes, todos ellos embarcan – esta vez en yate de lujo – en “viaje de placer”, pero que se transforma, una vez más, en un escenario de desistencias y reivindicaciones. María, en particular, embarca en una especie de iniciación, y también de oscuro pacto, dividida entre su ambición por dinero y su cariño compasivo por el viejo millonario. Pero Richmond se comporta a bordo de maneras tan crueles y abominables, que María se horroriza y anuncia a Tony que va a desembarcar en el próximo puerto, en España, desistiendo del plan. Así lo hace; desembarca con su valija y se hospeda en un pequeño hotel. Nuestra tercera dama tampoco completa el recorrido previsto. El carácter masculino violento – de Jean, de Philippe, de Richmond – es el desencadenante de los tres abruptos desembarques.

En este experimento, ya no tenemos más los tres filmes originales, sino un cuarto filme construido con esas tres escenas, filme que podríamos llamar “Tres damas desembarcan antes de llegar”. El casamiento pastoral, el asesinato de Greenleaf y el plan para condenar María como “mujer de paja”, pasan a segundo plano; tenemos aquí un nuevo filme en donde el tema central es un desembarque existencial. Podría hacerse un montaje reuniendo estas tres escenas, intercalándolas, comparándolas. Seríamos, de esa forma, puestos delante de una intrigante repetición dentro de ese nuevo filme, aun cuando las tres películas originales no traten de eso en absoluto. Nos aboquemos, pues, a este nuevo filme, y estudiemos estas curiosas repeticiones: ¿qué es lo que ocurre con estas infelices y, al mismo tiempo, audaces damas desembarcadas?

Con el desembarque de Juliette, Jean se desespera y parte; el viejo Jules la busca y la trae nuevamente a bordo. Jean y Juliette se abrazan reconciliados y el viaje puede continuar. Aquí tenemos a la dama que desembarca y que vuelve después de una corta experiencia de desarraigo, una solución poética de la cuestión. Por su parte, con el desembarque de Marge, Tom tiene el camino libre para asesinar a Philippe, arrojarlo al mar y tomar su lugar. Además, le hace la corte a Marge, quedándose también con la mujer de su víctima. No hay aquí regreso ni reconciliación. A través de su crimen, Tom transforma la separación de Marge y Philippe en definitiva. Por fin, desesperado por ver que todo su plan se tambalea, Tony va hasta el hotel y trata de convencer a María a volver al yate de Richmond; ella se niega, pero dice que volverá sólo si el propio Richmond se lo pide personalmente. El viejo millonario, después de muchas dudas, desembarca, va hasta el hotel y no sólo le pide a María que vuelva, sino que le propone ser su esposa, en un gesto de aparente reconciliación.

La repetición de la escena traumática del desembarque, especie de muerte-renacimiento, plantea imperiosamente esta cuestión: ¿qué significa para esas tres mujeres *desembarcar*? ¿A qué están renunciando o de qué están desistiendo cuando salen del barco? ¿Qué pretenden reivindicar? El concepto-imagen¹⁸⁷ a ser tratado aquí podría ser: *desistencia anticipada como prueba y reivindicación*. Este concepto no surge de las imágenes de los tres filmes utilizados, sino tan sólo del filme inventado, “Tres damas desembarcan antes de llegar”. Este tema es generado, precisamente, por la repetición – forzada por el montaje del nuevo filme – de la “misma” escena, el desembarque intempestivo de una dama herida por el furor masculino. La repetición artificialmente inducida de esta escena obliga a analizar ese peculiar concepto, también él transversal, puesto que es obtenido de una lectura oblicua, promoviendo una reflexión filosófica acerca del abandono de metas propuestas, del concepto de desistencia existencial. Aquí la repetición no es tema y estilo de un filme – como en “Límites del control” – sino que surge de una confrontación entre filmes, inventando una repetición aleccionadora sobre un fondo inevitablemente moral.

Em ninguno de los casos se trata de un viaje necesario, de un traslado funcional de un lugar a otro por algún motivo importante o justificado (como, por ejemplo, el curioso traslado del viejo Straight para visitar a su hermano enfermo, en “Historia real”, de David

¹⁸⁷ Cfr. Sección (3.1)

Lynch, aunque su destino no sea menos metafórico). Se trata siempre de viajes “de placer”, pero de un placer siempre empeñado y frágil, en donde la mujer, al mismo tiempo que es intensamente amada, está siempre en riesgo de ser abandonada en medio del flujo de la vida. Antes de que ocurra eso, las tres damas desisten, en el fondo, de un mismo hombre: un marido inestable, un novio arrogante, un patrón tiránico. Su desembarque es también un rechazo, una protesta y una toma de posición. Esas mujeres humilladas, al desembarcar, niegan sus cuerpos, dejan al barco sin mujer (en los tres casos, se trata de la única mujer a bordo). Los desembarques son también reivindicaciones, tentativas de restauración de ofensas abominables.

En nuestro nuevo “filme transversal”, no se trata tanto de tres damas, sino de una única dama sujeta a una irritante repetición restauradora. Entender esta repetición es encontrar respuestas para preguntas como: ¿qué es lo que esas damas (o esa única dama) realmente *querían*? ¿Qué ganan con sus desembarques intempestivos y prematuros? ¿Qué es lo que las aguardaba al final del viaje que tanto temían enfrentar? ¿Adónde *no* querían llegar? ¿Cuáles eran sus verdaderos destinos? En su viaje de luna de miel, Juliette quería, con independencia de su vago destino geográfico, consolidar su unión con Jean; éste era el objetivo del viaje; cuando eso se pone en riesgo, desembarca, sin importar adónde el barco realmente iba. No es, pues, que ella desembarque para no llegar a destino, sino para llegar a su verdadero destino, o sea, la unión profunda con Jean, que sólo se consume por su desembarque; ella sale del barco para recuperar el rumbo existencial de su viaje. Esto ocurre, en verdad, con las tres damas, incluso con Marge, porque, aunque su novio es asesinado y no vuelve en persona, ella lo recupera en la impostura psicótica de Tom Ripley, que ocupa el lugar del hombre que mató.

Viendo este filme transversal, típicamente abstracto, como un concepto-imagen de la desistencia insurgente y reivindicadora, las repeticiones se tornan aquí un curioso instrumento para la especulación formal. La usual imaginación del espectador-filósofo de cine deberá desplegarse ahora en una dimensión diferente, como imaginación con capacidad de descubrir repeticiones de valor heurístico, que consigan extraer de filmes transversales toda su savia filosófica. Sugiero aquí otros ejercicios. Un grupo de personas invade un espacio extraño con la intención de conquistarlo o aprovecharlo, pero son destruidos por él: eso ocurre en “Deliverance”, de John Boorman, y “Shalako”, de Edward Dmytryk. Otro ejemplo: dos hombres viven en una cuenta regresiva, esperando la terminación de un largo y penoso proceso, pero lo que hacen a lo largo de esa espera los

hace volver al punto de partida, y esto les produce placer; esta repetición aparece en “La ventana indiscreta”, de Hitchcock y en “Guerra al terror”, de Katryn Bigelow. En la primera, el protagonista comienza con una pierna quebrada y acaba con dos piernas quebradas; en la segunda, un pequeño plazo de regreso al hogar después de un duro período de guerra se transforma nuevamente en un plazo enorme; en ambos casos, las historias no se dejan encapsular dentro del plazo inicial excediendo sus límites; ambos desarrollan el concepto-imagen de “incapacidad de una experiencia intensa de caber dentro de un plazo”. Por último: en los filmes “Fuga en cadenas” (1959), de Stanley Kramer, “La gran ilusión” (1937), de Jean Renoir y “Down-by-law” (1986), de Jim Jarmush, en la parte final, unos fugitivos son acogidos por una mujer en una casa solariega, y en los tres casos algo fundamental de sus vidas se pone de manifiesto en esa breve relación con la mujer aparentemente hospitalera.

Son producidas muchas películas por año en todo el mundo, pero se pueden producir tantas “películas transversales” como nuestra imaginación filosófica sea capaz de fabricar. Estos experimentos tienen la enorme ventaja de liberar a la especulación filosófica de la camisa de fuerza de argumentos, mensajes o intenciones de las películas abordadas. Conseguimos abocarnos al estudio de una idea sin las perturbaciones de los filmes reales, porque trasladamos nuestro objeto de estudio al interior de un filme que no existe, que fue fabricado con la sola intención de realizar nuestro análisis filosófico. Uno de los corolarios de este método será alejar el análisis filosófico de películas de cualquier tipo de “crítica cinematográfica”. Si esto ha sido una ganancia o una pérdida, cabrá al lector evaluarlo.

De la repetición al vacío

El experimento de la repetición transversal parece facilitarse en el caso de películas narrativas clásicas, divididas en escenas que siguen un hilo argumental, en donde parece más simple encontrar escenas o pasajes que se repiten. Esta tarea parece dificultarse en el caso del cine que denomino “vacío”, en donde hay un claro predominio del estilo y la forma de exposición en imágenes sobre lo propiamente narrativo o temático. Lo que nos encanta de películas vacías es el desplazamiento, en general lento, de la cámara, el juego poco ansioso de los actores, el persistente diluido temático y los paisajes somnolientos y distantes, no necesariamente vacíos en un sentido material estricto.

Películas vacías están muy próximas de filmar la nada, o el mero pasar del tiempo, en acciones siempre volátiles e insuficientes, en los movimientos totalmente externos de los personajes, que parecen estar siendo filmados en sus más exultantes banalidades cotidianas. Con esto se consigue que el movimiento mismo de la vida se apodere de la película, que aparece como un registro aparentemente pasivo (pero que de pasivo no tiene nada), que sorprende e irrita al espectador-tipo, en la estricta medida en que el cine narrativo clásico nos acostumbró a la idea de que, cuando nos sentamos para ver un filme, algo relevante o notable tendrá que ser contado. Las películas vacías se podrían definir como la frustración sistemática de esa expectativa, al mostrarnos aquello en lo que habitualmente vivimos y que ya no notamos, en lugar de exhibir algo de extraordinario, “digno de aparecer”. Como fue mencionado a propósito de “Los límites del control”, la impresión ante una película vacía es que en ella “no ocurre nada”. Y esto es literalmente verdadero, en la medida en que el cine vacío se define, por oposición, como una insurgencia contra expectativas establecidas.

Esta película de Jarmush, como otras anteriores de él - notoriamente “Strangers than paradise” (1984), y “Dead man” (1995), pero no, por ejemplo “Bajo el peso de la ley (Down by law)” (1986) - es una película típicamente “vacía”, lo que puede ayudar a precisar mejor esta noción. La noción de vacío tiene que ser aquí tomada en su sentido más positivo: el lenguaje del cine se potencializa y exagera, se enriquece y embravece, mientras más la película “se vacía”. Pues el vacío señala que las posibilidades expresivas del cine están siendo expuestas sin que la obligación temática o narrativa le imponga reglas o restricciones que coarten aquellas posibilidades, pero sin que, al mismo tiempo, se deje de seguir un tenue hilo temático (más en el sentido de un “tema” musical que de un asunto), que impide que la película se transforme en una mera – y a veces fácil - explosión de imágenes impactantes (como ocurre, por ejemplo, en algunos filmes vanguardistas y surrealistas).

En general, en el cine masivo (no sólo en el blockbuster, sino también en el cine “culto” hecho para las masas intelectuales, como “El séptimo sello” (1957) de Bergman, pero también películas conscientes o comprometidas, política o existencialmente, tales como “Los compañeros” (1963), de Mario Monicelli, “La caída” (2004), de Oliver Hirschbiegel o “Hacia rutas salvajes” (2007), de Sean Penn, ese cine que “nos hace pensar”), las posibilidades formales y expresivas del cine son postergadas, como ocultas debajo de lo que el espectador exige y los productores proporcionan. Es por eso por lo que

existe una inmensa gama de posibilidades cinematográficas aún no exploradas, y que no lo serán a no ser por cineastas experimentales que no tengan nada a perder, a no ser dinero.

Precisamente porque el cine masivo nos divierte o “nos hace pensar”, en él perdemos una gran parte del poder expresivo del cine en beneficio de un objetivo externo, en donde el cine es siempre tomado como medio, nunca como fin. El cine que realmente nos haría sentir y pensar desde el cine mismo es, precisamente, lo que llamo “cine vacío”. Mi hipótesis estética es que mientras más vacío es un filme, más habla desde sí mismo (un “sí mismo” forzosamente impuro, de todas formas), aun cuando el resultado sea una película difícilmente soportable, y aunque éste no sea el efecto fatal de una película vacía (si conseguimos ver películas como “Infierno en el pacífico”, de Boorman, o “Tráfico”, de Jacques Tati como filmes vacíos).

En una primera aproximación, podríamos pensar que una película vacía sería una con escenarios amplios, pocos parlamentos, paisajes desolados y silencios prolongados. Esta primera impresión debe ser destruida. Por ejemplo, “La conversación” (1974), de Francis Ford Coppola, es una película con todos esos elementos, pero no es una película vacía. En ella, la temática es aún demasiado relevante (el drama de consciencia de un espía que es paulatinamente destruido por sus propios instrumentos de espionaje). De hecho, Francis Ford Coppola no sería capaz – por su concepción del cine – de hacer una película vacía. (Su hija Sofía sí lo sería). Lo mismo se puede decir de la más reciente “45 años” (2015), de Andrew Haigh, llena de silencios, tiempos y espacios amplios y despaciosos, pero sin vacío, pues en ella lo narrativo es aún dominante (se cuenta claramente la crisis matrimonial de una esposa envejecida, a la luz de un acontecimiento inesperadamente traumático perteneciente al pasado de su marido). Aquí hay un drama bien preciso, coreado por paisajes desolados y silencios pesados, pero la película está “llena” de un contenido dramático que no permite demasiadas especulaciones visuales.

La cosa se complica más aún cuando vemos películas con estas mismas características, como, por ejemplo, “Accidente” (1967) de Joseph Losey o “Verano en la ciudad” (1970), de Wim Wenders, que sí son, sin ninguna duda, películas vacías. En esta última, un hombre deambula sin fin por la ciudad, no se sabe muy bien buscando qué, o siendo buscado por quien. Su ir y venir no tiene ninguna consistencia ni ninguna finalidad. En una escena particularmente vacía del filme, asistimos, sin sonido y sin movimientos de

cámara, a un juego de billar en un bar, sin que nada de “interesante” ocurra. Las películas de Losey son, en general, desvaídas (en algunas de ellas auxiliado por Harold Pinter, el más vacío de los recientes escritores ingleses), y algunas de ellas totalmente vacías (como “Figuras en un paisaje” (1970)), pero “Accidente”, en particular, enfoca un grupo de personas que mantienen relaciones ambiguas y lacónicas, a través de las cuales nada ocurre de efectivo. En películas vacías ocurre lo que Gudrun proclama al comienzo de “Mujeres enamoradas”, de Ken Russel (un típico filme “lleno”), recitando una frase de D.H. Lawrence: “Nada realmente ocurre. Todo muere antes de florecer”.

El cine vacío trata de captar el simple movimiento de la vida, y con eso incomoda al espectador que quería “ver algo”, una película que lo retirase de la vida en lugar de reiterarla en toda su habitual monotonía e inocuidad. La noción de cine vacío es escurridiza, pero se vuelve particularmente intrincada cuando vemos filmes ruidosos y visualmente lujosos, como, por ejemplo, “Los libros de Próspero” (1991), de Peter Greenaway, como pudiendo también ser considerados filmes vacíos. Él es, declaradamente, una versión cinematográfica de “La tempestad” de Shakespeare, pero es casi totalmente imposible entender lo que está ocurriendo en imágenes si uno no ha leído previamente el texto shakespereano. Precisamente, Greenaway cuenta con que el lector haya leído previamente la obra-base para no tener que “llenar” su película con indicaciones temáticas que no le interesan. Con el texto ya previamente sabido, el espectador puede bañarse obscenamente en las imágenes incesantes y exageradas del filme, con el ir y venir de los “personajes”, sin ninguna obligación narrativa.

Aquí la diferencia con la película de Wenders citada antes es que no se enfoca ese “movimiento quieto” típico de la vida cotidiana, sino la monotonía lujosa de la ilustración literaria abundante y, al final de cuentas, intrascendente. La intrascendencia está fuertemente vinculada con la “vaciedad”, en el sentido de una banalización de lo temático. En general, las películas de Greenaway son de una intrascendencia lujosa, lo que provoca la irritación de tantos espectadores. La intrascendencia ya estaba presente en su primera obra importante, “El contrato del dibujante” (1982), en donde se cuenta una fábula totalmente banal, pero constantemente encuadrada de una manera insólita (el filme trata de cuadros y es él mismo un cuadro). De todos modos, es claro que la intrascendencia por sí misma no puede tomarse como un indicador confiable de vaciedad. En el caso particular de Greenaway, hay toda una elaboración formal de la intrascendencia, que, obviamente, la enorme mayoría de los filmes intrascendentes es incapaz de hacer.

La “vaciedad” de un filme es medida, a final de cuentas, por la tensión entre la fuerza expresiva de sus imágenes y su pulsión narrativa, más o menos reprimida. Cuando esta última predomina, la película se “rellena” y rechaza el vacío. Cuando, por el contrario, las imágenes consiguen transmitir la nada de la existencia, el simple pasar del tiempo y el estar ahí del espacio, sin nada para narrar, sin ninguna moral a ser enseñada, sin ninguna psicología profunda a ser estudiada, sin nada importante para contar, la película se vacía, como si la realidad del mundo invadiera la imagen y la negara. Al mismo tiempo, el cine mismo se despreza y se siente capaz de mostrar una buena parte de todo lo que puede expresar cuando no tiene la obligación de decir algo. El cine vacío destruye todas las expectativas habituales al enfocar lo insustentable e inocuo y transformarlo, subversivamente, en tema de injusto foco de atención.

En un registro más filosófico, se podría decir que el cine vacío es “cine ontológico”, en el sentido de enfocar simplemente el ser-siendo, en lugar de acentuar las vicisitudes – siempre más divertidas - de los entes que van y vienen (que es lo que el espectador en general exige). El cine vacío es cine del ser mismo, habitualmente olvidado en medio del bullicio de los entes. Heidegger tuvo siempre la peor de las opiniones sobre el cine porque lo vio tan sólo como fenómeno óptico de diversión, sin descubrir su dimensión de recuperación de la memoria del ser, aun a costa de aburrir a los espectadores. El propio Heidegger, en el libro “Conceptos fundamentales de la metafísica”, estudió las dimensiones ontológicas del aburrimiento, precisamente las que el cine vacío pretende rescatar y poner de relieve. Delante del tedio de la repetición hay otras reacciones diferentes al mero bostezo, actitudes que “abren al ser” de una manera existencialmente enriquecedora.

Muchos directores importantes, e inclusive muchos maestros y “genios” del cine serían totalmente incapaces de hacer una película vacía, dados sus particulares estilos y objetivos; por ejemplo, Federico Fellini, Alfred Hitchcock, Luis Buñuel, Orson Welles, Vittorio De Sica, Louis Malle, Truffaut, Rohmer, Kieslowski, Almodóvar, Polanski, Spielberg, Martin Ritt, Iñárritu, Tarantino, Sidney Lumet, Woody Allen, John Huston y Elia Kazan, hicieron siempre “cine lleno”, en donde las temáticas son lo primordial, y aun cuando algunos de ellos hayan sido exuberantes y formalmente creativos (como Welles y Fellini) o muy astutos en el uso del lenguaje del cine (como Hitchcock y Kieslowski). Ingmar Bergman es, en general, un cineasta lleno (¡con mucho que decir!), pero hizo una única película que tiende al vacío, “El silencio” (1963).

Cineastas cuya obra es casi toda vacía son: Michelangelo Antonioni, John Cassavetes, Joseph Losey, Jacques Tati, Wim Wenders, Jim Jarmush, Jia Zhangke e Bela Tarr. Muchos directores hicieron filmes vacíos dentro de sus obras, como: Marco Ferreri (Dillinger está muerto), Alain Resnais (El año pasado en Marienbad), Godard (Pierrot le fou), Raoul Ruiz (La hipótesis del cuadro robado), John Boorman (Infierno en el Pacífico), Peter Brook (Moderato Cantábile), Tsai Ming-Liang (Vive l'amour), David Lynch (Inland empire), Sofia Coppola (Lost in translation), Tom Tykver (Corra, Lola, corra), Gus Van Sant (Elefante, Gerry, Últimos días), Abbas Kiarostami (Gusto de cereza) y Carlos Reygadas (Post-tenebras lux).

En el cine argentino clásico, Leopoldo Torre Nilson utilizó un tono lento y sombrío para presentar sus ideas filosóficas, y los guiones desvaídos de Beatriz Guido lo ayudaron, pero no llegó a hacer un filme totalmente vacío (el que más se aproximó es, creo, "La chica del lunes"). Leonardo Fabio, que siguió sus pasos, hizo "Crónica de un niño solo", con un hilo argumental mínimo y un enfoque lento y "nadificante". Un claro director vacío del actual cine argentino me parece ser Lucrecia Martel (la de "La ciénaga" y "La mujer sin cabeza"). (Filmes como "Relatos salvajes" y "El clan", fascinantes en su tejido, son la antítesis misma del cine vacío). En el cine brasileño, Walter Hugo Khouri, el Antonioni brasileño, hizo muchas películas vacías, como "Yo", "Cuerpo ardiente" y "Noche vacía".

Espero que la noción de cine vacío haya quedado más esclarecida (o definitivamente enterrada en lo enigmático) a través de esta muestra de ejemplos, tal vez más que en su muy provisoria formulación conceptual. Se puede ver que, de hecho, la inmensa mayoría del cine que se hace en el mundo, no tan sólo en el plano comercial y de consumo masivo, sino también en el llamado "cine-arte" o cine intelectual, es "cine lleno", y que el cine vacío ha sido siempre excepcional. No obstante, quería intentar aquí, ya al final de esta nota, ver si la estrategia del cine transversal se puede aplicar también al cine vacío. Porque "Los límites del control", de Jarmush, permitió un estudio interno de la repetición, por ser, ella misma, repetitiva, pero sería una película que, precisamente por ser vacía, no parecería ofrecer escenas o pasajes que pudieran ser transversalmente utilizadas. En general, películas vacías son fluidas y continuas, difíciles de articular en escenas que pudieran elegirse para la repetición y el montaje de un filme transversal.

Forzando las cosas, es claro que se podrían encontrar repeticiones entre películas vacías. Pero eso sería enfocar en ellas precisamente aquello que esas películas quieren dejar de lado, la compulsión temática. Por ejemplo, podríamos tratar de alinear “El espejo” (Tarkovski), “La hipótesis del cuadro robado” (Ruiz) y “El año pasado en Marienbad” (Resnais) en torno del concepto-imagen de “especulación”. En los tres filmes hay una voz en Off que trata de recuperar algo perdido en el tiempo y que no se deja capturar (una infancia, un crimen, un encuentro). Aquí no hay, literalmente, escenas repetidas, sino un motivo formal recurrente. Pero todo esto torna muy artificial la estrategia transversal. Para que funcionase, habría que conseguir transversalizar vacíos y no elementos temáticos. ¿Cómo hacer eso?

En lugar de explorar este conflicto entre transversalidad y vacío, podríamos apurar una conclusión más melancólica: tal vez el método transversal se aplique solamente al cine narrativo tradicional, y pueda funcionar, inclusive, como una especie de termómetro negativo del estatuto de un filme, en el sentido de hablar desde sí mismo, desde sus potencias expresivas más inquietantes y originales. Tal vez ocurra que mientras el cine es más creativo y propio, el método transversal deje de funcionar, en la medida en que se base en la categoría kierkegaardiana de la repetición. Tal vez el mejor cine, el cine vacío, no se deje repetir. De alguna manera, los filmes vacíos son irrepitibles, pues ¿cómo repetir lo que no es, lo que no acaba de instaurarse? (O, en términos heideggerianos, el ser no es un ente al lado de otros, el ser no puede reducirse a ningún ente). Se podría adoptar el método transversal de la repetición como un síntoma de cine vacío: es vacía una película cuando, entre otras cosas, no se deja transversalizar, someter al teste de la repetición.

El lector impaciente (y tal vez ferviente admirador del cine lleno) a esta altura podrá preguntar: “Pero ¿qué tiene de maravilloso ese cine que el impulso narrativo estaría impidiendo que se manifieste? ¿Qué ganaron todas esas películas al dispensar lo temático? ¿Por qué lo narrativo tendría que ocupar siempre el papel de obstáculo que no permite que el cine se muestre en toda su supuesta pureza? Éstas serían, sin duda, cuestiones muy pertinentes. Permítanme tratar de responderlas brevemente.

Cuando Anna desaparece en el primer cuarto de hora de “La aventura” (1960), de Antonioni, al dispensar el interés narrativo (saber qué ocurrió con Anna), nos internamos en un fascinante estudio visual – en blanco y negro - de relaciones humanas (entre Claudia e Sandro), en donde la cámara estática, los ambientes lujosos y despoblados, los rostros angustiados, invaden todo el espacio del filme. Precisamente el público que silbó esta

película en el Festival de Cannes de 1960 se quedó frustrado en sus expectativas narrativas, porque esperaba que el final del filme revelara el misterio de la desaparición de Anna, y con eso se cerró a la experiencia visual de su búsqueda, que era lo que realmente importaba. De forma semejante, no interesa lo que el anticuario descubra sobre el supuesto crimen registrado en la serie de cuadros que analiza (en “La hipótesis del cuadro robado”, de Raoul Ruiz), ni quien va a matar al otro, si el soldado norte-americano o el japonés (en “Infierno en el Pacífico”, de Boorman), o quiénes son los que persiguen a los dos fugitivos en “Figuras en un paisaje”, de Losey, o cuál es el secreto por detrás de la película que Nikki Grace está filmando para el encantador director Kingsley Steward (en “Inland Empire”, de David Lynch), o por qué llora la joven en la escena final de “Vive l’amour”, de Tsai Ming-Liang.

Así como “La aventura” es – desde el punto de vista vacío - un estudio visual del desencuentro angustiado, “La hipótesis del cuadro robado” puede ser visto como un estudio visual de la indagación interminable (con las cámaras entrando en el interior de los cuadros y tornando indistinguible los planos de lo investigado y del investigador). La película de Losey enfoca el esqueleto mínimo de una persecución, filmada desde todos los ángulos posibles, ofreciendo una visión formal del acoso y la falta de esperanzas; la película de Lynch estudia, con irritante paciencia, la estructura formal de una pesadilla diurna, y la de Tsai Ming-Liang, las posibilidades expresivas de una cámara que simplemente acompaña y deja acontecer: se podría decir que la joven, en la escena final, llora por la humanidad (así como el niño de la última escena de “El señor de las moscas” (1963), de Peter Brook). Ninguno de estos movimientos es estrictamente *narrativo*, aun cuando sigan un tema mínimo, que se necesita para que la especulación visual pueda afirmarse y desarrollarse.

Y aquí podemos volver a Kierkegaard. El cine vacío (así como la ontología vacía de Heidegger) no acepta la invitación basada en la repetición, que lleva forzosamente – en la filosofía de Kierkegaard - al estadio religioso de la existencia, en donde la repetición no aburre, sino que se transfigura en ritual, oración e invocación insistente. La idea de cine vacío intenta hacernos volver al estadio estético, pero de una de dos formas: o reconciliándonos con la repetición, de tal forma que no aburra sino que entusiasme y deleite (un nuevo espectador de cine que no silbe “La aventura”, no se vaya de la sala en medio de “Los límites del control” y que no se sienta frustrado por no haber “entendido” “Inland Empire”), o bien rehusándonos totalmente a la repetición, admitiendo que las películas vacías son *irrepetibles*, marcando, así, los límites del método transversal.

(4) FILOSOFAR DESDE AMÉRICA LATINA

(4.1) CARTA ABIERTA A LOS ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA: ¿QUÉ PREFIERES SER, UN GRAN COMENTADOR O UN PEQUEÑO FILÓSOFO?¹⁸⁸

Open letter to philosophy students: what would you prefer to be, a great commentator or a little philosopher?

Abstract: *The university institutional philosophy has been emptied of life, transforming philosophy into a series of routine activities. The worst of this situation is that the professors are satisfied and think they are doing genuine philosophy. Among students there are more doubts, and, especially in undergraduate courses, a desire to do more authorial philosophy, and not just comments from European philosophers.*

My criticisms do not go in the direction of rejecting historical works, nor criticizing the absence of philosophical debates in our medium; there may be historical authorial works that do not arise from debates. The fundamental questions must be asked: (1) if the notion of philosophy that is used today is not too narrow; (2) to what extent can an authorial philosophy be fully professionalized, (3) how to explore the philosophical past of our own country, even if it has been done in a dilettante and non-professional way; (4) how to open more options within the philosophy curricula and (5) how to question the criteria for the dissemination of philosophical ideas.

Our relations with European philosophy should change, adopting the authorial attitude of the European philosophers, instead of just commenting on their ideas. I make the young students see that if nothing is done to change the current situation, they will become employees (generally underpaid) in charge of disseminating European thought in the colonies. It is true that trying to do authorial philosophy is very risky, while being a commentator is much safer. Therefore, the crucial question to students is: what do you prefer to be, a competent and brilliant commentator, or a hesitant philosopher trying to formulate a little philosophy of his own, arising from his own head and his own circumstances?

¹⁸⁸ Extraído del Diário de um filósofo no Brasil. Editora Unijuí, 2013 (2ª edición). Traducido al castellano.

¿Un problema sin solución o una solución sin problema?

Para que una situación problemática pueda mejorar es indispensable que los afectados por ella se reconozcan como perjudicados por ella, que perciban una brecha entre lo que existe y lo que podría existir. Considero que el problema más grave de la situación actual de la filosofía en Brasil es precisamente éste: el hecho de que no se percibe ningún problema, de que los problemas sean vistos como internos a una concepción de las actividades filosóficas que no merece ser criticada ella misma. En el regreso de algún encuentro de filosofía, las personas vuelven entusiasmadas ante el amplio espectro de estudios filosóficos que se desarrollan en el país: los trabajos son de calidad, muchos de ellos son después (o fueron antes) presentados en el exterior, en Europa o en Estados Unidos, y no se quedan a la zaga de los trabajos de colegas extranjeros.

Las universidades poseen sus cursos de posgraduación en marcha, las evaluaciones institucionales funcionan a satisfacción, los estudios son profundos y serios, las habilitaciones son atribuidas con criterio; aumenta el número de revistas especializadas y de procedimientos electrónicos de rápido acceso a las mismas, los encuentros nacionales de Filosofía proliferan, y existe un amplio público interesado en cuestiones filosóficas. Dejamos definitivamente atrás el diletantismo, la improvisación y la "Filosofía suelta", para entrar en el sendero de la seriedad profesional y de los trabajos de prestigio. Ningún problema y por lo tanto ninguna necesidad de solución. ¿Solucionar qué, si todo está tan bien?

La filosofía institucional, como enseñada en las universidades, transformó a las actividades filosóficas en una serie de movimientos automáticos y sin vida, en un enorme aparato en que los profesores y estudiantes aparecen sometidos a rutinas estáticas cuyo sentido se ha dejado de buscar. Las carreras académicas son cada vez más dinámicas y rápidas, pero eso no les agrega vitalidad. Muchos estudiantes escriben sus trabajos bien lejos de lo que realmente les gustaría hacer, trabajos que serán leídos distraídamente (y después archivados en voluminosas bases de datos que nadie consulta) por profesores cada vez más ocupados con tareas administrativas y estratégicas, y

que administran también distraídamente las clases que sus alumnos escuchan por obligación.

Cualquier señal de vitalidad reflexiva es vista hoy como una muestra de “falta de seriedad” y “poco profesionalismo”. “Improvisar”, que parece una de las virtudes más interesantes de un pensar en movimiento, se tornó hoy sinónimo de incompetencia. Pero improvisar no es “pensar a los apurones”; por el contrario, puede ser la señal de estar pensando hace mucho tiempo, siempre en necesidad de rectificación, a veces en el último minuto (y ya perdidos los auxilios económicos por “vencimiento de plazo”). Decididamente, la vida es “poco seria”, vivir lo que se piensa es una actividad “diletante”.

Dentro de este cuadro, parece que un joven filósofo no tiene espacio para respirar, puesto que nadie cree siquiera en su posible existencia como filósofo. Todo parece construido para inteligencias medianas y conformistas, capaces de asimilar un modelo para su rutinaria aplicación. En las universidades no se espera que nadie desarrolle una filosofía, y si alguien intenta hacerlo será mal evaluado y considerado un estudiante flojo. En los encuentros nacionales de filosofía, al leer atentamente la impresionante programación, vemos que no hay prácticamente ningún trabajo que presente las propias posturas filosóficas de los expositores, y pensadores latinoamericanos son raramente mencionados. No existe ninguna censura explícita, nadie que prohíba elaborar trabajos más personales o ensayos sobre autores nacionales, pero alguien que se atreva a hacerlo sería oído por pocos, o, peor aún, escuchado con distanciada ironía, y el autor considerado arrogante y repetitivo. La propia “comunidad” ejerce aquí el papel de la censura, dispensando cualquier mecanismo de vigilancia externo. Cualquier gesto hacia un trabajo más creativo y personal será sumariamente desestimulado.

Discutir lo que jamás se discute.

Mi argumentación aquí se diferencia de otras que escucho o leo a veces de boca o en los textos de aquellos pensadores más lúcidos e inquietos, que se

preocupan con la situación de la filosofía en nuestros países periféricos. Por ejemplo: (I) No hacemos filosofía, sino tan sólo historia de la Filosofía; (II) No hay discusiones entre los estudiosos de filosofía, cada uno se queda encapsulado en sí mismo y no se debate ni se crean tradiciones de pensamiento. Estas dos quejas me interesan, pero no me parecen las cuestiones decisivas. Las falencias del academicismo autoritario y rutinario, escéptico sobre sus propias capacidades reflexivas, podrían perfectamente continuar en una época en que las situaciones (I) y (II) hubieran sido superadas.

Suponga, por amor al argumento, que un grupo de investigadores se dedique a estudiar la obra de Donald Davidson, que estudien atentamente los 50 o 60 artículos de este autor, que lleguen a conocerlo con perfección y comiencen una buena tradición de discusiones davidsonianas que atraviese todo el país. Este tipo de empresa no cometería más el error denunciado por (I), una vez que no se trataría de un estudio histórico; tampoco cometería el error (II), porque estaría abriendo un espacio de intensas discusiones entre investigadores. No obstante, este tipo de empresa continuaría mostrando la falta de vitalidad, de confianza en las propias fuerzas reflexivas, la incapacidad de entrar en las cosas mismas sin las muletas de algún autor prestado y la falta del riesgo típico del pensamiento propio, todo eso continuaría presente en esos grupos de especialistas davidsonianos.

Por lo contrario, autores como Husserl y Heidegger fueron eruditos en el estudio de la historia de la filosofía, y eso no les impidió ser grandes pensadores. Tampoco participaron en debates buscando crear tradiciones de pensamiento; ellos desarrollaron sus filosofías y el resto vino de forma natural. Se puede hacer filosofía viva, intensa y creadora haciendo historia de la filosofía y sin participar en debates. Las críticas tienen que apuntarse hacia otro lado.

La pregunta que deberíamos hacer hoy no al profesor ya deformado por su formación, sino al joven estudiante de filosofía, es la siguiente: ¿Estás satisfecho en transformarte en un comentarista competente de ideas filosóficas de autores casi invariablemente europeos, o te gustaría disponer de alguna otra alternativa? La mejor señal de que las cosas, a pesar del optimismo dominante,

no están bien, es la no aparición de esas alternativas en el horizonte del estudiante. Quiero señalar aquí algunas estrategias que podrían ser iniciadas para que esas alternativas puedan llegar a existir en nuestras comunidades filosóficas. Como la realidad de la filosofía actual pasa, de manera casi forzosa, por las universidades, las propuestas se refieren a estrategias de política universitaria, o sea, de acciones que aún puedan comenzar a practicarse dentro de las posibilidades ofrecidas por los espacios académicos abiertos por la universidad. No se trata, pues, de crear escuelas alternativas, sino de utilizar lo que tenemos a mano, lo que aparece en nuestra situación.

En primer lugar, es preciso abrir en la universidad discusiones que hoy son consideradas inútiles o extemporáneas. Esto puede hacerse por medio de seminarios, encuentros nacionales, grupos de trabajo y también en disciplinas, trabajos de disertación, o en tópicos de nuestros programas de clases.

(1). *Noción de Filosofía.* ¿Cuál es la noción de filosofía que excluye o inhibe menos formas de pensar, de reflexionar, de presentar ideas? Mi sugerencia sería la de no admitir una noción única de filosofía, por más avalada que la misma pueda estar por una tradición o una comunidad dominante. Entender filosofía siempre de manera a percibir una grande parte de sus posibles desarrollos, tal como surgieron a lo largo de la historia, desarrollos tanto temáticos como estilísticos.

(2). *Noción de Profesionalización.* Ver cómo funciona este concepto primero en otras áreas, y después como puede funcionar (o no funcionar) en el caso de la filosofía. ¿Puede la filosofía ser totalmente “profesionalizada”? ¿No tiene rasgos que resisten a ser profesionalizados? “Profesional” puede querer decir algo tan inocuo y no controversial como “organización del material de estudio”, pero puede también significar algo tan fuerte como “limitación al comentario autorizado de fuentes”. Podríamos *decir sí* a la profesionalización en el primer sentido, y decir que *no* al segundo.

(3). *El pasado filosófico del propio país.* Abrir la posibilidad de hacer estudios históricos y analíticos acerca de la filosofía que era realizada antes de la etapa

de la profesionalización, por lo menos en el paso del siglo XIX al XX, para que el estudiante tenga conocimiento de los esfuerzos reflexivos hechos en el país y esté capacitado para hacer un balance personal sobre lo que se ganó y lo que se perdió en esta transición. Tomar contacto con las grandes personalidades filosóficas del pasado, y hacer interactuar sus proyectos filosóficos con los del resto del mundo. Estudiar los argumentos que afirman que aquel periodo no tiene nada de relevante y que no merece ser estudiado¹⁸⁹.

(4). *Nación y Nacionalidad*. Ligado a eso, examinar con cuidado las relaciones entre el anhelo por una filosofía cuya profesionalización no la lleve al mero comentario de textos, con la cuestión de la “nacionalidad”. Examinar los argumentos que se presentan usualmente, en que se vincula aquel anhelo con algún tipo de “nacionalismo” políticamente reaccionario, y ver si esta conexión es procedente. Verificar si los pensadores nacionales no están siendo excluidos tan sólo por su nacionalidad, y no – como se proclama - en virtud de su calidad.

(5). *La Posgraduación en cuestión*. Abrir una amplia discusión acerca de la formación en filosofía en las universidades, en la cual sean analizadas, más allá del optimismo actual, las estructuras de las posgraduaciones; los tipos de trabajos que son estimulados por ellas y los que son desestimulados. Qué hacer para que los estudiantes tengan, dentro de esa estructura, más opciones en lo que se refiere al estilo y la temática de trabajos filosóficos. Tendrán que estudiarse con cuidado los estilos y estrategias de dirección de tesis y disertaciones, y las relaciones formativas y pedagógicas entre directores de tesis y sus estudiantes.

(6). *Mecanismos de Difusión de Ideas Filosóficas*. Final, pero no banal¹⁹⁰: ¿Cómo funcionan los mecanismos de difusión de ideas filosóficas? ¿Quién está decidiendo lo que podemos leer o no? ¿Por qué los actuales mecanismos pueden simplemente hacer desaparecer pensadores, en cuanto otros son fuertemente impuestos por las instituciones y por los medios académicos de

¹⁸⁹ Para más reflexiones sobre este tópico, ver más adelante, las secciones (4.2) y (4.3).

¹⁹⁰ “Final, pero no banal” es una expresión descolonizadora para substituir el usual “Last but not least”.

comunicación? ¿Están aquellos mecanismos realmente basados pura y exclusivamente en el mérito? Y también: ¿Por qué no conocemos filósofos mexicanos, peruanos o venezolanos y por qué somos totalmente desconocidos por ellos? ¿Por qué, por el contrario, tenemos informaciones abundantes sobre todo tipo de trabajos, inclusive menores, de países del “primer mundo”?

Un comentario que debería ser obvio, pero que es mejor explicitar: ninguna “apertura de alternativas” como la propuesta por estos ciclos de discusiones deberá resultar en el cierre de cualquier tipo de actividad filosófica que ya esté en marcha en la situación actual. Así, personas que desearan continuar haciendo comentarios y exégesis deben poder encontrar un ambiente propicio en que puedan continuar haciendo eso. Pero parece deseable que se abran espacios institucionales para estudiantes que quieran hacer otros tipos de trabajos más autorales, que puedan encontrar tutores receptivos y un ambiente académico apropiado que no los desanime, que no los ridiculice, y donde tengan por lo menos una oportunidad (que puede perfectamente fracasar) de mostrar su talento individual de otras maneras y con otros estilos de pensamiento. Quien trabaje bien en el modelo vigente, sin embargo, debe tener la posibilidad de continuar dentro de él. El desafío consiste en saber cómo organizar los estudios universitarios para que aquello que hoy es destino se transforme en opción.

¿Ser un hombre libre modesto o un excelente esclavo?

Además de esos espacios de discusión, otras estrategias pasan, decididamente, por un cambio de actitud. El modelo vigente está guiado por la idea de que es muy difícil ser filósofo, y que es mejor renunciar *ab initio* a cualquier pretensión de serlo. Por otro lado, la audacia reflexiva es algo que cualquier persona puede tener, inclusive aquellas sin ningún talento filosófico. Tenemos que llegar a una atmosfera intelectual universitaria en la que podamos sentir que no es algo tan difícil ser filósofo, pero, al mismo tiempo, es preciso que quede perfectamente claro que, para hacer filosofía, es preciso mucho trabajo reflexivo y mucho estudio. Se debe criticar, pues, dos actitudes extremas la del timorato acomplejado y la del iluminado que piensa que todo surgirá sin esfuerzo

de su pura audacia reflexiva. (En este sentido, me agrada mucho la noción de “genio” del cineasta alemán Alexander Kluge: “*Genio es la capacidad de esforzarse indefinidamente*”).

En el paradigma aun dominante parece que la posibilidad de ser un “gran filósofo” está *ab initio* descartada. Pero un filósofo genuino nunca comienza a pensar previendo que hará gran o pequeña filosofía. Él simplemente piensa compulsivamente sus propias cosas, sus tópicos, sus obsesiones, y no puede hacer otra cosa que pensar lo que se le impone como una tarea ardua y desafiante. Tampoco podemos filosofar ya convencidos de que somos filósofos mediocres. Ser un gran filósofo o un filósofo genial (en un sentido social-histórico y no metafísico) debería permanecer como horizonte, por más excepcional que ese destino pueda parecer. Siempre intentaremos que nuestras fuerzas reflexivas nos lleven lo más lejos posible, pero nunca tendremos certeza de conseguir grandes resultados. Este riesgo forma parte del propio proceso de filosofar, mientras que el comentarista no corre peligro alguno si cumple criteriosamente las reglas de la comunidad en la que actúa, sin nunca desafiar sus valores básicos. La alternativa es: ¿prefieres ser un gran comentarista o un pequeño filósofo?

Posiblemente lo que escribamos tendrá momentos de grandeza y momentos de penuria, como ocurre con cualquier obra autoral. Pero si fracasamos no habremos hecho filosofía mediocre, sino, en el peor de los casos, pequeña filosofía. La mediocridad consiste en no intentarlo. Lo que es preciso evaluar es si, en la peor de las hipótesis, ser un pequeño filósofo es o no más importante que transformarse en un brillante comentarista o en un gran especialista en algún filósofo europeo o norteamericano. A los jóvenes debería dársele la oportunidad de elegir, en lugar de imponerles ya un modelo. Es claro que los criterios para evaluar si un comentarista es o no brillante son más simples y objetivos que aquellos que evalúan si alguien es un pequeño o un gran filósofo. No pretendo decidir aquí esta inmensa cuestión, pero me gustaría vivir en una comunidad filosófica y universitaria en la cual estas opciones estuvieran a nuestro alcance. Hoy en día, esas alternativas no existen.

Por qué ciertas acciones nos mantienen dependientes.

El modelo vigente camina en otra dirección: es el “primer mundo” el que hace Gran Filosofía, y tenemos que intentar hacer trabajos como ellos los hacen, presentarlos en sus congresos internacionales, ser publicados en sus lenguas, etc. Por tanto, debemos ser competentes y competitivos comentadores de sus filósofos, para ser escuchados, apreciados y convidados. Es bueno también, de vez en cuando, traer filósofos del primer mundo para nuestros departamentos, para que ellos ofrezcan conferencias y cursos y crean vínculos de intercambio, por medio de publicaciones y convenios.

Yo discrepo de estas estrategias por los siguientes motivos:

(a). En primer lugar, puede ser falso que europeos y norteamericanos no estén interesados en nuestros pensamientos y pensadores. Muchas veces ya escuché manifestaciones contrarias, o sea, curiosidad de los invitados extranjeros por la producción local y sorpresa por el hecho de que ella nunca sea presentada. Por otro lado, profesores latinoamericanos pasaron malos momentos intentando hablar sobre Foucault en Francia o sobre Habermas en Alemania. Yo propondría como estrategia básica de política cultural comenzar a presentar trabajos en los cuales pensadores latinoamericanos también sean citados, junto a los de países hegemónicos, cada vez que cuestiones filosóficas (éticas, lógicas, metafísicas, etc) estén siendo debatidas.

Es claro que los autores nacionales no serán convidados sólo por pertenecer a algún país; ellos serán convidados como podrían serlo pensadores de cualquier lugar del mundo. Pero se ha creado una curiosa situación: nuestros pensadores son excluidos por ser nacionales (pues es inverosímil que no exista *ningún* pensador latinoamericano que *alguna* vez haya tenido *una única idea* que valga la pena estudiar), pero cuando intentamos incluirlos, se nos acusa de nacionalismo.

(b). En segundo lugar, considero ilusorio pensar que, comportándonos de la manera recomendada por el modelo vigente, seremos alguna vez reconocidos

por él. Si nos colocamos dentro del ámbito “competitivo” internacional, estaremos siempre en desventaja. A pesar de que los profesionales latinoamericanos ya han superado hace tiempo la etapa de la ingenuidad, ciertamente no están a la altura de los conocimientos, tradiciones, material bibliográfico y clima intelectual europeo, y perderán siempre frente a ellos. Los europeos abren sus puertas a intelectuales latinoamericanos sólo hasta cierto punto. Conocemos perfectamente muchos profesores latinoamericanos que pasan la vida entera viajando por todo el mundo, dando conferencias y cursos, conviviendo con las grandes figuras de la filosofía (inclusive llamándolos por sus nombres de pila), hablando fluidamente otras lenguas, y que, a pesar de todo no tienen renombre internacional y son raramente citados en libros o artículos o colecciones del primer mundo.

(c). En tercer lugar, veo que los europeos y norteamericanos nos están dando lecciones acerca de cómo asumir la filosofía como actividad en primera persona. Lo que debemos imitar es su actitud, en lugar de limitarnos a repetir los contenidos que ellos obtuvieron mediante esa actitud. Alguien podría decir que ellos tienen largas tradiciones y que nosotros no las tenemos. Esto es una verdad a medias si pensamos en las antiquísimas tradiciones indígenas amerindias que los europeos trataron de destruir completamente sin conseguirlo. Pero dejando eso de lado, tendríamos que empezar a crear esas tradiciones, en lugar de quedarnos repitiendo eternamente que no las tenemos. Tenemos que empezar, como hicieron ellos, a tomar en serio lo que pensamos y lo que pensaron nuestros antecesores.

Tomando un ejemplo de filosofía brasileña, ¿habrían, por ejemplo, Vicente Ferreira Da Silva, o Mario Ferreira dos Santos, simplemente desaparecido del mapa cultural brasileño si alrededor de ellos se hubiera creado una rica e insistente literatura crítica acerca de sus proyectos filosóficos, y se hubieran usado sus categorías de pensamiento? Tal vez los europeos nos verían con mucho más interés, aunque fuera, al principio, tan sólo por mera curiosidad frente a lo exótico, si fuéramos hasta ellos con nuestros pensamientos surgidos en nuestras propias tradiciones, por más incipientes que las mismas puedan ser, en lugar de intentar competir con ellos en un terreno en el que perderemos

siempre. No es comparándolos con Kant o Hegel como vamos a reconocer el valor filosófico de Rodolfo Kusch o Leopoldo Zea.

Además de la discusión de los seis tópicos antes mencionados, y del cambio de actitud al respecto de la filosofía europea, algunas estrategias puntuales también pueden seguirse. Una sería suprimir de los currículos cualquier disciplina con el título de “Historia de la Filosofía en América Latina”, o “Filosofía en Brasil”, pues esas disciplinas pueden funcionar como guetos que permiten “pagar el peaje” de hablar alguna vez sobre nuestro pasado pensante, para nunca más tener que hablar sobre él en las otras disciplinas (ética, metafísica, epistemología, etc). Por el contrario, se trata de incorporar los pensadores nacionales en las bibliografías de manera totalmente natural, mezclados con los pensadores franceses, británicos, uruguayos, y suecos, de tal modo que, en un cierto momento, dejemos simplemente de preguntarnos por el origen nacional de esos pensamientos. Estas disciplinas nacionales son necesarias actualmente, pero deben tender a desaparecer.

En la estructura de los posgrados deben ser introducidos cambios profundos en las relaciones entre los directores de tesis y sus estudiantes. Los profesores no hacen diferencias sustanciales entre su trabajo como investigadores y su actuación como directores o tutores. No advierten que mientras el primer tipo de trabajo es autoral, el segundo debe ser pedagógico y formativo en un sentido respetuoso de los proyectos del estudiante. Por el contrario, en el modelo actual, los estudiantes son tan sólo piezas dentro de las líneas de investigación de sus profesores, en las cuales aquellos deben encajarse bajo el riesgo de quedarse sin tutoría.

Los directores de tesis sienten pavor de salir de sus “áreas de competencia” y “especialidades”. Pero si queremos cambiar alguna cosa en la situación actual, debería existir una gran flexibilidad por parte de los directores para intentar acoger, dentro de ciertos límites, un amplio espectro de proyectos de estudiantes, y no tan sólo aquellos que encajen perfectamente dentro de sus propios intereses. Se podría lanzar mano, si fuera necesario, del sistema de dirección múltiple (codirección) y montar tribunales suficientemente plurales para

juzgar el resultado final de los trabajos. Debemos pensar profundamente en el propio concepto de “dirigir” trabajos filosóficos, como pensaríamos filosóficamente en cualquier otro concepto.

Politización de la ontología: “¿no hay?”

“No hay filósofos en Brasil”, o en Argentina, o en Colombia, es una afirmación política, no objetiva, tan sólo el apéndice de una gran política cultural productiva y autoritaria. Esa frase no tiene la misma estructura lógica que, digamos, “No hay libros en latín en la biblioteca del congreso”., una afirmación cuya verdad o falsedad se puede comprobar yendo y viendo. Hay que descubrir los mecanismos mediante los cuales esa inexistencia de filosofía en América Latina fue construida.

(4.2.) **ESBOZO DE UNA INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DESDE “AMÉRICA LATINA” (Más allá de las “introducciones a la filosofía”)**¹⁹¹.

“Si sois valerosos, coged las hachas, tensad los arcos y haced que lluevan flechas envenenadas sobre esos extranjeros” (Diderot)

Outline of an introduction to thinking from “Latin America” (Beyond the “introductions to philosophy”)

Abstract: *In this text I question Salazar Bondy's famous formulation, "Is there philosophy in our America?", repeated from Juan Bautista Alberdi to Leopoldo Zea, analysing and rejecting each of its terms: "exist", "philosophy", "America" and even the particle "in". I maintain that this way of asking the question keeps us dependent and delays our cultural insurgency. I propose a paraphrase of that question in emancipatory terms. Once the question has been reformulated, we have to find thinking in our regions in the form of what I call thought-action, active thinking that is manifested not only in writings, but also in actions of profound ethical, political, logical and metaphysical meaning, actions that are recorded by writers and historians. We must not only look for authors, but also for actors or agents. From this research, it is possible to compose a study program on thinking from our invaded lands, starting with indigenous thinking, followed by the study of thinking in the colonial period, the period of formal independences (19th century), and culminating in contemporary thought, both with the authorial works and the emancipatory readings of European philosophers.*

La pregunta que no se deja plantear.

Me propongo, en este trabajo, hacer una destrucción de la pregunta tradicional – que podríamos remitir al famoso texto de Salazar Bondy de 1968 -

¹⁹¹ Publicado en el libro Problemas do pensamento filosófico na América Latina, organizado por Willames Frank y Alberto Vivar Flores. Editora Phillos, Goiania, 2018.

sobre la “existencia de filosofía en América Latina”, cuestionando los propios términos en que esa pregunta es generalmente planteada: “existencia”, “filosofía”, “América Latina”. Antes de eso, hago una diferencia inicial entre una *introducción a la filosofía latinoamericana* y una *introducción latino-americana a la filosofía* (o una introducción a la filosofía desde “América Latina”). Una introducción a la “filosofía latinoamericana” es algo así como lo hecho en los libros de Carlos Beorlegui (2006) y de Dussel/Mendieta/Bohórquez (2011), una lista comentada de autores argentinos, colombianos, brasileños o bolivianos que hacen “filosofía”, en algún sentido de esta palabra. Lo que quiero tratar de pensar aquí no es eso, sino *lo que significaría llegar al pensamiento universal (que yo prefiero llamar mundial) desde una perspectiva “latinoamericana”*. No lo que fue, de hecho, pensado aquí y allá, en diversos países de América, sino **qué significa pensar desde una perspectiva americana, cómo el pensamiento es histórico-existencialmente estructurado como pensamiento desde nuestra perspectiva**.

Soy consciente de que esto ya fue pensado por muchos otros autores antes que yo, y no pretendo que mis ideas sean enteramente “originales”. Ciertamente, voy a coincidir con algunos pensadores y alejarme de otros. Pero me gustaría dejar establecida mi propia posición sobre este asunto en base de lo que sé y entiendo sobre esta cuestión hasta ahora. También declaro que me siento superado por la complejidad del tema, aunque piense que lo que voy a decir es también bastante obvio. El carácter al mismo tiempo complejo y obvio de la cuestión no es un inconveniente menor de su tratamiento¹⁹².

La gran cantidad de comillas que tenemos que emplear cuando hablamos de “América Latina”, “filosofía” o “América”, no es pura coincidencia, sino que apunta hacia la dificultad misma de formular la cuestión teniendo que usar esos

¹⁹² Cuando se escribe un texto, no se sabe nunca cuál será el nivel cultural y las informaciones que el lector ya tiene. Para algunos lectores lo que digo será cansador y para otros, novedoso. Esto es inevitable. Hago más las palabras del pensador africano Kwame Appiah: “*Sea cual sea su formación (...) gentil lector, imagine a sus compañeros de lectura y sus áreas de conocimiento y de ignorancia, antes de preguntar por qué expliqué lo que no requiere explicación para usted. Y cuando me descubra ignorando lo que usted juzga importante, o entendiendo mal lo que usted entendió correctamente, recuerde que nadie, en los días actuales, es capaz de abarcar todas esas áreas con igual competencia, y de que eso no torna menos válida la tentativa...*” (Appiah, 2007, p. 15. Mi traducción del portugués).

términos “cargados”. Si fuéramos a abocarnos a un problema ya instalado – tal como, digamos, cuáles eran las ideas filosóficas dominantes en Francia al final del siglo XIX – no precisaríamos usar comillas. La dificultad proviene ya de la cosa misma, del hecho de que somos pensadores de países que fueron invadidos, de tal forma que cualquier cuestión vinculada con el pensamiento ya viene formulada en los términos del invasor. No podemos hablar de pensamiento sin usar la palabra “filosofía” y no podemos hablar de nosotros mismos a no ser como “latinoamericanos”.

El término “América Latina” es particularmente incómodo, pues se refiere, en parte, al nombre de un colonizador (Vespucio) y, en parte, a una denominación del siglo XIX para distinguir ideológicamente a las dos “Américas” en función de diversos intereses de potencias extranjeras y de élites locales. El nombre “América” recapitula la historia de los invasores y “América Latina” alude a una distribución ideológica de territorios políticos, y deja afuera todo el saber indígena y negro, que no es “latino”¹⁹³. Nos gustaría no hablar siquiera de “América Latina” en el título de nuestro trabajo ni en el cuerpo del mismo, lo que plantea una dificultad de estilo debido a la frecuencia con que tendremos que emplear esa expresión en este trabajo.

Por otro lado, muchos alegan que no es posible, ni siquiera como reacción a esa ideología, hablar de “América Latina” como una unidad, pues ella está compuesta por un conjunto fragmentado de países muy diferentes, contra el famoso ideal continental de Bolívar. Pero en el caso del pensamiento y de la “filosofía” - temas centrales del presente trabajo - un mismo esquema atraviesa a casi todos los países “latino-americanos”: fueron invadidos por un país de la península ibérica en la misma época (siglo XV/XVI), sus indígenas fueron esclavizados o exterminados y sus culturas anuladas; en muchos de esos países, negros fueron traídos de África para trabajar como esclavos; la cultura europea fue impuesta como oficial y obligatoria: primero una imposición de la Escolástica, después del romanticismo, el positivismo, el anti-positivismo (Bergson, el vitalismo), el marxismo, y finalmente la filosofía académica como

¹⁹³ Cfr. Mignolo W, 2007, pp. 28-29. Para esta cuestión, es de provecho leer integralmente los dos primeros capítulos de este libro, un complejo y elaborado análisis de la expresión “América Latina”.

exposición de filosofía europea. Además, casi todos ellos se independizaron formalmente más o menos en la misma época (primeras décadas del siglo XIX), pasaron a mantener dependencia económica y cultural con las nuevas potencias mundiales (Inglaterra, Francia, y después Estados Unidos), y fueron y son tratados como subalternos hasta hoy. Esto configura lo que denomino una “**unidad negativa**” entre los países “latinoamericanos”, en cuanto unidos por un mismo proceso de exclusión, con independencia de sus muchas diferencias positivas (étnicas, culturales, etc).

Pero mi intención sería comenzar a pensar en “América Latina” en términos estrictamente históricos y existenciales y no meramente geográficos. Pues nada impide que algunos de los países con aquellas características apuntadas se alejen de “América Latina” a lo largo del tiempo (por ejemplo, Brasil), mientras que otros países se acerquen a ella (las propias España y Portugal cuando pierden su hegemonía mundial)¹⁹⁴. Así, podríamos sentir que Unamuno es más “latinoamericano” que Euclides Da Cunha. En este registro histórico-existencial, un recurso de descolonización onomástica podría ser volver a utilizar los nombres indígenas de “América”, como Abya-Yala, Tawantinsuyu o Anáhuac¹⁹⁵. No me conformo con el “Nuestra América” de Martí, pues es un nombre que un norteamericano podría siempre usar en primera persona, además de continuar preservando el recuerdo de Vespucio. O podríamos hablar de la “gran comarca” devastada, expresión de los pueblos afro-andinos. Opto por utilizar, inicialmente, la expresión “América Latina” pero siempre entre comillas, como un designador rígido o un mero rótulo; en etapas más avanzadas del trabajo, alternaré esta expresión con otros nombres, como “Abya-Yala” o “la gran comarca”.

Pero, en todo caso, no servirá de mucho librarnos tempranamente de este término incómodo ya que el propio término “filosofía” – que también deberemos

¹⁹⁴ Recordar aquí la genial idea de Gaos, de que España acabó siendo “colonia de sí misma”: “*La mayoría de las (naciones) continentales lograron la independencia política dentro del primer tercio del siglo XIX; la última en lograrla de los insulares, a fines del mismo siglo; la peninsular no la ha logrado todavía. España es la última colonia de sí misma, la única nación hispanoamericana que del común pasado imperial, queda por hacerse independiente, no sólo espiritual, sino también políticamente*” (Gaos J, 1945, p. 28).

¹⁹⁵ Cfr. Mignolo W, 2007, pp. 47 y capítulo 3.

utilizar casi en cada línea de este trabajo – es aún mucho más comprometedor. Pues “filosofía” es específicamente el tipo de pensamiento generado a partir de Grecia, y que Europa considera, en su propia construcción cultural, como la cuna de su cultura de pensamiento. “Filosofía” es el específico nombre del saber que el invasor quiso imponernos como parte de la dominación, y lleva consigo la marca de esa imposición. De tal modo que cuando nos preguntamos si puede existir “filosofía” en “América”, tal vez estemos queriendo asumir, precisamente, un saber que garante y perpetua nuestra dominación. Pues cuando uno se pregunta si hay o no hay “filosofía” en “América Latina”, corremos el riesgo de entender que estamos preguntando si hay en Bolivia, Brasil, Colombia o Paraguay una ética al estilo aristotélico, una teoría del conocimiento estilo Descartes o una filosofía de la existencia estilo Heidegger. Y ciertamente *no* es eso lo que queremos preguntar.

Lo que quiero hacer aquí es pensar cómo introducimos, desde “América Latina”, al pensamiento mundial y no tan sólo al pensamiento expuesto en la historia oficial de la “filosofía”. Pues cuando nos preguntamos cómo llegar a la “filosofía” desde “América Latina”, queremos preguntar cómo llegar *al pensamiento*, una de cuyas manifestaciones fue la “filosofía” oriunda de Grecia. Lo que hay que tratar de hacer es esbozar lo que sería una perspectiva pensante a partir de “América Latina”, desde su propia situación histórica.

Esa perspectiva o circunstancia incluye, claro, muchas cosas, pero comienza por ser una situación de invasión cultural violenta. Hay muchos otros elementos, pero ése es el elemento inaugural. Pues el hecho de haber sido colonizados y educados en la cultura del dominador obliga a una elección dramática que todos los “latinoamericanos” tenemos que enfrentar: o total adaptación a la situación de colonización o abierta resistencia a ella, o posturas intermediarias que habrá que descubrir. La perspectiva “latinoamericana” de pensamiento está entonces marcada por una línea histórico-existencial inaugural: **invasión-colonización-elección entre adaptación y resistencia**. Es evidente que otros países o sectores del planeta no tienen esta perspectiva (porque no fueron invadidos y colonizados); y también habrá que ver las

diferencias entre diversos sectores del planeta que fueron invadidos o colonizados de maneras peculiares (como África o Australia).

Cuando se pregunta, pues, “si hay o no ‘filosofía’ en ‘América Latina’” y cómo nosotros “latinoamericanos” podemos *introducirnos* a la “filosofía”, no estamos preguntando cómo un grupo de países geográficamente localizados pueden estudiar con éxito la tradición filosófica europea de Tales a Habermas. Pues esto significa ya haber aceptado que “pensar” es idéntico a “filosofar”, y que el problema es cómo nos introduciremos a ese “filosofar”. Pero esto *no* es lo que interesa preguntar. Queremos transitar un camino hacia el pensamiento mundial desde la específica situación “latinoamericana”, así como los europeos caminaron hacia el pensamiento mundial a través de la “filosofía” (y así como los asiáticos caminaron hacia el pensamiento mundial desde sus propias perspectivas pensantes). Deberíamos encontrarnos nuevamente con los europeos en el ámbito del pensamiento, pero en igualdad de condiciones, ellos viniendo desde la “filosofía” y nosotros viniendo desde otro camino que todavía tenemos que descubrir. Mientras insistamos en *introducirnos* al pensamiento exclusivamente a través de la “filosofía” no habremos descubierto nuestro propio camino reflexivo. Por eso, aunque resulte paradójico, sería deseable que *no* encontrásemos “filosofía” en nuestras tierras; esto ya sería un buen augurio.

Específicamente, el camino del pensamiento no tiene por qué ser conceptual, crítico, argumentativo, teórico o abstracto, como lo señala el *modus operandi* de la “filosofía”. El camino del pensamiento podría ser narrativo, reverencial, sagrado, concreto, icónico, poemático, actuante, musical, danzante, escrito u oral. No sabemos cómo humanos de diversos puntos del planeta van a llegar al pensamiento, cómo van a padecer y pensar su condición y sus problemas y actitudes, sus expectativas y sus miedos. No podemos colocar condiciones previas a cómo abrir ese camino (no debemos exigirle al pensamiento que sea abstracto, poemático, conceptual, crítico, argumentativo o narrativo). Las diversas maneras de arribar al pensamiento tendrían que acostumbrarse a cohabitar, a ser unas entre otras. El pensamiento tiene que poder ser accedido desde diversas perspectivas existenciales e históricas, sin que ninguna de ellas obligue a las otras a someterse a la propia perspectiva.

Pero lo que actualmente tenemos son tan sólo “introducciones a la filosofía”. Y es evidente que la “filosofía” no nos abre *todo* el ámbito del pensamiento, sino tan sólo una perspectiva. Más aún: tal vez la “filosofía” nos cierra caminos, no nos permita pensar muchas cuestiones que se nos plantearían si asumiéramos nuestra propia perspectiva pensante (como veremos después). Esto no quiere decir renunciar a la así llamada “universalidad” del pensamiento, en el sentido de pensamiento que afecta al ser humano en cuanto tal (lo que he llamado antes pensamiento mundial), sino señalar que se puede alcanzar la “universalidad” de lo humano a partir de diferentes perspectivas, y no tan sólo a partir del estudio de la “filosofía”. No hay por qué no aprender “filosofía”, pero cuando ella es impuesta como única se transforma en ideología. Un pensamiento impuesto pierde su genuina mundialidad, y se apoya en una “universalidad” unilateral, que puede acabar en un provincianismo europeo, lejos de una genuina universalidad.

La “filosofía” no es, al menos actualmente, algo que simplemente debamos “recibir” en una “formación” canonizada, sino algo que aún tendríamos que *evaluar*. No tenemos por qué aceptar que existan “grandes problemas filosóficos” que todas las culturas deban acoger. Existen, sí, problemas mundiales, muy amplios, como el sufrimiento y la injusticia, pero las especificidades dependen de cada perspectiva. No existe, por ejemplo, un “problema de la comunicación entre las sustancias pensante y extensa”, o un “problema de la conciliación entre lo teórico y lo práctico” o del “conflicto entre la fe y la razón”, problemas que, presumiblemente, todas las culturas tendrían que tratar de resolver. El problema del conocimiento del mundo es universal, pero “cómo resolver las antinomias de la razón pura” no es un problema universal; esto es un problema de conocimiento ya visualizado desde una posible perspectiva entre otras. Existen, sí, ciertos puntos que nos hacen sufrir, que nos acorralan e inquietan, cuestiones muy primitivas de nuestra condición. Pues todos los humanos sufren, se deprimen, se aburren, crean símbolos, sienten miedo, hambre y desamparo, o necesidad de darse un valor; pero éstos no son “problemas filosóficos” específicos como los mencionados; son puntuaciones muy primitivas de la condición humana, mientras que los “problemas filosóficos”

son algo mucho más elaborado y específico, siempre relativo a sus culturas de origen.

Un pensador “latinoamericano”, si piensa a partir de su situación de dependencia y posible emancipación, es inevitablemente un pensador *insurgente*. Esta expresión tiene que ser entendida como término técnico. La perspectiva pensante desde “América Latina” no puede, por razones históricas, simplemente *surgir*, porque en la actual geopolítica, que atraviesa siglos, hay aún una fuerza gigantesca haciendo de todo para que **no** surja, una fuerza opositora que ya no viene exclusivamente de Europa o Estados Unidos sino de nuestros propios cuadros de pensamiento. El surgimiento de un pensar desde “América Latina” es, por eso mismo, forzosamente violento y rebelde, reactivo, o “insurgente”, porque estará siempre surgiendo en un lugar en donde no se lo esperaba, en donde no se quería que surgiese. “Insurgencia” no debe entenderse como un mero acto de “rebeldía” o de “resistencia”, sino en un registro ontológico-existencial; no se trata de una “lucha por la libertad” (los términos en los que Hegel veía a la filosofía europea, y que muchos “latinoamericanos” aún repiten), sino como una lucha *por la existencia*, por el venir a ser, por el surgir, un anhelo más primigenio que la “libertad” en un sentido kantiano-hegeliano.

Pero, por otro lado, no deberíamos pensar este “desde América Latina” en términos “nacionales”. Un pensamiento situado, constituido histórico-existencialmente desde la invasión, que no puede simplemente surgir, sino que es obligado a in-surgir, no es brasileño ni argentino ni cubano; es pensamiento que pugna por *ser* desde sus propias circunstancias; y la circunstancia del pensar latino-americano es originariamente de invasión, exclusión y dominación, y de consecuente resistencia o acomodo; ésta es su realidad básica a partir de la cual surge el resto del pensamiento desde “América Latina”. Ésta es la motivación histórica inaugural, aunque no exhaustiva. Pensar que nuestro problema originario es, por ejemplo, cómo superar el mito a través del pensamiento racional, o cómo superar la sofística, o cómo conciliar el cristianismo con la sabiduría griega es ya haberse adaptado totalmente a la seriación del pensamiento dominador, que puede, ciertamente, elegirse pero

después de un conocimiento, una concientización y una deliberación, y no como algo “natural”.

La busca de una “procedencia pensante”, en el sentido aquí propuesto, tampoco tiene que ver con el tan declamado problema de una “identidad latinoamericana” (en la línea de Ezequiel Martínez Estrada, Eduardo Mallea, Rodolfo Kusch o Beorlegui). En este esbozo, *quiero pensar que no tenemos ninguna identidad dada a ser descubierta*. Prefiero preguntar por el “desde” histórico-existencial de la cultura a la que pertenezco. Una procedencia histórico-existencial debe surgir de una interacción entre la cultura impuesta y la cultura destruida o marginalizada, tal como esa interacción puede darse en las circunstancias actuales, que no son las mismas del siglo XVI o XVII. No se trata de ninguna “crisis de identidad”, de “no saber quiénes somos” (Beorlegui (2006), p. 38). No tenemos una identidad para “descubrir” después de la cual vamos a poder “filosofar”; es al revés: *cuando nos atrevamos a pensar desde nuestra circunstancia (en lugar de acomodarnos a una circunstancia ajena sólo para gozar de sus supuestos beneficios), vamos a adquirir una identidad, histórico-existencial, como todas ellas*; la identidad no es un ser sino un hacer, un actuar, un crear, un inventar. Se trata de inventar nuestro ser o de reinventarlo, y de imponerlo contra todo lo que se le opone. A esto llamo adquirir un *ser insurgente*.

Los términos de la pregunta (de Alberdi a Zea).

En su famoso opúsculo “¿Existe una filosofía de nuestra América?”, Augusto Salazar Bondy pasa revista a una serie bastante grande de pensadores que escribieron sobre el problema de la “filosofía” en “América Latina”: Juan Bautista Alberdi (Argentina), José Vasconcelos (México), José Carlos Mariátegui (Perú), Alejandro Korn (Argentina), Francisco Romero (Argentina), Risieri Frondizi (Argentina), Antonio Gómez Robledo (México), Alberto Wagner de Reyna (Perú), Francisco Miró Quesada (Perú), Fernando Salmerón, Luis Villoro (de México), Alejandro Rossi (Venezuela), José Gaos (España-México), Ernesto Maiz Vallenilla (Venezuela) y Leopoldo Zea (México). (Faltan en esa lista pensadores brasileños (como Oswald de Andrade, Darcy Ribeiro y Vilém

Flusser, brasileño adoptivo), excluidos por Salazar Bondy desde el inicio de su escrito)¹⁹⁶. El autor divide a estos pensadores en dos categorías, según defiendan la “existencia” (o posibilidad de “existencia”) de una “filosofía latinoamericana”, o la nieguen más o menos rotundamente. Sin embargo, lo que preocupa de este *corpus* de autores es que todos ellos, sean favorables u opositores a una “filosofía latinoamericana”, mantienen los propios términos del problema dentro de una matriz europea.

Esto es explícito en autores como Alberdi, que dice claramente que una “filosofía latinoamericana” surgirá del modelo francés, que resumía en la época, según él, al modelo inglés y alemán. Como para su adversario Domingo Sarmiento, filosofar significa emular a las grandes naciones, como Francia e Inglaterra; pero, de todos modos – dicen ellos - siempre buscando adaptar aquellos modelos europeos a la “situación americana”. Alberdi coloca esa filosofía en el futuro, suponiendo, pues – lo que parece compartido por todos - que no hubo pensamiento propio hasta entonces. Lo mismo acepta José Vasconcelos, que si hay “filosofía latinoamericana”, ella surgirá algún día, siendo evidente que ella “no existe todavía”. Para haberla, hay que emplear, según él, las técnicas usadas en los países europeos, especialmente Alemania. Para estos autores, el filosofar “latinoamericano” aparece frecuentemente caracterizado por su diversidad y pluralismo, su capacidad de abrirse a todo, a mezclar todo, en un mestizaje intelectual tanto como físico. Tanto Mariátegui como Korn, por su parte, se quejan de la “falta de originalidad” de los pensadores “latinoamericanos”. Korn parece anhelar, en la línea de Alberdi, un filosofar no especulativo, social, pedagógico y político, más adaptado al tipo de ser americano. Pero él, tanto como Vasconcelos, continúa insistiendo en la necesidad de someterse a las normas estrictas del trabajo académico para conseguir eso.

¹⁹⁶ “Sólo atenderemos al pensamiento filosófico del área hispanoamericana (...) aunque haya buenas razones para pensar que las conclusiones de nuestro estudio pueden ser extendidas sin esfuerzo a la filosofía del Brasil o (...) al conjunto de la América Latina” (Salazar Bondy, 1968, p. 10). Esta actitud de no dedicar al caso de Brasil la atención especial que merecería, es bastante típica de los pensadores latinoamericanos de habla hispánica.

Otro argentino (aunque nacido en España), Francisco Romero, acentúa esta misma tendencia con su idea de la “normalización” de la filosofía. Él concibe a la filosofía como actividad académica y profesional dentro de la tradición occidental. Celebra la lectura de los clásicos europeos por parte de un mayor número de personas; condena la improvisación y el diletantismo, y cree que la filosofía ha progresado mucho en “América Latina”, por haber pasado a la etapa profesional, aunque se deba cuidar de no caer en un academicismo formalista. Tanto Romero, que se dice a favor de un filosofar propio de “América Latina” como, por ejemplo, Risieri Frondizi, totalmente escéptico a respecto de esa posibilidad, comparten la idea de que la filosofía debe ser profesional y académica, o no ser.

En el caso de Frondizi, es claro que cuando él habla de la “falta de originalidad” de nuestros pensadores, se refiere a la falta de un “aporte” original a la cultura europea heredada. También aparece en Frondizi una idea que encontraremos igualmente en Zea (aunque ambos están en veredas opuestas en casi todo el resto), la idea de que los “latinoamericanos” deben tratar de hacer “filosofía sin más”, “simplemente filosofía”, y no filosofía “latinoamericana” o “nacional”; esto, según ellos, vendrá “por añadidura”. Pero el modelo de esta “filosofía sin más” parece continuar siendo europeo; esa “filosofía sin más” parece ser aquélla que no tiene miras extra-filosóficas, que se cultiva por sí misma y no por sus aplicaciones oportunistas o utilitarias, que se guía por la razón y los argumentos y se refiere al pasado griego. El modelo europeo parece fuertemente preservado en la idea de una “filosofía sin más”.

Gómez Robledo atribuye la falta de filosofía en “América Latina” a “defectos de formación”, a falta de conocimientos del pensamiento clásico y de lenguas extranjeras. Según él, el remedio estaría en enseñar filosofía partiendo del pensamiento cristiano medieval y estudiando griego y latín. Wagner de Reyna, por su lado, acentúa el linaje occidental europeo de nuestra cultura; pero, según él, no deberíamos tan sólo repetir europeos, sino elaborar una filosofía dentro de esa tradición, contribuyendo para el progreso de la “historia de la filosofía”. Para eso, hay que superar el atraso y la inexactitud en las informaciones y dominar las modernas técnicas de análisis y de crítica. También

para Francisco Miró Quesada, el pensamiento “latinoamericano” jamás dejará de pertenecer a la órbita occidental; pero este pensamiento es más plural, panorámico y prospectivo, abarca muchas cosas y mira hacia el futuro, aunque sus bases conceptuales sean occidentales. Salmerón, Villoro y Rossi acentúan aún más la necesidad de formación y profesionalismo, adoptando el filosofar analítico como modelo confiable. Hay, según ellos, que poner el acento en el “rigor” y la superación de la pobreza técnica de nuestro filosofar, a través de un largo proceso de aprendizaje.

El español americanizado José Gaos tiene una actitud francamente favorable al pensamiento “latinoamericano”, pero insiste en la idea de una “filosofía sin más”. También él pone el acento en que ese filosofar debe estar vuelto a la situación latinoamericana, con sus características estéticas y políticas, un pensamiento más asistemático, plural y diversificado. Y declara que si lo que los “latinoamericanos” producen no se parece con lo que Kant o Leibniz produjeron, eso no significa que los “latinoamericanos” no hagan filosofía, sino que filosofía se dice de muchas maneras y no sólo del modo en que Kant y Leibniz la hicieron¹⁹⁷. De todos modos, también elogia el cuidado con el que los “americanos” han estudiado minuciosamente el pensamiento europeo y lo han adaptado a sus circunstancias, aunque no se demora en explicar mejor en qué consistiría esta adaptación. Aun así, cuando Gaos se refiere a lograr una “filosofía” propia para “América Latina”, continúa pensando que esa “filosofía” será como la de los otros países, ni más ni menos, “simplemente filosofía”, aunque “dirigida a la circunstancia americana”.

En el texto de Salazar Bondy, Leopoldo Zea es mostrado viendo a la “filosofía latinoamericana” como ajena a las culturas indígenas, más próxima a la europea, aunque sin sentirla como propia sino como objeto de mera imitación externa. También para él, habría que encontrar la manera de adaptar la cultura europea a la circunstancia americana. Casi todos los autores dicen esto, pero lo que sea esta adaptación permanece enigmático o vago (tan sólo se dice que los

¹⁹⁷ Gaos J, 1945, pp.100-101.

extranjeros perciben la diferencia¹⁹⁸, pero ésta no es claramente formulada; siempre es un “no sé qué”). Nuevamente insiste en la idea de la “filosofía sin más”, en hacer “simplemente filosofía”. El de Zea es también un pensamiento prospectivo; ese “filosofar latinoamericano” no ocurrió aún y tendrá aún que ocurrir. Al percibir que, por ahora, nuestra filosofía es mala copia de la europea, Zea cree ver en esa deformación un rasgo de lo americano: es “malo” sólo para el referencial europeo, pero puede no ser “malo” sino diferente¹⁹⁹.

Como consecuencia de este breve estudio, *creo que la “filosofía latinoamericana” que los adversos niegan y que los favorables defienden es, básicamente, la misma*. Cambia tan sólo la actitud a respecto de su posibilidad o su “existencia”. Trataré de resumir aquí los rasgos fundamentales de ese “filosofar latinoamericano” para estos autores, dejando fuera su actitud delante de ella, positiva o negativa:

(1). Indiferencia o abierto rechazo del pasado indígena. El pensar indígena no constituye un saber del que haya que apropiarse, y no sentimos ninguna hermandad ni aproximación a él; lo consideramos, por lo menos, como algo extraño y lejano.

(2). Aceptación del modelo europeo occidental como matriz. Europa proporciona el modelo moderno del filosofar. El problema no está en el modelo, sino en nuestra actitud imitativa y servil delante del mismo. En lugar de apropiarnos de él, simplemente lo repetimos. Pero el modelo europeo es el correcto y habría que

¹⁹⁸ “Sin embargo, al artículo importado le imprimimos nuestro sello. Si a nosotros se nos escapa, no deja de sorprender al extranjero que nos visita...”. Salazar Bondy (1968), p. 54. Pero hay que tener cuidado con las impresiones de europeos sobre “América” – tales como las de Ernesto Grassi (2008) o Vilém Flusser (1998), que ven en el americano un ser “sin historia”, o más allegado a la “naturaleza”, o más “informal”, como una especie de salvaje encantador delante del cual los valores europeos se tambalean. Esto podría ser satisfactorio como perspectiva europea sobre el “americano”, pero puede no hacernos avanzar un solo paso en la dirección de nuestra autocomprensión. Tal vez los europeos vean en los “americanos” algo que nosotros no conseguimos descubrir precisamente porque lo que ellos ven como “sin historia” puede ser nuestra historicidad, lo que ellos ven como “naturaleza” es nuestra cultura, y lo que ellos ven como “informal” es nuestra propia formalidad. Así, del hecho de que los europeos vean una peculiaridad en nuestro pensamiento, no deberíamos inferir sin mediaciones que esa peculiaridad existe realmente para nosotros.

¹⁹⁹ El pensamiento de Zea tiene muchos matices y fases tal como expuestas en sus numerosos libros. En este texto, me atengo a lo que Salazar dice sobre él. Creo que la posición de Zea está aquí bien representada y no creo que cambie en lo fundamental en otras obras suyas que, dentro de los límites de este texto, no puedo analizar más despacio.

seguirlo, no repitiéndolo, sino haciendo filosofía como los europeos la hicieron. El modelo europeo estaría ofreciendo la “filosofía sin más” que el americano debería tratar de hacer, sin preocuparse de si va a ser “americana” o no. Será filosofía, simplemente, como la filosofía europea lo ha sido. Sólo tenemos que cambiar de actitud.

(3). Pluralismo. Mestizaje cultural. Adaptación a nuestras circunstancias. Para que el modelo europeo prolifere en nuestras tierras, tenemos que adaptarlo a las circunstancias americanas, pensar nuestros problemas mediante la “filosofía sin más”. Cuando pensamos en “América”, los pensamientos adquieren un “tono” especial. Se podría decir que ese tono viene de cierto mestizaje cultural que hace que la “filosofía americana” no sea sistemática y dogmática, sino que esté caracterizada por cierta diversidad y pluralismo.

(4). Futurismo. Esa “filosofía americana sin más” no existe todavía; deben crearse las condiciones para que ella surja en el futuro. ¿De qué forma?

(5). Profesionalización, formación, técnica, rigor, conocimientos. Etapas. Calidad como valor supremo. Mediante la profesionalización de las actividades filosóficas, guiadas por conocimientos sistemáticos de la “historia de la filosofía” y por métodos de análisis rigurosos y técnicos, conformando una “formación filosófica” no diletante ni improvisada. El supremo valor de esta “filosofía sin más” es la *calidad*; tiene que ser filosofía que no salga perdedora en la comparación con las filosofías europeas.

(6). Originalidad como contribución. Esa “filosofía sin más” va a ser original, no en el sentido de nacer de la nada, sino del contacto con la tradición occidental de la filosofía, en la forma de “aportes” al pensamiento universal. El “filosofar latinoamericano” tiene que ser original dentro de la herencia filosófica occidental a la cual pertenece.

Sostendré que esta manera de plantear la cuestión nos mantiene en la dominación cultural y demora nuestro surgir insurgente. En ese planteo, el “filosofar latinoamericano” es visto tanto en su contenido (“sólidos conocimientos

históricos”) como en su método (“rigor” técnico) como en su naturaleza (“filosofía sin más”, sin objetivos extra-filosóficos, “filosofía pura”) y objetivos (“contribución original al pensamiento occidental”) como siguiendo el modelo europeo de filosofar, sin que el mismo sea nunca radicalmente discutido. Yo propongo en este escrito (posiblemente coincidiendo parcialmente con otros autores que ya han pensado en este tema)²⁰⁰ otra organización, completamente diferente, del problema, en los siguientes términos:

(1). El pensamiento “latinoamericano” tiene una de sus matrices inaugurales en la milenaria antigüedad indígena, a pesar de su dispersión y diversidad y de las muchas dificultades para reconstruirlo. Habría, pues, que hacer un esfuerzo para tratar de comprenderlo, buscando una interacción entre este saber originario y el saber invasor, dentro de las circunstancias actuales. (Ver más sobre la complicada cuestión indígena en la sección 4).

(2). La (súbita y violenta) aparición del modelo europeo es una vicisitud histórica inevitable, que pertenece a nuestra circunstancia, pero que no constituye un modelo a ser seguido, sino devorado antropofágicamente²⁰¹, deformado y utilizado para nuestra emancipación, en una especie de traición intelectual (de forma semejante a cómo San Martín utilizó los conocimientos estratégicos militares que aprendió en España para derrotar a los españoles en “América”). Nada de “filosofía pura” autosuficiente; tender hacia lo “extra-filosófico” impuro, de manera oportunista, selectiva y rapsódica puede ser una manera muy apropiada de asumir el pensar desde “América Latina”.

(2). Si el pensamiento “latinoamericano” es pluralista y diversificado o “mestizo”, debe buscarse un mestizaje multilateral. Como ya ha sido sobradamente discutido²⁰², no hay que celebrar el mestizaje por sí mismo, sino la mezcla y la interacción en igualdad de condiciones. Como ya ha sido indicado por

²⁰⁰ De entre los autores “latinoamericanos” que escribieron más recientemente sobre el tema, me he aproximado bastante al pensamiento del colombiano Darío Botero Uribe, en su libro “Manifiesto del pensamiento latino-americano”, de 2000, especialmente en lo que se refiere a su rechazo de la modernización y temas relacionados.

²⁰¹ Acerca de esta importante noción, ver los textos reunidos en Oswald de Andrade (2001) y Cabrera (2015b)

²⁰² Cusicanqui S, 2010, pp. 64-135.

numerosos autores, el mestizaje puede haber sido producto de estupro y tener, como horizonte explícito, el blanqueo y la desaparición de las razas negra e india²⁰³. El hecho de que seamos una mezcla de blancos europeos, negros e indígenas no debería ser acríticamente celebrado (como, por ejemplo, en Gilberto Freyre, en términos de una “democracia racial”) sino que tiene que ser resignificado, y, dentro de esa resignificación, ese “tono” especial de lo “americano” podrá encontrar una formulación más clara y menos ambigua²⁰⁴.

(3). El pensamiento desde “América Latina” *ya existe*, no es algo futuro por cuya aparición aún tendríamos que esperar. Ese pensamiento *ya está allí*, pero nuestros ojos o anteojos europeos nos impiden verlo, pues lo buscamos con las imágenes y expectativas inadecuadas. Ese pensamiento tiene que ser *desenterrado* mediante una especie de excavación. Él está constituido, antes de la invasión, por el pensamiento indígena milenario y, después de la invasión, por el *pensamiento de la resistencia*, que se hace presente desde el primer momento de la invasión, atraviesa la época escolástica, entra en el período moderno europeo y llega hasta nuestros días bajo diversas configuraciones: resistencia física, resistencia intelectual, independencia formal, emancipación, insurgencia (Desarrollo esto mejor en la sección 4).

(4). No es en absoluto a través de la “profesionalización” como se conseguirá hacer este rescate del pensamiento “latinoamericano”, ni a través de la utilización de técnicas “rigurosas” de análisis o de “conocimientos más profundos” de la

²⁰³ “Las valoraciones que hace Carlos Octavio Bunge, en *Nuestra América*, de la población mestiza, se resumen en la idea de que, en vez de tener un país mestizado desde abajo, o sea con predominio del indio sobre el blanco, tengamos un país mestizado desde arriba, o sea con predominio de lo castizo, de la raza más fuerte, de la raza blanca. (...) Y (Bunge) escribe sin inmutarse: ‘Benditos sean el alcoholismo, las viruelas y la tuberculosis, que han diezmando a la población indígena y africana’” (Pérez Zavala C, 2005, p. 211).

²⁰⁴ Somos una mezcla de sangres indígenas y españolas como “cuerpo biológico”, *pero no tenemos obligatoriamente que asumir eso como “cuerpo biográfico”* (recordando una distinción de Ortega y Gasset). Biográficamente, yo sé, con mi inteligencia, que mi mezcla actual oculta el despojo y el exterminio. No tengo por qué vivir irreflexivamente todo lo que mi mero cuerpo biológico sugiere o manda. En la película “La piel que habito” (2011) de Pedro Almodóvar, el médico Robert cambia el sexo de Vicente, pero ésta no es una piel que Vicente tenga que habitar, ya que es producto de un mestizaje violento, cruel y unilateral. Ésa es su mera piel física, producto de la colonización, pero no es su piel histórica. Cuando el joven así violentamente transexuado consigue huir y llega hasta sus familiares, las palabras que le salen (y las últimas del filme) son: “Soy Vicente” lo que es una reivindicación de su piel histórica enterrada bajo la piel física. En el pensamiento “latinoamericano”, creo que se pone un acento desmedido en el hecho físico y biológico de la “mezcla de razas”, como si ella nos determinase definitivamente. *Pero nosotros no somos nuestra mezcla física de razas sino lo que somos capaces de hacer con ella.*

“historia de la filosofía”. *Al contrario, esta idea de la “formación” filosófica puede actuar como una poderosa forma de colonización formal a través del estilo y las técnicas de análisis*²⁰⁵ Es claro que el pensamiento “latinoamericano” insurgente tendrá que ser claro, preciso y contundente, pero *hay muchas formas de rigor y de maneras de exponer ideas, que no pasan por los estilos académicos*. En esta perspectiva, la “calidad” no es valor supremo, si se trata de una calidad obtenida dentro de la dominación²⁰⁶.

(5). La originalidad obtenida mediante el trabajo del pensar deberá ser una *originalidad insurgente*, no una mera “contribución” o “aporte” a las problemáticas planteadas por la historia oficial de la “filosofía”. Se debería ver a la “filosofía” desde afuera y elaborar otra agenda de problemas, que serán inevitablemente antihegemónicos. Es en esa lucha que el pensamiento “latinoamericano” encontrará su propia originalidad.

Estas líneas de pensamiento rechazan, pues, todos los abordajes que dicen: “todavía no tenemos filosofía”, “a final de cuentas, existimos intelectualmente sólo hace 3 siglos”, “Por ahora, tenemos sólo comentarios, pero al final de un largo camino, tendremos filosofía original”. Esta manera de plantear el problema preserva la temporalidad europea, su serialidad cultural, esconde la invasión y coloca a los nativos en un falso pie de igualdad con el dominador: para tener “filosofía”, el nativo tendría que “esforzarse” para hacer “filosofía de calidad”. Claro que no se puede aislar el pensamiento “latinoamericano” de todo lo que ocurre en el resto del mundo (Beorlegui, p. 53), pero hay que ver

²⁰⁵ La filosofía académica se manifiesta en varios tipos de textos, desde la mera traducción hasta el comentario erudito y la interpretación de ideas, llegando a un método de “pensar junto con el autor”. Expliqué en otros trabajos por qué todas estas variaciones de estilo académico continúan preservando la dependencia respecto del estilo europeo de filosofar. Cfr. Cabrera J, 2013a, pp. 213-240. Ver también Mignolo W, 2007, p. 40.

²⁰⁶ La cualidad importa, pero cuando ella surge de nuestra propia circunstancia. No tenemos por qué adoptar todo lo “valioso” que se hace en el mundo si ese valor oculta dependencia, sumisión y exclusión. Actualmente, sólo nos guiamos por lo “valioso” que produce Europa, *pero ese valor aún tiene que ser legitimado, no para ser valioso (porque ya lo es, dentro de sus límites), sino para que ese valor no nos destruya*. En la antigua película “El puente sobre el río Kwai”, el coronel inglés, cegado por el perfeccionismo de la “calidad” (en su caso, de la ingeniería británica), construye el mejor puente posible...para los japoneses. Se olvida totalmente de que todo su enorme talento se desarrolla dentro de su condición de prisionero. Los pensadores “latinoamericanos” deberían recordar que son prisioneros y que, como todos ellos, tienen la obligación de tratar de huir, en lugar de acomodarse a una situación confortable como prisioneros.

cuidadosamente las condiciones de esa inserción o comunicación con Europa²⁰⁷. Es el camino de los vencidos el que tiene que ser seguido.

Propuestas para una reformulación de la cuestión de la “existencia” de “filosofía” “en” “América Latina”.

A partir de las anteriores consideraciones, la formulación habitual de la pregunta por un “filosofar latinoamericano” es problemática. Si nos ponemos a pensar cómo responder una pregunta como: “¿Cuáles son las condiciones para que podamos contribuir, algún día, a la resolución de, al menos, un problema filosófico mediante una contribución original?”, podemos estar apostando por la postergación indefinida de nuestra insurgencia. La propia pregunta ya tiene que venir formulada desde nuestra circunstancia invasión-resistencia. Hay, pues, una incomodidad inicial en la formulación misma de la pregunta *y por eso lo más importante inicialmente no es tratar de responderla, sino de llegar a la genuina pregunta que nos interesa plantear.*

Hasta ahora, en la pregunta tradicional “¿Existe una filosofía en América Latina?”, hemos problematizado las palabras “América Latina” y “filosofía”, pero hay otro término problemático en esa pregunta tradicional: “existe”. Ya aparecen problemas cuando preguntamos si “hay” o “no hay” “filosofía latinoamericana” como si estuviéramos preguntando por una cosa (como cuando preguntamos si “había” una biblioteca en el presidio de Carandirú, o si “hay” muchos mexicanos trabajando clandestinamente en los Estados Unidos). En el caso de pensamiento “latinoamericano” no estamos preguntando por una cosa, sino por un proceso

²⁰⁷ También Botero Uribe insiste en este punto: “Evidentemente, el pensamiento es universal y no se puede ignorar (...) lo que se produce en otras latitudes (...) La cultura no es un ghetto, sino una corriente viva, que recibe afluentes, que se enriquece en contacto con otras civilizaciones” (Botero Uribe (2004), p. 18). Pero habría que recordarles eso a los norteamericanos y europeos, que se aíslan en sus culturas y no se abren a las influencias de otros sectores del planeta. Está ocurriendo actualmente el fenómeno – denunciado por Enrique Dussel - de que aparece y prolifera una literatura en inglés sobre pensamiento indígena y “latinoamericano”, pero que ignora las fuentes americanas que hablan de estas cuestiones hace décadas. El propio pensamiento postcolonial (Said, Bahbha, Spivak) ignora el colonialismo en “América Latina”. No digan, pues, que el pensamiento “latinoamericano” no puede aislarse y cerrarse a otras culturas, puesto que esas otras culturas se cierran a nosotros. El propio Botero Uribe escribe después: “El aislamiento es impracticable y no beneficia a nadie, pero hay necesidad de preguntarse cuál integración, qué tipo de intercambio” (Botero Uribe, 2005, p. 75).

histórico; de tal forma que para averiguar si “hay” o “existe” o “puede haber” un pensamiento desde “América Latina” no hay que ponerse a buscar un objeto, sino a examinar las condiciones de visibilidad histórica de ese proceso.

Esta manera de plantear la cuestión puede llevarnos a reconocer que *ya hubo pensamiento latinoamericano desde siempre y que no pudo no haberlo*, pues es inimaginable que un pueblo carezca de pensamiento (aun cuando no haya tenido “filosofía” en sentido restringido, como Caldea, Persia o los pueblos eslavos)²⁰⁸. La “filosofía” es una estructura muy específica de pensamiento, mientras que el pensar es como el sudor, algo que emana de todo y cualquier pueblo por el mero hecho de estar compuesto de humanos sufrientes y pensantes. Negar esto sería afirmar que un sector del planeta carece de circunstancia existencial, pensante y actuante. Se trata de entender de qué tipo de pensamiento se trata y de describirlo *tal como apareció*. El pensar “latinoamericano” es, claro, un proyecto, pero mi tesis fundamental es que tal proyecto ya lo han asumido y realizado todos aquellos que, desde la conquista, pensaron y actuaron en la cuestión de la dependencia, la sumisión de culturas, los derechos de los invasores y las reivindicaciones indígenas. (Ver sección 4).

Pero en la pregunta “¿Existe filosofía en América?” hay aún, curiosamente, una cuarta palabra problemática, además de “América Latina”, “filosofía” y “existe”. Es la partícula “en”. Pues no se trata de un “en” meramente espacial o geográfico, que transformaría automáticamente en pensamiento “latinoamericano” todo lo que se hiciera de “filosófico” en el espacio físico de algún país. Como lo escribí en otro lugar, un grupo de expertos y especialistas bolivianos, peruanos, argentinos y colombianos que se reúne en Quito para hablar sobre Nietzsche no está haciendo filosofía *desde* “América Latina”, aun cuando la está haciendo “en” un país “latinoamericano”. (Por lo menos hasta probar que están leyendo a Nietzsche de manera devoradora, trayéndolo abajo del Ecuador y aprovechando su savia emancipadora, dispensando sus ideas

²⁰⁸ Gaos J, 1945, p. 357.

dominadoras)²⁰⁹. Por eso prefiero reemplazar la partícula “en” por “desde”, que sugiere una perspectiva y no un mero espacio. El “desde” apunta hacia una experiencia política y existencial, a una organización del mundo a partir de una perspectiva. No todo lo que se piensa *en* “América” es, sólo por eso, pensamiento que nosotros pensamos.

Después de todo este trabajo de destrucción crítica de los términos de la pregunta tradicional “¿*Existe una filosofía en América?*”, una reformulación posible de la cuestión en las líneas desarrolladas anteriormente sería la siguiente:

“¿Puede venir a ser interculturalmente visualizado un pensar, en primer lugar, vivido y padecido milenariamente en una gran comarca de súbito invadida, devastada y nombrada ‘América’ por los invasores, pensamiento que, después de la invasión, fue obligado a desarrollarse desde una situación de dominación cultural y mestizaje forzado, teniendo que optar entre la sumisión y la resistencia?”

La pregunta es: cuáles son las condiciones para que mestizos forzados puedan hacer surgir pensamientos dentro de un espacio invadido y aún hoy impedido. La respuesta es, como veremos ahora, la rememoración insurgente de la invasión y del pensamiento-acción indígena y las actuales formas de resistencia y creación de alternativas. Esta manera de plantear la pregunta pretende distanciarse tanto de la busca de un mero “aporte” a la filosofía hegemónica, como de la busca de una mítica “identidad latinoamericana”. Lo primero se hunde en lo meramente externo y dado; lo segundo, se hunde en una interioridad insondable. El pensamiento desde “América Latina” tiene que ser obtenido históricamente a través de una *resistencia insurgente*. De otra forma, continuará sin aparecer.

²⁰⁹ Ver mi libro “Devorando Nietzsche. Por un nihilismo sulamericano” (2022). Traer a Nietzsche para abajo del Ecuador no significa traerlo a Bolivia o a Brasil, sino a una circunstancia pensante diferente de la europea o asiática, asumida desde cualquier lugar geográfico.

Primeros pasos en dirección a una visualización del pensamiento-acción desde la gran comarca invadida. La idea de “pensacción”.

Para propiciar esa aparición, en lugar de declarar que, “algún día”, “en el futuro”, tendremos pensamiento, tenemos que describir *lo que efectivamente ya ocurrió* en materia de pensar y actuar dependiente-resistente, en la facticidad y cotidianidad de la vida en la gran comarca invadida y antes. Primero, describir el pensar y el actuar de los indígenas o aborígenes (dentro de nuestras enormes limitaciones para su estudio); segundo, describir la vida pensante y actuante efectiva de indígenas, negros, mestizos, criollos y mulatos a partir de la invasión europea, *lo que las personas hicieron delante de eso, y no tan sólo lo que aprendieron o les inculcaron en las escuelas o por la evangelización compulsiva*. No el mero “contenido” del conocimiento europeo, sino las maneras cómo éste fue impuesto y resistido²¹⁰, cómo otros contenidos fueron pensados y actuados, y las diversas formas de oposición al mismo en luchas físicas e intelectuales.

Estoy aquí hablando insistentemente de “pensar y actuar” y éste es un punto de la mayor importancia en el cual necesitamos detenernos. El pensamiento humano está internamente vinculado con la acción. Podríamos concebirlo idealmente a lo largo de una línea, en uno de cuyos polos tendríamos el pensamiento más especulativo y teórico, y en el otro, la más pura acción (polos que nunca se dan efectivamente en estado puro). En el medio habría una gama de diversas relaciones entre pensamiento y acción. Se podría decir que el pensamiento, por más puro que parezca, siempre tiene una tendencia a la acción, a la intervención en la realidad, a su transformación. Y, por otro lado, la acción tiene una tendencia al pensamiento, a buscar su mejor expresión, comunicación y difusión en un discurso teórico. Así, de cierta forma, todo pensamiento es pensamiento-acción o “**pensacción**” (para introducir un neologismo cacofónico). En la historia humana, la pensacción, el pensamiento-acción, aparece en las formas más diversas, algunas altamente especulativas (en donde la acción es como absorbida por el pensamiento), otras de pura acción

²¹⁰ Es claro que el término “resistencia” no debe entenderse tan sólo reactivamente, sino también como generación de alternativas. Cfr. Mignolo W, 2007, p. 160.

transformadora (en donde el pensamiento es absorbido por la acción). Pero se trata siempre de pensación, de algo que los humanos hacen en algún sector de esa línea.

Es muy importante que se entienda que, en épocas anteriores a la imprenta y a las culturas gráficas y verbales, una gran parte del pensamiento humano se manifestaba en acciones, en “pensamiento actuado”, en acciones sustentadoras o transformadoras. Ese pensamiento-acción fue también, después de la invasión, “pensamiento-pasión”, pensamiento-padecido y sufrido, “pensamiento-reacción”, pensamiento-dolor, pensamiento-resistencia. José Gaos ha interpretado muy bien ese carácter activo y político del pensamiento “latinoamericano”, que se traduce en acciones y no tan sólo en escritos; lo que deja tras de sí, lo que “lega”, no son tan sólo registros escritos, sino, sobre todo, consecuencias prácticas y cambios sociales. A esto se une, según Gaos, una persistente vocación pedagógica y un fuerte sentido estético²¹¹.

El pensamiento indígena fue, en gran medida, antes y después de la invasión, *pensación*, siendo que los registros que los nativos intentaron hacer de ese pensamiento fueron casi todos destruidos o profundamente deformados por los invasores. Después de la invasión, los indígenas y negros, y después los criollos y mestizos, fueron obligados a pensar también en términos de pensamiento-pasión o reacción, pensamiento que se traducía en acciones defensivas y resistentes²¹². Son inicialmente otras personas, no los indígenas y negros, los que pondrán en el papel las acciones de resistencia y las de ellos propios, sobre todo curas y juristas que actuaban y escribían sobre la humanidad de los indios y los supuestos derechos de la invasión y conquista en América del sur. *Mientras eso ocurría, en los establecimientos de enseñanza y universidades se inculcaba el pensamiento dominador, pero paralelamente a él, había ese*

²¹¹ Gaos J, 1945, pp. 51-68.

²¹² El “desde” pensante-actuante negro es sensiblemente diferente del indígena, tanto en la circunstancia de las invasiones de África y de la gran comarca “americana”, como en la cuestión de los tipos de dominación y resistencia, la cuestión de las lenguas, la relación con la muerte (mientras los indígenas podían simplemente desaparecer, los negros tenían que sobrevivir para poder servir...hasta la muerte), etc. Pero negros e indígenas están biográficamente juntos dentro de la matriz de invasión y exclusión por parte de una referencia europea absolutizada hasta el paroxismo. Los traumas sufridos son más compartidos por negros e indígenas que creencias o religiones.

pensamiento-acción y reacción operando en las calles, en las plantaciones, en los ríos y caminos, en los espacios de tránsito y desarrollo de la vida, en los espacios no académicos.

Éstos fueron desde siempre los dos rumbos del pensamiento-acción colonial que se entrecruzaban. La mera presencia del invasor – tanto del colono como del invasor cultural, del profesor escolástico, del evangelizador – ya constituía un problema inicial para el pensar-actuar desde la gran comarca invadida. Pero, precisamente, estas características de pensación anterior y posterior a la invasión son las que hacen, literalmente, desaparecer ese tipo de pensar activo y fluido del universo del pensamiento oficial, dominado por el modelo europeo – sobre todo sajón – de la “filosofía” entendida como pensamiento teórico, especulativo, escrito, argumentado y productivo. A la luz de ese modelo, el pensamiento fuertemente expresado en acciones “no es filosofía”, “no existe” como “genuina filosofía”; y personas como los Tupac Amarú, o Simón Bolívar o el Che Guevara no pueden ser considerados genuinos pensadores, sino como “hombres de acción”. Si alguien no escribió grandes textos, no pensó.

Pero en la propia filosofía europea esto es cuestionado de tanto en tanto, desde la reivindicación actual del “Platón no escrito” hasta la idea de Wittgenstein de que lo más importante del Tractatus era lo que no estaba escrito en el libro y se hundía en el silencio. El propio Platón, en el Fedro y las Cartas, critica el pensamiento escrito como menos profundo, claro y completo que el oral, siendo que las cosas de mayor valor son del alcance de la oralidad, no de lo escrito. Si bien es cierto que, en el caso de Platón, tenemos suficientes escritos para poder contrastar tradición escrita y oral, podemos, con alguna precaución, devorar esa idea europea para nuestro propio beneficio y rescatar todo el rico pensamiento que se manifiesta en el discurso oral indígena y negro y sus acciones efectivas como siendo genuino *pensamiento*.

Pues de un texto filosófico también se pide que tenga alguna influencia en la realidad, algún impacto transformador. Así como, desde la perspectiva del filosofar teórico-especulativo hegemónico, se dice que el pensamiento-acción

hizo cosas importantes pero que no constituyó pensamiento genuino (porque no escribió), desde la perspectiva de la acción se podría replicar que el pensamiento teórico-especulativo escribió cosas importantes, pero que no tuvo impacto (o tuvo muy poco) en el plano de la transformación de la realidad. Un gran pensamiento sin registro escrito puede ser tan fallido como un texto brillante sin consecuencias sociales.

Parece mejor tratar de articular las dos tendencias y considerar a ambas como siendo *pensación* en diferentes momentos de su mutua vinculación interna. *Perfectamente se puede reconstruir una historia del pensamiento-acción indígena y "latinoamericano" no centrado en "escritores" y en "textos", sino en grandes figuras, protagonistas de eventos cargados de fuerte significación pensante.* Cuando adoptamos esta perspectiva, comenzaremos a visualizar la historia oculta del pensamiento-acción desde la gran comarca, presente en reacciones contra la dominación plenas de consecuencias. Además, cuando un ser humano ha actuado y transformado la realidad de manera extraordinaria y memorable, otras personas acaban escribiendo sobre él, como ocurrió con Cristo y Sócrates. No podemos negarles a estos hombres su categoría de *pensadores* tan sólo porque no hayan puesto sus pensamientos por escrito, muchos de ellos sin la suerte de tener a mano un Platón o un evangelista. No podemos, evidentemente, transformar a un militar – como Bolívar – o a un guerrillero – como el Che Guevara – o a un indígena resistente – como Sepé Tiarajú - en pensadores a no ser que esas figuras hayan tenido una inmensa significación pensante, vidas ricas en conceptos que alguna otra persona puede expresar en escritos, si ellos mismos no lo hicieron, "cronistas del pensamiento", comentaristas, biógrafos e historiadores que reconstruirán el pensamiento implícito en las acciones de esas personas extraordinarias, más significativas que sus escrituras, que no existirían sin ellos.

Esos escritos "secundarios" formarán parte del pensar-acción de una cierta parte del planeta, aunque no hayan sido escritos de puño y letra de sus protagonistas. Lo que se consigue escribir sobre indígenas, negros y mestizos insurgentes, lo que se consigue reconstruir de su pensar-actuar, *forma parte del pensamiento indígena, negro y mestizo*, dadas las circunstancias de que ellos

propios fueron muchas veces impedidos – y lo son aún – de manifestar ese pensamiento por sí propios. Crónicas o narraciones escritas por terceros cumplen esa función, en la medida en que ellas se refieran a esas grandes figuras y narren lo que hicieron, sea para celebrarlas o para criticarlas. Muchos estilos literarios pueden ser utilizados, desde cartas y proclamas hasta crónicas y poemas. Los escritos de Bernardino de Sahagún y Guamán Poma de Ayala, pero también el “Facundo” de Sarmiento o “El mito gaucho” de Carlos Estrada, pueden ser ejemplos de narraciones-crónica que rescatan, críticamente, eventos o figuras fundamentales.

El pensamiento también *se hace*, no solamente se escribe; y quien lo escribe puede no ser un gran pensador (puede inclusive no ser ni siquiera un pensador), sino tan sólo un medio de registrar un pensamiento actuado y transformador. *Una tradición de pensamiento no consiste tan sólo en “textos originales”, sino también en relatos de acciones pensantes.* (Y en el caso particular de los indígenas, sería incluso inadecuado buscar “pensadores”, en el sentido individualista europeo, siendo que el trabajo intelectual, en el mundo indígena, era algo eminentemente comunitario).

Siguiendo este camino “reconstructivo”, la primera dimensión genuinamente histórico-existencial de la procedencia pensante “latinoamericana” es, ciertamente, la indígena, o sea, lo que había aquí cuando el europeo llegó. Había un pensamiento en Abya-Yala, en Tawantinsuyu, en Anahuac, pero era predominantemente acción, un modo de estar (o de mal-estar) en el mundo que se traducía en acciones y formas de vida (y también en registros, pero que fueron destruidos). Quiero dejar aquí perfectamente claros mis motivos para considerar el pensamiento-acción indígena como la primera dimensión de nuestro pensamiento, a ser rescatada y expuesta en una introducción al pensar desde Abya-Yala. Se trata de alejarse tanto de la actitud de total ignorancia, indiferencia o desprecio delante del saber indígena (la actitud predominante), pero también de la actitud de considerar ese saber maravilloso y superior al occidental. La adopción del pensar-actuar indígena no se debe tanto a su valor intrínseco (que lo tiene), sino al hecho de que era el saber que existía antes de la invasión, sea cual sea su valor. Es el saber que habría que retomar,

desde nuestras circunstancias actuales (pues es absolutamente imposible recuperarlo en sus raíces originarias) para poder reconstruir nuestro pensar presente, delante del hecho de haber sido culturalizados dentro de un saber invasor. Ésta es, claro, una retomada llena de mediaciones, en donde una compleja interacción entre el saber invasor y el invadido tiene que ocurrir y ser entendido y asumido²¹³.

No sirve de nada decir que “no hay suficientes fuentes de estudio” o que el mundo indígena “no constituía una unidad”. De los presocráticos a veces se tiene tan sólo una sola frase (como en el caso de Anaximandro), y con eso se han escrito millares de páginas (Heidegger le dedicó a esa única frase un ensayo de casi 50 páginas). De los indígenas “americanos” tenemos muchas más informaciones que de los presocráticos. Tampoco los presocráticos formaban una “unidad de pensamiento”, pero los estudiosos se la atribuyeron para poder estudiarlos. Nada impide hacer lo mismo con el saber indígena, del cual ahora sabemos mucho más que en siglos anteriores. La vinculación del pensamiento europeo moderno con la Grecia clásica tampoco es un hecho objetivo constatable, sino resultado de una larga y compleja elaboración cultural, que liga el pasado griego con el cristianismo y la modernidad²¹⁴. Si la vinculación de la Europa moderna con la Grecia clásica es, en gran medida, una construcción

²¹³ Walter Mignolo expresa muy bien este “hiato” o interrupción que tendría que ser salvada y retomada después de grandiosos errores históricos que ahora transforman nuestra actual formación en una ardua tarea de reposición de una continuidad inferida. Refiriéndose a los intelectuales de la independencia, escribe: “...eligieron emular a la intelectualidad de Europa, imaginando que las historias locales podían repararse siguiendo el ejemplo de Francia o Inglaterra y ocultando el colonialismo (...) bajo la alfombra. (...) Ese fracaso afectó al continente durante casi 150 años y determinó el curso de la historia de ‘América Latina’...” (Mignolo W, 2007, p. 90. Y: “...los ‘latinos’ de América creyeron ilusamente que el legado de Roma les pertenecía y pasaron por alto los 300 años de colonialismo que, al hacerlo, no hacían sino reproducir” (Id, p. 95). Por otro lado, también es perfectamente comprensible que el pensamiento-acción indígena (especialmente en sus elementos de canibalismo y sacrificios humanos) provoque repugnancia y rechazo en los invasores y actualmente. No conseguiríamos integrar fácilmente esos elementos en nuestra actual circunstancia, y todo regreso romántico y maravillado al saber indígena debe pasar por fuerte revisión crítica. (Podemos entender perfectamente el carácter ritual y cultural de los sacrificios humanos, sin que, por eso, consigamos integrarlos en nuestra circunstancia actual). Pero el pecado original contra “América” es que esos europeos justamente escandalizados no tenían por qué estar ahí para escandalizarse; sin invasión, no habría escándalo. En las circunstancias actuales, resultantes de esta tragedia inaugural, tampoco podrá haber interacción si los propios indígenas continúan insistiendo en mantener sus culturas tal cual existían hace siglos. Ellos también tienen que entender que las mediaciones histórico-existenciales no pueden ser simplemente ignoradas, sino que, de ambos lados, tienen que intentarse nuevas articulaciones; todo regreso al pasado es imposible.

²¹⁴ Cfr. Appiah K, 2007, p. 148.

histórica espiritual, lo mismo podemos hacer, si así lo queremos, con nuestro pensamiento actual y la antigüedad indígena.

Heidegger menciona muchas veces los mitos no sólo como “orígenes del pensamiento”, sino como estructuras complejas (para Heidegger, el mito piensa; y, de hecho, él reelabora la noción occidental de *ratio* en una compleja interacción con elementos “páticos” presentes en los mitos), y aunque él está pensando en Hesíodo y no en el Popol Vuh o el Chilam Balam, nada impide aplicar lo que él dice a las cosmovisiones indígenas expuestas tardíamente en estos libros²¹⁵. Mientras que los europeos pudieron hacer tranquilamente la transición desde su antigüedad a su actualidad a través de la patrística, los sabios de Alexandria, Agustín de Hipona, los primeros escolásticos y los pensadores árabes, los “americanos” fueron violentamente separados de su propia antigüedad. Nuestra cultura actual de pensamiento, en la medida en que seamos conscientes y críticos, nos obliga, en cierta forma, a tratar de retomar – crítica y distanciadamente - esa “antigüedad impedida” y articularla con el pensamiento invasor y con otras fuentes e influencias (la africana, notablemente), para tratar de concebir lo que hoy en día tendría que constituir nuestro pensamiento lúcido después de la tragedia, en lugar de simplemente repetir el pensamiento dominador y declarar el pensar-acción indígena y negro como inexistentes²¹⁶. No tenemos ninguna conexión *originaria* con el pensamiento griego ni con el cristianismo; Sócrates y Cristo son nuestros padrastros intelectuales y aunque pasen 10.000 años jamás serán nuestros padres²¹⁷.

²¹⁵ En verdad, el pensamiento-acción indígena, con sus elementos de habitares poéticos y no objetivantes, de “dejar ser”, de perspectivismo y temporalidad circular, se aproximaría mucho más a lo que Heidegger intentaba pensar que sus “griegos originarios”, que él tuvo que forzar – como era su hábito – para que entrasen en sus esquemas hermenéuticos.

²¹⁶ Esta difícil articulación entre Europa y lo indígena fue intentada metafóricamente en la idea de la antropofagia y del “salvaje tecnologizado”, por el marginalizado pensador brasileño Oswald de Andrade, con todas sus limitaciones y contratiempos. Cfr. De Andrade (2001).

²¹⁷ En relación con esto, suelo utilizar dos cuentos didácticos: (1) Suponga que un intruso viola a mi madre, mata a mi padre y me adopta, criándome en otra cultura diferente a la de mis padres asesinados, de la que no quedan rastros después de un tiempo. Con el pasar de los años, me adapto totalmente a la cultura de mi padrastro, tengo un hijo y le transmito esa misma cultura. Parecería comprensible que este hijo mío, cuando crece y se entera de lo que pasó, sienta curiosidad e interés por conocer la vida y cultura de sus abuelos asesinados. (2) Suponga que Hitler hubiera ganado la segunda guerra e implantado el nacionalsocialismo en el mundo, y que todos se hubieran adaptado a esto, viendo con satisfacción un mundo sin judíos ni “razas impuras”. Suponga que pasan 5 siglos y que todo el mundo naturalizó el nazismo totalmente. ¿No sería

Hay, además, otro hecho notable: la antigüedad indígena es una *antigüedad en curso*, ella todavía existe delante de nosotros, con su saber, sus lenguas y sus formas de resistencia (muchas de ellas dramáticas). Los presocráticos y sus descendientes murieron, son fósiles; nuestros antepasados, en cambio, están delante de nuestras narices, sufriendo las mismas discriminaciones que en el siglo XVI. *La antigüedad indígena está viva, está ocurriendo, es actual, nunca dejó de serlo* (en “América Latina” hay más de 500 pueblos indígenas, y el número de lenguas indígenas habladas oscila entre 500 y 1000). Esa “antigüedad en curso” fluye hoy con todo el terror y vergüenza de la exclusión, con todo el cinismo de la “delimitación de tierras”, con todo lo que obliga a decir al pensamiento dominador sobre “derechos indígenas” manteniendo el trasfondo de la exclusión y el exterminio.

Después de ese rescate crítico e interactivo de la antigüedad indígena, habría que dar un segundo paso: examinar la historia factual del pensamiento-acción y reacción en la gran comarca invadida desde el siglo XVI hasta el XXI. *No sólo leer textos, sino también contextos*. Una tradición filosófica, como vimos, no se compone solamente de textos y de grandes nombres, sino también de experiencias fundantes productos de la acción, consecuencias de cierta comprensión de las situaciones históricas. Son éstas las que tienen que ser recuperadas y narradas, con todo su envoltorio de violencia, dependencia, mimetismo compulsivo y oscuros sentimientos de emancipación, pero narradas de manera conceptual, de tal forma de rescatar su significación pensante social y metafísica (superando el lugar común de que los “latino-americanos” seríamos inclinados a lo primero sin lo segundo; es imposible visualizar la relevancia social de un evento histórico sin hacer estallar, igualmente, su dimensión metafísica).

Una *introducción al pensamiento-acción desde la gran comarca invadida* debe historiar la desobediencia y la resistencia (no sólo reactiva, sino también creadora) en todas sus múltiples formas, comenzando por las luchas físicas y yendo a las formas más intelectuales de resistencia (aunque ambas están entremezcladas), recordando y describiendo eventos impregnados de

igualmente comprensible que alguien, en pleno siglo XXV, se preguntara cuál es la legitimidad de la ideología nacionalsocialista?

significación pensante y señalando a sus actores, mostrando, ya desde el comienzo de la invasión, el incansable trabajo del pensamiento-acción de la resistencia y sus sucesivas derrotas (en donde los líderes de las rebeliones fueron, en general, perseguidos, capturados, torturados y muertos)²¹⁸. Es necesario ilustrar aquí, en este momento del texto, esta idea del pensamiento-acción desde “América Latina”, tal como recogido conceptualmente en escritos secundarios acerca de eventos fundamentales, y entender cómo estos eventos configuran una tradición de pensamiento-acción (específicamente una tradición de resistencia), en donde el *páthos* fundamental no es el asombro delante del hecho de que el ser sea, sino, en todo caso, la indignación delante del hecho de que no nos dejen ser.

Algunos de esos eventos y figuras que podrían ser conceptualmente reconstruidos en crónicas, narraciones, novelas y ensayos son, por ejemplo, los siguientes. En el siglo XVI, en 1503, el cacique Quibián, de Panamá, destruye la pequeña ciudad de Santa María, fundada por Cristóbal Colón. En 1511, se produce el llamado “grito de Coayuco”, la primera gran insurrección de los tainos liderados por Agüeybaná, en Yauco, Puerto Rico. En 1512, aparecen las primeras denuncias sobre mal trato de indígenas, por Antonio de Montesinos y Pedro de Córdoba. Entre 1519-1533, ocurre la rebelión de Enriquillo, cacique taíno, en la República Dominicana. En 1520, las tropas de Hernán Cortez sufren una estruendosa derrota delante de los indígenas, en la llamada “noche triste” (que en una sociedad no colonizada debería conocerse como “noche de júbilo”). En 1527, el cacique Lempira es muerto durante una conferencia de paz en Honduras. En 1533 se produce la ejecución de Atahualpa. En 1542 comienza la guerra de Araucanía. En 1546 hay la rebelión de los cupules y los chichuncheles

²¹⁸ Es significativo observar que todas las rebeliones populares o indígenas entre los siglos XVI y XVIII fracasaron rotundamente y fueron sofocadas (la mayoría sangrientamente), desde la rebelión de los quichés de 1524 hasta la revolución negra en Haití (que triunfó, pero que fue posteriormente ahogada por estrategias de los poderosos). Sólo cuando la clase media blanca o mestiza burguesa se apropia de la revolución, a comienzos del siglo XIX, ocurre finalmente la “independencia” contra los españoles. Pues las élites criollas tienen el poder, económico y cultural para luchar organizadamente y obtener el apoyo de las nuevas potencias mundiales (especialmente Inglaterra, interesada en la independencia de las colonias españolas). Esto parece indicar, melancólicamente, que tanto la dependencia como la liberación son blancas y de clases privilegiadas; nunca hay revoluciones populares realmente exitosas. Las clases populares e indígenas consiguieron ganar algunas batallas, pero nunca una guerra. En ese sentido, parece un error historiográfico colocar al Cacique Coronilla o a Tupac Amarú II como “precursores de la independencia”, al lado de San Martín y Bolívar. No se trata del mismo tipo de emancipación.

en Yucatán. En 1550, Antonio Valdivieso, obispo de Nicaragua, es muerto por asesinos pagados por una poderosa familia española. Estos hechos delimitan una primera línea narrativa de pensación “latinoamericano”, bastante nítida y plena de significaciones pensantes en ese período.

Y se podría seguir: Domingo de Santo Tomás (1499-1570), lingüista y misionero dominicano, escribe la primera gramática del quechua y lucha por los derechos indígenas. En 1553, Pedro de Valdivia cae en estruendosa derrota en Tucapel frente a los mapuches liderados por Lautaro. En 1573 ocurre la muerte del cacique Tamanaco, de Venezuela, que lideró a los mariches y quiriquires en la resistencia indígena contra los españoles, con ayuda de las tribus Teques y Arbaco. En 1589 se produce una rebelión mapuche en Chile, una de las más exitosas de la historia de la resistencia, con estruendosas victorias como Curalaba, destruyendo numerosas ciudades españolas. José de Acosta (1540-1600), misionero, actúa como defensor de los indígenas en Perú y escribe una “Historia natural y moral de las Indias” (1590).

Ya en el siglo XVI, en 1613 se produce el levantamiento de Lari Qaxá, en Bolivia, en donde aymarás y quechuas enfrentan españoles. Pedro Claver (1580-1654) dedica toda su vida a aliviar los sufrimientos de los esclavos negros en Cartagena. En 1635, el cacique diaguita Coronilla y otros, sublevados contra la esclavitud, son brutalmente ejecutados en la Argentina. En 1695 es asesinado por soldados españoles Zumbi, el jefe negro del Quilombo de Palmares. Ya en pleno siglo XVIII, en 1756 ocurre la masacre de Caiboaté, en donde mueren cerca de 1.500 guaraníes, incluyendo su jefe, Sepé Tiarajú, enfrentando un ejército mixto español-portugués. En 1780 ocurre la rebelión de Tupac Amarú II, en Perú, y en 1781 la de Tupac Katari, ambos muertos cruelmente por los ejércitos españoles. En 1796, es ejecutado y descuartizado (y sus hijos vendidos como esclavos) José Leonardo Chirino, mestizo que lidera una insurrección contra la corona española.

En el siglo XIX, pero ya a partir de 1791, Toussaint Louverture prepara la primera revolución negra victoriosa del continente, y la independencia de Haití, proclamada por Jean-Jacques Dessalines en 1804, después de la muerte en

prisión de Louverture en 1803. En 1825, 3 años después de la “independencia” de Brasil, tres verdugos se niegan a ahorcar a Fray Caneca por sedición contra el poder imperial de Pedro I; el valiente fraile es fusilado. En 1839, es capturado y ahorcado Manuel Congo, jefe de la mayor rebelión de esclavos del valle de Paraíba, del Quilombo de Serra do Mar. En 1868 se produce el llamado “grito de Lares”, una insubordinación en Puerto Rico contra el poder español, propulsada por Ramón Emeterio Betances. En 1873 es organizada en Brasil una expedición represora contra los quilombos en Sergipe. En 1887, un sector del ejército brasileño se niega a participar en la destrucción de los quilombos²¹⁹.

Estos hechos extraordinarios no tienen tan sólo un color local, sino que en ellos surgen todas las cuestiones universales (o mundiales, como prefiero decir) que fueron enfocadas por la “filosofía”: mito, conocimiento, ignorancia, utopía, codicia, sufrimiento, justicia, libertad, dignidad; estos hechos están atravesados por cuestiones éticas, lógicas, metafísicas y religiosas. Todo este vasto y rico material, y la reflexión sobre el mismo, deberían componer los currículos de estudios del pensamiento en las facultades de “filosofía” de las universidades, junto con los estudios sobre acciones y pensamientos europeos y de otras partes del planeta, propiciando comparaciones, confrontaciones y reconsideraciones. (Es evidente que la cuestión ética, por ejemplo, tal como planteada por los griegos y el pensamiento moderno alemán, queda profundamente transformada bajo el impacto de lo que ocurrió en “América”, como lo captaron, inclusive, varios pensadores europeos ya desde el siglo XVI, como aún veremos).

Pero también hubo formas más académicas de resistencia, especialmente en el siglo XVI (curiosamente, un siglo “vacío” en nuestros estudios regulares de “filosofía”, en donde, como se nos dice, “no hubo grandes filósofos”). Aquí tenemos descollantes figuras intelectuales que sí escribieron vasta obra sobre

²¹⁹ Estos relatos, llenos de significación pensante-actuante, se refieren a América del sur y México, pero muchos otros eventos y figuras importantes aparecen también en América del Norte, en donde la destrucción de las culturas indígenas y sus resistencias continúan hasta hoy. Se podría recordar, por ejemplo, el ataque al fuerte Detroit en mayo de 1763, perpetrado por los Delawere, los Wyandot, los Seneca, los Shawnee y los Munsee, liderados por Pontiac, jefe Ottawa; y muchos otros eventos de ese tipo. La situación de los indígenas americanos del Norte es peor, porque su país se transformó, con el pasar del tiempo, en una sucursal del poder europeo, en lugar de defenderlos contra él.

los indígenas, su situación y los supuestos derechos ibéricos a la invasión, tales como Vasco de Quiroga, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Victoria, Pedro Fonseca, Manoel de Nóbrega, Luis de Molina, Francisco Suárez, Francisco Sánchez, Juan Ramírez y Antonio Vieira, entre los principales. Éste es un momento privilegiado para observar los elementos emancipadores de la Escolástica, de la que se subrayan, habitualmente, sus aspectos dominadores y tenebrosos. La presentada y utilizada por esos autores en sus interminables luchas jurídicas y apologéticas, es la Escolástica que debería interesarnos en una introducción al pensamiento-acción desde la gran comarca invadida, y no el mero “estudio” de la recepción de Aristóteles o de los vericuetos argumentativos de la teología tomista.

Una introducción al pensamiento-acción desde Abya-Yala no es, pues, un mero “estudio de fuentes”, sino el pensar cómo esas fuentes fueron impuestas, y las formas de resistencia que generó. Hay que recuperar el sentido invadido-resistente del pensamiento-acción de la gran comarca, sin perderse en detalles factuales, en listas de autores que habrían “seguido” más o menos “críticamente” la Escolástica o el Positivismo o tal o cual doctrina europea. Habría que pensar cuáles elementos de la Escolástica fueron vistos, en la época, como emancipadores; qué es lo que el pensamiento criollo hegemónico, mucho más tarde, vio de atractivo en el cartesianismo o el positivismo, y cómo se reaccionó contra esas corrientes; por qué, más recientemente, los espiritualismos, personalismos y existencialismos fueron vistos como fructíferas reacciones a un pensamiento puramente objetivo; lo que hay de emancipador y de colonizador en el marxismo europeo, etc²²⁰.

“Corrientes de pensamiento” (Beorlegui, p. 54) es una buena expresión si entendemos por “corriente” algo como un río caudaloso y errático. En “América

²²⁰ Nada impediría incluir este tipo de textos dentro de lo que José Gaos, Arturo Roig o Leopoldo Zea llamaron “historia de las ideas”. (Cfr Roig A. “Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico”, en ZEA L (Org) 2010, pp. 46-71), aunque pienso que mi propuesta es más específica, más centrada en la cuestión de la emancipación, sin nunca perderse en la localización y exposición de las “ideas” por sí mismas. Por ejemplo, la “historia de las ideas” está interesada en la “recepción” latinoamericana del positivismo y su “adaptación a la circunstancia americana”. La presente introducción histórico-conceptual al pensamiento desde Abya-Yala está más interesada en devorar antropofágicamente el positivismo, sea ignorándolo, sea deformándolo para fines estrictamente emancipadores.

latina” no tenemos filosofía griega, tenemos aprendizaje y asimilación de filosofía griega, lo que es muy diferente. Porque fuimos obligados a estudiar a los griegos nunca perteneceremos a la tradición griega. *Quien fue obligado a estudiar una tradición e incorporarse a ella, no pertenece a ella por definición.* La procedencia pensante no puede ser impuesta desde afuera²²¹. Si en Europa se puede hablar de una “corriente escolástica”, aquí en América latina se tiene que hablar de una “imposición de la Escolástica” y no de Escolástica. *La obligación de estudiar la Escolástica es un hecho latinoamericano originario, y no la Escolástica.* No el saber, sino la **violencia pedagógica** que impuso ese saber. No hubo ninguna Escolástica que surgiera de las entrañas mismas de la gran comarca invadida. No podemos dividir nuestra historia en los usuales períodos europeos, sino reconstruir nuestra historia como destrucción de nuestras fuentes, sustitución por otras, dominación, resistencia y emancipación. Éste es el sentido de nuestra historia, de nuestra corriente, de nuestro río²²².

Cada país latinoamericano debería tratar de construir su propia historia, usando sus pensadores no como meros “representantes” de corrientes europeas, sino como apropiaciones traicioneras y liberadoras. Esas historiografías están aún por ser escritas. Interesa indicar las líneas de surgimiento del pensamiento-acción, en lugar de fingir que somos una continuación natural del pensamiento europeo (al estilo del pensador brasileño Vicente Ferreira Da Silva²²³), como si éste fuera tan sólo una noble “herencia cultural” y no una violenta forma de dominio. La “civilización” que fue impuesta también estaba impregnada de barbarie, como cualquier otra civilización

²²¹ Recordar José Martí: “*La historia de América, de los Incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria*” (Martí J, 2011, pp. 20-21).

²²² Cualquier pensamiento impuesto unilateralmente es formalmente colonizador, aun cuando su contenido sea “emancipador”. El marxismo, si impuesto unilateralmente, puede ser tan colonizador como la Escolástica. Lo que torna emancipador un pensamiento no es su contenido inmediato, sino su haber sido empuñado desde una circunstancia.

²²³ Este pensador escribe que él comprende “...*el fenómeno cultural norte y sudamericano como una mera prolongación post-renacentista de la civilización europea. La diferencia geográfica no decide sobre las motivaciones profundas de nuestra civilización en desarrollo, que es la misma que la europea y que (...) mantiene una perfecta sincronía con el proceso europeo. (...) En Brasil como en el resto de América del Sur, la civilización europea venció al elemento indígena y después al elemento negro, aniquilando sus valores y su percepción interna de la existencia (...) Nadie menos predispuesto que yo, por tanto, a hablar de una autonomía del pensamiento sudamericano y a enfrentar a la inteligencia europea con un sentimiento no filial*” (Ferreira Da Silva Vicente, “Enzo Paci y el pensamiento sudamericano”, en: Da Silva V. Obras Completas, volumen II, p. 454. Mi traducción del portugués).

humana²²⁴. *Es este contra-saber, esta anti-educación, esta educación transversal, lo que este esbozo de una introducción al pensamiento-acción desde la comarca invadida intenta delinear. No es que la invasión nos impida pensar, sino que, por el contrario, es ella lo que nos torna pensadores, lo que nos da una característica propia frente a los pensamientos oriundos de otras partes del planeta.*

Debemos tener la osadía de escribir una introducción al pensamiento-acción desde “América Latina” sin los “filósofos” griegos, sin los teólogos medievales, sin los empiristas ingleses y los idealistas alemanes, sin muchas de las “grandes figuras” del pensamiento oficial, una vez que apliquemos a nuestros estudios el criterio de la tomada de conciencia de la dependencia y de la necesidad de resistir e insurgir. En esa dirección, un “gran pensador” de la historia oficial de la “filosofía”, como Leibniz (para poner un ejemplo), puede ser perfectamente insignificante en un programa de estudios del pensamiento-acción orientado hacia la cuestión de la emancipación. Y, en general, todos los “grandes filósofos” serían colocados “en cuarentena” en esta nueva organización del saber, hasta que se muestren sus elementos emancipadores. Es claro que absolutamente nada impide que pongamos a Platón, San Agustín, Descartes, Leibniz o Kant en nuestros programas de estudios, para tejer consideraciones o establecer comparaciones, con el objetivo de rescatar sus elementos liberadores si existieran. Pero los pensadores europeos dejarán de aparecer en nuestra formación como modelos de pensamiento o como sujetos absolutos del discurso o como figuras sagradas y reverenciales, delante de las cuales se paraliza

²²⁴ Para la situación moral de Europa en el momento de la colonización, ver Stannard D 1992, pp.57 y 183, en donde se presenta una Europa sacudida por la violencia, la miseria, la enfermedad, el crimen y la intolerancia (persecución de judíos, Inquisición, caza de brujas). En lo que se refiere a la época actual, al final de cuentas habría que evaluar con todo rigor la “calidad” del mundo que la civilización occidental nos ofrece hoy, y que está legando a las generaciones venideras: un mundo lleno de terribles peligros ecológicos y sociales, atravesado por envenenamiento, escasez, polución, persecuciones, intolerancia y corrupción. No es tan simple declarar que el exterminio de otras culturas fue realizado – e incluso se justificaría – por los “enormes beneficios” que nos reportaría la “civilización” actual. Este tipo de afirmación oscila entre la ignorancia y el cinismo, y es algo que debería ser mejor estudiado.

nuestro propio entendimiento. Ellos serán nuestros objetos, no nuestros sujetos, a lo sumo nuestras herramientas, no nuestros guías²²⁵.

Entrando en el siglo XIX europeo, encontramos un fenómeno muy curioso en nuestra relación con Europa, en verdad ya anticipado en los siglos anteriores, fenómeno presentado por Francisco Romero en un viejo artículo olvidado, "Influencia del descubrimiento de América en las ideas generales", de 1944. La idea es que el choque cultural con "América" habría producido en los intelectuales europeos, por lo menos desde Montaigne, pasando por Rousseau y Diderot entre otros, una revisión de las categorías racionalistas, moralistas y religiosas tradicionales, una reflexión sobre moralidad, justicia, civilización y barbarie (curiosamente, en la misma época en que Sarmiento y Alberdi elogiaban la tradicional *ratio* francesa). Tal vez la presencia de "América" hizo estallar una tensión que anidaba desde siempre dentro de las entrañas del pensamiento europeo, ya desde las tensiones entre Sócrates y los sofistas hasta las que había entre Bacon y Descartes, por un lado, y Pascal y Vico por el otro.

La mención de los indígenas es literal en algunos de estos autores (como Montaigne, Rousseau y Diderot), pero creo que grandes pensadores críticos del racionalismo, el moralismo y el cristianismo (aunque no forzosamente no religiosos) del siglo XIX, como Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Nietzsche y Freud, y del siglo XX, como Heidegger y, en menor escala, Sartre, pueden ser vistos, en una cierta construcción cultural apoyada en hechos del pensamiento, como pensadores profundamente golpeados por el contraste del pensamiento europeo y el modo de pensación "americano". Es como si esos pensadores hubieran sido colonizados por "americanos", devorados por ellos (y no es de balde que sean autores leídos con tanto entusiasmo y pasión por nuestros estudiantes)²²⁶. Este hecho notable debe incluirse en programas de estudios que

²²⁵ Se trataría de ir contra la sacralización de ese "precioso acervo" de 24 siglos de pensamiento, cuyo carácter irrenunciable es mantenido en base a lo que Perelman llamó el "argumento del desperdicio" (Perelman C, 2002, p. 317), que consiste en favorecer una evolución ya comenzada, continuar insistiendo en el cultivo de algo que ya se conquistó, como si fuera una poderosa "inversión cultural" cuyo abandono pagaría precios demasiado altos. De lo que se trata en mi propuesta no es del abandono de la lectura selectiva de esa tradición, sino de una "formación filosófica" basada en ella. No tenemos que "formarnos" en esa tradición para poder utilizar, de vez en cuando, sus fuentes, al lado de otras.

²²⁶ Aquí podríamos ver un momento del pensamiento europeo que ayuda a proporcionar un contenido concreto a la insurgencia desde "América Latina". Pues hasta ahora la insurgencia fue formalmente

intentan nuevas relaciones entre “filosofía” europea y pensación desde Abya-Yala, como veremos ahora, ya al final de nuestra reflexión.

Pasos efectivos para la escritura de un programa de Introducción al Pensamiento-acción desde la gran comarca invadida.

En base de las consideraciones anteriores, una genuina introducción al pensar desde nuestra circunstancia pensante - que jamás podrá ser una mera “introducción a la filosofía” - debería seguir, aproximadamente, el siguiente esquema:

(I). Antigüedad indígena. Estudios de los pueblos indígenas de la gran comarca y su pensamiento-acción antes de la invasión.

(II). Irrupción violenta del pensamiento europeo. Imposición de la religión, la ética y la metafísica europeas en los establecimientos de enseñanza. Pensamiento-acción de resistencia: la permanente tensión entre la asimilación de la cultura impuesta y las diversas formas de resistencia durante la época colonial y entrada en la “modernidad” europea. Devoración antropofágica de filósofos europeos entre los siglos XVI y XVIII.

(III). Independencias formales, mestizaje cultural, pensamiento liberal y romántico. (Finales del XVIII y XIX). Desde la revolución haitiana hasta la cubana. Cambios de poder y nuevas formas de dominación. Devoración antropofágica de filósofos europeos del siglo XIX.

entendida como pensamiento-reacción a la invasión y exclusión por sí mismas, por haber interrumpido un proceso cultural que estaba siguiendo sus propias líneas. Pero se podría pensar que el pensamiento dominador fue caracterizado, por lo menos, por esos tres elementos: racionalismo, moralismo y cristianismo. (Ver Botero Uribe (2005), pp. 24 y siguientes, y O’Gorman (1995), 4ª parte, en donde se sacan las conclusiones obvias del hecho de no haberse encontrado al Dios cristiano entre los indígenas de Abya-Yala). Estos son 3 elementos del pensamiento europeo fuertemente rechazados desde “América Latina” (en salvaguardía de los afectos, la vitalidad y las religiones inmanentistas), que son, curiosamente, los mismos elementos criticados por las “filosofías” de Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger y Sartre, en diferentes acentuaciones, transformándolos en pensadores fuertemente antieuropeos, tal vez más populares en “América latina” que en sus países de origen.

(IV). Pensamiento de la emancipación, de José Martí a Leopoldo Zea. Filosofías de la liberación. Devoración antropofágica de filósofos europeos del siglo XX.

Según este esquema, nuestro pensamiento es, primero, autóctono o aborigen, después invadido, en seguida resistente, después independiente, y por fin emancipador, hasta hoy, pues el proceso está abierto y no acabó. Ésta debería ser la guía mínima para la elaboración de un programa de "estudios de filosofía" (entendida como pensamiento-acción) para un estudiante concientizado en nuestras tierras. Pero, en una verdadera democracia intelectual (que actualmente no tenemos) debería dejarse la elección al estudiante, *inclusive el espacio para aceptar la agenda hegemónica europea de filosofía, si ése fuera su deseo.*

El programa analítico más detallado de este plan de estudios podría ser algo como lo siguiente:

1. Introducción general: Motivos para preguntar por un filosofar desde América Latina. Problemas en la formulación misma de la cuestión. Sobre las nociones de "filosofía" desde Europa y América Latina: entre política, arte y religión. El carácter insurgente del pensamiento desde América Latina. La cuestión del "resentimiento". El espinoso tema de la "identidad", entre lo histórico y lo metafísico.

2. Antigüedad indígena. Los riesgos de la pregunta acerca de la existencia de un "pensamiento indígena": entre el reduccionismo y lo ininteligible. Más allá de la idea de un "paraíso perdido" indígena. Diversidad de las culturas indígenas, hipótesis sobre algunas características generales. Fuentes para el estudio del pensar-actuar indígena: el Códice Chimalpopoca, la poesía náhuatl, los libros de pinturas, el Popol Vuh, Bernardino de Sahagún, el Chilam Balam, Motolínea, Felipe Guaman Poma de Ayala, Joan de Santa Cruz Pachacuti, el Inca Garcilaso. Pensamientos-acción Nahua, Maya e Inca. Los estudios de León-Portilla. Tlamatinimes y amautas. Quetzalcóatl. El caso mapuche. Las crisis cósmicas, tiempos indígenas y la participación de los humanos en el sostén del mundo. Cielo e Inframundo. La actitud delante de la muerte y el eterno retorno de la destrucción. La significación simbólica de los sacrificios. Pensamiento-acción

tupi según Viveiros de Castro. Perspectivismo. La Tierra sin mal. Canibalismo y antropofagia entre la barbarie y el sistema simbólico.

3. El pensamiento-acción en la época colonial en Brasil y en América Latina, entre la aceptación y la resistencia. Proceso "civilizador", catástrofe y choque cultural. Entre la recepción y enseñanza de la filosofía escolástica y el pensamiento de la emancipación: leyendo textos y estudiando contextos. El pensamiento en la circunstancia latinoamericana: esclavitud, imposición de culturas, legitimidad, humanidad, salvación. La "inconstancia" como forma de resistencia a la conversión. Pensamiento de la resistencia en Pedro de Fonseca, Francisco Sánchez, Manuel de Nóbrega (s. XVI), Antonio Vieira, Gregorio de Matos, Nuno Marques Pereira (s XVII). La fundación de las universidades a partir del siglo XVI y el pensamiento dominador. Pensamiento de la resistencia en Francisco de Vitoria, Francisco Suarez, Alonso de La Vera Cruz, Antonio Rubio. Los defensores hispanos de los indios: Bartolomé de Las Casas. (s. XVI). La controversia de Valladolid entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda. El paso de la Escolástica a la "Modernidad" y su significación para el pensamiento-acción desde América Latina. Ambigüedad de los jesuitas y su expulsión. Los nuevos proyectos de dependencia. El contexto brasileño: Matias Aires (s XVIII), Silvestre Pinheiro Ferreira (s XVIII-XIX) y muchos otros. El contexto hispanoamericano: Benito Díaz Gamarra, Javier Clavijero (s XVIII) y muchos otros. El impacto de "América" en Montaigne, Rousseau, Diderot y otros filósofos europeos entre los siglos XVI al XVIII.

4. Aspectos del pensamiento desde América Latina. Independencias dependientes. Las independencias formales latinoamericanas de principios del siglo XIX: "patriotas" contra realistas. El levantamiento indígena de Tupac Amaru. La singularidad de la revolución haitiana. Simón Bolívar y José de San Martín, dos militares con proyectos americanistas. Los pensadores del período y sus elementos dominadores y emancipadores: Andrés Bello (Venezuela), Juan Bautista Alberdi (Argentina), Domingo Sarmiento (Argentina), Gonçalves de Magalhães (Brasil), Francisco Bilbao (Chile). Proyectos "modernizadores", romanticismo y dependencia. El positivismo europeo y las independencias formales: Miguel Lemos, Raimundo Teixeira Mendes, Tobias Barreto, Nísia

Floresta (Brasil), José Ingenieros (Argentina), Justo Sierra (México). Pensamiento europeo antihegemónico en el siglo XIX: las críticas de Kierkegaard y Schopenhauer contra el racionalismo, moralismo y espíritu sistemático hegeliano. Nietzsche y la crítica contra el nihilismo europeo. Elementos dominadores y emancipadores de las filosofías de Nietzsche y Freud. Dilthey y la hermenéutica.

5. Aspectos del pensamiento-acción desde América Latina, entre emancipación y dependencia. En busca de la independencia plena. José Martí (Cuba) y los preliminares del pensamiento americanista. José Enrique Rodó (Uruguay), y la novela "Ariel". Emancipación y dependencia en Carlos Vaz Ferreira (Uruguay), Alejandro Korn (Argentina), Raimundo de Fariás Brito (Brasil), Alejandro Deustúa (Perú), Antonio Caso y José Vasconcelos (México), Pedro Henríquez Ureña (República Dominicana), Jackson de Figueiredo (Brasil), Samuel Ramos (México), José Gaos (España-México), Vicente Ferreira Da Silva (Brasil), Francisco Romero y Carlos Astrada (Argentina). Aspectos emancipadores y dominadores del marxismo europeo.

6. Hacia la época actual (I). Pensamiento europeo antihegemónico: La crítica de Husserl a las ciencias europeas y la cuestión del "mundo de la vida". Lo pre-predicativo como fundamento de lo predicativo. Recepción y radicalización de la hermenéutica en Heidegger y Gadamer, entre interpretación e interacción. La fuerza emancipadora de la cuestión estética. La primacía de la acción en Sartre. Sartre y Frantz Fanon. Reubicación de España y Portugal en el actual contexto geopolítico: Miguel de Unamuno, Ortega y Gasset, Javier Zubiri, Leonardo Coimbra, Delfim Santos. El pensamiento post-analítico euro-norteamericano: las críticas de Donald Davidson, Richard Rorty y Robert Brandom contra los paradigmas analíticos tradicionales: actos de habla, interpretación radical y primacía de la pragmática sobre la semántica.

7. Hacia la época actual (II). Filosofía universitaria y pensamiento de la emancipación en América Latina: La filosofía en las universidades en el siglo XX: la generación de los comentaristas, historiadores y exegetas. La persistencia del pensamiento de la emancipación y sus relaciones con la universidad. El contexto

brasileño: universidades tardías y pensamiento de la emancipación desde las ciencias humanas: Darcy Ribeiro, Gilberto Freyre, Paulo Freire, Florestan Fernandes. Álvaro Vieira Pinto y el desarrollismo. Oswald de Andrade y la idea de antropofagia: aspectos emancipadores y dominadores. El contexto hispanoamericano: pensamiento de la emancipación. José García Bacca (España-Venezuela), Leopoldo Zea (México) y el grupo Hiperión, Octavio Paz (México), Augusto Salazar Bondy, Francisco Miro Quesada (Perú), Arturo Andrés Roig (Argentina), Arturo Ardao (Uruguay). Filosofía de la liberación: Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Horacio Cerutti Gulberg. Abertura y peligros de las filosofías de la liberación, entre emancipación y mesianismo utópico. Filosofía intercultural y des-colonial: Rodolfo Kusch, Raúl Fornet-Bettancourt, Walter Mignolo.

Referencias bibliográficas

APPIAH Kwame Anthony. *Na casa do meu pai. A África na filosofia da cultura*. Contraponto, Rio de Janeiro, 2007 (1ª reimpresión).

ATTIE FILHO Miguel. *Falsafa. A filosofia entre os árabes*. São Paulo, 2001.

BENJAMIN Walter. *Obras escolhidas*. Editora Brasiliense, São Paulo, 2008 (11ª).

BEORLEGUI Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latino-americano*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2006.

BOTERO URIBE Darío. *Manifiesto del pensamiento latinoamericano*. Cooperativa editorial Magisterio, Bogotá, 2004.

CABRERA Julio. *Diario de um filósofo no Brasil*. Editora Unijuí, 2013a (2ª edición)

CABRERA Julio. Exclusión intelectual y desaparición de filosofías. *Revista Concordia*, Aachen (Alemania), número 63, 2013b. PP. 49-65.

CABRERA Julio. Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional. *Revista Nabuco*, Ano 1, número 2, janeiro 2015a. pp. 14-47.

CABRERA Julio. Pensar insurgente: a inconstancia de um filosofar selvagem (Filosofia no Brasil numa perspectiva latino-americana). En: Cabrera Julio (Org) *Filosofar desde América Latina*. Número especial *Revista Problemata*, Paraíba, 2015b.

CABRERA Julio. Comment peut-on être un philosophe français au Brésil, *Cahiers philosophiques* número 16 de la Paris VIII. 2016. Pp. 59-85.

CABRERA Julio. Filosofar académico e pensamento insurgente (Dispensando a filosofia desde Oswald de Andrade e Raul Seixas). *Revista Ideação*, número 35, 2017. Pp.77-131.

CUSICANQUI Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Piedra Rota, La Paz, 2010.

DE ANDRADE Oswald. *A utopia antropofágica*. Editora Globo, São Paulo, 2001 (3ª).

DIDEROT Denis. *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados*. Pasado y Presente, Barcelona, 2011.

DUSSEL Enrique, BOHORQUEZ Carmen, MENDIETA Eduardo (Ed). *El pensamiento filosófico latino-americano de Caribe y "latino" (1300-2000)*. Siglo XXI, México, 2012.

FERREIRA DA SILVA Vicente. Enzo Paci e o pensamento sul-americano. (En: Da silva V. Obras Completas. Realizações É, São Paulo, 2010, pp. 453-456).

FLUSSER Vilém. *Fenomenologia do brasileiro*. Eduerj, Rio de Janeiro, 1998.

GAOS José. *Pensamiento de lengua española*. Editorial Stylo, México, 1945.

GRASSI Ernesto. *Viajar sin llegar*. Anthropos, Barcelona, 2008.

HEIDEGGER Martin. *Introdução à Filosofia*. Martins Fontes, São Paulo, 2009.

HEIDEGGER Martin. *Que é isto – a filosofia?* Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1971.

MARTÍ José. *Nuestra América*. Editora de la UnB, Brasília, 2011.

MIGNOLO Walter. *La idea de América Latina*. Gedisa, Barcelona, 2007.

O'GORMAN Edmundo. *La invención de América*. FCE, México, 1995 (4ª).

PERELMAN Chaim, OLBRECHTS-TYTECA Lucie. *Tratado da argumentação*. Martins Fontes, 2002 (5ª).

PÉREZ ZAVALA Carlos. Arturo Roig. *La filosofía latino-americana como compromiso*. Ediciones del Icala, Río Cuarto (Argentina), 2005 (2ª edición).

ROMERO Francisco. Influencia del descubrimiento de América en las ideas generales. En: Romero F. *Filosofía de ayer y de hoy*. Argos, Buenos Aires, 1947.

SALAZAR BONDY Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI, México, 1985 (9ª edición)

STANNARD David. *American Holocaust*. Oxford University Press, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo. *A inconstancia da alma selvagem*. Cosacnaify, São Paulo, 2011.

ZEA Leopoldo. *Discurso desde a marginalização e a barbarie*. Garamond, Rio de Janeiro, 2005.

ZEA Leopoldo (Editor). *América Latina en sus ideas*. Siglo XXI, Unesco, 2010 (4ª reimpresión).

(4.3) O PROJETO INSTITUCIONAL DA FILOSOFIA E A “INEXISTENTE” ESCOLA DE BRASÍLIA²²⁷.

“Aborrecía la vida académica en general y la vida del filósofo profesional en particular. Creía que un ser humano normal no podía ser a la vez profesor de la universidad y persona seria y honesta” (Norman Malcolm. “Recuerdo de Ludwig Wittgenstein”).

The institutional project of philosophy in Brazil and the “non-existent” Brasilia School.

Abstract: *In the first part of this article, I present a detailed exposition of the book by Professor Ivan Domingues, "Filosofia no Brasil", where the institutional project of philosophy in the country is presented in very clear terms, ruling out any philosophical activity external to that project. Domingues' analysis confirms the absence of a philosophical "system of works" in the country, unless the bank of theses and academic dissertations is considered authorial work. The book shows a philosophical vacuum that spans the centuries and has not yet been healed. Despite this, the book has a triumphalist tone, proclaiming that the current philosophy in Brazil has decolonized itself and is moving towards a promising future. After the verification that the University of Brasilia is curiously absent from Domingues' institutional analysis, I show, in the second part of the text, all the philosophical activities that were carried out in Brasilia in the two decades that go from 1995 to 2015 approximately, a period rich in authorial works, totally ignored in Domingues' book. All the authorial works of that period arose from efforts of diverse origins, not responding to any school program; hence the irony of the title "School of Brasilia". That school does not exist because its virtual members hardly share any unifying trait, except the appreciation of diversity. But this school does not want to exist either, by virtue of a political attitude: if the space of existence is all occupied, in Brazil, by the institutional project, it is better not to exist; to continue producing authorial philosophy on the fringes of a system that has been "preparing" for centuries to philosophize one day.*

²²⁷ Artículo publicado na Revista Sísifo, Feira de Santana, v. 1, n. 8, 2018.

Introdução: Onde está Brasília?

No ano 2017 foi publicado um livro chamado “Filosofia no Brasil. Legados e perspectivas”, de Ivan Domingues, da UFMG. Nesse livro, especialmente em seus três últimos capítulos (ou “passos”) se descreve o projeto institucional da filosofia no Brasil. Há muitas coisas curiosas neste livro; uma delas talvez seja tratar-se da primeira obra publicada pelo *establishment* brasileiro que diz claramente que a filosofia no Brasil é concebida *exclusivamente* em moldes institucionais. Isto é dito sem subterfúgios, com todas as suas consequências políticas, éticas, lógicas e metafísicas. Outra das curiosidades desta obra é que, na hora de mencionar as instituições concretas que tornam este projeto efetivo, *a Universidade de Brasília está total e absolutamente omitida*; nada é dito nem sequer para justificar essa omissão. O livro menciona a filosofia produzida por São Paulo, Rio, Minas Gerais e Rio Grande do Sul (p. 44, 512, 534), às vezes menciona o nordeste (63, 457) e cita numerosas instituições entre as páginas 388 e 392, sem que Brasília jamais venha à tona. (Veja também 63, 398, 401, 452, 455, 457).

No presente artigo apresento, na primeira parte, uma exposição pormenorizada do livro de Ivan Domingues, para entender cabalmente o projeto institucional da filosofia no Brasil. Na segunda parte, forneço informações acerca de atividades filosóficas desenvolvidas em Brasília nas últimas décadas, e que, pela própria lógica de distribuição de saberes em nossas sociedades, não podiam fazer parte desse projeto institucional, mas sem pretender apresentar essas atividades como uma hipótese sobre a ausência de Brasília no livro de Domingues.

Já no Prefácio do livro aparecem algumas decisões e posicionamentos importantes do autor, que dão a tônica geral da obra. A minha exposição se guiará por quatro pontos fundamentais que atravessam o livro todo.

O projeto institucional da filosofia descrito por Ivan Domingues (Espectros de Schopenhauer).

Quatro questões cruciais (Primeira rodada)

(1) Filosofia = filosofia europeia.

“Filosofia” se entende sempre e exclusivamente em termos das duas grandes tradições europeias, a tradição continental franco-alemã e a tradição anglo-americana (p. 1). A equação entre “filosofia” e “filosofia europeia” é dada como pressuposto que não precisa ser justificado ou posto nunca em dúvida. Referindo-se a uma obra anterior, Domingues comenta: “*Salta à vista de todos que o leram e ainda o leem a ausência do Brasil nas reflexões realizadas...*” (p. 1). Mas deveria saltar à vista, igualmente a *ausência de todo o pensamento latino-americano e do pensamento africano*, vastamente exposto em muitas obras disponíveis²²⁸, uma escolha que terá, inevitavelmente, forte influência nas teses do livro e nas suas conclusões.

(2) Filosofia = filosofia produzida pelo Sistema.

Apesar de que o livro percorre vários períodos da história e tenta descobrir “tipos” e diferentes experiências do filosofar em terras brasileiras, o período em que “*se decide o destino da filosofia brasileira em nosso país*” (p. 3) é, segundo o autor, aquele que “*...iniciando-se quando se implanta a Reforma Universitária em 1968 – não aquela que a maioria queria, é verdade, porém a que foi imposta pelo regime – abrindo o caminho que levará nos anos 1970 à implantação do Sistema Nacional de Pós-graduação (SNPG) pela Capes, a filosofia incluída, e*

²²⁸ Para o estudo do pensamento latino-americano e africano, algumas indicações sumárias: Beorlegui Carlos. Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Universidad de Deusto, Bilbao, 2006. Dussel Enrique, Bohórquez Carmen, Mendieta Eduardo. El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”. 1300-2000. Siglo XXI, México, 2011. Para quem prefere ler em inglês e não em espanhol: Nuccetelli Susana, Schutte Ofeliz, Bueno Otavio. A Companion to Latin American Philosophy. Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2010. Montoya Fernando. Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivencia. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2010; Ramose Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. Ensaios Filosóficos, Vol. IV, 2011; Coetzee Peter, Roux Abraham (eds). The African Philosophy Reader. Routledge, NY, 2002; Wiredu Kwasi (Ed). A Companion to African Philosophy. Blackwell, Oxford, 2004.

terminando nos anos 10-15 dos tempos atuais, com um horizonte total de quase cinquenta anos” (p. 3). Esta “fundação” da filosofia brasileira é repetida insistentemente ao longo de todo o livro.

Aqui temos outra equação importante, entre “filosofia brasileira” e “filosofia produzida pelo Sistema” institucional. Isto pareceria indicar que os esforços de pensamento de séculos anteriores, da época colonial e do século XIX, não constituíram filosofia *stricto sensu* (e mostrar isso é o intuito dos “passos” 2 e 3), mas apenas, na melhor das hipóteses, preparos para o surgimento da filosofia em molde institucional no século XX. Para alicerçar esta ideia, fala-se já no Prefácio de uma “deficiência institucional” (p. 11) ou de um “déficit institucional” (p. 12), o que contribui para colocar todo o pensamento brasileiro anterior num patamar de “deficiência” e de preparo pré-institucional, a ser sanado pelo Sistema atual.

(3) Na procura do “sistema de obras” filosóficas.

Domingues anuncia que irá lançar mão de dois métodos, tomados da linguística estrutural, que chama “métodos de presença e de ausência”, para “*se perguntar pela positividade ou não de certos traços que definem aquilo que se poderia chamar de filosofia brasileira: grosso modo, a existência de autores, de obras, de leitores e de temas brasileiros ou ligados ao Brasil – podendo estar presentes uns e ausentes outros*” (p. 4). Ligados a estes métodos, também alude à lógica modal dos mundos possíveis e à teoria dos tipos ideais de Weber (p. 5). Adotando uma ideia de Antônio Candido, Domingues fala persistentemente de um “sistema de obras”, que Candido cunhou para a literatura e que se trataria agora de estender para a filosofia (p. 7).

Curiosamente, quando chega o momento de identificar o “sistema de obras” do período atual, depois de referir-se à diversidade de estilos filosóficos, Domingues faz no prefácio uma declaração surpreendente: “*No caso da filosofia e do Brasil, o leitor encontrará com certeza espalhado nas bibliotecas, nas livrarias e nos arquivos todo esse conjunto que define o sistema filosófico brasileiro, com suas características gerais e idiossincrasias particulares, mas somente uma pequena amostra disso se deparará no livro que ora vem a lume.*”

É que me faltaram tempo e motivação para me dedicar a tal empreitada, com a esperança de que algum dia alguém mais disposto faça esse importante trabalho de estilística filosófica...” (p. 9, meu sublinhado). Numa obra cujo centro vital é a produção filosófica brasileira, declarar que não se teve tempo nem motivação para elaborar pelo menos uma parte desse aludido “sistema de obras” com seus diversos estilos, resulta pelo menos surpreendente. Voltaremos a isto mais adiante.

(4) Fugir da colonização com ajuda dos franceses?

Por fim, uma quarta e última questão, talvez a mais surpreendente de todas. Por um lado, focando já o século XX, fala-se da modelagem de uma nova figura intelectual “(...) *nada menos que o expert e a figura do scholar, em sua maioria composta por normalien franceses, como no caso da FFLCH da USP – tudo isso, em mais uma experiência de transplantação direta, a primeira foi na Colônia com os jesuítas, e desta feita patrocinada pela Missão Francesa...*” (p. 12). Mais adiante fala-se da “*figura do scholar brasileiro modelado sobre o normalien francês...*”. Isto é história sabida. O curioso é que Domingues pense este processo como *descolonizador* quando coloca esse novo scholar “...em contraste com o intelectual diletante colonizado, moldado pelo filoneísmo e o transoceanismo” (p. 13).

Aqui parece que a colonização ficou superada quando, em lugar de receber as influências francesas – e europeias em geral - de maneira aleatória, diletante e amadora, seguindo modas ou vagas do momento, essas influências são agora recebidas de maneira sistemática, organizada, cuidadosa e profissional. Na última frase do prefácio, depois do autor comparar Brasil com os Estados Unidos, declara que: “(...) *a filosofia brasileira abandona a rota do diletantismo bacharelístico-livresco e trilha as sendas do scholar e do profissionalismo, passando a remodelar a filosofia europeia, depois de ter sido moldado por ela*” (p. 15, meu sublinhado).

Otimismo institucional.

Uma terceira perplexidade inicial deste livro é o otimismo quase ufanista diante da implantação do Sistema, que chega, em vários momentos, à exaltação. De acordo com o autor, as coisas estão muito bem encaminhadas, o essencial já foi feito, e alude-se ao Sistema como “*sociologicamente robusto, como nenhum outro na América Latina*” (p. 12). Depois de mencionar os perigos do taylorismo acadêmico, a entropia e o descarte: “*No entanto, a comunidade filosófica brasileira não parece preocupada com isso, todo mundo funcionando no modus Capes – o Qualis – bem como no modus CNPq – a plataforma Lattes – feliz da vida ao lançar-lhe uma linha a mais e seguir adiante descartando e publicando, sem pensar e olhar para trás, como se fosse a coisa mais natural do mundo*” (39). (Ver também 430, 452, onde se constata que o sistema brasileiro atingiu “*o mesmo padrão técnico da Europa e dos estados Unidos*”). Segundo este relato, o sistema vigente está sólido, enfrentando apenas problemas de implementação e melhoramento, mas nenhum problema de bases fundacionais ou de justificação teórica. Já sabemos perfeitamente onde estão o bem e o mal; a partir de agora só resta seguir a trilha do bem.

Filosofia, Projeto Institucional, “Sistema de Obras” e Colonialidade (Segunda rodada).

Bibliografias de apoio

Domingues busca suas fontes de referência na “Contribuição à história das ideias no Brasil” de João Cruz Costa, no clássico “Um departamento francês de ultramar” de Paulo Arantes (p. 17) e (menos) nas “Conversas com filósofos brasileiros” (p. 21, 44), assim como nas obras de Leonel Franca e Lima Vaz. Num livro sobre Filosofia no Brasil algumas ausências são gritantes: a de Antônio Paim, possivelmente o mais importante historiador da filosofia no Brasil, de erudição e competência inegáveis na matéria; também as do Luiz Washington Vita, Aquiles Cortês Guimarães, Ricardo Vélez Rodriguez e Luiz Alberto Cerqueira. Dada a inegável competência de todos estes pesquisadores, fica a dúvida de se a escolha de referências foi feita seguindo critérios intelectuais, ou

se elas foram influenciadas por posturas políticas. Pareceria que não totalmente porque Paulo Margutti, importante pesquisador do Sistema e autor de uma “História da Filosofia no Brasil (1500-1822)” (Loyola, SP, 2013), é mencionado apenas de passagem um par de vezes a modo de reconhecimento cordial, mas jamais suas longas e cuidadosas análises são utilizadas na argumentação, inclusive no estudo de períodos especialmente estudados por ele.

QUESTÃO 1: Filosofia europeia e ausência do referencial latino-americano.

Escolha helenocêntrica e eurocêntrica.

Como ficou posto antes, quando se fala em “filosofia” neste livro é apenas filosofia europeia de que se trata. Em várias partes está clara esta filiação exclusiva com a filosofia europeia: “*Trata-se ainda, no Massachusetts, na Bacia do Prata ou no Brasil Colônia, de uma mesma matriz de pensamento – ocidental, helenística e europeia, com seu cortejo de problemas, seu ‘core’ conceitual, suas várias tradições e suas inúmeras correntes*” (p. 27). Também: “*A começar pela Antiguidade clássica, época em que tudo principiou e na qual, desde a origem, a cena filosófica foi uma diversidade só...*” (34). Em etapa avançadíssima da investigação se descreve assim o destino dos estudiosos brasileiros: “*...a via dos que faziam filosofia na extensão da lógica, alinhando-se à tradição anglo-americana; a vida daqueles que faziam filosofia na história da filosofia, alinhando-se à tradição franco-alemã*” (513).

Latino-américa sempre de segunda mão

Há quase total ausência de referências a pensadores latino-americanos não brasileiros, e quando alguma aparece o autor é quase sempre citado ou mencionado de segunda mão, de maneira rápida e lateral. Por exemplo, sobre essa questão do nacional e de procedências pensantes (p. 20-24) existe profusa literatura latino-americana, desde José Martí a Dussel, passando por José Carlos Mariátegui, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy e Arturo Roig entre muitos outros, alguns deles (Martí, Zea) traduzidos ao português. Na página 25, o grande jurista e filósofo argentino Juan Bautista Alberdi não é citado na fonte,

nem há livros de Alberdi na bibliografia, sendo este o primeiro intelectual latino-americano a colocar-se a questão que Domingues aborda neste seu primeiro passo. Alberdi é aludido a través de Cruz Costa, como também o filósofo argentino Frondizi (13).

Na página 72, o autor lança mão do Todorov para tratar sobre a problemática do outro, com total desconhecimento da vasta literatura latino-americana sobre este tópico, por exemplo na obra de Enrique Dussel em seu rico diálogo com Lévinas. Só Octavio Paz aparece citado na fonte, talvez por ter ganhado o Prêmio Nobel de Literatura e ter sido com isso legitimado mediante um aval europeu. O autor utiliza Sérgio Buarque quando compara a situação do Brasil com a dos países hispânicos (117-118), como se não estivesse disposto a ler nenhum autor hispano-americano na fonte. A mesma coisa transparece em p. 198, quando Alfonso Reyes é mencionado numa citação de Cruz Costa, e em p. 199, quando o grande pensador espanhol-venezuelano Garcia Bacca vem de carona de um texto de Lima Vaz. Leopoldo Zea é mencionado em 314-315, mas não há nenhum livro deste importante pensador mexicano na bibliografia.

Sintomáticos erros de grafia

Este distanciamento a respeito de fontes latino-americanas também se deixa ver em certos persistentes (e engraçados) erros de grafia. Tentando citar Alberdi em espanhol, o autor constrói um curioso Frankenstein linguístico: “*Tenemos ya una voluntad própria; nos falta uma inteligência própria”, com acento circunflexo na palavra “inteligência” (acento que não existe em espanhol), e com a palavra portuguesa “própria” em lugar de “propia”; escrito errado nas duas ocorrências. O nome de Alberdi está mal escrito linhas mais embaixo: “Bautisa Auberdi” (??), em lugar de Bautista Alberdi. García Bacca é chamado “Bacca” em 120, sendo que em qualquer menção deste pensador ele é sempre “García Bacca”. (Chamá-lo de “Bacca” é tão estranho como o seria para um brasileiro escutar um colombiano chamar Cruz Costa de “Cruz”).*

Os erros de grafia chegam ao grotesco na página 468, na citação de Balthazar Barbosa, quando os nomes dos três filósofos argentinos mencionados estão mal escritos: “Andreas Raggio” em lugar de Andrés Raggio, “Ezequiel de

Olazo” em lugar de Ezequiel de Olaso, e “Eduardo Robossi”, em lugar de Eduardo Rabossi. Além de ser uma falta de respeito pelo autor mencionado escrever mal seu nome (o que acharíamos se víssemos num livro espanhol os nomes “Marilona Chaú”, “Pablo Arantis” e “Antonio Candado?”), isto parece indicar pouca familiaridade com esses autores (não encontraremos um único nome de filósofo europeu mal escrito ao longo de todo o livro).

QUESTÃO 2: O déficit institucional e sua triunfal “superação” no Sistema atual

O “vazio” filosófico colonial e pós-colonial

Uma estratégia para louvar o atual Sistema de produção de filosofia consiste em apresentar todo o passado como um campo de “deficiências” e de “déficits” a serem posteriormente sanados. Na página 30 fala-se de um “*déficit inicial e de sua ulterior neutralização, e mesmo superação*”; e em 52, da “*hipótese do déficit institucional/cultural de padre Vaz e de Leonel Franca, endossado por Cruz Costa...*”. Em seguida, fala-se das precariedades da sociedade colonial, da sua “*falta de densidade, com o largo predomínio em nossos meios de uma filosofia rala e de segunda mão*” (54), e de um déficit institucional, que leva a um déficit cultural, sociológico e político (55, 60).

O objetivo específico deste “segundo passo” é mostrar cuidadosamente por que “não houve” filosofia brasileira no período colonial. A questão do “haver” ou “não haver” é posta como questão ontológica objetiva, como se não se tratasse de uma questão histórico-cultural-existencial²²⁹. A filosofia que “não houve” nesse período é filosofia europeia estudada sistematicamente por meios rigorosos, ou seja, tudo o que hoje temos no Sistema atual e que permite visualizar a filosofia colonial como “deficiente”. Por outro lado, quando se fala do período colonial, a análise se centra fundamentalmente no que acontecia nas escolas; já se trata, pois, de uma busca de filosofia institucional, o que preanuncia de entrada os resultados negativos da pesquisa. Fala-se das fontes

²²⁹ Trato demoradamente desta questão em meu livro “Diário de um filósofo no Brasil” (pág. 43 em diante), assim como em meu artigo “Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional” (Revista Nabuco, Ano 1, N. 2, 2014-2015, pp. 14-47, obras que o autor parece desconhecer por completo).

de cultura apenas ao alcance dos clérigos no meio de formas de vida rudes e bárbaras (106), do analfabetismo como obstáculo absoluto da cultura (107) e da ausência de livros e bibliotecas no período (119).

Em 121 se menciona o contraste entre “*a enorme massa dos escravos iletrados (...) e uma pequena elite consagrada às coisas do intelecto...*”. E pergunta: “*...como falar de Bildung e de Paideia diante de um fosso dessa magnitude e frente à enorme tacanhice da sociedade colonial?*”). Não surpreende que, nesta trilha, Domingues “descubra” – seguindo pegadas de suas fontes de referência - que “não houve filosofia no período colonial” (pp. 134, 178). O objetivo do “terceiro passo” será mostrar que tampouco “houve” filosofia no período pós-colonial da independência, por ser preservada, no fundo, a mesma estrutura colonial de base, pelo menos em assuntos do intelecto (208). O tema dos déficits é retomado neste passo (p. 210, 279, 290, 309-310). Aqui se reconhece que, no período, houve apenas um revezamento de dependências europeias, de Portugal para França e Inglaterra (207-208, 219, onde se fala numa “reeuropeização”; 244-245, 249, francesismo e germanofilia de Tobias Barreto (285)).

O Sistema atual como “superação do déficit”.

A partir do “quarto passo”, fala-se já do período contemporâneo (anos 1930-1960), voltando-se ao tema do déficit e a sua superação (387); e no “quinto passo” – os últimos 50 anos – fala-se “*do déficit, que finalmente será sanado e neutralizado*” (431). Um pouco mais adiante se formulam os termos desta suposta superação do déficit. Cito *in extenso*: “*Por um lado, a fundação da USP, tendo por ponto forte o protagonismo da Missão Francesa, iniciada com a vida de Étienne Borne e chegando ao fim em 1984, com Francis Wolf como último visitante, quando o capítulo da Missão foi definitivamente encerrado pelo governo francês. Por outro, a implantação do SNPG nos anos 70, iniciada com o mestrado e concluída com o doutorado em 1990, tendo a Capes como grande protagonista e fiadora*” (454). A implantação deste sistema mostra “*que o déficit tinha um viés histórico, era contingente e podia ser sanado*” (455).

Estabelecidos e provados textualmente estes primeiros pontos, passo para os dois últimos, que são os fundamentais: se o SNPG produziu um “sistema de obras” que descoloniza o pensamento brasileiro.

QUESTÃO 3: Flutuações do “sistema de obras”.

Entre a realidade e a nota promissória.

Este assunto do “sistema de obras” é um dos pontos em que o estilo de Domingues é mais elusivo e escorregadio, com afirmações quase contraditórias em diferentes pontos do livro. Às vezes, o “sistema de obras filosóficas” aparece como já *tendo acontecido* dentro do triunfante SNPG, outras como *pretendendo acontecer* e outras como *não tendo acontecido em absoluto*.

Já no prefácio, falando do sistema de obras literárias em Antonio Candido, lemos que, ao fazer o traslado para a filosofia: “(...) *lastreada por obras recorrentes e autorreferenciadas - livros autorais, papers, ensaios, teses, pouco importa o gênero literário, e com o scholar à frente, deixando o diletante para trás só vai ocorrer bem mais tarde em comparação à literatura*” (22). Aqui se fala como se esse sistema tivesse acontecido, mesmo com atraso. Isto mesmo é reiterado poucas páginas depois (26) E em seguida: “...*quem fala em sistema de obras se refere a um gradiente, que inclui livros autorais, livros de divulgação, antologias, manuais, histórias da filosofia, ensaios, papers, exegeses ou comentários de texto, teses de doutorado, dissertações de mestrado, e assim por diante*” (27; ver 36).

Entretanto, no mesmo passo, se afirma que: “*Desta feita, com Paulo Arantes dedicando seu livro à formação da filosofia uspiana e abrindo o caminho para aquilo que seria a formação da filosofia brasileira, que até hoje ainda não veio à luz. No entanto, se ainda não há obra, não nos faltam a experiência e a realidade da página virada...*” (50, meus sublinhados). Aqui o “sistema de obras” não parece fato consumado, mas mera promessa de algo ainda não acontecido.

Anos 60: primeiro pagamento atrasado.

Em etapas mais avançadas do livro, estas curiosas oscilações do “sistema de obras” aumentam. A ausência de um “sistema de obras” no período colonial e da independência é tranquilamente constatada (final do “terceiro passo”, página 332, e 372). Já no “quarto passo” (anos 1930-1960), utilizam-se os “métodos de presença e ausência” que foram anunciados no prefácio, afirmando-se que naquele período colonial e pós-colonial, a análise *in absentia* predomina, mas que “doravante, à medida que o sistema de ensino superior for sendo implantado, comandará uma análise in praesentia quanto às instituições, mas in absentia no tocante ao sistema de obras, ao menos em filosofia, que ficará adiado para mais tarde: anos 60 em diante” (373, meu sublinhado).

Aqui temos um primeiro adiamento do “sistema de obras”, a primeira promissória: ele não apareceu no período colonial nem na época da independência, nem no Sistema até os anos 60. Haverá que continuar esperando. Os próprios protagonistas do processo admitem que: “A suspeita é que as coisas continuam ralas e de segunda mão (...)” (375). Na mesma página, fala-se da implantação dos primeiros departamentos, a realização dos primeiros congressos e dos sistemas de publicações como “...abrindo o conjunto desses dispositivos o caminho para aquilo que será o sistema de obras filosóficas entre nós, no sentido de Candido, e brasileiro ao fim e ao cabo”, onde se manifesta a ideia desse sistema de obras não existir ainda nesse período.

Também em p. 278 fala-se na “...falta de objeto (o sistema de obras filosóficas, conforme Antonio Candido, depois do colapso do sistema de educação dos jesuítas) será investigada a sua gênese (...) nas instituições que as preparam e lhes abrem o caminho...”. Sempre no mesmo “passo”, se insiste nesse necessário adiamento, mesmo com as instituições sólidas já criadas, como *mero preparo* para um “sistema de obras” que ainda não chegou como sim aconteceu na literatura brasileira.

Anos 70: segundo pagamento atrasado.

Mas a espera continua: “...a veiculação da produção filosófica em teses, dissertações, manuais e compêndios, além de papers inéditos e livros autorais, gerando o mercado editorial e a indústria do livro incipiente nos anos 1930-1960, na falta de escala e de densidade, tal situação incontornável me levará a adiar seu exame para os anos 1970 em diante (criação do SNPG pela Capes)” (385). Na página seguinte, se insiste na “...instauração do sistema de obras filosóficas só ocorrendo depois dos anos 1960-1970, como será mostrado” (386).

No meio de tantas oscilações, o leitor começa a temer que os “métodos de presença e ausência”, assim como os “tipos ideais” de Weber e a lógica modal dos mundos possíveis, sejam estratégias formidáveis para explorar um vasto campo com poucas amostras de filosofia. Diante da falta de grandes nomes sempre se poderá dizer que ninguém ainda preencheu o tipo ideal, ou que o método de ausência predominou sobre o de presença. (Veja 53, 63, 67, 385, 504). Depois de descrito o tipo ideal do scholar, o autor declara meio desolado: “Quanto a filosofia, esse tipo de erudito só apareceu mais tarde, sendo difícil dar um exemplo que realize o tipo puro (...) na construção desse tipo ideal o método *in absentiae* prevaleceu sobre o método *in praesentia*” (416).

Com esta melancólica constatação acaba o “quarto passo”. Mas nos “passos” seguintes as coisas não melhoram. Depois de falar da consolidação dos virtuosos e *scholars* do Sistema, eles não são apresentados como os filósofos que estávamos aguardando, aqueles que começariam o “sistema de obras”, mas apenas como “preparadores de terreno” que “pavimentam o caminho” (470).

Agora ou nunca: teses e dissertações como obras autorais?

Aqui já estamos na etapa final do livro e não é possível continuar esperando; é agora ou nunca: “Uma nova estirpe, em suma, cujo trabalho rotineiro e anônimo criará a tradição que preparará o caminho para que um dia finalmente alguém possa falar, sem reservas, de obra autoral e de filosofia brasileira. Então estará completado o processo de formação que começou pela

*instauração do aparato institucional da filosofia, gerando o paradoxo metafilosófico de instalar uma filosofia sem obra” (431). Aqui se admite que, mesmo depois da instauração do SNPG, o “sistema de obras” ainda é promessa, e quando se instaurar constará, fundamentalmente, de produções institucionais (“*textos técnicos universitários, inclusive teses e outras produções*”)²³⁰.*

Já no sexto e último “passo” insiste-se no prometido “sistema de obras”, que deverá ainda surgir do esforço dessa honesta massa de trabalhadores anônimos que “pavimentam o terreno”. De maneira surpreendente, após tantas peripécias e adiamentos, no último parágrafo se declara que, afinal de contas, pouco importa se esse filósofo brasileiro surge alguma vez ou não (p. 549), já seu longo preparo terá valido a pena.

É tolice querer ser original?

Outra curiosa flutuação do livro acontece com a batida questão da “originalidade”. Às vezes parece que a originalidade importa, outras vezes, que é uma tolice que deve abandonar-se. O “sistema de obras” vai ser buscado, mas “*com a condição de não se forçar a mão na ideia de ‘originalidade’ – uma tolice, como notou Paulo Arantes...*” (27). E depois: “*Com tamanha diversidade, uma vez livre do enfeitiçamento da originalidade absoluta e de seu par indissociável – o autor original e o culto do gênio – logo o estudioso irá dar-se por conta de que nesse gradiente estará diante de uma originalidade relativa, contrastando um índice mais alto e um índice mais baixo de originalidade*” (27-28). A seguir, de todo modo, o autor faz uma distinção relevante entre “filósofo criador” e

²³⁰ Poderíamos relativizar o valor de teses e dissertações consideradas como obras filosóficas autorais. Primeiro, pela diversidade de temáticas e enfoques elas certamente não constituem um “sistema” de obras. Segundo, haveria que lembrar as condições penosas em que esses trabalhos são, em geral, realizados: o aluno ganha um orientador sempre muito ocupado e a quem vê muito pouco durante o processo, e o mesmo pode ser dito dos membros das bancas de qualificação e defesa final; muitos professores dão uma olhada no trabalho no avião porque não tiveram tempo de estudá-lo com atenção. Paralelamente, são dadas muitas indicações e recomendações bibliográficas, suficientes para atormentar ainda mais a mente do doutorando que, sobretudo na etapa final, fica fisicamente exausto e psicologicamente estressado (já há estudos sobre síndromes e doenças de doutorado). Finalmente, no ritual final de defesa, depois de um bombardeio de questões, a tese será aprovada e armazenada num banco de teses que ninguém consulta, a não ser os burocratas da Capes nos dias da inspeção, urgidos pelo tempo e de maneira sumária. Permite este penoso processo considerar teses e dissertações como obras filosóficas autorais, representativas da “filosofia no Brasil”?

“professores competentes”, quando fala em Sartre e Foucault, por um lado, e Gaston Granger e Goldschmidt pelo outro.

Mas, curiosamente, a questão da originalidade é retomada em outros momentos como tendo muita importância, por exemplo, quando se afirma: “*Outra possibilidade, que ainda não aparece no horizonte, é o surgimento de um pensador original e, com ele, o da primeira escola filosófica brasileira...*” (50; ver também 64, onde se fala em “déficit de originalidade”). No segundo passo, fala-se de “*comparar com outras culturas e localidades, mapear a rotina e perguntar pela originalidade das reflexões e produções*” (122) e: “*Ao serem desenvolvidos, ao associar a história intelectual e a pesquisa metafilosófica, eles levarão à pergunta pela originalidade da filosofia feita no Brasil e, ainda, pela originalidade nacional ou brasileira*” (125, meus sublinhados). (Ver terceiro passo (p. 330), e quinto passo (p. 470)). Parece que aquela “tolice” transformou-se, de repente, em objetivo fortemente almejado.

A raposa acadêmica e as uvas autorais.

O saldo da situação pareceria francamente desanimador, com predomínio gritante do ausente sobre o presente, do ideal sobre o real, dos mundos possíveis sobre o mundo real. Lendo o livro temos às vezes a constrangedora sensação de que os objetivos almejados foram sendo adequados à realidade dos fatos: na ausência de obras fortemente autorais, dissertações e teses passam agora a contar como obras autorais; na ausência de obras originais, a originalidade é tolice e não interessa; na ausência de genuínos pensadores, se afirma que o preparo ainda não acabou, e assim por diante. Todas as uvas estão verdes para esta raposa.

Mas esta situação de “vazio”, de “não haver filosofia brasileira” em nenhum dos períodos estudados, não é – para fortuna dos brasileiros – inteiramente “objetiva”; ela fica dependente dos critérios mediante os quais se procuram filósofos e obras. Nos dois últimos “passos” da investigação se deixam ver claramente esses critérios: os filósofos almejados teriam, supostamente, que

ser brasileiros natos²³¹, formados em filosofia (não em Direito, letras ou sociologia), eles deveriam surgir do SNPG e de suas metodologias e estilos de formação, deveriam ser scholars virtuosos, não autodidatas, não deveriam fazer filosofia narrativa, mas argumentativa, e não poderiam produzir obras isoladas, mas sistemáticas e formando discípulos. Estes critérios são muito restritivos e deixam de fora muitíssimos nomes que poderiam ser lembrados com toda justiça e cujos livros poderiam ajudar a compor o tão almejado “sistema de obras”.

QUESTÃO 4: Colonialidade

Seguindo docilmente a trilha francesa.

Neste livro cheio de perplexidades falta ainda analisar a última, a mais perplexa de todas: a ideia de que a implantação do SNPG e do projeto institucional da filosofia nos livrou, finalmente, do colonialismo e da dependência cultural a respeito dos países hegemônicos, deixando essas características odiosas para trás, no passado colonial e pós-colonial. Já no prefácio do livro se fala das origens da filosofia brasileira nas famosas “missões francesas”, chamadas para civilizar o intelectual brasileiro transoceânico levado por modas estrangeiras, e pretendendo já ter sistema filosófico próprio sem conhecer história da filosofia. Com o andar do tempo, os scholars franceses serão substituídos por bem treinados virtuosos locais, fazendo filosofia como ensinada pelos normaliens franceses. (22). Tudo isto é descritivo, mas, *por que teríamos que entender esta história como descolonizadora?*

Deixando a colonização para trás?

Domingues considera a época pré-profissional como colonizada e não a atual, que teria escapado desse perigo: “Assim, com a mente colonizada, e vítima do transoceanismo, o brasileiro do Império e da República Velha julgava que não tinha cabeça filosófica. Passados mais de cem anos, hoje o sentimento

²³¹ A última frase do livro é ambígua: “*uma mente privilegiada nascida nestes cantos*”. O Sistema permitiria que um argentino ou um equatoriano fossem os primeiros filósofos brasileiros? Talvez um francês teria mais chances. Sabemos, em todo caso, que não admitiu que um tcheco ocupasse esse lugar.

mudou, e fala-se sem reservas e autodepreciação que se faz filosofia de qualidade nestas paragens e que há bem uma filosofia no Brasil com cores locais (uspiana, p. ex) e tiques nacionais (a herança da tradição bacharelesco-retórica)” (26-27, meus sublinhados). Em 41, ele fala dos normaliens franceses como “modelos”, e, no mesmo viés, fala-se da tarefa de “*a missão de difundir entre nós o que de melhor havia no primeiro mundo em diferentes campos das humanidades, inclusive a velha rainha do saber, quando uma filosofia europeia e de primeira mão passou a ser ensinada (...)”* (57-58; ver também 64). O livro está perpassado, do começo ao fim, de declarações semelhantes (ver 309, 361, 408). No último passo, fala-se da etapa atual como “*...sem dúvida, a quebra do complexo colonial, ou antes do complexo de colonizado...”* (511, todos meus sublinhados). Aqui pareceria que a colonização fica para trás quando as influências estrangeiras são assimiladas de maneira sistemática e erudita e não de maneira diletante e imediatista, um aprimoramento da dominação cultural que agora aumenta a “qualidade” do produto colonizado.

Colonialismo e colonialidade

Se o autor estivesse familiarizado com o contexto filosófico hispano-americano, saberia que um dos temas mais discutidos é a diferença entre “colonialismo” e “colonialidade”. O colonialismo foi hoje superado em quase todas as partes do globo, mas a colonialidade, como estrutura de dependência econômica e cultural, continua viva e vigente em diversas partes do planeta, entre elas América Latina e o Brasil. Um dos autores que mais tem tratado deste assunto é o argentino Walter D. Mignolo (que, curiosamente, tem um livro publicado pela editora da UFMG, a casa de Domingues, “Histórias locais, projetos globais”, 2003). Em outro importante livro seu, não traduzido ao português, “La idea de América Latina”, Mignolo escreve:

“A ‘descoberta’ de América e o genocídio de escravos africanos e índios são parte indispensável das fundações da ‘modernidade’ (...) Mais ainda, são a cara oculta, a mais obscura, da modernidade: a ‘colonialidade’ (...) Não existe modernidade sem colonialidade” (Mignolo W. La idea de América Latina, p. 18. Minha tradução do espanhol). “*‘Colonialidade’ é um termo muito menos*

frequente que ‘modernidade’, e muitos tendem a confundi-lo com ‘colonialismo’, embora, claro, os dois conceitos estejam relacionados. ‘Colonialismo’ refere-se aos períodos históricos específicos e aos lugares de domínio imperial (espanhol, holandês, britânico e, desde começos do século XX, estadunidense); ‘colonialidade’, por contraste, denota a estrutura lógica do domínio colonial (...)” (p. 32). E conclui: “O diálogo só será iniciado quando a ‘modernidade’ seja decolonizada e despojada de sua mítica marcha ao futuro” (23-24)²³²

Fazendo filosofia “de qualidade” no rio Kwai

É claro que não nos livramos da colonialidade pelo fato de ultrapassar a Escolástica e o referencial religioso gerando uma cultura laica (287), ou porque nos livremos da censura de ideias ou do monotemático obrigatório, ou da influência portuguesa, nem por adquirir técnicas modernas de análises de textos ou conhecimentos eruditos ou por estabelecer instituições sólidas (279), porque tudo isso permanece perpassado de colonialidade que, no sentido explicado por Mignolo, continua preservando estruturas de dependência cultural.

Especificamente, a questão da “qualidade” de um trabalho filosófico deve desvincular-se da questão da colonialidade: *pode-se realizar filosofia “de qualidade” dentro da dominação* (assim como o coronel Nicholson construiu uma ponte de “alta qualidade” para os japoneses dos quais era prisioneiro, no famoso filme “A ponte do Rio Kwai”). A “qualidade” jamais pode ser valor supremo ou absoluto; tem sempre que se perguntar *onde* e *quando* uma produção filosófica ganha a sua indiscutida “qualidade”, pois ela pode ser uma “qualidade” alienada²³³.

²³² Este tema da diferença colonial, de colonialismo e da estrutura colonial, está explicitamente tratado por Paulo Margutti em seu livro “História da Filosofia no Brasil”, pp. 325-327, onde ele cita outros livros de Mignolo para expor esta temática fundamental. Domingues se queixa, com razão, dos autores brasileiros de filosofia não se lerem mutuamente (“os mineiros continuam se ignorando”, p. 531), mas ele dá um belo exemplo disto ao ignorar totalmente esta temática tratada pelo colega, e que tem impacto direto em toda a sua linha de argumento.

²³³ O fato mais espantoso não é que isto não seja visto por Domingues, mas, pelo contrário, que seja visto, perfeitamente, mesmo que fugazmente, e não se lhe dê a devida importância. Por exemplo, em 335, analisando a passagem da colônia para o período seguinte, lemos: “*Conquanto importantes, as mudanças políticas se foram suficientes para romper o vínculo colonial com Portugal, criando a agenda de construção de um país independente para a jovem nação, não foram o bastante para impedir o neocolonialismo, com a troca do senhorio de Portugal por outras potências europeias, como a França e a*

É claro que a importação de um modelo francês de fazer filosofia, com a imposição de uma única tradição filosófica e sujeita a regras metodológicas exclusivas *configura uma poderosa estrutura de colonização cultural*, na estrita medida em que foi unilateralmente imposta sem uma interação e uma influência mútua (de que maneira a cultura brasileira teve influência nos normaliens franceses?). Como é possível visualizar perfeitamente esse caráter colonizador das missões e, ao mesmo tempo, aceitá-lo com um sorriso manso, como a porta de entrada para a própria maturidade intelectual?²³⁴

Diante deste panorama e chegando já às páginas finais do livro, não se entende em que sentido a filosofia brasileira, à luz do Sistema atual, passaria a “...remodelar a filosofia europeia, depois de ter sido moldado por ela”, como se afirmou no prefácio (p. 15). As informações proporcionadas pelo livro mais dão a impressão de que os pensadores periféricos, brasileiros ou não, continuam sendo modelados pela filosofia europeia, apenas tendo aumentado a “qualidade” e conhecimentos dos remodelados. *A dependência intelectual foi aprimorada, mas não superada*. Pelo contrário, o aumento de sua “qualidade” tende a disfarçar a dependência.

Saber escolar e saber da resistência

Várias vezes, fala-se no livro da situação de colonialismo de uma maneira muito sóbria, como um tranquilo “choque de culturas” ou de perspectivas (Ver 29, 85, 124, 129-130, 328-329), como se tivesse sido apenas uma “expansão” natural a ser “assimilada” e não uma invasão violenta y depredadora a ser *resistida*. Em algumas poucas frases soltas fala-se, de passagem, da péssima situação do indígena e do negro na colônia (80, 131). Muito mais tarde, no

Inglaterra”. Isso não é visto apenas naquelas épocas passadas, mas também no caso das próprias “missões francesas”: “*Em São Paulo, na USP, predominava a tradição francesa em sua vertente laica, transmitida por jovens professores aqui desembarcados vindos de diferentes partes do Hexágono, muitos deles exnormaliens que integravam a Missão Française, com seu projeto meio neocolonialista de civilizar o mundo*” (400, meu sublinhado). Não deveríamos apenas *mencionar* essas coisas, mas captar toda a sua enorme relevância para a questão da filosofia no Brasil.

²³⁴ Nesse sentido, haveria que comentar também essa questão dos “grandes números”, essa avaliação quantitativa do processo retomada várias vezes no livro com muito entusiasmo. Pois se tivermos uma produção filosófica colonizada não será bom sinal ver que ela cresce e se desenvolve em grandes números.

capítulo sobre independência, aponta-se que o novo país “...faz suas escolhas europeias (ontem, Portugal; agora, França), silencia outras heranças, como a africana, e recalca a destruição do nativo” (253). Mas estas são frases esparsas e laterais, algo que não aparece no centro da argumentação do livro.

A metodologia seguida por Domingues para descobrir filosofia num certo período – nas pegadas de Lima Vaz e Cruz Costa - consiste em investigar *como a filosofia transplantada de Europa foi assimilada de maneira competente na colônia*. Numa palavra, buscam-se bons “representantes” ou “expoentes” nativos do saber imposto na conquista. Mas outra metodologia, completamente ignorada no livro de Domingues, seria focar a questão da *resistência indígena e negra contra esse saber imposto*, resistência que começou a se manifestar já desde os primeiros momentos da invasão e que se prolonga até os dias de hoje.

Adotando a primeira estratégia, chegaremos, coerentemente, ao diagnóstico Vaz-Costa-Domingues: não houve *nada* de filosoficamente relevante na colônia (apenas “*um grande vazío niilista*”, p. 402)²³⁵. Mas esse “nada” não é objetivo, ele é historicamente produzido pela metodologia de acesso. Adotando a outra perspectiva, esse período aparece, por contraste, como riquíssimo em diversas formas de resistência, e especificamente de *resistência intelectual*. O único saber filosófico sendo procurado neste livro é aquele que aparece nas instituições coloniais, mas nunca são focados outros lugares de saber, como as ruas e os campos, os locais de trabalho e sofrimento dos submetidos, lugares privilegiados do saber popular e de gentes engajadas na resistência sob as mais diversas formas.

²³⁵ Se isto for assim, então o mencionado livro de Margutti, que em suas 350 páginas foca especificamente o período colonial, *não trata de nada*. Na sua resenha do livro de Domingues (Kriterion, Belo Horizonte, no 140, Ago./2018, p. 631-636), Oswaldo Giacoia escreve: “*Por causa disso, o livro guarda um registro de suas parcerias e interlocuções, tanto expressas como tácitas, com segmentos próximos e distantes, como é particularmente o caso da “História da Filosofia do Brasil”, de Paulo Margutti*”. Mas isto não é o caso porque os enfoques de Domingues e Margutti são contraditórios: o primeiro não encontra nada precisamente no período em que o outro descreve uma rica vida filosófica (embora foque menos o tema da resistência). Se deixarmos as cordialidades de lado e lermos com atenção, estes dois livros se desalojam mutuamente.

A Ratio Studiorum e Zumbi dos Palmares

Em página 132 se menciona a massa amorfa de negros e se afirma que “*longe dos colégios e dos seminários, o cativo africano exercerá quase nenhuma influência na cultura letrada e filosófica*”. Aqui há total descaso a respeito das diversas formas de resistência negra, contemporâneas das atividades de ensino da Escolástica nos colégios. Por exemplo, sabemos pelo relato de Domingues que o primeiro colégio jesuíta foi fundado em 1572 e que a *Ratio Studiorum* foi publicada em 1599, mas não ficamos sabendo que nessa mesma época, entre 1580 e 1605, surgem os primeiros quilombos na região dos atuais estados de Pernambuco e Alagoas, criando-se Palmares, um quilombo que chegou a ocupar um território de cerca de 260 quilômetros de extensão, chegando a constituir uma espécie de estado africano livre dentro da colônia. Isto é um fato de tremenda significação filosófica, ética, política e metafísica.

É claro que essa significação filosófica não podia surgir, por motivos óbvios, da boca de seus protagonistas, pois nem Ganga-Zumba nem Zumbi (nem Frei Caneca nem Honestino Guimaraes) eram filósofos; eles eram *atores*, não *autores*. Mas essa significação filosófica sempre podia ser – e foi de fato – explicitada por letrados em terceira pessoa a través de crônicas, cartas, arquivos e outros estilos literários da época, e seus textos podem perfeitamente ser considerados *filosóficos*. Quando acontecem eventos de extraordinária significação filosófica, outras pessoas acabam escrevendo sobre eles, assim como Platão escreveu sobre Sócrates, os evangelistas sobre Cristo, Hegel sobre Napoleão e Marx sobre Simon Bolívar²³⁶.

Pensar-ação da resistência

É claro que o pensamento-ação de resistência não podia figurar nos currícula escolares das instituições impostas pelo dominador. Pode-se dizer que

²³⁶ Obras recentes como “De olho em Zumbi dos Palmares” (2011), de Flávio dos Santos Gomes, “Os jacobinos negros. Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos” (2010), de C.L. R. James, ou “Hernán Cortés. Civilizador ou genocida?” (2011), de Marcus Vinicius de Moraes, podem ser lidos como livros de filosofia, na medida em que tiremos deles reflexões sobre a condição humana, o direito à defesa, dignidade, raça e luta, no meio dos meros fatos sociológicos ou históricos. Nestes textos pode haver muito mais interesse filosófico para nós, pensadores latino-americanos, do que ler pela vigésima vez as “Enéadas” de Plotino.

a invasão europeia de América transforma o pensar indígena em um pensar-ação de resistência, de reação contra a destruição das religiões nativas pelo cristianismo e a substituição inconsulta e unilateral do saber milenar indígena pela “filosofia” europeia. Mas *a presença do invasor nas próprias terras era já, de por si, um problema filosófico para o nativo*. A partir da invasão, o pensar-ação americano torna-se insurgente e resistente. Enquanto nas instituições a filosofia era *ancilla theologiae*, nas ruas ela era *ancilla emancipationis*.

Se tudo isto for posto de lado, é claro que não “encontraremos” nada nesses períodos a não ser mera repetição de doutrinas europeias. O distintivo do americano foi a resistência, a recusa da assimilação, o fingimento da evangelização e o doutrinamento (a “inconstância da alma selvagem” da que fala Viveiros de Castro, já presente nos relatos de Antônio Vieira). Não se trata de ver como o submetido se transformava num escravo competente dentro da nova ordem imposta, mas como este escravo resistia ferrenhamente a sua escravidão, e quais as bases filosóficas da sua busca por emancipação.

Depois de queimar a minha biblioteca você me acusa de ignorante

Curioso que, na situação de invasão e colonização, muitas vezes se afirme que uma cultura não existe se não tiver registros escritos, sendo que foi o invasor quem destruiu quase a totalidade desses registros. É como alguém me acusar de órfão após assassinar meus pais ou de ignorante depois de queimar minha biblioteca. Em p. 137 se afirma: “...só se poderia falar em filosofia nacional nessa época se fosse escrita em nhangatu, mas, até a presente data, ninguém provou a existência de tal fato entre nós”. Mas se não existem documentos sobre um pensamento em nhangatu é porque os invasores os destruíram; e mesmo não existindo um pensamento escrito em nhangatu, existiu sim uma ação nhangatu, feitos que podem ser reconstruídos em outras línguas por terceiras pessoas, pois seus protagonistas estavam demasiado mergulhados na ação como para pensar em escrever sobre ela²³⁷.

²³⁷ Em página 201 do livro, concede-se que a escrita não é tudo, e se aponta: “...os males e os excessos de uma única maneira de se fazer filosofia, com o selo e o padrão do *modus faciendi* da segunda escolástica: a cultura livresca, o gosto desmesurado pelos esquemas simplificados e as fórmulas facilitadoras, a

Resistência intelectual

Mesmo o foco no *locus* das instituições é feito de maneira parcial, porque dentro dos claustros houve bastante resistência intelectual à ordem dominante, sobretudo por parte de alguns clérigos sensíveis aos horrores da conquista, sentindo agudamente a contradição entre o conteúdo de amor do cristianismo e as atrocidades que se cometiam em seu nome.

Por exemplo, em p. 129 é mencionado Manuel de Nóbrega como um teólogo e estudioso de Aristóteles, sem mencionar que Nóbrega militou energicamente, e com forte fundamento filosófico e jurídico, contra a escravidão dos índios, militância que gerou graves confrontos com os colonos e autoridades europeias. As arguições que Nóbrega utilizou para fundamentar suas posturas constitui, sim, filosofia da maior qualidade, mas filosofia de resistência, não confirmadora do *status quo*. E de muitas outras figuras, como Vasco de Quiroga, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Victoria, Francisco Suárez, Luis de Molina e Antonio Vieira, se pode dizer algo semelhante. (Em página 142 se afirma que a Escolástica se apresenta duas vezes, como *background* e como matéria de ensino; na verdade, se apresenta *três vezes* e não duas, pois a Escolástica comparece também como fornecendo ferramentas críticas conceituais contra a dominação, a escravidão e a crueldade da colonização (Ver 157, 192)).

Um novo sistema colonial no século XX?

A partir da página 143 começam a aparecer aspectos do sistema colonial que apresentam incômodas semelhanças com o Sistema atual, como se a estrutura escolástica autoritária tivesse se reproduzido nos dias de hoje em novo contexto. Fala-se da *Ratio Studiorum* como estipulando inúmeras regras que deverão ser seguidas estritamente no sistema de ensino dos jesuítas no mundo todo. (Com toda propriedade, fala-se da Companhia como de uma

superstição da escrita e do papel impresso, a busca da filosofia entesourada nas bibliotecas e distanciada da experiência...” (Meu sublinhado). Levantada a restrição tirânica da escrita, muita filosofia poderia aparecer nesse período aparentemente “vazio”.

“multinacional”). Em 150, se insiste na *Ratio Studiorum* como uma *Bildung* e uma *Paideia*, como um “sistema de educação total”, de suas 466 regras. “*Trata-se não de uma forma de ensino (técnica didática), mas de um verdadeiro molde, se não de uma verdadeira indústria (...) a conduta padronizada na fabricação do produto*” (154). Fala-se de “*um sem-número de especificações sobre as teses, abarcando prazo, tamanho, publicação, revisão, constituição de bancas ou júri, etc*”. (155).

Tudo isto soa familiar. Atualmente, não existe um conteúdo único a ser imposto – como o era a Escolástica na Colônia – mas sim um poderoso sistema formal de regras muito rigoroso, fora do qual não é possível hoje ser aprovado em concursos e seleções ou publicar nada em revistas significativas que não siga rigorosamente essas regras (note a complexidade atual dos editais e das normas editoriais de revistas especializadas, ou as listas de publicações onde os professores devem forçosamente publicar para serem bem avaliados), com o inglês como língua científica quase obrigatória tomando o lugar do latim.

Seguindo este relato, poder-se-ia dizer que o Sistema atual conseguiu finalmente, depois de tantos séculos, preencher o vazio deixado pela expulsão dos jesuítas que Pombal não conseguira preencher (pp. 234, 405), reinstalando uma espécie atualizada de *Ratio Studiorum* sobre outras bases, leigas e de conteúdo livre, mas formalmente autoritária, com o MEC no lugar do Rei (o próprio Domingues se refere, acertadamente: “*a troca do monopólio dos jesuítas pelo dirigismo estatal que nunca mais sairia da cena brasileira e portuguesa*”, 197; ver 379).

Espectros de Schopenhauer?

Schopenhauer é um pensador europeu aceito pelo Sistema brasileiro de filosofia. Não apenas alguns de seus heróis fundadores (como Versiani Vellôso, p. 401) como também membros da missão francesa como Maugüé (p. 407) incluem Schopenhauer em suas listas de pensadores ilustres; e atualmente Schopenhauer conta com seus “especialistas” dentro do Sistema, como manda o figurino. É claro que as ideias de um filósofo do panteão sagrado não têm por que ser partilhadas pelos seus admiradores, mas não deixa de ser curioso que

um destes filósofos – Schopenhauer no caso - tenha se caracterizado pela crítica mais ferrenha contra dois dos eixos fundamentais do atual Sistema de filosofia profissional: o encorajamento da leitura (ver Domingues, pp. 379, 400, 405, 407, 409, 414, 471, 485), e a crítica ao diletantismo autodidata (pp. 46, 266, 275, 361, 373, 379, 432, 466, 535, 538). Na contramão dessa ideologia, Schopenhauer escreveu textos vigorosos *contra a erudição e em favor do diletantismo*. Vejamos alguns exemplos:

“Assim como as atividades de ler e aprender, quando em excesso são prejudiciais ao pensamento próprio, as de escrever e ensinar em demasia também desacostumam os homens da clareza e profundidade do saber e da compreensão, uma vez que não lhes sobra tempo para obtê-los” (Schopenhauer, “Sobre a erudição e os eruditos”, seção 3). *“...uma grande quantidade de conhecimentos, quando não foi elaborada por um pensamento próprio, tem muito menos valor do que uma quantidade bem mais limitada, que, no entanto, foi devidamente assimilada”* (“Pensar por si mesmo”, seção 1). *“...o excesso de leitura tira do espírito toda a elasticidade (...) O meio mais seguro para não possuir nenhum pensamento próprio é pegar um livro nas mãos a cada minuto livre”* (Id, seção 2).

“A leitura não passa de um substituto do pensamento próprio. Trata-se de um modo de deixar que seus pensamentos sejam conduzidos em andadeiras por outra pessoa” (id, 4). *“O filósofo livresco (...) relata o que este disse, o que aquele considerou, o que um terceiro objetou e assim por diante. (...) Ele investigará, por exemplo, se em algum período Leibniz, mesmo que por um momento, foi um espinosista, e outras coisas do gênero”* (id, 7).

Nesses “profissionais”, a falta de pensamento próprio se dá até nos títulos de seus livros: *“O que o endereço do destinatário é para uma carta, o título deve ser para um livro (...) Quem não é suficientemente original para dar a seu livro um título novo será ainda menos capaz de provê-lo de um novo conteúdo”* (“Sobre a escrita e o estilo”, seção 2, meu sublinhado). Aqui é quase inevitável pensar em “Um departamento francês de ultramar”, título tirado de uma frase de Michel Foucault (Domingues, 382, 389, 406), e em outros títulos duplicados,

como “Melancolia da esquerda”, uma frase de Walter Benjamin e “Grande Hotel Abismo”, oriunda de Georg Lukacs.

E prossegue nosso filósofo teutônico: *“Diletantes, diletantes! Assim os que exercem uma ciência ou uma arte por amor a ela, por alegria, pelo seu deleite, são chamados com desprezo por aqueles que se consagram a tais coisas com vistas ao que ganham, porque seu objeto dileto é o dinheiro que têm a receber.(...) daí provém seu respeito habitual pelas ‘pessoas da área’ e sua desconfiança em relação aos diletantes. Na verdade, para o diletante, ao contrário, o assunto é o fim, e para o homem da área como tal, apenas um meio. (...) É sempre de tais pessoas, e não dos assalariados, que vêm as grandes descobertas”* (“Sobre a erudição e os eruditos”, seção 6). E menciona a rejeição dos acadêmicos da teoria de Goethe sobre as cores, por ser Goethe considerado um “diletante” (Id, 7). Espectros de Schopenhauer assombrando seus próprios estudiosos?

(II). Brasília filosófica. Maneiras de fazer filosofia: por um pluralismo filosófico. A significação do “Manifesto da Escola de Brasília”: um alegado em favor da inexistência. (Espectros do Anísio e do Darcy).

Por que não Brasília em tempos institucionais? Filosofia na contramão?

Por que Brasília está totalmente ausente do volumoso e exaustivo relato de Ivan Domingues? O que significa esta ausência? O primeiro diagnóstico dessa curiosa omissão é que Brasília não faria parte, por algum motivo, do projeto institucional da filosofia no Brasil. Mas, certamente, o grupo de professores do departamento da UnB parece fazer parte desse projeto desde a sua fundação em 1986, participando dos encontros ANPOF e de outros encontros nacionais organizados pelos grandes centros mencionados no livro (São Paulo, Rio, Minas, Rio Grande do Sul), e organizando eventos do mesmo teor (a Semana de Filosofia da UnB é uma das atividades de extensão de maior duração de todo o Brasil). Esses profissionais publicam nos locais indicados, se

submetem às avaliações oficiais, abriram mestrado na década de 90 e doutorado mais recentemente, além de um novo mestrado em Metafísica. Por que esse grupo que trabalha docilmente há tantos anos dentro do molde institucional não aparece no relato como um dos centros geradores de filosofia, com seus próprios heróis fundadores?

Talvez parte da resposta a esse enigma seja proporcionada por outra informação, talvez menos conhecida do grande público: na Universidade de Brasília, paralelamente às atividades acadêmicas oficiais, regulares e institucionais, e especificamente durante o período entre 1995 e 2015 aproximadamente, aconteceram outras atividades filosóficas materializadas em numerosos escritos, eventos e dissertações, atividades que, pelas suas características, objetivos e estilos não poderiam, obviamente, fazer parte do projeto institucional e aparecer num livro com as características do livro de Domingues. Essas atividades filosóficas paralelas foram realizadas um pouco na contramão, ou com a tolerância passiva, da instituição.

O historiador da filosofia no Brasil talvez tenha sentido, de alguma forma, uma “contaminação” do projeto institucional na UnB durante essas duas décadas e isso talvez tenha sido um dos motivos da exclusão de Brasília neste livro. Talvez o historiador tenha preferido aguardar a cura definitiva dessa contaminação através do trabalho reparador de novos scholars formados no Sistema e chegados ao local da infecção, para poder incluir depois, talvez numa segunda edição do livro, esta instituição díscola dentro do Sistema, após período conturbado felizmente superado. Se isto não for uma explicação plausível, se este pequeno descontrole lateral de duas décadas foi, a final de contas, insignificante para o Sistema, então ficamos com o enigma da exclusão de uma Brasília tão institucional e tão alinhada quanto qualquer outra das instituições mencionadas no livro.

Filosofia vital e filosofia curricular.

Para explicar melhor o que aconteceu nessas duas décadas em Brasília temos que partir de duas maneiras de entender o que seja filosofia e filosofar, na medida em que o critério diferenciador seja *as relações do filosofar com a vida*.

Chamo-as a maneira *existencial* e a maneira *técnica* de filosofar (embora esses nomes não sejam os mais apropriados).

Segundo a primeira maneira, o filosofar desperta nas palpitações da própria vida, com suas preocupações e mal-estares pessoais e sociais, surge das entranhas mesmas do vivido e sofrido. Ela constitui um compromisso pessoal e tudo o que se se lê, estuda e pesquisa está em estrita função desse compromisso. De acordo com a segunda maneira, a atividade filosófica é um afazer profissional e altamente técnico, guiado pelo rigor e o estudo de textos, onde o aspecto pessoal deve ser deixado de lado. Aqui a leitura de textos é o fundamental e qualquer projeto pessoal fica subordinado ao sistema de leituras. A primeira forma de filosofar é pessoal e biográfica, a segunda anônima e impessoal. Da primeira forma surgem autores, da segunda, pesquisadores.

Ignoro se estas duas maneiras de fazer filosofia são compatíveis, mas, de início, vemos que se o existencial for acentuado isso poderá afetar a perfeição técnica das análises; e se o rigor técnico for acentuado, isto poderá afugentar a inspiração mais pessoal do projeto filosófico. De fato, no mundo acadêmico de hoje vivemos o claríssimo predomínio da segunda forma sobre a primeira, considerada romântica e inviável nos dias de hoje. E poucos esforços são feitos para compatibilizar as duas numa *filosofia autoral tecnicamente apurada*.

Europa existencial

Exemplos do primeiro tipo de filosofar, na filosofia europeia, são Ortega y Gasset²³⁸, Jaspers e Heidegger que, em seus livros de introdução à filosofia e em suas autobiografias, insistem nas bases existenciais do pensar. Escutemos Heidegger: *“Adquirir conhecimentos, mesmo conhecimentos eruditos e abrangentes quanto ao que e como os filósofos pensaram, até pode ser útil. No entanto, sua utilidade não se reverte para o filosofar. Ao contrário: a posse de conhecimentos sobre filosofia é a principal causa da ilusão de que com isso*

²³⁸ As três viagens de Ortega a Argentina podem ilustrar penosamente o crescente predomínio da maneira técnica de filosofar sobre a maneira vital: a primeira viagem foi um sucesso total, a segunda, menos, e a terceira um completo fracasso; pois a maneira de filosofar de Ortega foi tornando-se diletante e trivial à luz do enorme desenvolvimento das modernas técnicas de análise filosófica nas universidades.

estaríamos alcançando o filosofar” (Heidegger, Introdução a Filosofia, Martins Fontes, SP, 2009, p. 5). “*Filosofar não é coisa de habilidade técnica*” (p. 11)).

Se poderia acreditar, por contraste, e seguindo a distinção - hoje em crise, mas ainda levada em conta por Domingues - entre “continental” e “analítico”, que bons exemplos da segunda atitude seriam autores como Bertrand Russell ou Wittgenstein, mas isto não é assim. Estes pensadores “analíticos”, assim como outros posteriores da mesma linha (como Quine, Davidson ou Putnam) também foram *autores* que pensaram desde seus próprios tormentos filosóficos e não de maneira puramente técnica; nenhum deles foi um mero “pesquisador” que ficou estudando textos de outros filósofos, mas criaram pensamento analítico próprio. Obras como “Os problemas da filosofia” de Russell, o “Tractatus” ou “Palavra e Objeto” de Quine estão encravadas em interesses e compromissos pessoais de seus autores tanto quanto “Ser e Tempo” de Heidegger ou “O Ser e o Nada” de Sartre.

Tecnologia do texto

Eu sustento que os únicos que assumem a segunda maneira de filosofar, o filosofar técnico-profissional, não são os filósofos “analíticos” nem os “continentais”, todos eles genuínos filósofos autorais, mas o exército de professores de filosofia dos departamentos de filosofia do mundo todo – e especialmente de países periféricos – que se dedicam a estudar, comentar, interpretar e até aperfeiçoar²³⁹ os filósofos consagrados. Na verdade, Europa nos ofereceu, ao longo dos séculos, não apenas temáticas diversas, mas também estilos filosóficos diversos (desde poemas filosóficos até tratados, passando por ensaios, diálogos, aforismos, panfletos e autobiografias)²⁴⁰. São

²³⁹ “*Pensadores como Aristóteles, Descartes, Leibniz e Hegel precisam conviver com o fato de serem contraditos por um doutorando*” (Heidegger M. Os conceitos fundamentais da Metafísica. Forense, RJ, 2011 (2ª edição), p. 23).

²⁴⁰ “*Não consigo pensar num campo de escrita tão fértil como a filosofia tem sido em gerar formas de expressão literária, porque a nossa é (...) uma história de diálogos, notas de leitura, fragmentos, poemas, exames, ensaios, aforismos, meditações, discursos, hinos, críticas, cartas, sumas, enciclopédias, testamentos, comentários, investigações, tratados, Vorlesungen, Aufbauen, prolegômenos, Parerga, pensões, sermões, suplementos, confissões, sentenças, perquirições, diários, panoramas, esboços, livros cotidianos (...) pronunciamentos e inúmeras formas que não têm identidade genérica ou que constituem elas próprias gêneros distintos: Holzwege, Gramatologias, Pós-escritos Não científicos, Genealogias, Histórias Naturais, Fenomenologias e o que quer que O Mundo como Vontade e Representação seja ou o*

os atuais “profissionais da filosofia” os que afunilaram os estilos filosóficos reduzindo-o aos estilos únicos do *paper*, da tese, da dissertação ou do ensaio, nos quais o pensamento europeu e norte-americano é comentado, analisado e interpretado, mas não acompanhado em sua exuberante diversidade de formas de expressão.

Filosofando sem diploma

Entretanto, se assumirmos o ponto de vista existencial, o que tornaria *filosófico* um texto não é um conjunto de temáticas oficiais ou de estilos aceitos, mas a reflexão mais extrema – mais ontológica, diríamos - sobre o mundo e sobre o humano. Por exemplo, sociólogos, geógrafos e historiadores podem estudar, digamos, um fenômeno como a guerra de Canudos do ponto de vista do que aconteceu factualmente, fazer uma crônica com considerações sociais, econômicas e bélicas sobre esse evento; mas um filósofo vai extrair dele toda a sua seiva ética, política, lógica e metafísica, ligando esse fato com considerações radicais sobre o mundo e sobre o humano. Este tipo de reflexão não está concentrado numa área específica, a dos “filósofos profissionais”, mas sociólogos, geógrafos, antropólogos ou linguistas podem fazê-la. Os limites disciplinares não são levados em conta por esse poderoso processo reflexivo e não se precisa ser “formado em filosofia” para refletir filosoficamente.

O livro de Domingues e livros afins, pelo contrário, estão norteados pela segunda maneira de entender as atividades filosóficas, pela filosofia como afazer técnico, profissionalizado e institucionalizado, e este critério dá como resultado desolador o quase total “vazio” de filosofia, de filósofos e de obras no Brasil colonial, pós-colonial e ainda no atual. Mas se for adotado o ponto de vista do filosofar existencial, biográfico, não preocupado com delimitações disciplinares nem com erudições específicas; não atrelado a uma única tradição; capaz de exprimir ideias em diversos estilos, argumentativos, narrativos ou apologéticos, poéticos, ensaísticos, teatrais, jornalísticos, etc, não preocupados em fundar

corpus póstumo de Husserl, ou os escritos tardios de Derrida e excluídos os tipos padrão de formas literárias – por exemplo, romances, peças ou coisa parecida, para os quais se voltaram os filósofos quando dotados para tal”. Danto Arthur. “*Filosofia como/e/da literatura*”. (Em: Danto A. O descredenciamento filosófico da arte. Autêntica, BH, 2015, pp. 173-198).

escola ou angariar discípulos, se todas essas restrições do Sistema forem suspensas, *filosofias, filósofos e obras começarão a aparecer por todas as partes* como por obra de magia e aquele “vazio” desanimador desaparecerá, mostrando-se, pelo contrário, uma profusão e abundância espantosas de filósofos e de obras.

Para o “vazio” colonial e pós-colonial ficar preenchido

Assumindo a perspectiva do filosofar técnico-institucionalizado, a investigação de Domingues lança o resultado, decepcionante, mas coerente, de um “sistema sem obras”. Assumindo a maneira autoral e existencial (“analítica” ou “continental”), temos o fenômeno contrário, “obras sem sistema”, obras de todo tipo geradas numa enorme diversidade sem unidade nem fio condutor, um escândalo para a mentalidade sistemática institucional. (Em muitos pontos do livro de Domingues se faz a diferença entre obras isoladas ou “soltas” e “sistema de obras” encadeadas (p. 19, 27, 53, 61, 66, 138-139, 205, 386). Mas, por que teriam valor apenas obras inseridas dentro de sistemas ou em seriações, capazes de construir uma tradição concatenada? Por que figuras isoladas não poderiam aludir a essa tradição sem encadeamento?)²⁴¹

Se todas essas restrições do Sistema forem removidas, ou pelo menos relativizadas, cingindo-nos apenas ao período contemporâneo, ausências como as de Graça Aranha, Oswald de Andrade, Vicente Licínio Cardoso, Jackson de Figueiredo, Pontes de Miranda, Djacir Menezes, Mário Ferreira dos Santos,

²⁴¹ Diga-se de passagem, é duvidoso que a filosofia europeia apresente, estritamente, um “sistema de obras”. Precisamente, a enorme criatividade dos pensadores europeus faz com que eles nunca “continuem” as obras dos filósofos anteriores; se a eles se referem, sempre o fazem de maneira deturpada e indo além; mais envolvidos em seus próprios projetos filosóficos do que em comentar os anteriores. Em certo sentido, cada filósofo europeu que se põe a filosofar começa a filosofia desde zero, desde si mesmo, se for realmente um autor. As “discussões” entre pares, tão almejadas pelo Sistema, são realmente discussões entre “pesquisadores”, não entre autores; os autores não “discutem” entre si; estão demasiado ocupados criando filosofia e produzindo seus próprios conceitos. Por outro lado, como já o escrevi em meu “Diário de um filósofo no Brasil”, houve no Brasil, numa época, vários pensadores que escreveram sobre outros e os discutiram: Sylvio Romero escreveu sobre Tobias Barreto, Arthur Orlando sobre Romero e Tobias, Clóvis Bevilacqua sobre Arthur Orlando, Jackson de Figueiredo sobre Farias Brito, Djacir Menezes e Pontes de Miranda, Alcides bezerra sobre Vicente Licínio Cardoso e Vilém Flusser sobre Vicente Ferreira Da Silva. (Veja também Margutti (2013), pp. 361, 364). De maneira que se os professores do Sistema sustentam que estas discussões nunca ocorreram antes no Brasil e teriam que começar agora, estão historicamente equivocados.

Miguel Reale, Vicente Ferreira Da Silva, Roland Corbisier e Vilém Flusser seriam gritantes. Como eles não preenchem as condições técnico-institucionais simplesmente desaparecem, são invisibilizados²⁴².

Se as restrições de formação disciplinar forem removidas, aparecerão também muitos outros pensadores brasileiros importantes que refletiram filosoficamente sobre o mundo e sobre o humano desde as suas áreas respectivas, e o fizeram com projeção internacional: desde a sociologia (Gilberto Freyre, Florestan Fernandes), a geografia (Milton Santos) a antropologia (Darcy Ribeiro, Roberto Da Matta, Eduardo Viveiros de Castro), a pedagogia (Paulo Freire) e a história (Sérgio Buarque de Holanda).

E se, dando um passo ainda mais ousado, liberamos totalmente os estilos de exposição de ideias, nada impede que escritores, romancista e poetas (como Augusto dos Anjos, Guimaraes Rosa ou Clarice Lispector) possam ser considerados pensadores ou literatos-filósofos²⁴³. Tudo isto, é claro, deverá ser um completo escândalo para o professor acadêmico de filosofia, que vê seu feudo invadido e a definição de filosofia diluída em montões de práticas “não filosóficas”.

Autores e obras latino-americanos ignorados no Brasil.

Por outro lado, o total desconhecimento do universo filosófico latino-americano mostrado em livros como o aqui abordado impede saber que, em outros países vizinhos já existe há muito tempo filosofia autoral e original escrita em língua espanhola, semelhante dessa que está sendo buscada no Brasil. O historiador brasileiro deveria parar de olhar exclusivamente para lá do oceano e aprender a visualizar o que está mais perto. Ali seriam descobertos pensadores e obras notáveis, desde José Martí (Cuba), José Enrique Rodó (Uruguai), José Carlos Mariátegui (Peru) e Alejandro Deustúa (Peru), passando por José Ingenieros (Argentina), Carlos Vaz Ferreira (Uruguai), José Vasconcelos (México), Rodolfo Kusch (Argentina), José García Bacca (Espanha/Venezuela),

²⁴² Cabrera Julio. “Exclusión intelectual y desaparición de filosofías”. No site: Cecies.org. Pensamiento Latinoamericano y Alternativo.

²⁴³ Margutti (2013), p. 12.

María Zambrano (Espanha/Cuba/México/Porto Rico), chegando a Leopoldo Zea e Octavio Paz (México), Fernando González (Colômbia) Francisco Miró Quesada (Peru), Enrique Dussel (Argentina/México), Ofélia Schutte (Cuba/EU), Walter Mignolo (Argentina) e Raúl Fornet-Bettancourt (Cuba/Alemanha).

É claro que todos estes pensadores serão descobertos quando não se exija deles que façam alguma “contribuição” ao estudo do sujeito transcendental kantiano ou ao entendimento do último *Gedankenexperiment* de Putnam, quando sejam vistos como pensadores que refletem desde a sua situação cultural, seguindo o fio condutor da emancipação e a resistência ou a sua própria emancipação. Pois nem todos eles tematizam a luta emancipadora: José Ingenieros foi um positivista e Fernando González um poeta vitalista, mas ambos foram criadores de pensamentos próprios; foram emancipados eles mesmos, ainda que não se tenham ocupado especificamente do tema da emancipação, como o fizeram Zea ou Dussel.

Também barreiras nacionais deveriam ser relativizadas: assim como, no passado, Bartolomé de Las Casas (espanhol) e Antonio Vieira (português) fizeram parte do pensamento americano, não pelos seus meros locais de nascimento, mas por motivos históricos e existenciais, da mesma forma, pensadores como García Bacca e María Zambrano estão inseridos dentro do pensamento americano com independência de seus berços biológicos. Faz, pois, pelo menos um século que existem filósofos autorais em outros países latino-americanos, pensadores que nem são conhecidos no Brasil e que, se o fossem, não seriam considerados filósofos pelo SNPG, evidentemente.

A ausência de filósofos autorais é produzida pelo Sistema

A hipótese central do meu “Diário de um filósofo no Brasil” é que o próprio Sistema pode estar impedindo o surgimento de filósofos autorais, no sentido em que filósofos europeus, norte-americanos e latino-americanos já conseguiram ser autorais. Há *como um descompasso estrutural entre o alvo almejado e as metodologias e critérios para atingi-lo*; o aparato institucional gigantesco organizado poderá amedrontar o filósofo autoral em lugar de estimulá-lo. Pelo contrário, a ideia do Sistema hegemônico, como foi visto, é que o projeto

institucional “prepara o caminho” para uma filosofia autoral (431, 470, 511, 527). Mas, não mostram os constantes adiamentos do “sistema de obras” de um passo a outro, de uma época a outra, uma espécie de *impossibilidade estrutural*? *As ausências constatadas no livro podem ser produzidas pelo próprio sistema dominante*. Talvez o déficit autoral não seja resolvido depois de resolver o déficit institucional; pelo contrário, a consolidação do institucional poderia perpetuar o déficit autoral. (Um casal de eruditos jamais vai parir um filósofo autoral, assim como um casal de gatos jamais parirá um cachorro; são animais diferentes)²⁴⁴.

Brasília: os filósofos fundadores

No contexto clássico do pensamento filosófico desde Brasília, as figuras de Anísio Teixeira e Darcy Ribeiro são essenciais, ambos idealizadores da Universidade de Brasília e seus primeiros reitores. Ambos foram pensadores plurais e abertos: Anísio desenvolveu um pensamento sobre educação democrática baseado na filosofia de John Dewey e Darcy um pensamento compreensivo das culturas indígenas, dois projetos quase opostos, mas ambos engajados e emancipadores.

Houve três pensadores portugueses fundadores: em primeiro lugar, Agostinho Da Silva, que participou da criação da Universidade de Brasília e do Centro Brasileiro de Estudos Portugueses, no ano 1962. Agostinho teve pensamento próprio, uma espécie de panteísmo milenarista com a liberdade como centro, voltado para o pensamento “em nome próprio” e uma crítica explícita contra a filosofia universitária em favor de um filosofar vivido que permitia inclusive aos analfabetos serem filósofos (“*Os analfabetos dizem o que pensam. E os que sabem, dizem o que leram*”). Outro português fundador foi Eudoro De Sousa, filólogo helenista que se transferiu para Brasília também em 1962; lecionando Língua e Literatura clássica e arqueologia clássica. Um terceiro

²⁴⁴ Às vezes, os académicos fazem todo tipo de contorções para ver a si mesmos como “autores”. Por exemplo, quando se faz a distinção entre “trabalhar com autores” e “trabalhar com temas”, chamando de “autoral” o segundo; como se as duas não fossem apenas formas diversas do comentário euro-centrado, o que tenho chamado, no “Diário”, comentário horizontal (de um autor) e comentário vertical (de muitos autores sobre um tema), todos invariavelmente europeus; ou a modalidade chamada de “pensar junto com o autor” (*Diário de um filósofo no Brasil*, p. 225 em diante), todas elas formas diferentes de usar andadeiras (para usar a expressão de Schopenhauer), por não ousar caminhar com os próprios pés.

português, quase fundador, é o professor João Ferreira, que veio a Brasília em 1968 convidado pelo Agostinho e que trabalhou na área de teoria literária. Nenhum deles ensinou no departamento de filosofia, mas pensaram filosoficamente desde suas áreas. Um discípulo destacado de Eudoro de Sousa foi o professor Fernando Bastos, autor do livro “Mito e Filosofia”, publicado pela editora da UnB, com muitas edições, e que durante um tempo lecionou no Departamento de Filosofia, cujo módulo foi chamado de “Módulo Eudoro de Sousa” à sugestão sua²⁴⁵.

Todos estes pensadores desenvolveram um modo de pensamento plural e aberto, o que constitui uma tradição antiga na Universidade de Brasília, rejeitando modelos impostos e abrindo espaços para a diversidade. Não houve aqui “missões”, nem mesmo “missões portuguesas”; os estrangeiros que aqui vieram não o fizeram com qualquer intuito “civilizador”, mas para abrir âmbitos de pensamento em todas as direções, seguindo um pouco a ideia da antropologia do outro de Darcy e da arquitetura aberta de Oscar Niemeyer. Trabalho acadêmico erudito não estava excluído e, de fato, o professor Eudoro de Sousa foi tipicamente um erudito que se celebrizou estudando cultura clássica, sem qualquer aceno para pensamento emancipador. Mas ele fez a sua obra num ambiente onde era possível fazer coisas diferentes. Não foi “modelo” de ninguém.

Filosofia em Brasília: entre dois milênios.

Seguindo essa mesma tradição de abertura e criatividade, no departamento de filosofia de Brasília na passagem de milênio, foi cultivado por um pequeno grupo de professores um espírito plural de fazer filosofia, entre os quais Fernando Bastos, aluno de Eudoro. O modo hermenêutico, associativo e poético de filosofar de Bastos o isolou quase que completamente dentro do departamento, o que provocou a sua saída para o departamento de Comunicação durante os anos 90. Alguns professores, sempre em número minoritário, assumiram em suas aulas e pesquisas, não o modo existencial de

²⁴⁵ Uma das “reformas benéficas” na normalização da filosofia em Brasília foi que o módulo da filosofia perdeu o nome “Eudoro De Sousa”, o que não deixa de ser emblemático.

filosofar, nem tampouco a maneira técnico-analítica, predominante no departamento, mas um espaço onde era possível fazer filosofia de qualquer uma das duas maneiras – a existencial ou a mais técnica - sem ser rejeitado, recusado ou estigmatizado, ou removido de um filosofar sério e responsável, aproximando a filosofia de alguns de seus vizinhos (ciência, literatura, religião) e afastando-se de outros. As pessoas envolvidas nestas atividades filosóficas – professores e alunos - estavam mais interessadas em autoralidade e criatividade do que em comentário e exegese, mas não se furtaram de fazer também este tipo de filosofia. Eles pensavam que o que há de errado no filosofar técnico acadêmico não é seu exercício entre outros modos de filosofar, mas a sua imposição como único método a ser seguido.

Foi dentro desse espírito que, ao longo desses difíceis anos, alguns jovens pensadores e outros não tão jovens escreveram uma série de obras, algumas independentes, outras institucionais, na forma de trabalhos de final de curso ou mesmo de dissertações de mestrado, que mostravam a sua independência de pensamento, mas sem formar qualquer tipo de grupo ou escola e sem mesmo reconhecer entre eles características comuns (de fato, tratava-se de pessoas muito distantes de qualquer corporativismo, e inclusive opostas politicamente e em suas maneiras de conceber a filosofia); alguns deles muito interessados nas questões de emancipação e insurgência, outros totalmente céticos a respeito desse problema, trabalhando de maneiras clássicas e tradicionais. Foram feitas obras tanto argumentativas como narrativas, em estilos diversos (aforismos, diálogos, monografias), outras em espaços limítrofes de áreas (Direito, antropologia, cinema, matemática), e sem preocupações por montar um “sistema” concatenado de obras. O que no Manifesto (ver depois) vai se chamar de “Escola de Brasília” era, ironicamente, *“a recusa de toda e qualquer escolaridade”*.

Obras sem sistema desde Brasília

Aqui se poderiam mencionar, por ordem de aparição: “Crítica de la Moral Afirmativa” (Barcelona, 1996), “Cine: 100 años de Filosofía” (Barcelona, 1999) e “Margens das filosofias da linguagem” (Brasília, 2003), de Julio Cabrera; “A

liberdade da filosofia e o fim da metafísica” (2007), de Antonio Vargas; “Inferências lexicais e interpretação de redes de predicados” (2007) de Olavo Da Silva e Julio Cabrera; “Filosofias com cotidiano: andanças filosóficas”, “Escritos filosóficos de juventude” (2009) ambos de Gabriel Silveira; “Filosofar desde Brasília” (2009), número especial da revista Crátilo com textos de Vinicius Saldanha, Bruno Garrote, Fabiano Lana e outros; “Porque te amo não nascerás” (2009), de Thiago Lenharo e Julio Cabrera; “Riobaldo agarra sua morte, e outros ensaios contingentes” (2009), de Fabiano Lana; “Incomunicabilidade” (2010), de Jorge Alam Pereira; “Por uma vida descolonizada” (2010), de Wanderson Flor, “Breviário de pornografia esquizotrans” (2010), de Fabiane Borges e Hilan Bensusan; “Por uma Estética Dourada” (2010), de Marcus Valério XR; “Suicídio meritório” (2011), de Diógenes Coimbra; “Heráclito: exercícios de Anarqueologia” (2012), de Hilan Bensusan, Luciana Mendes e Leonel Antunes, com participações de Monica Udler, Walter Menon, Loraine Oliveira, Rainri Back, Lucia Garrido e Meryver; “Nas fronteiras de Wittgenstein: diálogos com o pragmatismo e a hermenêutica filosófica”, de Laurenio Sombra (2012); “Diálogos diabólicos” (2012), de Benjamim Lima; “A não resiliência como proposta ética a partir da ética negativa” (2012), de Erivaldo Fernandes Neto; “Pacífico Sul” (2012), de Hilan Bensusan; “La escritura en el cuerpo” (2013), de Rita Segato; “Diálogo/Cinema” (2013), de Marcia Tiburi e Julio Cabrera; “Cartilha de filósofos da América Latina” (2013), organizada por Rafael Alves e Julio Cabrera; “Contra a ontologia incorpórea heideggeriana: ensaiando uma ontologia estético-existencial com Oswald de Andrade, Vilém Flusser e Marcia Tiburi” (2013), de Orlene Barros; “Metafilosofia: lutas simbólicas, sensibilidade e sinergia intelectual” (2014), de Murilo Seabra; “Filosofia desde América Latina” (2014), com artigos de Pedro Argolo, Ana Miriam Wuensch, David Almeida, Elzahra Osman, Éder Wen e outros; “Cine: 100 años de filosofia” (segunda edição, 2015), de Julio Cabrera; “A perspectiva progressista da história e a questão da violência entre Benjamin e Dussel” (2015), de Gabriel Silveira; “Tritono in imagem (2015), de Léo Pimentel; “Imagens que dizem, textos que mostram: quadrinhos e a questão dos limites da expressão” (2015), de Jorge Alam Pereira; “Objetividade e Interpretação: o debate metafilosófico atrás do debate Dworkin-Fish” (2016), de Bruno Garrote; “Qu’est-ce qu’être juste avec l’autre?” (2016), de Viviane Horta; “Being up for grabs” (2016), de Hilan Bensusan; “Comissologia num

castelo da educação escolar indígena” (2018), de Roberto Sobral, e “Mal-estar e Moralidade: situação humana, ética e procriação responsável” (2018), de Julio Cabrera.

Diversidade, autenticidade, insubmissão, impureza, invenção.

É fundamental para o futuro da filosofia no Brasil entender que este conjunto desregrado de textos *não compõe – e não quer compor* - um “sistema de obras” apresentado como “melhor” – seja isso o que for, pois os critérios do que seja “boa filosofia” são tão diversos quanto as filosofias mesmas - nem mesmo como obras de “qualidade” no sentido definido pelo Sistema, nem como “modelos” do que deva ser feito. Esses textos foram norteados por alguns anseios espontaneamente partilhados. Primeiro, pela escolha aleatória de assuntos nos quais seus autores estavam profundamente envolvidos, com pouca atenção a agendas de problemas sendo debatidos no mundo ou no Brasil; nenhum espírito de “contribuição”. Em segundo lugar, uma vontade muito intensa de ser fieis a si mesmos, de pensar com autenticidade, sem trajes postiços nem imposições formais, textos que surgissem de problemas reais e não de listas filosóficas pré-fabricadas, mesmo abrindo mão da “qualidade” como valor supremo; obras “frouxas” podiam ser autênticas, e obras perfeitas podiam ser falsas. Terceiro, em palavras do Manifesto, nenhum “auto apagamento” diante de autoridades consagradas, nenhum complexo de inferioridade a respeito das próprias forças reflexivas (o que o Sistema chamaria de petulância, sem a qual, segundo Nietzsche, não é possível pensar). Quarto, sem nenhum intuito de permanecer dentro de fronteiras definidas ou com medo de cair em campos ignotos, de fazer sociologia, psicologia, antropologia ou matemática “e não filosofia”; estar sempre expostos a todo tipo de contaminações e contágios. Quinto, cultivando estilos diversos de exposição, polimorfia perversa, invenção de textos difíceis de serem aguardados em suas formas contorcidas e fugidias.

Há na lista tanto obras independentes quanto textos acadêmicos (monografias, trabalhos de Pibic, dissertações), pois os estilos acadêmicos de exposição fazem parte do espectro de opções. Mas fugíamos totalmente da ideia

de uma superioridade abstrata do mestre-orientador ou de uma pretensa “literatura básica” que devia *necessariamente* ser lida por todos. Estávamos convencidos de que aprender e ensinar filosofia é sempre uma empreitada horizontal.

Opção pela inexistência?

Além dessas modalidades e gestos, quase todos os textos possuem, de um modo ou outro, um valor *de contraste e de recusa*, de exploração cautelosa do campo do não ser, quando o ser foi capitalizado pela indústria cultural filosófica. Na medida em que o pensamento foi desenvolvido pelo Sistema vigente *única e exclusivamente* a partir do comentário de autores e temas de uma agenda dada, sentimos que a nossa maneira de filosofar em Brasília naquele período estava como que definida num explícito contraste com esse Sistema. Não precisávamos dar-nos uma definição, a nossa identidade já nos tinha sido dada de fora, por exclusão. O Sistema estabelecia exatamente o que não podíamos nem queríamos ser.

Se o projeto institucional da filosofia delimitava ontologicamente o território do existente e do que futuramente terá direito a existir, e se quisermos fazer filosofia autoral de primeira pessoa, ou “em nome próprio”, nas palavras de Agostinho Da Silva (autoralidade que permite, entre outras coisas, continuar produzindo academicamente se quisermos), é claro que a melhor opção será *pela inexistência*, filosofar definido estritamente pela sua exclusão do projeto institucional *como não sendo filosofia em absoluto*, ou como sendo “filosofia frouxa”. E é muito importante que isto continue assim. No exato momento em que a Escola de Brasília fosse aceita no projeto ela teria redondamente fracassado. É precisamente essa *opção pela inexistência* – num contexto em que existir filosoficamente significa não viver a própria vida intelectual, deixar que outros a planejem e decidam – isso é o que o Manifesto da Escola de Brasília tentou formular em palavras e meias palavras, em suas linhas e entrelinhas.

Esse grupo de filósofos²⁴⁶ que tentaram fazer filosofia autoral e talvez fracassaram – fracassar é o risco de toda filosofia genuína – gostaria fornecer à omissão de Brasília num relato do projeto institucional da filosofia uma significação filosófica; mostrar que essa *inexistência* faz parte da estrutura mais própria e mais autêntica de um filosofar autoral; uma inexistência que proclama, uma omissão que abre e mostra caminhos. Uma boa parte da filosofia autoral no Brasil é inexistente não porque exista sem ser notada, *mas porque ainda não foi reinventada*.

O Manifesto da Escola de Brasília

O Manifesto foi redigido, pela primeira vez, em 2014 (ele pode ser encontrado no site <http://migre.me/uiPmg> e <http://migre.me/uiPwc>), ou seja, vários anos antes da publicação do livro de Domingues. Mas, como por predestinação, o Manifesto já estava redigido, sem sabê-lo, em estrita contraposição ontológica (numa querela de existência) ao livro que Domingues ainda estava rabiscando. O projeto institucional ensina ao leitor como existir em filosofia, enquanto nas primeiras linhas do Manifesto já lemos: “*A Escola de Brasília ensina a desavergonhadamente não ser (...) Ela prefere não. (...) (A Escola) circula em versões não-autorizadas. Jamais estará autorizada. Já a Escola tem uma história desde os primórdios do irrealizado*”.

O Manifesto quis passar essa ideia de um nada que cria e trabalha em plena inexistência. Não uma inexistência passiva, um nada privativo, mas uma *inexistência militante*. “*A Escola de Brasília não existe. Nem pretende existir. E, não obstante, ela pensa...*”. É esse mesmo nada a partir do qual todos os pensadores estudados por Paulo Margutti em seu livro de 2013 pensam e

²⁴⁶ A minha presença forte nas atividades filosóficas daquela época em Brasília fez com que, além dos muitos livros que eu publiquei, sozinho ou em coautorias, muitos dos jovens autores desses textos fossem meus estudantes. Também prefaciei livros de Fabiano Lana, Murilo Seabra e Bruno Garrote. Eu exerci, pois, uma liderança. Posteriormente, alguns de meus ex-alunos – como Hilan Bensusan e Wanderson Flor entre outros – brilharam com suas próprias luzes e ativaram suas próprias lideranças. Esta centralidade e irradiação de trabalhos a partir de um mestre – mesmo de um mestre ignorante - seria, certamente, elogiada se a figura aglutinadora fosse um professor do Sistema; em se tratando de alguém de fora, isto será visto como megalomania.

produzem filosofia apesar da sua “inexistência” nas narrativas de Cruz Costa, Leonel Franca, Lima Vaz e Domingues.

Resistir, insistir, desistir.

No Manifesto se apresentam três novas categorias ontológicas e políticas, vizinhas ao existir: “*A Escola de Brasília, não existência, é uma resistência (E também uma insistência e uma abertura para a desistência)*”. Resistir, na medida em que inexistente em contraste ao que existe; insistir, no sentido de martelar nessa inexistência pensante até tornar-se expressiva a sua omissão; desistir: não escrever tudo o que aparece na mente, não preocupar-se tanto por legados, inclusive renunciar a ser ouvido ou entendido. “*Como uma Escola que não existe, a escola de Brasília contrasta com aquilo que existe (...) Sem a universidade, sem os departamentos de filosofia como eles são hoje, e como eles são hoje no Brasil, não seria possível uma definição (resistente – insistente – desistente) da Escola (...) Fugir de qualquer tentação de instalar-se em algum espaço disputado, de preencher qualquer lacuna (a Escola de Brasília é a lacuna, lacunosa em sua própria inessência)*”.

Se o Sistema estabelece, resistimos; se o Sistema omite, insistimos; se o Sistema propõe, desistimos. É por isso que ela jamais ficará procurando por um “sistema de obras” para colocar no mercado e competir com o estabelecido. Ela tem mais o que fazer. “*As obras persistentes aparecerão nos lugares menos esperados, e haverá que estar preparados para suas epifanias traumáticas...*”. Os escritos antes mencionados jamais pretenderiam constituir um “sistema de obras”, mas apenas amostras dessas epifanias desregradas.

Brasília como linguagem

A Escola de Brasília não é escola, mas é *de Brasília*, ou, em termos do meu “Diário”, “*desde Brasília*”. Esta cidade foi criticada arquitetonicamente e politicamente precisamente por ser cidade aberta e imprevisível, como a filosofia devia ser. A Escola de Brasília “*quer, antes, cultivar a ousadia de quem tenta viver em um aglomerado urbano sem esquinas, sem nomes de rua, sem*

passado, nas asas norte/sul do pensamento, nas suas periferias perigosas”. E segue o Manifesto: “A Escola de Brasília é uma escola do cerrado, que aprende a subsistência com a seca e responde na chuva, florescendo pensamento multiforme. Porque se situa num ecossistema único e devedor de outros, também únicos, que o alimentam: também o cerrado, por sua vez, produz subsistência e abundância, excesso para outros ambientes (...).” “Situada, a Escola pode ser encontrada em todas as latitudes e longitudes onde se possa perambular em Brasília (tesourinhas, bueiros, pistões, quadras, eixos, estradas-parque). Ela ama as pausas do concreto, os espaços abertos, os terrenos baldios, as propriedades em disputa, tudo o que não está ainda construído...”.

Como metáfora do aberto e por ser feito, como ousadia de aprender a viver e pensar sem tradição, a Escola só poderia ter surgido na inexistente Brasília, enquanto o projeto institucional só poderia ter nascido em São Paulo, esse “*amontoado de caixas de cimento armado de feiura insuportável*” (Flusser). Brasília é a cidade sempre aberta a receber franceses, mas sem jamais fornecer acomodações para missionários. A Escola de Brasília é aberta; qualquer um pode ser membro dela, inclusive acadêmicos comentadores, com a condição de não ser apenas isso. “*Ninguém é da Escola de Brasília o tempo todo*”. “*Entrando na Escola, não terão que fazer absolutamente nada que já não façam em suas vidas filosóficas corriqueiras*”. Por isso, autores como Ezio Bazzo, Gonzalo Armijos, Marcia Tiburi, Leonardo Almada ou Paulo Carbonari, entre muitos outros, poderão ser também desmembros da Escola de Brasília. E também Enrique Dussel e Fernando Savater. Ou, pelo menos, todos eles serão convidados para não existir filosoficamente junto conosco. Eles poderão, certamente, recusar, e até seria bom que assim o fizessem, na medida em que as suas recusas não forem acadêmicas, mas, pelo contrário, recusas daqueles que afundaram na inexistência mais ainda que a Escola de Brasília.

Epílogo. Entre existência institucional e inexistência autoral: uma decisão para jovens filósofos.

O pato e o coelho

O primeiro e mais importante que deve ser lembrado de um relato é que ele é apenas isso, *um relato*. Não, pois, o registro de uma verdade incontestável, mas relato que inevitavelmente aparecerá no meio de outros relatos possíveis, capazes de assinalar outras *Gestalten*, de colocar as coisas em outros lugares e sob outras luzes; de mostrar o pato quando todo mundo via apenas o coelho. Relatos nunca são *puramente referenciais*, indicativos de algo que já estava ali apenas para ser descrito, mas eles são largamente *performativos*, no sentido de dizer ao leitor: “*é assim como preferimos nos ver e é este o relato que gostaríamos que você também adotasse*”. Talvez a crítica mais importante a ser feita ao livro de Domingues não consista em apontar para suas oscilações empíricas e suas formulações vagas, mas o fato dele apresentar as coisas como fatos incontestáveis e irreversíveis, para serem aceitos sem qualquer alternativa.

Afinal de contas, os relatos escritos pelos grupos triunfadores sempre omitem alternativas e oposições, tudo aquilo que teve que ser destruído, do passado e do presente, para poder erguer o sistema vencedor. Como Walter Benjamim nos ensinara toda civilização pisa sobre cadáveres, e isto não é exceção no caso de “civilizações filosóficas”. Para um sistema de produção de filosofia existir tão ufanamente muito teve que ser enterrado e esquecido, muitas outras maneiras de filosofar tiveram que deixar de existir, ou nem sequer vir à existência.

Unanimidades suspeitas

Provoca surpresa, em encontros e conversas, a enorme coesão e unanimidade dos scholars brasileiros a respeito deste relato triunfador e satisfeito de si. Noventa por cento da comunidade acredita que a filosofia foi diletante durante séculos, se instalou profissionalmente nos anos 30 do século XX, se consolidou nos anos 60 e 70 e está num caminho irreversível de progresso constante. Permito-me apontar essa unanimidade como sinal inequívoco de não vivermos atualmente numa democracia filosófica no Brasil. Pois as democracias não se caracterizam pela unanimidade, mas, antes pelo

contrário, pelas diferenças, os contrastes, as oposições e as alternativas²⁴⁷. São as tiranias e ditaduras que se caracterizam pela unanimidade. Teremos uma democracia filosófica quando o relato apresentado por Domingues aceite ser um relato entre outros, e quando exista para os estudantes a possibilidade de filosofar de muitas maneiras sem serem rejeitados; quando eles possam filosofar como Vicente Ferreira Da Silva, como Porchat, como Oswald de Andrade, como Flusser ou como Safatle.

Quem são filósofos?

Na chamada da revista Sísifo para o Dossiê “Filósofos Brasileiros”, esta expressão é considerada tranquila e consensual. Espero que este artigo tenha quebrado essa ilusão. A chamada refere-se a uma diversidade que, de fato, não existe, quando fala em: “...*figuras das mais diferentes formações filosóficas, que escreviam (e escrevem) sobre os temas mais diversos, cada um vindo de diferente canto do país e do globo...*”. O atual Sistema apenas reconhece como filósofos aqueles profissionais que o próprio Sistema forma; se não for assim, como se explica, por exemplo, a total ausência de Vilém Flusser (um dos filósofos mencionados na chamada) do livro de Domingues, um filósofo estrangeiro que passou 30 anos no Brasil, escreveu em português, pensou o Brasil e produziu pelo menos três obras com plenos direitos de figurar em qualquer “sistema de obras”: “Língua e Realidade”, “História do Diabo” e a “Fenomenologia do brasileiro”.

²⁴⁷ Eu conheço cinco resenhas do livro de Domingues e todas elas são favoráveis, elogiosas, laudatórias, tanto para seu autor quanto para seu livro; em nenhuma delas se colocam questões cruciais ou radicais ao projeto institucional ali descrito como as que eu coloquei neste artigo: definição única do que seja “filosofia”, total exclusão do pensamento latino-americano e africano, adaptação da metodologia (de ausência/presença, tipos ideais, etc) à gritante ausência de obras filosóficas originais no Brasil, e, sobretudo, o caráter colonizado do projeto institucional. Ninguém fala uma palavra sobre estas questões estruturais. Curiosamente, uma das resenhas, de Antonio J. Severino (<http://jornalderesenas.com.br>) chama-se “O risco da filosofia tecnicizada”, dando a ideia de que o livro de Domingues vai denunciar esse risco, quando, na verdade, trata-se de uma ufana descrição dessa maneira técnica de fazer filosofia. É verdade que Domingues, de vez em quando, aponta para esse risco de criar um “molde” e uma “indústria” da produção filosófica (452), alude ao inferno da vida acadêmica (456) e aos novos mandarinos “com a filosofia degradada a uma fábrica de papers” (534), mas estes pontos não fazem parte das linhas mestras da argumentação central do livro; são como queixumes laterais de um Sistema que, apesar de tudo, funciona bem e do qual podemos sentir orgulho.

Da lista da Sísifo, Matias Aires não seria considerado pelo Sistema como um filósofo, mas apenas como escritor, e tampouco Tales de Azevedo ou Paulo Freire, por não terem a formação acadêmica habilitadora. Pelo contrário, na perspectiva assumida neste artigo e em meus outros textos sobre o tema, todos eles são pensadores filosóficos com iguais direitos e merecimentos. O que seja um “filósofo brasileiro”, tema deste dossiê, é, pois, algo muito diversificado em minha perspectiva²⁴⁸, mas algo extremamente claro e bem delimitado na perspectiva do Sistema ainda dominante.

Quatro perguntas cruciais e um futuro incerto: melhor não existir?

Jovens filósofos estão, pois, diante de uma decisão crucial: ou *existem* seguindo as regras do Sistema ou fazem filosofia em primeira pessoa sobre assuntos que não fazem parte das agendas oficiais e em estilos alternativos, mas, com isso, se tornam *inexistentes* para o Sistema. Retomando as quatro questões que foram focadas neste artigo, as perguntas que esses jovens deveriam se fazer são as seguintes: (1) Aceitarei que “filosofia” é igual a “filosofia europeia e norte-americana”? (2) Aceitarei que não havia filosofia no Brasil antes de 1930? (3) Aceitarei que devemos produzir obras somente dentro de um “sistema de obras” ou darei valor a obras isoladas? (4) Aceitarei a imposição colonial na minha formação filosófica ou me esforçarei por tentar alguma forma de descolonizar meu pensamento?

Os jovens devem pensar que temos apenas uma vida para viver e que não podemos desperdiçá-la. Temos que tentar viver as nossas vidas e não as vidas que outros nos impõem. Isto já o adolescente sente quando prefere sair da casa confortável de seus pais e morar num lugar sem conforto algum, mas onde ele poderá tomar suas próprias decisões. É a mesma ideia de Gandhi aos britânicos que declaravam que os indianos estavam bem com eles e Gandhi

²⁴⁸ Ver: Diário de um filósofo no Brasil, Editora Unijuí, Ijuí, 2010 (2ª edição, 2013), p. 20. Nenhum membro do Sistema tomou sequer conhecimento da existência deste livro nem respondeu seus numerosos questionamentos, assim como, antes, nunca respondeu – fora de menções soltas - às colocações da “Crítica da razão Tupiniquim” de Roberto Gomes nem às de “De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio” e “Alheio olhar”, de Gonzalo Armijos. Um dos traços marcantes do discreto charme do Sistema é ignorar totalmente as críticas mais radicais, jamais baixar do pedestal para o simples playground dos argumentos e contra-argumentos.

respondeu: “Mas nós queremos estar pior sem vocês”. Pois a liberdade não tem preço e tampouco a liberdade intelectual. O que o projeto institucional pode dar a seus adeptos é um modesto emprego de reproduzidor e divulgador de autores e temáticas da agenda europeia, em obras que, possivelmente, não serão lidas nem pelos seus destinatários. Uma situação assimétrica e rotineira – e um tanto humilhante - na qual você talvez deva renunciar às temáticas e estilos que mais lhe interessam. Pense nisso e decida.

(4.4.) A FILOSOFIA NO FOGO CRUZADO DE DIREITA E ESQUERDA²⁴⁹

Philosophy in the Right versus Left crossfire

Abstract: *In this paper, I try to show that it is a contingency that the current project of institutional philosophy has been defended by leftist intellectuals. The left / right dualism does not coincide with the dualism of authorial philosophy / institutional philosophy. I try to point to the ontology of left / right dualism, to show how this dichotomy is guided by the emotional load of the contents, more than by these contents themselves. This conflict has no solution because the opponents need it and are constantly feeding it. If we are interested in authorial philosophy, we would have to try to free philosophy from this endless left / right conflict, being able to recognize good philosophy even in the political field that we reject. However, the article ends with a feeling of hopelessness that such a pluralist project is possible at a time of intense polarizations like the present one.*

1. Direita e Esquerda: primeiras aproximações

Já faz alguns anos que venho me perguntando o que significa ser de direita ou ser de esquerda. Propositamente sublinho a palavra “ser”, para afastar a ideia de pretender apenas me movimentar num plano político - no qual a resposta poderia ser bastante simples - quando meu propósito é primordialmente ontológico. Interessa-me elucidar dois modos diversos e antagônicos de “ser no mundo”, ser no mundo de esquerda, ser no mundo de direita. No plano político superficial, seria possível resumir rapidamente algumas características, já bastante conhecidas, que podem conduzir para esse plano ontológico que gostaria de atingir, num segundo momento desta reflexão.

Quem é “de esquerda” tende a ver o mundo como um movimento histórico e cultural visando um futuro aberto, muitas vezes promissor e às vezes utópico, que aceita os humanos como agentes capazes, apesar de suas limitações, de

²⁴⁹ Artículo publicado pela Revista Argumentos, UFC Fortaleza, ano 13, número 25, janeiro-junho 2021.

levar adiante projetos de melhoramento da vida humana no planeta. Quem é de esquerda pensa que há muito por fazer, pois as sociedades humanas são desiguais e injustas, e os oprimidos pelos mais poderosos – os antigos escravos, os atuais assalariados - devem ser liberados, seja por meios pacíficos, seja pela violência. Para isso, acredita-se num Estado forte capaz de se encarregar da distribuição justa e equitativa de benefícios, bloqueando privilégios. Estas ações não estão concentradas dentro das fronteiras de nações, mas visam à humanidade como um todo. Não se pensa que as coisas estejam dadas pela natureza de maneira estática, mas que elas podem ser mudadas radicalmente pela ação humana. A esquerda não descarta o elemento religioso da vida humana, mas lhe dá um sentido combativo e não meramente de culto a uma transcendência atingível só depois da morte. No que se refere à questão da linguagem, esta é vista mais em suas funções performáticas e transformadoras. Na questão ecológica, a esquerda tende a políticas de preservação da natureza e das espécies animais, contra a sua pura utilização mercantil, oportunizando formas de vida mais respeitosas da natureza não exclusivamente baseadas no lucro (e nesta trilha eles voltam a certas visões romantizadas da vida humana, como as mostradas pelos povos indígenas).

Neste mesmo nível superficial de análise, o que significa “direita”? Quem é de direita não pensa que tudo pode ser criado pela cultura; há uma realidade que tem algo a nos dizer e devemos escutá-la. A vida humana não está apenas tendida para o futuro, mas apoia-se essencialmente em tradições e formas de vida do passado que foram sedimentando e constituindo guias para a nossa vida atual. É claro que os seres humanos são livres e artífices de seus destinos, mas o melhoramento da vida humana não pode ser feito a través de uma revolução total das formas de vida existentes, o que pode gerar mais vítimas das que se tentava salvar. O Estado não pode se erigir numa força descomunal capaz de gerenciar as vidas humanas de maneira vertical, mas apenas administrar o que as pessoas conseguem fazer dentro das sociedades civis. Em lugar de visar uma transformação internacional da vida humana, deve-se começar por pequenas ações sociais dentro das comunidades imediatas e dentro do escopo da própria nação, respondendo a sentimentos patrióticos naturais. O ser humano não é tão confiável como para encarregá-lo de gigantescas tarefas de transformação, não

está dotado de uma generosidade natural que lhe torne capaz de deixar de lado seus anseios de liberdade e propriedade. A condição dos trabalhadores modernos é melhor que a dos escravos antigos, os progressos são lentos e não podem ser apressados. O fator religioso indica para um lugar sagrado que não pode ser manchado por ações imediatas ou impregnado de ideais seculares. A linguagem mantém fortemente suas funções denotativas de uma realidade que não muda ao nosso bel prazer, e a natureza foi dada aos humanos para a sua realização na Terra, não havendo nada de errado no uso do não humano em benefício do humano. O processo civilizador se impôs irreversivelmente sobre formas culturais primitivas como as indígenas.

É claro que alguém firmemente situado na direita no que concerne ao poder do Estado poderia ter uma sensibilidade ambiental de esquerda, e alguém da esquerda poderia ter receios a respeito da “teologia da libertação” e reconhecer a religião como um lugar sagrado e transcendente. Estes entrecruzamentos acontecem. Mesmo assim, creio que – como ocorre em outros âmbitos – diante do inimigo externo comum os partidários de direita ou de esquerda se encontram com seus aliados ultrapassando rapidamente as suas diferenças internas. Alguém da direita pode manter atitudes indecisas a respeito de religião ou no modo de tratar os animais, mas diante do risco de implantar-se no Brasil um regime à la Fidel Castro, eu penso que todos os simpatizantes da direita se reuniriam de imediato num mesmo grupo, deixando de lado suas outras desavenças. As noções são definidas mais pelo que rejeitam que pelo que abrangem.

Já nestas distinções empíricas de cunho político podemos ver que direita e esquerda são basicamente duas maneiras de organizar a vida humana, o que significa também a morte humana e a finitude. Para levar estas distinções a um plano ontológico haveria que indagar-se pelo específico modo de “ser no mundo” daqueles que organizam as suas vidas de acordo com umas ou outras dessas características. Ser, temporalidade, espaços disponíveis, linguagem, finitude, morte, divindade, são lugares de discordância ontológica no modo mesmo em que humanos se inserem no mundo em duas direções muito diferentes e sempre

em conflito. Mas por que em conflito? Vejamos em detalhe este aspecto antes de empreender a análise ontológica na seção 4 deste artigo.

2. Caminhos do “engajamento”: uma direita sartreana?

Que significa este “versus” do conflito: “Esquerda versus Direita”? Qual é a sua força de exclusão e, conseqüentemente, as suas possibilidades de articulação mútua? Para tentar entender se estas duas atitudes diante do mundo e do humano poderiam, apesar de tudo, conviver em algum tipo de sociedade sem se destruir mutuamente, gerenciando, de alguma forma, as suas diferenças, começo me perguntando como se escolhe ser de direita ou de esquerda, por que preferir uma organização da vida de direita e não uma de esquerda ou vice-versa? Em que nível se toma essa decisão? E trata-se realmente de uma escolha? Pois poderia ser incorreto usar esse termo se por “escolha” se entende algo plenamente racional e consciente. Poderia tratar-se, em muitos casos, apenas de um encaminhar-se para, algo que a palavra “decisão” talvez capte melhor. A decisão poderia parecer-se com a movida no tabuleiro de um jogo mais do que com uma escolha existencial profunda.

Nessa trilha, pareceria que esta decisão é diferente em pessoas com menos elementos culturais e ferramentas intelectuais e nas pessoas mais intelectualizadas (entre as quais estão os filósofos, dos que tratarei especificamente na seção 3). Podemos ver que as massas – de qualquer classe social²⁵⁰ - que votam numa eleição não têm ideias muito claras acerca do que significam conceitos como socialismo, comunismo, fascismo, capitalismo, nem conhecem a complexa – e frequentemente sombria - história destes conceitos. A maioria vota ou de maneira indiferente e automática ou levada pela propaganda, por simpatias superficiais, por promessas vagas, por interesses imediatos ou por rejeição de alternativas que acham piores. Pessoas que pouco

²⁵⁰ Utilizo aqui a noção orteguiana de “massa”: “A divisão da sociedade em massas e minorias excelentes não é, portanto, uma divisão em classes sociais, mas em classes de homens, e não pode coincidir com a hierarquização em classes superiores e inferiores.(...) a rigor, dentro de cada classe social há massa e minoria autêntica” Ortega y Gasset José (2016), capítulo I. (p. 82).

sabem sobre política ou história, que vivem suas vidas de maneira irrefletida, grande parte delas submersas em trabalhos exaustivos para conseguir sobreviver, são de repente obrigadas a “optar”, às vezes no mesmo dia da eleição, sem ter ideia clara do que se trata e de quais serão as consequências da sua decisão²⁵¹.

Aqui podemos nos perguntar se esta decisão é sensivelmente diferente nas pessoas que pareceriam mais esclarecidas, nos intelectuais, artistas, políticos, professores, empresários, dirigentes, que leem e escrevem livros, que conhecem história e sabem o que significa escolher entre um ou outro lado. Neste caso, estaríamos mais perto de uma autêntica “escolha”, livre, racional e esclarecida? Neste ponto, as respostas começam a ser surpreendentes. Numa primeira fenomenologia de atitudes é possível ver, sem dúvida, que as pessoas mais instruídas e melhor informadas sustentam argumentos em favor de uma postura ou de outra: tópicos como a conveniência da socialização de bens como caminho para a igualdade, ou as vantagens de uma visão não capitalista da natureza, ou a defesa de um Estado mínimo para salvaguarda da liberdade, etc, tudo isto pode ser argumentado de ambos os lados e dar pé para discussões filosóficas bem fundamentadas.

Mas o que chama poderosamente a atenção é que, apesar de que as opções políticas são aqui muito mais refletidas e melhor apoiadas em conhecimentos que a decisão das massas, aqueles que optam pela esquerda ou pela direita habitualmente o fazem de uma maneira que acentua fortemente – mais inclusive do que as massas - aquela oposição absoluta antes mencionada, rejeitando de plano tudo o que venha da outra facção como a encarnação mesma de um mal absoluto, como uma força maligna com a qual nem sequer vale a pena dialogar, mas apenas se defender dela e tentar eliminá-la. É difícil ver pessoas intelectualizadas aceitando alguns valores da esquerda e alguns da

²⁵¹ Estou falando, claro, de uma média, num nível de generalidade que não pode excluir, evidentemente, casos concretos de pessoas de pouco nível cultural, agudas em suas escolhas políticas, e de pessoas obtusas de classes intelectualizadas. Se ficássemos no plano dos casos particulares, nunca poderíamos fazer uma análise filosófica de qualquer coisa.

direita de maneira ponderada e seletiva; em geral, as posturas são aceitas ou rejeitadas em block.

Assim, a atitude dos mais intelectualizados e mais bem informados de qualquer facção não parece menos emocional que a decisão das massas²⁵², como se todo seu enorme acervo de cultura histórica e política não fosse suficiente para represar uma adesão fortemente carregada de afeto e de agressividade para a outra parte. Pelo contrário, pareceria que as emoções recebem novos estímulos por parte do acervo cultural, como se o maior grau de ilustração aumentasse ainda mais o grau de ferocidade e agressividade da oposição entre ambas.

Jean-Paul Sartre tinha precisamente essa noção do que deveria ser um “engajamento” político: o compromisso com a esquerda devia ser total e absoluto, racional e emocional²⁵³; se tratava de destruir o adversário – o explorador, o burguês - sem escutá-lo, posto que ele, sistematicamente, ia defender seus interesses e jamais se abriria para um diálogo que debilitasse seu poder. Os dados estavam jogados, não havia mais nada para discutir ou dialogar. Precisamente, em sua famosa ruptura com Albert Camus, Sartre e outros acusaram Camus de “incapacidade de engajamento”, porque ele não conseguia abraçar de maneira absoluta um lado contra o outro; ele sentia que, chegado certo momento, tinha que criticar ambos. Camus teria declarado, num artigo, que “*se a verdade me parecesse estar à direita, eu estaria lá*”²⁵⁴. Pareceria que o fator emocional desempenha um papel importante nesta noção forte de “engajamento”, na medida em que os argumentos são discricionais e seletivos, enquanto as emoções tendem a aceitar e rejeitar de maneira global. Há um tom

particulares, nunca poderíamos fazer teoria filosófica de nenhum tipo; sempre temos que generalizar cautelosamente.

²⁵² De fato, quando eles adotam essa atitude os “intelectuais esclarecidos” passam a fazer parte da “massa” no sentido de Ortega, com independência da sua classe social.

²⁵³ Na filosofia de Sartre os fatores emocional e racional não estão nitidamente separados e mantêm relações complexas, como se pode ler em seu ensaio juvenil “Esboço de uma teoria das emoções” e em sua obra magna “O Ser e o Nada”.

²⁵⁴ Aronson Ronald (2007), p. 224. Esta mesma atitude foi assumida no cinema pelo cineasta Greco-francês Konstantin Costa-Gavras, ao fazer sucessivamente “Z” (1969), um filme contra o militarismo de corte fascista e, logo a seguir, “A Confissão” (1970), um filme contra o Stalinismo; na época, ele foi acusado de ter anulado a sua primeira crítica com a segunda.

afetivo típico do engajamento, que poderíamos ligar com a indignação, a raiva e o ódio.

Mas o curioso é que também os militantes da direita – pelo menos no sentido de nossa caracterização inicial desses termos - adotam a noção sartreana de engajamento só que em sentido contrário: se trata de acabar com o comunismo, não de entabular nenhum tipo de “diálogo” com ele; pois, como dialogar com aqueles que querem nos destruir? Mas, paradoxalmente, com isso a direita adota uma noção formulada por um pensador de extrema esquerda; “engajamento” é um conceito nômade que pode ser capitalizado por qualquer lado. Trata-se de abraçar de maneira absoluta e irrenunciável um dos lados da disputa tentando eliminar a outra, já que nenhum diálogo ou convívio é possível com ela. Enquanto as massas apenas escolhem emocionalmente de uma maneira mais direta, os esclarecidos “engajados” à la Sartre – de direita ou de esquerda – dirigem suas emoções contra os adversários com o explícito intuito de derrotá-los e, se possível, eliminá-los do planeta. (Também aqui trabalho com uma média não distributiva em indivíduos; não nego, por exemplo, a existência de simpatizantes da direita que não adotem a noção sartreana de engajamento).

Neste nível de decisão, há, pois, entre direita e esquerda um tipo muito peculiar de rejeição ou de exclusão, que me interessaria entender aqui. Pois, em geral, recusamos algo - uma ideia, uma proposta, uma tese - depois de ter tomado conhecimento dela, de ter mergulhado cuidadosamente em seu conteúdo, de ter lido os autores relevantes, etc, elementos que nos permitem tomar uma posição e depois rejeitar. Mas aqui estamos diante de uma curiosa forma de rejeição de ideias que, muitas vezes, não requer esse conhecimento prévio nem precisa de muita leitura nem de informação apurada ou argumentação cautelosa; trata-se de uma recusa que vive de si mesma, que se autoalimenta e avoluma sem precisar de subsídios, que pode rejeitar sem conhecer.

É claro que sempre se pode alegar que já se conheceu o suficiente no passado sobre a postura recusada, de tal forma que o conhecimento acumulado pode ser suficiente para uma condenação sumária agora. Mas isto significa que

as rejeições do passado podem renovar-se indefinidamente sem precisar de reciclagem, sem tomar conhecimento do que foi feito ou escrito anteriormente. Assim, a pergunta se renova: como justificar filosoficamente uma rejeição que não precisa mais passar pelo crivo da razão e dos argumentos? Como pode ser legitimada uma forma de interação que é a negação radical de toda e qualquer interação?

Resumamos a situação. A pergunta de se esquerda e direita poderiam conviver numa mesma sociedade humana – não digamos harmonicamente, mas na forma de um conflito gerenciável - tende a ganhar uma resposta negativa à luz da evidência de que, com independência do nível cultural, as decisões por um lado ou por outro parecem marcadamente emocionais, seja de maneira mais direta, seja de uma maneira mediada, e até estimulada, pelo acervo cultural disponível. Em todo caso, parece que, no momento da decisão, o aspecto emocional é mais forte que o estritamente racional, o que tende a minimizar as chances de constituir uma genuína “escolha”, se por tal entendemos uma operação racional e consciente.

Sendo o racional e argumentativo o âmbito natural da filosofia, se poderia pensar que os filósofos se comportariam a respeito da questão “direita versus esquerda” de uma maneira mais ponderada e reflexiva. Tentemos ver agora se isso é realmente assim.

3. O caso da Filosofia.

3.1. Como ser um filósofo francês no Brasil.

Pelo que tenho pesquisado e vivido durante muitos anos de atividades filosóficas nas universidades brasileiras, parece-me que esta situação de polarização extrema entre direita e esquerda, encenada mais pelas emoções do que pela disposição a uma discussão racional, se dá também, paradoxalmente, no plano intelectual, e especificamente no âmbito da filosofia. Há, evidentemente, um conteúdo conceptual e argumentativo na oposição, mas ele

está como sobrecarregado de um afeto que torna as posturas inconciliáveis, rejeitáveis sem cuidadoso conhecimento prévio. Ambas as tendências veem a outra como totalitária, intolerante e perigosa para a liberdade e para a vida. A direita apresenta a intelectualidade da esquerda como um perigoso dogmatismo, mas quando a esquerda toma conta dos rumos da filosofia apresenta a postura contrária como antidemocrática e totalitária. Assim, quando se focam as atividades filosóficas, de imediato a mesma polarização fica estabelecida, com cada parte assumindo o lugar do bem contra um mal absoluto representado pela outra.

Vou ilustrar esta situação da filosofia no fogo cruzado de direita e esquerda com dois exemplos, nesta e nas próximas subseções.

Em 2012, um grupo de professores da USP publicou em Paris um número especial, editado pelo Collège International de Philosophie, sobre filosofia no Brasil, chamado “Comment peut-on être philosophe...au Brésil?”. Essa publicação apresenta a situação da filosofia no Brasil como uma luta entre uma tendência “democrática”, representada pelos autores do volume, e uma tendência “autoritária”, onde estão reunidos os adversários políticos. Eu publiquei também em Paris, nos Cahiers critiques de philosophie da Paris VIII, uma réplica a esta publicação²⁵⁵, diante do que eu considerava uma versão tendenciosa da complexa situação da filosofia no Brasil. Meu artigo de Paris é muito abrangente e seria inútil reproduzi-lo aqui na íntegra; vou comentar apenas um momento específico do mesmo, entre as páginas 64 e 72, onde eu analiso um texto de Marcelo Carvalho, “Passado e presente na filosofia no Brasil”, no qual se concentram melhor meus pontos críticos.

Sob a perspectiva dominante exposta neste artigo, e em quase todo o resto do volume, a filosofia começa propriamente no Brasil nos anos 30, com a recepção das “missões francesas” e a fundação da USP. Isto significa que todo o passado filosófico luso-brasileiro, desde o padre Vieira até Mário Ferreira dos Santos, deixa de existir (Pág. 64) O autor coloca a consolidação do ensino da

²⁵⁵ Ver na bibliografia as referências desta publicação e de minha réplica.

filosofia nos anos 60 como uma luta contra a ditadura militar, uma conquista do espírito crítico contra o autoritarismo. Eu digo em meu texto-réplica que este relato soa estranho sendo que a filosofia que começa a se consolidar nas academias brasileiras naquela época é uma filosofia altamente técnica e instrumental, guiada pelo espírito francês e alemão, de corte nitidamente erudito, filosofia que nunca os militares poderiam ter visto como um perigo; antes pelo contrário, o atual sistema de estudos filosóficos se gesta precisamente nesse período. (p. 65). Não sabemos se essa filosofia atacou alguma genuína fonte de autoritarismo, mas, certamente, ficou muito aquém de uma postura efetivamente crítica diante do que estava acontecendo no país. É evidente que um genuíno foco crítico teria sido destruído de imediato.

O autor do artigo coloca uma dicotomia na situação da filosofia brasileira; ele identifica dois grupos interessados na modernização e desenvolvimento do país, um grupo “democrático” e outro “autoritário”. A visão autoritária estaria ligada com um conceito forte de nação e de uma cultura nacional, ideias ligadas em geral ao fascismo; enquanto os democráticos são universalistas, comprometidos com um pensamento dirigido à humanidade, uma atitude nitidamente iluminista diante da qual as posturas contrárias ficam mergulhadas no obscurantismo. O autor coloca o ISEB, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, como seguindo essa tendência nacionalista autoritária, mas, curiosamente, enquanto os militares fecharam o ISEB poucos dias depois de assumir o governo, a USP, segundo o próprio autor admite, foi preservada, apesar de severas restrições que não impediram a consolidação do sistema hoje hegemônico de produção de filosofia (p. 67).

O autor admite que essa concepção institucional da filosofia – uma concepção técnica, instrumental, erudita e eurocentrada – foi o resultado vitorioso de uma luta política (p. 68), e não algo surgido de um consenso. Neste momento de seu texto, o autor menciona Miguel Reale (1910-2006) como representante manifesto da “visão autoritária” e aqui se deixa ver claramente este curioso pingue-pongue onde as duas partes veem a outra como totalitária e antidemocrática. A menção de Miguel Reale é, pelo menos, curiosa, desde que este pensador – prolífico autor de um pensamento de certa projeção

internacional – tem se posicionado ao longo de sua vida quase centenária contra diversas formas de autoritarismo, sendo ele mesmo vítima de uma de suas formas quando, no final dos anos 70, um texto de sua autoria foi censurado pelas autoridades universitárias por motivos políticos, abertamente declarados²⁵⁶.

Segundo a história oficial transmitida pelos autores do volume, a concepção da filosofia como “pesquisa”, afirmada na concepção dita democrática do desenvolvimento, se encaminha para a criação do Sistema de Pós-graduação em Filosofia seguindo um modelo de análise rigorosa de textos, caracterizada pela diversidade de abordagens e tendências filosóficas. O autor afirma que este pluralismo teórico dificilmente poderia ter sido instaurado se a versão autoritária do desenvolvimento – personificada, segundo ele, por Miguel Reale - tivesse triunfado. Deixando de lado a temeridade contrafactual de imaginar “o que poderia ter acontecido se...”, este “pluralismo teórico” do sistema atualmente vigente é mais aparente do que real, se pensamos na concentração quase exclusiva dos estudos filosóficos em fontes europeias de pensamento deixando de lado todo o pensamento africano, asiático e latino-americano, incluído o brasileiro. O que a situação hegemônica denomina de “pluralismo teórico” se refere unicamente à diversidade de correntes europeias de pensamento, difundidas por experts brasileiros devidamente treinados nos moldes franceses e alemães. Pensadores fora do molde institucional, e de tendência conservadora, como Mário Ferreira dos Santos ou Vilém Flusser são considerados apenas como “filosofistas” amadores à luz dos critérios da atual “filosofia profissional”.

Já em meu “Diário de um filósofo no Brasil” reproduzi um depoimento do professor José Arthur Gianotti sobre Vilém Flusser onde se diz com todas as letras que a rejeição do pensador tcheco por parte do establishment da filosofia brasileira daquela época foi marcadamente político. Gianotti declara que, naqueles tempos “...os campos ideológicos estavam muito bem definidos” e “...o fato de certas pessoas terem vinculações com o nazismo, o fascismo e com a

²⁵⁶ Este penoso evento foi narrado em ritmo de novela por Antonio Paim em seu livro “Liberdade Acadêmica e Opção Totalitária”.

direita, para nós era um obstáculo a uma aproximação e havia, nitidamente, já uma separação (...). Isso prejudicava o perfil de Flusser “*num momento que para nós o perfil político era antes de tudo o mais importante...*”²⁵⁷. Isto implica, de maneira bem plausível, que o que vai importar primordialmente de um filósofo não será o valor de sua obra, a qualidade de seus argumentos ou o brilho de suas intuições, mas qual é seu perfil político; ele será visualizado e ouvido apenas se esse perfil for politicamente aceitável. A isto eu costumo denominar “pensar por credenciais”. A partir daí, nas discussões filosóficas não se procura primordialmente a verdade que possa estar sendo transmitida pelo adversário, mas apenas vencê-lo no pressuposto dificilmente sustentável de que absolutamente nada do que o adversário político dizer pode ser verdade.

3.2. Encontros com o Inominável

Aquela atitude de recusa radical a que antes me referi, a negação de algo que não precisa ser conhecido para ser rejeitado, se apresenta claramente no atual panorama filosófico brasileiro no caso de uma figura muito especial: Olavo de Carvalho, um objeto de rejeição muito mais expressivo e contundente que Miguel Reale e outros pensadores conservadores. A rejeição absoluta passa inclusive pelo processo de nomeação; não nomear esta figura intelectual a risco de dar-lhe uma importância que não tem. Isto me fez lembrar, de imediato, à proibição dos argentinos de pronunciar a palavra “Perón” após a revolução de 1955. Era nome tabu, como se a mera menção do nome tivesse um poder instaurador a ser evitado de qualquer forma. O poder mágico dos nomes.

Olavo de Carvalho, pelo que me consta, não é lido pelos integrantes da esquerda, tal como caracterizada sumariamente na seção 1 deste artigo. Não que tenha sido lido e depois rejeitado, não se trata de uma não leitura qualquer; ele não deve ser lido, não se deve perder tempo lendo seus livros, nada do que ele escrever pode interessar. Esta atitude fica bem resumida na afirmação atribuída a uma figura da filosofia brasileira que teria dito em algum lugar,

²⁵⁷ Cabrera Julio (2013), pp. 77-78.

referindo-se a OC: “Não li e não gostei”. Novamente parece constatar-se aqui uma primazia das emoções sobre os argumentos, já que é probabilisticamente quase impossível não encontrar absolutamente nada de valor num texto se nossa leitura for norteada por argumentos; as rejeições globais e totalmente certas parecem mais guiadas pelas emoções. Do ponto de vista estritamente argumentativo, este tipo de rejeição pareceria ser um caso claro do que os lógicos informais chamam “falácia genética” (às vezes vinculada com o “envenenamento da fonte”)²⁵⁸: impugnar tudo o que for dito por alguém – ou por uma instituição, ou sociedade, ou país – apenas por ter-se originado dessa fonte, com independência dos conteúdos. Este argumento nem sempre é falacioso, mas se transforma em falácia quando o valor do argumento é ponderado de acordo com a fonte da qual surgiu em lugar de ser julgado pelos seus méritos. A falácia fecha a possibilidade de que, mesmo uma fonte duvidosa possa gerar, alguma vez, um bom argumento.

Eu devo dizer em primeiro lugar que perdi para sempre a chance de rejeitar OC a priori, pois já fui leitor de, pelo menos, sete de seus livros. Muito pouco, dado o caráter prolífico deste autor, demasiado para seus detratores. Com estas leituras eu estou agora tristemente condenado a rejeitar as suas ideias – e elas são particularmente rejeitáveis, pelo menos desde a minha própria filosofia - no nível racional dos argumentos, não mais no patamar das emoções imediatas, sejam de amor ou de ódio. Pois é interessante observar que seus partidários costumam ser tão incondicionais e taxativos quanto seus detratores; Olavo de Carvalho é uma figura elevada ao nível de gênio e de primeiro filósofo brasileiro ou rebaixada ao mais miserável escalão da degradação do pensamento por parte de seus inimigos. Talvez isso seja também devido a sua personalidade multifacetada, que vai desde a imprecação desmedida até a instigante análise cultural. De qualquer modo, alguém capaz de despertar tais paixões não parece ser uma figura insignificante ou medíocre, além de discordâncias ou de acordos. Mesmo o considerado nefasto pode ser apesar de tudo, incontornável.

²⁵⁸ Pirie Madsen (2008), págs.. 74 e 107.

Devo dizer também que a ideia de uma rejeição sem ter lido, me parece, pelo menos numa primeira visão, inaceitável em filosofia. Rejeitar as ideias de um autor sem tê-las lido na fonte constitui um escândalo hermenêutico, com total independência de quem seja o autor. Não se pode falar do que não se conhece, e isto tem sido inclusive um valor profissional muito zelosamente observado na comunidade brasileira de filosofia. Uma rejeição que surge da recusa a sequer tomar conhecimento do objeto da rejeição constitui algo muito mais forte do que o famoso elogio gadameriano do preconceito na empreitada hermenêutica. Se a partir de agora podemos falar – bem ou mal²⁵⁹ - de um autor sem tê-lo lido, existe o risco de podermos estender esta metodologia a qualquer outro autor; ou deverão apresentar-se argumentos para que, nesse caso especial, o conhecimento do autor rejeitado possa ser legitimamente dispensado.

O que aqui mais preocupa é que se essa atitude não for devidamente caracterizada e justificada, ela pode, a princípio, ser generalizada a qualquer um que escreva sobre filosofia. O que deveremos fazer para que, a partir de agora, essa curiosa regra anti-hermenêutica baseada no “não ler e não gostar” não seja aplicada a qualquer um de nós? Onde poderemos encontrar a justificativa racional da decisão sobre quem tem ou não tem as credenciais legítimas para filosofar, ganhando assim o gracioso direito de ser demolido somente após cuidadosa leitura? Até para fundamentar um absurdo – a rejeição de algo sem conhecê-lo – se precisa de argumentos, eis o paradoxo. Salvo que a filosofia se transforme numa galeria de aceitações e rejeições emocionais, de puras manifestações de amor e de ódio.

Durante muito tempo foi possível manter esta atitude de recusa radical, de simplesmente ignorar Olavo de Carvalho. Nos últimos anos, entretanto, dada a importância que adquiriu a sua figura nas mídias e nas esferas do governo e ao imenso sucesso de seus livros e cursos on line, a sua rejeição radical tornou-se bastante mais difícil e forçada, embora essa mesma atitude fosse, em linhas gerais, mantida. Uma figura que tem essa presença marcante na sociedade não

²⁵⁹ No livro “Conversas com filósofos brasileiros”, Gerd Bornheim afirma sobre Marilena Chauí: “*O seu livro sobre Espinosa, que não li e não vou ler, é muito bom!*” (Citado por Armijos (2004), p. 69).

pode continuar, simplesmente, sendo ignorada, inclusive por aqueles que pretendem neutralizar a sua influência. Ignorá-lo não parece uma boa estratégia política, assim como – para usar a frase de um ex-aluno meu - não seria boa estratégia sanitária a de um médico que tentasse combater um vírus recusando-se a estudá-lo. Silêncios e omissões são espaços vazios que estão aí para qualquer um ocupar, e quando um barulho se tornou ensurdecido resulta grotesco ver toda uma plateia se recusando a tomar conhecimento do fenômeno olhando para outro lado. Suponho que a comunidade filosófica brasileira já atingiu um nível de maturidade suficiente que lhe permita estudar qualquer autor sem se deixar contaminar pelas suas ideias e atitudes. Ler Saint-Exupéry não vai nos tornar aviadores.

Por minha parte, devo dizer que discordo da maior parte do que Olavo de Carvalho afirma em seus textos sobre os mais variados assuntos, e que seria muito difícil para um filósofo como eu - pessimista, antinatalista, pluralista, relativista, não religioso, preocupado com as desigualdades sociais e com a preservação das culturas indígenas, que escreve sem brilho e tem horror de palavrões e insultos - concordar com ele em alguma coisa. Mas desde quando a discordância foi motivo para não ler?

Por isso eu achei salutar que alguns professores de filosofia rompessem aparentemente este silêncio impossível. Num texto chamado “Quão obscurantista é o emplasto filosófico de Olavo de Carvalho?”, do professor Daniel Pérez, da Bahia, publicado em 2019, o autor – auxiliado por outros dois especialistas - trata de uma apropriação que ele considera errada que OC teria feito da filosofia de Kant, especificamente de seu famoso texto sobre o que é ilustração. O sistema responde, assim, num âmbito onde se sente bem à vontade: a análise de textos. Na verdade, para o que estou tentando mostrar neste artigo, o conteúdo desta discussão é de interesse menor, mas sou obrigado a mencionar alguns pontos do mesmo para poder analisar o que realmente me interessa.

Algumas das ideias em discussão nesse artigo são as seguintes: Kant afirma que não se pode apreender filosofia porque a filosofia não está dada; e

supondo que estivesse dada, ninguém seria filósofo simplesmente por apreendê-la. Trata-se de pensar por si mesmo. O autor do artigo acha que OC se apropria desta ideia erradamente, pensando, por um lado, que a filosofia já está dada, e, por outro, que ele interpreta esta afirmação de Kant como se cada um pudesse pensar como bem entender, quando, na verdade, Kant se referia a um pensar dentro de uma comunidade e em interação com ela. Pensar por si mesmo não é pensar sozinho. Além do mais, segundo o autor do artigo, OC ignoraria totalmente o contexto histórico dentro do qual a reflexão kantiana sobre iluminismo é feita, a unificação da legislação, as relações entre igreja e Estado e o exercício da soberania popular na democracia representativa.

Por não entender esse contexto, OC equivocadamente atribui uma contradição ao filósofo alemão. Neste ponto, o autor comenta: “...quando encontramos uma contradição em um grande filósofo, o mínimo que se espera de nós é que leiamos o texto algumas vezes, porque muito provavelmente o equívoco está no nosso lado, fomos nós que não entendemos. Com Olavo é exatamente isto que se passa; ou não, talvez seja proposital”. Na parte mais ousada da sua abordagem, OC tece considerações acerca das relações de Kant com o cristianismo, com a figura de Jesus e com fenômenos contemporâneos como o terrorismo, saltos inferenciais – segundo o autor - claramente absurdos e deturpadores que não podem levar-se a sério.

A pergunta inicial aqui – indo além da matéria em disputa – seria como legitimar a fonte de uma autoridade capaz de estabelecer leituras corretas e incorretas de filósofos, de recolocar a verdade e afastar os erros num terreno tão escorregadio e complexo como a análise de um texto filosófico clássico. Apontar “erros de leitura” de um filósofo é sempre possível, todo argumento admite contra-argumentos; muitas leituras de um mesmo texto estão sempre disponíveis. Em filosofia temos apenas leituras, jamais podemos estar diante do “Kant em si” (ou de qualquer filósofo “em si”), de uma maneira não afetada por perspectivas; quem poderia ter a certeza de saber “o que realmente Kant disse”

ou para declarar que a leitura do outro está errada²⁶⁰, pelo menos de uma forma que não possa ser respondida pelo autor se ele tivesse a oportunidade de fazê-lo? Não estaremos estabelecendo legitimidades incontestáveis acerca de quem está ou não está habilitado para falar sobre um autor ou uma questão filosófica?

Entretanto, o que mais preocupa é que a crítica não denuncie apenas um erro de leitura, mas um total absurdo. Algumas expressões que se usam: “são tantos os absurdos ditos por OC sobre Kant, que chega a ser difícil comentar”, “Não que Olavo de Carvalho ofereça uma interpretação. Não. O que ele oferece é uma simples e pura falsificação, afirmações absurdas que não encontram nenhuma sustentação”, etc. O fenômeno que quero apontar é que a outra parte não é vista apenas como falsa ou errada, mas como absurda, como algo que nem vale a pena levar a sério. Este é o específico tipo de rejeição que me interessa tentar de entender aqui.

Desde a minha concepção da filosofia, exposta muito antes da atual situação²⁶¹, não parece, a princípio, errado utilizar um filósofo além do que ele quis dizer literalmente (se é que esta “literalidade” pode sequer ser detectada), nem apontar contradições mesmo num grande filósofo. Na citação anterior podemos ver essa total submissão ao autor consagrado tão típico da filosofia institucional: se encontrarmos uma contradição num “grande filósofo” o erro deve ser nosso. Por outro lado, se alguém não pretende fazer uma exegese de Kant, mas um uso livre desse filósofo para seu próprio pensamento, correndo todos os riscos, certamente que a sua afirmação será absurda se apresentada como algo que Kant mesmo teria supostamente afirmado. Se medíssemos Heidegger com a mesma vara, seu livro “Kant e o problema da metafísica” deveria ser considerado totalmente absurdo. E os saltos inferenciais de Olavo de Carvalho ficam como jogos de criança ao lado dos de Derrida ou Zizek²⁶². Se alguém,

²⁶⁰ Ver meu antigo texto “Por que não agrado aos rebeldes” e meus trabalhos mais recentes sobre uma abordagem negativa da argumentação, na bibliografia deste artigo.

²⁶¹ Cabrera Julio (2013), Parte I, pp. 20-27.

²⁶² A ideia de que a ideologia de gênero está vinculada com o fenomenismo kantiano é pelo menos tão esdrúxula quanto a ligação que Zizek faz entre a ideologia e a semântica de Kripke. Trata-se de ver quão caridosos estamos dispostos a ser. Alguém poderia aceitar que a ideia de que a realidade que vemos não é a “coisa em si” leva para a ideia de que a sexualidade não possui uma realidade em si, mais ou menos da mesma forma que alguém poderia aceitar que as ideologias apontam para suas vítimas seguindo a lógica dos designadores rígidos de Kripke. Aqui teríamos que dispor de um “absurdómetro” que nos permitisse

coerentemente, considera Heidegger, Derrida e Zizek como charlatões, OC parece bem acompanhado. É truísmo afirmar que Heidegger foi um péssimo comentador e que Olavo de Carvalho é um péssimo professor uspiano.

O que eu vejo em textos como este do professor Pérez é que ele apresenta elementos muito relevantes para entabular uma discussão filosófica acerca das ideias de Kant sobre iluminismo, cristianismo, religião e política, e – num plano metafilosófico – sobre os usos e abusos de um filósofo quando fazemos filosofia. Os “absurdos” ficam por conta das leituras e seus pressupostos.

Um segundo cenário deste acidentado diálogo entre OC e o sistema filosófico vigente aparece num livro do professor Ruy Fausto chamado “Caminhos da esquerda” no qual o autor dedica cinco páginas a Olavo de Carvalho no capítulo 2 da obra, “A direita no ataque”, o que me pareceu uma abertura interessante e promissora de diálogo. O texto é sumamente crítico apesar de que o autor concede que o discurso de OC “*não exclui um trabalho de ordem mais analítica*” (p. 47) e que “*...de vez em quando topamos com algum desenvolvimento interessante...*” (p. 194). Em seu texto, o professor Fausto se ocupa em acentuar os aspectos mais impopulares de OC, a sua violência verbal, suas opiniões conspiratórias sobre Obama, seus insultos e palavrões (p. 47) e suas “pérolas de ódio” (p. 49)²⁶³

Na parte mais argumentativa de seu texto, ele apresenta desacordos de leitura sobre as relações de Marx com Epicuro e sobre a Lógica de Hegel, da qual, segundo o autor, OC não entendeu nada (p.193-194). As observações do professor Fausto sobre as interpretações olavianas desses autores, assim como as suas réplicas às críticas de OC contra o que ele chama de “filosofia uspiana” (pp. 48-49), são procedentes e bem formuladas, mas, de novo, elas são

desempatar absurdos. Se uma dessas coisas é considerada absurda e a outra não, teremos aqui novamente um caso de “pensar por credenciais”.

²⁶³ O recurso da não nomeação dos malditos é bastante engraçada no final do Apêndice 1 do livro, onde o professor Fausto utiliza expressões como “Da primeira figura que comentei” e “o mesmo senhor” (pág 152), “o segundo ideólogo”, “a terceira figura” (p. 153), para não ter que mencionar os nomes dos autores da direita.

adequadas para entrar numa discussão filosófica sobre esses autores e questões mais do que para alicerçar uma rejeição total e absoluta do adversário como algo absurdo. Acredito haver alguma diferença filosoficamente importante entre discordar da teoria de uma conspiração islâmica internacional e discordar na interpretação da *Wesen* de Hegel; concedamos que custa menos esforço considerar “absurdo” o primeiro que o segundo. Visto de um ponto de vista argumentativo, algo que parece absurdo numa perspectiva poderá tornar-se razoável em outra. A Lógica de Hegel parece um objeto cultural demasiado escorregadio como para conferir alguém a capacidade de decretar ignorâncias ou habilitar competências hermenêuticas com tanta certeza.

Mas esta estratégia de considerar totalmente absurdas as ideias e atitudes da outra parte, e não simplesmente como falsas, é também vastamente utilizada por Olavo de Carvalho em suas considerações contra uspianos, a pesar de que, em linhas gerais, ele parece ter lido mais filosofia do adversário do que vice-versa. Mas quando passa a discuti-los não entabula com eles uma discussão filosófica na qual as duas partes teriam argumentos para um debate, mas ele simplesmente denuncia as “absurdidades” e desonestidades de seus adversários. Por exemplo, ele escreveu um texto onde discute o livrinho “Que é ideologia?”, da professora Marilena Chauí²⁶⁴, onde ela sustenta que as coisas deixam de ser coisas para transformar-se em algo que já não é mais coisa, enquanto OC sustenta que essas coisas não deixam de ser coisas pelo fato delas representarem simbolicamente algo mais do que meras coisas. OC diz que a postura da Chauí está cheia de “absurdidades”, “erros e confusões”, que ela pratica “a técnica do absurdo compactado”, sustentando teses “assustadoramente pueris”.

Mas no plano estrito dos argumentos, ambas as teses sobre as coisas podem ser sustentadas e nenhum dos lados incorre em completo “absurdo”. Certamente, a professora Marilena teria fôlego e cartuchos para responder a cada uma das objeções de Olavo de Carvalho, se ela aceitasse alguma vez dialogar com ele. Igualmente, quando discute ideias do professor Porchat sobre

²⁶⁴ Carvalho O de (1999).

a diversidade de filosofias e ceticismo, OC coloca a questão de até que ponto pode-se supor uma “continuidade” da história da filosofia como para poder colocar todos os sistemas numa estante e compará-los. Mas a ideia do professor Porchat não é “absurda” ou descabida; como máximo, pode ser uma ideia falsa, e nunca num sentido absoluto (nada é falso ou absurdo desde todas as perspectivas, salvo, talvez, para Deus); no plano humano finito, é claro que é possível sustentar ambas as coisas, que a história da filosofia é contínua e que ela é descontínua, existindo argumentos para ambos os lados; trata-se de uma discussão em curso e não de uma situação na qual uma das partesalaria desde a certeza da verdade e a outra ficaria atolada no total absurdo.

Pareceria que cada filósofo esquece as suas premissas no momento de tirar as conclusões, que passam a ser vistas como absolutas; não mais se percebe a sua total dependência de seus próprios pressupostos. Cada filósofo apaga as suas próprias pegadas, como o assassino que tenta cometer o crime perfeito. (O crime perfeito em filosofia seria fazer uma filosofia sem nenhum pressuposto). Eles têm a forte impressão de estar apontando para absurdos totalmente objetivos da outra parte, sem conseguir ver que sem os pressupostos assumidos os tais absurdos não apareceriam por si sós. Mas o realmente curioso (e assustador) é que toda vez que, em grupos ou discussões, tentei pôr de relevo que ambos os lados utilizam a mesma estratégia argumentativa – colocar-se no lugar da verdade e ver a outra parte como absurda, em lugar de simplesmente falsa – invariavelmente cada uma das partes reage iradamente e me acusa de ofendê-la por compará-la com a parte contrária. Cada parte fica irritada quando é igualada com a outra, apesar dos exemplos mostrarem que as atitudes são muito semelhantes; e cada uma delas alega ter apontado para absurdos e desonestidades completamente objetivas da outra parte.

3.3. Olavo de Carvalho como sintoma.

Até aqui vemos que também no âmbito da filosofia a polarização esquerda versus direita se apresenta com toda a sua força opositiva e de rejeição mútua radical, apesar da filosofia ter sido, tradicionalmente, o campo dos argumentos

racionais e a busca de uma vida sábia e equilibrada. Mas dentro desse âmbito, aparecem também diversas formas de entender as atividades filosóficas. Uma diferença importante no atual panorama intelectual latino-americano tem sido a diferença entre um filosofar fortemente institucional, centrado na análise de textos, e um filosofar mais autoral, tentando pensar a realidade com categorias próprias. Quero examinar aqui como estas duas formas de entender as atividades filosóficas se inserem na disputa acirrada entre direita e esquerda.

Olavo de Carvalho tem criticado em vários textos o tipo de filosofia oriundo da USP declarando que, ao longo de décadas, o Sistema de Pós-graduação brasileiro não produziu pensamento original de projeção internacional. Aqui encontramos algumas de suas afirmações mais austeras: *“Ao contrário do que reza a superstição uspiana, a filosofia, é claro, não tem como finalidade essencial a produção de textos (...) Em filosofia, o fundamental é a descoberta, a teoria, a intuição filosófica obtida, da qual o escrito será apenas o documento mais fiel ou menos fiel”*. (“A filosofia e seu inverso”, p. 130-131. Também 115). *“Cultura filosófica é o que um sujeito sabe de filosofia sem ter de assumir a responsabilidade pessoal de filosofar”* (133). *“Sozinha, a cultura filosófica, mesmo em doses cavalares, não fará de você um filósofo, apenas um erudito”* (134)²⁶⁵. Em textos de 2001 onde ele comenta o livro “A Filosofia e a visão comum do mundo” do professor Oswaldo Porchat, OC escreve: *“Então você não está interessado em nenhuma daquelas filosofias como conjunto, mas apenas na contribuição que elas poderiam dar para a elucidação da questão que você está colocando. E eu estou persuadido de que é assim que se estuda filosofia (...)”* (p. 14).

Estes pensamentos sobre o que significa fazer filosofia, e especificamente sobre as diferenças entre filosofar e estudar filosofia, são muito semelhantes aos que já apareciam em escritos tardios de Schopenhauer, incluídos em “Parerga e Paralipomena”²⁶⁶, à quem OC nunca se refere, que eu saiba. Também

²⁶⁵ Também se podem consultar vários artigos incluídos em “O imbecil coletivo I”: “Filosofia Uspiana, ou: Tremeliques de Mlle Rigueur” (p. 211), e a “Carta de um filósofo a Papai Noel” (p. 503).

²⁶⁶ Especialmente os textos “Sobre a erudição e os eruditos”, “Pensar por si mesmo” e “Sobre a leitura e os livros”.

Heidegger tem afirmado ideias semelhantes em sua “Introdução à Filosofia”²⁶⁷. Estes são dois filósofos reconhecidos no panteão de pensadores oficiais, mas também são pensamentos muitas vezes expostos por Ortega y Gasset em vários momentos de sua obra. Ora, muitos dos que rejeitam de plano as ideias de OC sobre filosofar original poderão aceitá-las, ou, pelo menos, tomar conhecimento delas, quando ditas por Schopenhauer ou Heidegger, ou mesmo por Ortega. Isto fornece um bom exemplo do “pensar por credenciais” de que antes falávamos: as mesmas ideias poderão ser aceitas ou lidas com atenção quando ditas por alguém e rejeitadas quando ditas por outro. (É claro que ambas as partes negarão tratar-se “das mesmas ideias”)²⁶⁸. Na minha portentosa ingenuidade, eu pensava que se alguma ideia fosse valiosa continuaria sendo valiosa quando dita por um pensador menor ou por alguém que nem consideramos pensador; e se a ideia for absurda, o será mesmo quando dita por Schopenhauer, Heidegger ou Ortega y Gasset.

Nesta linha de pensamento, talvez possa ser promissor ver OC como sintoma da situação atual da filosofia no Brasil. Pois é possível inferir, a partir da sua mútua rejeição radical, as formas como a filosofia foi de fato entendida, produzida e avaliada no Brasil nas últimas décadas. Se poderia dizer que a filosofia é feita no Brasil contra tudo aquilo que Olavo de Carvalho representa. Já em 2014, quando comecei a pensar pela primeira vez neste assunto, eu tecia algumas hipóteses elementares acerca desta rejeição, que não se baseava na contestação de algum conteúdo doutrinário de ideias, pois isso suporia algum conhecimento mínimo de suas obras. Não, a rejeição era mais externa, alheia aos conteúdos específicos de seus textos; era a rejeição de uma atitude, de um estilo, de uma personalidade, de uma postura de política cultural. As minhas

²⁶⁷ Heidegger M (2009), Introdução, pág. 5.

²⁶⁸ O saudoso professor Oswaldo Porchat, na última parte de seu famoso “Discurso aos estudantes da USP sobre a pesquisa em filosofia” escreveu, referindo-se aos alunos formados pela sua geração: “...*foram educados (ou deseducados) no temor malsão da criatividade filosófica, o que foi muito mau. Sob esse aspecto, nós, os mestres deles, miseravelmente falhamos*”. (Este texto está reproduzido em De Souza José Crisóstomo (2006)). O professor Porchat não perdeu um ápice de seu prestígio por declarar isso, apesar dele mesmo avisar, algumas páginas antes, que “*Tenho plena consciência de que estou quase pisando aqui num terreno minado, que minhas palavras podem horrorizar os bem-pensantes*”. Mas talvez outro pensador que repetisse exatamente a mesma ideia, com as mesmas palavras, seria crucificado ou, pior ainda, totalmente ignorado. As minas não explodem para todos. Nunca como neste momento é útil distinguir entre as dimensões semântica e pragmática da linguagem; as “credenciais” são eminentemente pragmáticas; a mesma letra semântica pode estar ou não legitimada pela comunidade filosófica.

cinco hipóteses de trabalho eram naquela época as seguintes: (1) Olavo de Carvalho não está institucionalmente habilitado para filosofar, (2) não analisa textos, (3) se pretende livre pensador com filosofia própria²⁶⁹, (4) é popular e socialmente influente e (5) não cultiva qualquer tipo de cordialidade. A minha ideia é que este tipo de escritor filosófico deve ser totalmente inassimilável para o sistema atual de produção de filosofia profissional, sem que seja necessário ler uma só linha de seus escritos.

Mas é precisamente por isso que ele se transforma em sintoma da filosofia no Brasil, pois essas cinco características da figura filosófica de OC apontam indiretamente para as características do corpo que cria o sintoma. Por simples oposição, se poderia dizer que a filosofia produzida pelo sistema vigente se caracteriza pelos seguintes elementos: (A) É um projeto institucional que apenas reconhece o que ele mesmo produz e reproduz; (B) Que se desenvolve fundamentalmente a través de análise e interpretação de textos seguindo métodos exegéticos sofisticados; (C) Que desconfia de qualquer pretensão autoral e de originalidade como sendo arrogante e injustificada; (D) Que é exposta em claustros e espaços seletos; (E) Num estilo de exposição austero, comedido e cordial²⁷⁰.

Mas neste ponto de nossa reflexão começamos a dar-nos por conta de algo realmente surpreendente – e ao mesmo tempo óbvio - a respeito das relações entre essas duas concepções de filosofia e o conflito entre Direita e Esquerda, que tentarei explicar na próxima e última seção deste artigo.

²⁶⁹ Ronald Robson escreveu uma longa monografia chamada “Conhecimento por presença. Introdução à filosofia de Olavo de Carvalho”, ainda inédita, onde tenta expor este livre pensamento.

²⁷⁰ O sistema (A)-(E) não apenas rejeita ou ignora figuras como a de Olavo de Carvalho, que representa a negação de todas essas características, mas também rejeita ou ignora outros pensadores que foram explícitos críticos do sistema hegemônico e que satisfazem pelo menos uma parte das características (A)-(E). Roberto Gomes (na “Crítica da razão tupiniquim”), Vilém Flusser (em “Fenomenologia do brasileiro”), Gonzalo Armijos (em “De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio”) e Julio Cabrera (no “Diário de um filósofo no Brasil” e em “O projeto institucional da filosofia no Brasil e a inexistente Escola de Brasília”) são quatro intelectuais cujas críticas jamais foram respondidas por nenhuma figura importante da filosofia institucional, apesar de alguns desses quatro críticos terem titulação acadêmica em filosofia, Currículo Lattes, publicações no Qualis, participação em congressos Anpof, terem feito análises de textos e não utilizarem insultos nem imprecisões para manifestar suas ideias. O que pode estar apontando para uma modalidade de exclusão intelectual muito além do fenômeno Olavo de Carvalho, que só teria servido para pôr de manifesto uma estrutura mais profunda e de maior alcance.

4. Para uma ontologia do conflito Esquerda versus Direita. O entrecruzamento trágico de dois dualismos e a liberação da filosofia.

4.1. Prefácio para uma guerra total: do social para o ontológico.

A mútua atitude de rejeição sem sequer tomar conhecimento, ou lendo apenas para detectar absurdos, deve levar forçosamente a uma situação sem saída pacífica, como tentarei mostrar. Um bom exemplo de belicosidade são os textos de OC onde ele sustenta que não é possível discutir com esquerdistas *“...como se fossem elegantes divergências acadêmicas (...) “Quando um sujeito insinua que vai me matar, ou me mandar para o Gulag, responder polidamente que não concordo muito com a sua proposta é dar-lhe ares de mera e inofensiva hipótese, quando na verdade se trata de um plano muito prático, muito material. (...) Luta armada, caramba, não é teoria filosófica: é matar pessoas. Sempre que discuto com esquerdistas, sei que estou discutindo com assassinos. Muitas vezes, assassinos adiados, mas no fim das contas sempre assassinos”*²⁷¹. Segundo ele, não se pode fingir que estamos tendo uma mera “divergência de ideias” com aqueles que debatem planos para o nosso assassinato e sonham com a nossa morte.

Provavelmente textos deste teor sejam os que mais favorecem a atitude de não querer conhecer mais escritos de um autor que declara coisas como essas. Temos então, por um lado, um autor que não vale a pena ler, pois somente transmite absurdos; e, pelo outro, um autor que declara ser impossível qualquer diálogo com essas pessoas que decidiram não lê-lo. Trata-se de uma situação de rejeição mútua total, absoluta e irreversível: não se pode falar com esquerdistas porque são todos assassinos, e não se devem ler as obras dos conservadores (potencialmente fascistas) porque não podem conter nada de valioso para uma sociedade emancipada. Se o confronto não for de argumentos,

²⁷¹ De Carvalho O (2016), p. 286.

mas de mútua rejeição absoluta, quase a priori²⁷², não há qualquer esperança de que ambos sejam capazes de construir uma sociedade onde os dois lados possam conviver conflitantemente sem se destruir. Se a estratégia consiste em ignorar o que a outra parte escreve, ou proclamar que não há diálogo possível com ela, mas apenas defender-se e tentar de destruí-la antes de ser destruída por ela, gostaria que ficasse muito claro que essa atitude deve coerentemente levar para uma guerra total sem composições (não digamos conciliações) de qualquer tipo.

Essa guerra pode ser fria (uma espécie de “mostrar os dentes” para que a outra parte saiba que podemos destruí-la) ou quente, chegado o momento oportuno; mas, em qualquer caso, devem-se tirar corajosamente as conclusões dessa mútua atitude de total rejeição sem mediações: que os humanos não conseguiram edificar um projeto civilizador capaz de abranger toda a humanidade, mas que qualquer projeto de sociedade se alicerça na exclusão de uma parte da humanidade como não sendo merecedora de respeito, e à qual nem sequer se reconhece o direito a existir, não digo intelectualmente, mas nem mesmo fisicamente²⁷³. Esses projetos sociais simplesmente encenam a mesma luta que se apresenta em outras espécies animais, utilizando armas, textos, sistemas jurídicos e Internet em lugar de garras, dentes e secreções venenosas. Nenhum dos lados vai se deixar matar, ambos lutarão até o fim para instaurar a sua própria perspectiva no mundo e preferirão que o mundo mesmo exploda antes de ceder. Seria bom que “engajados” sartreanos de esquerda ou de direita reconhecessem abertamente a sua opção pela guerra total; isto já seria um grande passo. Se a rejeição do outro lado é total, absoluta e definitiva, o único caminho aberto é a guerra de destruição daquele que quer nos destruir; ganhar-lhe a dianteira e eliminá-lo antes dele nos eliminar.

²⁷² Com o “quase” gostaria frisar a diferença entre não ler em absoluto e ler apenas para detectar absurdos. Nos dois casos há exclusão total. A diferença é que, no primeiro caso, o absurdo seria tanto que nem permitiria o acesso ao texto, enquanto, no segundo, o absurdo decorre de uma leitura sistematicamente desqualificadora, sem qualquer esforço de entendimento do que a outra parte está tentando dizer.

²⁷³ Como o soldado nazista no filme “Vá e Veja” (1985), de Elem Klimov diz para seus captores russos: “Vocês não deveriam existir; nem todas as nações têm direito ao futuro”.

Se assim são os termos, deixando de lado meias palavras e eufemismos (e nisto os insultos de OC podem resultar, afinal, mais esclarecedores dessa atitude de guerra total que os estilos cordiais), podemos supor que o conflito entre direita e esquerda é irresolúvel no plano político, porque, no fundo, se enraíza numa necessidade muito primitiva do conflito no qual a vida mesma consiste desde sempre, muito antes inclusive da invenção moderna da diferença entre esquerda e direita. Aqui o conflito político teria que buscar suas mais profundas raízes ontológicas, que é o plano que, desde o início deste texto, eu queria realmente atingir.

Nas “Questões de Método”, Sartre escreveu: “*Aos marxistas de hoje só lhes preocupam os adultos; ao lê-los poderia acreditar-se que nascemos na idade em que ganhamos nosso primeiro salário*”²⁷⁴ Esta observação pode ver-se como uma província de uma ideia maior: os humanos em geral (não apenas marxistas) acreditam que nascemos quando conseguimos ganhar um lugar dentro de alguma sociedade humana, quando somos identificados em espaços de ação social. Parafraseando Sartre, os humanos acreditam que nascem quando são reconhecidos como membros de uma família, quando aceitos no quartel, quando se formam na universidade ou quando conseguem um emprego. Como bom admirador de Freud, Sartre quis denunciar o esquecimento da infância por parte dos marxistas (essa infância que Sartre estudou em numerosas biografias que escreveu). Meu alargamento do escopo da frase de Sartre visa mostrar não o esquecimento da infância, mas o esquecimento do próprio nascimento. Na verdade, todos esses “nascimentos” sociais e institucionais fazem esquecer o nascimento, o fato bruto e brutal de termos sido lançados no mundo assimetricamente.

Pois antes que filhos, trabalhadores, estudantes ou cidadãos, somos simplesmente humanos numa situação primordial de desamparo e fragilidade, sujeitos a agressões de todo tipo, não apenas as dores sensíveis, mas também às numerosas formas de desânimo, desde o simples tédio até as mais graves depressões. A situação em que fomos colocados, num corpo que envelhece e

²⁷⁴ Sartre Jean-Paul (1970), pp. 56-57. (Minha tradução do espanhol).

definha cada dia, sujeitos a agressões sem fim, é profundamente desanimadora, e conseguimos levá-la adiante somente pela constante luta contra seus avanços. Dor e desânimo não são os únicos perigos, também temos que nos cuidar permanentemente dos outros, dos riscos de relacionamentos perigosos, do ódio, do preconceito, da exclusão e da perseguição, provocados por outros humanos também submetidos à dor e ao desânimo. Os humanos, pela sua fragilidade e desamparo, são obrigados não apenas a lutar pela sobrevivência, mas também a tentar dar-se um valor, uma autoestima sem a qual não será possível enfrentar as agruras da vida²⁷⁵. Parece evidente que, postos nessa situação de árdua sobrevivência e conflito, os humanos priorizem suas emoções de medo, receio, suspeita, ameaça e defesa do próprio corpo e da própria identidade, mais do que frios argumentos racionais ineficazes para enfrentar os atritos da situação primordial.

Essa situação humana tem sido sistematicamente ocultada - pelo menos na tradição cultural ocidental - por uma construção idealizada da vida humana, dando uma imagem do humano como ser racional, consciente, livre e responsável. Malgrado as diferenças entre tradições, houve sempre uma tentativa de absorção do ontológico por parte do ótico, da situação estrutural pelo social e político, do inevitável por aquilo que pode ainda ser manipulado. Dentro desta situação de mal-estar estrutural os humanos começam a pensar que há algo de errado neles ou nos outros, nunca buscam o errado na situação mesma em que foram assimetricamente colocados. Para a vida se tornar suportável é fundamental ter um adversário que carregue com as responsabilidades de nosso mal-estar estrutural, alguém que tenha a culpa de não podermos viver a vida intensamente, alguém sem o qual todas essas coisas seriam superadas quando eliminado o obstáculo indesejado.

Nem sempre existiram “esquerda” e “direita” no discurso político. Como todo mundo sabe, esta distinção foi feita pela primeira vez no século XVIII. É claro que poderíamos transportá-la mais ou menos arbitrariamente para o

²⁷⁵ Para uma descrição mais detalhada da situação humana primordial, ver: Cabrera J. (2018), Capítulo 1. “Valor da vida humana como reivindicação existencial”.

passado e ver, por exemplo, Bartolomé de Las Casas como de esquerda e Ginés de Sepúlveda como da direita, e este anacronismo não seria totalmente absurdo. Pois, de certa forma, trata-se de uma oposição muito primitiva, que aponta para dois modos ontológicos de inserção num mundo que provoca dor, desânimo e agressões de todo tipo, e que nos obriga a uma indefinida tarefa de autoavaliação e hetero-desavaliação. Podemos supor que essa oposição primitiva vai continuar existindo muito depois de que os termos, “esquerda” e “direita”, tenham deixado de ser utilizados em discursos políticos. Significa que essa oposição não é algo que deva ser expresso forçosamente mediante esse vocabulário.

É evidente que humanos de direita e de esquerda partilham essa mesma situação humana provocadora de mal-estar, não de maneira eventual, mas estruturalmente, já desde o nascimento. Mas, por que isso não os aproxima? Se a situação estrutural agride e desanima, se ela obriga a dar-se um valor, a satisfazer desejos em espaços estreitos, a gerar fantasias reparadoras e absorver o ontológico para dentro do ôntico, estas operações não são feitas da mesma forma e com os mesmos conteúdos. Os humanos de direita e de esquerda são agredidos e desanimados por coisas diferentes, suas valorizações de si mesmos têm diferentes conteúdos e motivações, as suas fantasias têm direções diferentes, eles não temem as mesmas coisas, não se assustam nem fogem da mesma maneira nem absorvem o ontológico no ôntico da mesma forma. Eles apenas partilham a situação humana primordial, mas lhe conferem direções vitais diferentes. Suas frustrações não são as mesmas. As duas são atitudes de fuga diante de uma dura situação ontológica, mas elas pressupõem duas maneiras diferentes de assustar-se do real e de tentar se afastar dele. A situação estrutural partilhada não consegue vinculá-los, mas, pelo contrário, os enfrenta de maneira irreconciliável.

Os tipos de temporalidade que se precisa para manter vivas as tradições fundadoras que a direita aprecia e os que se precisa para tentar realizar uma sociedade utópica de esquerda são profundamente diferentes. As revoluções sociais não são colocadas na mesma temporalidade histórica que as tradições que moldariam persistentemente nossos comportamentos atuais; não são, pois,

dois movimentos existenciais que estariam lutando por ocupar uma mesma temporalidade, mas duas formas de produzi-la. De forma semelhante, de ambos os lados há um humano tentando realizar seu destino dentro de uma vida que escoar e decresce numa árdua luta pela autoestima; mas de um lado temos um agente capaz de transformar radicalmente a realidade e do outro um ser fortemente consciente de suas limitações insuperáveis; eles produzem dois espaços diferentes de elaboração da finitude.

Ser no mundo de esquerda ou ser no mundo de direita representam, igualmente, duas formas de submeter-se à autoridade do outro: ou reivindicando uma individualidade irrenunciável ou aceitando ganhar uma identidade social através da luta. Um ser no mundo que se instala na linguagem como seu dono ou como seu súbdito, que fala diante de uma realidade que interpela e pede transformações, ou que nos insta a escutar com humildade o que ela tem a nos dizer. Um modo de ser que aproxima o céu da terra, tornando os deuses em entes interessados no humano ou outro modo que vê os deuses como lugar de encontro e recolhimento. São também duas formas de simbolizar a preocupação com a morte através da tentativa de uma vida intensa; mas esta intensidade é concebida de maneiras diferentes: um humano de direita sente um profundo medo de perder a sua individualidade numa forma de vida coletiva enquanto o maior medo de um humano da esquerda é morrer deixando o mundo sem ter tentado transformá-lo radicalmente.

Essas diferenças de inserção no ser e no tempo fazem com que dois tipos diferentes de fugas da situação terminal do ser se prejudiquem mutuamente. Mas esse conflito, seja qual for seu conteúdo eventual concreto, é operado numa complexa relação do óptico com o ontológico; pois cada uma das partes em conflito, ao tempo que são feridas pela situação estrutural partilhada, passam a acreditar que seja a outra parte a geradora da frustração, a causa da dor e do desânimo, da sistemática insatisfação dos desejos, do incômodo e mal-estar do ser. A frustração estrutural de ser é atribuída por cada um dos lados ao outro; ambos pensam que a vida seria possível sem o obstáculo do adversário, e que ela é inviável nos termos do inimigo. Cada um dos lados pensa que a vida

humana atingiria a sua plenitude sem os obstáculos colocados pelo outro, considerado nefasto e repulsivo.

Mas há ainda um último elemento ontológico, talvez o mais paradoxal de todos: os humanos, como quaisquer outros seres naturais, precisam de oposição e de luta para continuar vivendo e para sentir-se viver; para reforçar a sua autoestima precisam vencer resistências, derrotar, submeter. No viés ontológico começamos a entender que alguma oposição deverá existir, porque ela é necessária para viabilizar uma vida humana na situação primordial. Esquerda e direita são apenas rostos eventuais de uma oposição primária que mesmo gerando sofrimento é totalmente necessária para a economia ontológica dos humanos, para a dura administração de um ser declinante, desanimador e perigoso. Nesse sentido, os termos dessa oposição mortal, aquela que apenas pensa na eliminação da outra parte, se precisam mutuamente e, nesse sentido, se atraem. Pode-se dizer que, como encenações concretas desse conflito primordial inapagável, esquerda e direita se atraem intensamente, elas se precisam e constantemente estão se reinventando mutuamente para poder continuar coligindo. É evidente que este conflito não acabará jamais, mesmo quando não sejam “direita” e “esquerda” as suas figuras explícitas.

Aqui podemos visualizar melhor as raízes ontológicas daquela primazia do emocional sobre o racional, no encaminhamento para um lado ou para o outro do espectro político, tanto nas massas iletradas quanto na parte aparentemente mais esclarecida da população, incluindo seus filósofos. Essas opções políticas estão encravadas num poderoso desejo de vencer as resistências de um nascimento terminal decrescente e cheio de atritos, que constantemente incomoda e limita e dentro do qual temos que realizar um ser incompleto e agredido, em espaços e tempos muito curtos de ação. As decisões não são norteadas primariamente por motivos racionais ponderados, mas por tentativas de fuga de sofrimentos sensíveis e morais insuportáveis para a autoestima e a sobrevivência. As opções políticas apenas fornecem conteúdos nômades para uma força vital que tenta não ser prematuramente devorada pelo tempo, pelo desgaste da finitude.

Diante deste quadro, começa a nascer o forte desejo – talvez politicamente ingênuo - de liberar a filosofia de todos esses horrores, do risco de que a filosofia mesma seja destruída na guerra total na qual foi colocada. (Ver seção 3). Mas remover a filosofia desse conflito insolúvel não significa levá-la para uma “pureza” neutra impossível, mas talvez para um novo tipo de militância política. Já no final deste artigo tentemos pensar melhor os termos desta liberação.

4.2. Liberação da Filosofia?

Um primeiro pensamento nesta direção seria o seguinte: no plano específico da filosofia, nem as críticas do sistema filosófico vigente contra Olavo de Carvalho (ou contra outros pensadores considerados “de direita”, como Miguel Reale) nem as de Olavo de Carvalho contra a filosofia do sistema hegemônico parecem representar estritamente um confronto entre esquerda e direita tal como foram antes apresentadas.

Com efeito, percorramos rapidamente as características mencionadas na seção 1: tanto quem vê o mundo como uma construção cultural num movimento para o futuro como quem o vê como dado, em grande parte, pela natureza numa forma de retenção das tradições do passado; tanto aqueles que concebem o humano como um agente capaz de grandes transformações sociais quanto os que o veem como limitado e não confiável; tanto os que procuram uma solução radical das desigualdades quanto os que preferem reformas graduais, tanto internacionalistas quanto nacionalistas²⁷⁶, favoráveis a um Estado mínimo ou um mais intervencionista, religiosos tradicionais ou teólogos da liberação, os mais sensíveis às questões ecológicas quanto os mais insensíveis, todos eles poderiam a princípio partilhar a ideia de uma filosofia como projeto institucional ou de uma filosofia como empreitada autoral. Pelo menos num primeiro

²⁷⁶ Em meu artigo “Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional” (2015) tentei mostrar que a questão de um filosofar autoral não está vinculada internamente à questão de um “filosofar nacional”. Se houvesse tal vínculo, sim poderia traçar-se uma linha entre ser da direita nacionalista e ser partidário de um filosofar autoral, mas isso não se sustenta como tentei provar nesse texto.

pensamento, nada parece haver em sua filiação política que deva incliná-los forçosamente na direção de uma ou outra destas duas concepções de filosofia.

Aqui temos dois dualismos que se entrecruzam: direita versus esquerda, filosofia institucional versus filosofia autoral. Parece total contingência que, na situação atual, um projeto institucional da filosofia coincida com o predomínio de uma intelectualidade de esquerda. Nas críticas de OC à filosofia da USP esta diferença não me parece clara: se existe para ele uma conexão, que eu não consigo ver, entre essa filosofia que não deu um único filósofo de renome internacional e o fato de seus cultores serem politicamente de esquerda. O projeto institucional da filosofia poderia ter sido erigido pela direita e seria igualmente criticável com os mesmos argumentos, por ser uma filosofia burocrática que não estimula a pensar por si. A princípio, no puro plano dos conceitos, não parece haver nenhuma ligação interna entre fazer uma filosofia institucional e burocrática e ser de esquerda ou de direita. A rejeição radical de OC por parte do establishment não é operada pelo fato dele sustentar um projeto de filosofia autoral, contra a concepção institucional do pensamento dominante no Brasil. Ou seja, OC não é rejeitado por reeditar as metafilosofias de Schopenhauer, Heidegger ou Ortega. Trata-se de um confronto político cultural, fortemente carregado de afeto, entre duas atitudes diferentes e antagônicas de assumir as atividades filosóficas, o exercício mesmo do pensamento, mas nada há nestas características que as identifique como de esquerda ou de direita²⁷⁷.

Mas esta ideia, num segundo pensamento, poderia ser contestada. Em sua apresentação das duas tendências existentes na filosofia no Brasil, que ele considera como uma situação “esquizofrênica”, o professor Paulo Margutti explica que enquanto o grupo oficial, ligado a CAPES e ANPOF se inclinaria mais para um filosofar de comentário exegético, os membros da tendência luso-

²⁷⁷ Numa visão superficial, alguém poderia dizer que essa rejeição radical de OC por parte do establishment filosófico brasileiro proviria do fato de que uma pessoa sem nenhuma habilitação institucional para filosofar tenha um sucesso imenso que nenhum professor de filosofia do sistema sonhou alguma vez ter. Seu sucesso seria, nesta visão, o próprio fracasso do sistema vigente. (Ver Pontin (2018)). Seria bom que fosse assim, pois isto configuraria realmente um confronto de ideias. A minha visão é que essa rejeição passa por outro lado, é uma rejeição política (e ontológica afinal das contas). Um aparente confronto entre duas maneiras de fazer filosofia não conseguiria provocar toda essa ira e todo esse tumulto; na verdade, esse confronto está emocionalmente sobrecarregado pelo conflito radical entre direita e esquerda como foi antes descrito; a filosofia vai aqui “de carona”, como um conteúdo eventual.

brasileira, mesmo também se utilizando da exegese, tenderiam a acentuar mais o pensamento nacional e, com menos ênfase, a necessidade de um pensamento próprio²⁷⁸. Na mesma linha, no famoso livro “Conversas com filósofos brasileiros”, Miguel Reale, de tendência conservadora, aparece defendendo os esforços por um pensamento autoral próprio, enquanto que quase todo o restante dos entrevistados, em geral de filiação de esquerda ou centro-esquerda, defende, de uma forma ou outra, a ideia institucional da filosofia²⁷⁹. Se não assumirmos dogmaticamente já de início o critério institucional do filosofar podemos perfeitamente reconhecer o valor de trabalhos filosóficos de autores brasileiros – natos ou adotados - como Vicente Ferreira Da Silva, Vilém Flusser, Mário Ferreira dos Santos e o próprio Reale, como mostrando meritórios esforços de filosofia autoral, mesmo sem a eficiência formal dos comentadores do outro grupo. Mas os quatro filósofos mencionados foram politicamente conservadores. E se pensarmos nos filósofos clássicos europeus que propugnaram um filosofar autoral, como Schopenhauer, Heidegger e Ortega, todos eles foram conservadores (e um deles nazista).

Este curioso panorama mostra que foi, de fato, a direita que deu pensadores autorais, e que filósofos da esquerda apoiam em sua maioria o projeto institucional da filosofia. O que não deixa de ser curioso porque o filosofar original e autoral é um projeto claramente emancipador, de política cultural liberadora, enquanto que a institucionalização do pensamento é um projeto conservador e colonizado. Seria mais plausível que a direita assumisse um projeto institucional e a esquerda um projeto emancipador. O que cabe aqui perguntar é se esta conexão entre a direita e o autoral, de um lado, e da esquerda com o institucional do outro, é apenas fato contingente, ou se, no plano dos conceitos, há algo que leve ao pensador de direita enquanto tal a assumir uma concepção autoral do filosofar, e se há algo no pensador de esquerda que, intrinsecamente, o conduza a favorecer a noção institucional. (Trata-se de uma situação parecida às relações entre Hegel e a Filosofia Analítica contemporânea: na época de Bertrand Russell, ambos eram incompatíveis, mas na época de

²⁷⁸ Margutti P (2013), Introdução, pp.3-4.

²⁷⁹ Armijos Gonzalo (2004b), pp.10 – 17.

Robert Brandom, Hegel e a Filosofia Analítica se encontraram; o que mostrou que não existia nenhuma incompatibilidade conceitual entre Hegel e a Analítica, mas apenas uma desavença de fato que, com o tempo, desapareceu).

Como não consigo ver nenhuma conexão conceitual firme entre ser de direita ou de esquerda, por um lado, e defender uma noção autoral ou uma noção institucional do filosofar pelo outro, eu prefiro considerar que a aproximação da direita com o autoral e da esquerda com o institucional é puramente contingente e que, portanto, pode mudar no futuro e, na verdade, já pode começar a mudar agora mesmo. Isto abre a possibilidade de assumir uma atitude de esquerda em política e, ao mesmo tempo, defender uma noção autoral da filosofia, o que pareceria inclusive mais coerente com uma política emancipadora de esquerda. (Obviamente, pelo outro lado, já existem, sem dúvida, pensadores da direita favoráveis a um projeto institucional, não forçosamente coincidente com o projeto uspiano).

Mas então, nós poderíamos querer defender uma forma de fazer filosofia como a representada por (1)-(5), sem ter por isso que engajar-nos com a direita política, e querer rejeitar a maneira (A)-(E) de entender a filosofia sem comprar uma briga política com a esquerda (ver seção 3.3). Nesta encruzilhada eu bem gostaria de adotar as críticas olavianas ao projeto institucional da filosofia no Brasil, mas dentro de um arcabouço teórico emancipador e não tradicionalista e religioso, e criticar o establishment filosófico brasileiro não por ser de esquerda, mas por encorajar um tipo de filosofar burocrático e estéril. São dois problemas diferentes. Interessa-me enormemente esta conexão (ou desconexão), porque me considero mais à esquerda que da direita no espectro da política, mas rejeito de plano o projeto institucional da filosofia, e não gostaria que ele estivesse internamente vinculado a um “projeto da esquerda”. Aqui estão permanentemente se cruzando esses dois dualismos: direita/esquerda e filosofia autoral/filosofia institucional, o que alimenta uma confusão que pode levar, por exemplo, a rejeitar uma filosofia criativa por ser “de direita” e louvar uma filosofia burocrática e repetitiva por ser “de esquerda”.

É precisamente neste ponto em que visualizamos a filosofia no fogo cruzado de direita e esquerda. Aqui é preciso entender que podemos estar muito próximos das ideias políticas de um pensador sem considerá-lo um filósofo autoral; e que podemos aceitar como autoral um pensador com o qual discordamos quase em tudo em política. Um pensador da direita poderia ter todas as propriedades que eu atribuo ao filósofo: pensar em primeira pessoa, ter um aparato próprio de categorias, falar das coisas mesmas em lugar de ficar remoendo em textos sobre textos sobre textos, ser capaz de comover a realidade em lugar de ficar falando dela, ter ousadia e coragem para exprimir ideias irritantes para o estabelecido, expressar-se com clareza meridiana e não em um linguajar técnico incompreensível, mencionar autores para utilizá-los em função do próprio pensamento e não apenas para comentá-los com perfeição técnica.

As críticas de OC ao filosofar acadêmico me parecem, em geral, bem encaminhadas, apesar de corrigíveis e até totalmente rejeitáveis em muitos pontos como em qualquer outra discussão filosófica, mas não tenho nenhuma simpatia pelo seu posicionamento político, especialmente pelo seu descaso pelo tema da emancipação dos excluídos, o não reconhecimento de outras culturas (a sua ideia de que Hernan Cortez foi um libertador dos indígenas), ou pelo seu providencialismo religioso (a ideia de que só Deus pode conduzir o mundo a seu sentido final). Por outro lado, estou bastante próximo da posição política de alguns professores que fazem filosofia burocrática em terceira pessoa, dos “especialistas” em filósofos europeus ou latino-americanos que não têm um rol de categorias próprias e que eu não considero filósofos, mas, na melhor das hipóteses, refinados comentadores de textos. Este é o entrecruzamento trágico que eu vejo entre esses dois dualismos, e que teríamos que fazer esforços para desamarrar, caso estejamos preocupados com os rumos futuros da filosofia no Brasil e com o destino de milhares de jovens que estudam filosofia.

Neste fogo cruzado, tampouco quero assumir uma posição “neutra”, mas pensar num novo tipo de militância política, para além do dualismo: “direita versus esquerda”, pelo menos nessa formulação extrema que leva para a guerra total. Em meu próprio entendimento do compromisso político, o correto seria lutar pelo plural, pela abertura e pela variedade; o incorreto seria o fechamento, a falta

de alternativas e o sectarismo de qualquer tendência. A dicotomia relevante seria, em meus termos, pluralismo versus monismo, que podem ser vistos como duas maneiras de elaborar o mal-estar ontológico do ser. A opção monista é caracterizada por colocar o outro no lugar do mal-estar estrutural, de assumir a própria perspectiva como uma verdade que deve ser imposta ao outro lado mesmo contra a sua vontade, vendo a outra parte como mal absoluto a ser destruído na total e absoluta impossibilidade de dialogar com ela. Pelo contrário, chamo de pluralista uma atitude caracterizada pelos seguintes traços: cada perspectiva é sustentável sobre suas próprias bases, trata-se de formas diferentes de organizar a vida que podem opor-se e entrar em conflitos, mas sem nenhuma delas eliminar as outras, e com as quais terá que conviver. Pode-se assumir o pluralismo ou o monismo em qualquer âmbito de ação humana, e, claro, na filosofia em particular.

Neste ponto podemos ver surgindo no horizonte um novo tipo de compromisso político em favor do pluralismo, na medida em que tanto a esquerda quanto a direita parecem ter assumido abertamente, em nossos tempos, alguma modalidade do monismo. O ideal seria que conseguíssemos viver numa sociedade toda ela pluralista, em todos seus aspectos e dimensões, e que esse pluralismo contagiasse de maneira natural à filosofia que fosse feita dentro dela. Formalmente falando, nós estaríamos já vivendo numa sociedade democrática desse tipo, onde há lugar para conservadores, liberais, progressistas, etc, e onde apenas a intolerância, a violência ou o ataque às instituições seria rejeitado. Em muitos países existe revezamento de governos conservadores e governos progressistas. Nas democracias formais há, pois, instituições e um aparato jurídico aparentemente objetivo que só cumpre o que está escrito na lei, e onde o jogo da política é aceito como parte das regras, enquanto ele se mantenha dentro da lei e das instituições. Entretanto, a dura realidade é que as tendências ideológicas, de um lado ou do outro, podem hoje em dia utilizar o aparato democrático para atingir seus adversários sem sair um ápice fora da lei e do respeito pelas instituições. Novamente se faz aqui necessária a diferença entre semântica e pragmática: uma coisa é a formulação

literal dos procedimentos democráticos e outra muito diferente o uso que se faz desses procedimentos²⁸⁰.

Um caminho mais promissor para um genuíno pluralismo político poderia dar-se, por exemplo, na possibilidade de assumir posturas que adotassem elementos da esquerda e da direita, ou de possibilidades intermediárias; que fôssemos capazes, por exemplo, de adotar da esquerda a ideia de um movimento social endereçado ao futuro, não rigidamente atrelado às tradições do passado, mas adotando da direita a ideia de nenhuma mudança revolucionária ser tentada para realizar esse movimento, mas apenas medidas cautelosas e ponderadas, sem macropolíticas de transformação total. Ou adotar da esquerda a sua preocupação com as imensas desigualdades econômicas e sociais, mas adotar da direita um sóbrio pessimismo antropológico sobre as possibilidades humanas de atingir uma sociedade transparente e sem alienação, e assim por diante. Através dessas composições, talvez muitas pessoas que sustentam posturas moderadas de esquerda ou de direita poderiam se aproximar.

Dentro do plano estrito da filosofia, essa atitude pluralista se daria na possibilidade de debilitar drasticamente o atual projeto institucional exegético, conservando-o apenas como uma opção entre outras, e abrir espaços para um filosofar autoral, quebrando o monopólio que a direita tem tido historicamente (e contingentemente) desse tipo de filosofar, criando a figura de um filósofo com características da esquerda – preocupação pela exclusão e a emancipação – mas capaz de pensar e agir além da mera análise de textos. Nosso compromisso político na filosofia deveria ser com a abertura de espaços para uma filosofia autoral dentro de um projeto intelectual pluralista; tentar sair das limitações da filosofia institucional exegética e do comentário como uma imposição.

²⁸⁰ “...a mesma moralidade pode ser utilizada como poderosa arma de dominação; as ‘cruzadas pela moralidade’, ‘lutas contra a corrupção’, e mesmo a aplicação dos procedimentos punitivos contemplados nas leis e na Constituição de um Estado formalmente democrático, mesmo que internamente consistentes, podem ser usados como poderosos mecanismos de discriminação e perseguição, visando motivos particulares” (Cabrera J (2018), p. 137).

É precisamente nessa comunidade plural onde eu gostaria colocar a filosofia, não num inexistente “lugar seguro”, mas num âmbito onde ela pudesse se abrir para seus próprios conflitos e compromissos, não herdados de uma luta política imediatista cujas raízes ontológicas asseguram seu caráter interminável. É claro que isto implicaria numa profunda mudança de atitude na intelectualidade, e especificamente nas políticas culturais dos departamentos de filosofia, que deveriam pluralizar suas escolhas sem exclusões partidárias, cultivando uma capacidade de ler e discutir aquilo que tendem a rejeitar no plano político, assim como de não aceitar acriticamente trabalhos filosóficos apenas por virem de posturas políticas favoráveis a seus valores. Podemos perfeitamente criticar um filósofo conservador pelas suas ideias políticas reacionárias, e, ao mesmo tempo, tentar salvar a sua concepção de filosofia. Aprender a pensar sem credenciais. Mas tudo isto implica, é claro, remover a filosofia de uma dicotomia política norteada mais pelas emoções que pela razão, com seus desfechos bélicos inevitáveis.

Resta saber se a escolha pluralista é ontologicamente possível. Se não o for, nenhum manejo político conseguirá instaurá-la. Pois é evidente que todas estas propostas vão em direção oposta às tendências monistas que, pelo contrário, preferem acentuar as diferenças e aumentar os conflitos, e que achariam todas estas propostas de pluralismo como absolutamente ingênuas e irrealizáveis. O autor de uma proposta pluralista seria considerado por ambas as partes como um imbecil, coletivo ou individual. Podemos infelizmente supor que os monismos excludentes têm muitas mais chances ontológicas de se impor na situação humana primordial como foi antes descrita. Atitudes como a mútua rejeição absoluta, que nem sequer precisa de conhecimento ou de argumentos, onde cada parte coloca a outra como mero obstáculo a ser removido e que opta pela guerra total, pareceria oferecer uma maneira muito mais atraente de viver a vida intensamente, de enfrentar o mal-estar do ser através da eliminação de adversários colocados no lugar de culpados a serem destruídos. Pelo contrário, pareceria que o pluralismo ameaça afogar esse poderoso ímpeto da vida mediante uma pacificação insípida.

De qualquer forma, contra o que se poderia pensar, o compromisso político com o pluralismo não tem nada de “confortável” pelo fato de pretender se instaurar além do conflito esquerda e direita, como se ficasse “em cima do muro”, pois esse compromisso estará fatalmente sujeito a ser bombardeado por ambos os lados sem poder abrigar-se em nenhum deles. Tradicionalmente, todas as propostas políticas têm atrelado a filosofia (assim como a arte, o cinema, etc) a determinados programas culturais de tendência definida; elas nunca estiveram abertas para abrigar todo tipo de filosofia.

Na melhor das hipóteses, a triste constatação é que, pelo menos por enquanto, somente poderemos tentar fazer filosofia de uma maneira plural dentro do escopo de uma sociedade monista (da tendência que for), numa estranha forma de parasitismo intelectual, mais ou menos como o excelente cinema argentino surgiu numa situação econômica e política calamitosa e no meio de conflitos acirrados. Poderemos ser tão pluralistas quanto os monismos de esquerda ou de direita – ou das novas oposições que surgirão no futuro - nos permitam ser. Num mundo cada vez mais agressivo e intolerante, qualquer projeto de abertura e diversidade é hoje utopia, ingenuidade, cumplicidade ou imbecilidade. Filosofias autorais que pretendam florescer em ambientes abertos serão arrasadas por dicotomias ao mesmo tempo efêmeras e persistentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARMIJOS Gonzalo. De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio. Editora UFG, Goiânia, 2004a.

----- . Alheio olhar. Editora UFG, Goiânia, 2004b.

ARONSON Ronald. Camus-Sartre. O polêmico fim de uma amizade no pós-guerra. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2007.

CABRERA Julio. “Por qué no agrado a los rebeldes”. Revista *Philósohos*, vol. 6, Goiânia, 2001.

----- . Diário de um filósofo no Brasil. Editora Unijuí, Ijuí, 2013. (2ª Ed).

----- . “Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional”. Revista Nabuco, número 2, 2015.

----- . “Comment peut-on être un philosophe français au Brésil?”. Cahiers critiques de philosophie, Paris VIII, vol. 16, 2016. (Em: <http://www.editions-hermann.fr/4945-cahiers-critiques-de-philosophie-n16.html>)

----- . “Introdução a uma abordagem negativa da argumentação”. Revista Signos, vol. 42, Santa Cruz do Sul, 2017.

----- . Mal-estar e moralidade. Editora da UnB, Brasília, 2018.

----- . Introduction to a Negative Approach to Argumentation. Towards a new ethic for philosophical debate. Cambridge Scholars Publishing, 2019.

CARVALHO Olavo de. “Lógica da mistificação, ou: O chicote da Tiazinha”. 1999.

----- . “Leitura do texto ‘A filosofia e a visão comum do mundo’, de Oswaldo Porchat Pereira”. Seminário de Filosofia. Rio de Janeiro, 06 de junho de 2001.

----- . O Imbecil Coletivo I. É Realizações, São Paulo, 2006.

----- . O futuro do pensamento brasileiro. É Realizações Editora, São Paulo, 2007.

----- . A filosofia e seu inverso, e outros ensaios. Vide Editorial, Campinas, SP, 2012.

----- . O dever de insultar. Vide Editorial, Campinas, SP, 2016.

----- . O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota. Editora Record, Rio de Janeiro- São Paulo, 2018 (34ª Ed).

CARVALHO Marcelo et alia. Comment peut-on être philosophe...au Brésil? http://www.ruedescartes.org/numero_revue/2012-4_philosopher-au-bresil-aujourd-hui/.

DE SOUZA José Crisóstomo. A Filosofia entre nós. Editora Unijui, Ijuí, 2006.

FAUSTO Ruy. Caminhos da esquerda. Elementos para uma reconstrução. Companhia das Letras, São Paulo, 2017.

FLUSSER Vilém. Fenomenologia do brasileiro. Eduerj, Rio de Janeiro, 1998.

GOMEZ Roberto. Crítica da razão tupiniquim. Edições Criar, 2001. (13ª Ed).

HEIDEGGER Martin. Introdução à filosofia. Martins Fontes, São Paulo, 2009.

LOPARIC Zeljko. Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Papyrus Editora, Campinas, 1990.

MARGUTTI Paulo. História da filosofia no Brasil. 1ª Parte. O período colonial (1500 – 1822). Edições Loyola, São Paulo, 2013.

ORTEGA Y GASSET José. A rebelião das massas. Vide Editorial, Campinas, SP, 2016.

----- . O que é filosofia? Vide Editorial, Campinas, SP, 2016.

PAIM Antonio. Liberdade acadêmica e opção totalitária. Um debate memorável. Editora Artenova, São Paulo, 1979.

PÉREZ Daniel Tourinho. “Quão obscurantista é o emplasto filosófico de Olavo de Carvalho?”. *Le Monde Diplomatique*, fevereiro 2019.

PIRIE Madsen. Como vencer todas as argumentações. Edições Loyola, São Paulo, 2008.

PONTIN Fabricio. “As paixões reprimidas de uma massa, o academicismo e a emergência da extrema direita. Entrevista especial com Fabrício Pontin”. *Revista do Instituto Humanitas – Unisinos*, dezembro 2018.

SARTRE Jean-Paul. Esboço para uma teoria das emoções. L & PM pockets, 2006.

SARTRE Jean-Paul. O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Vozes, Petrópolis, 2003 (12ª Ed).

SARTRE Jean-Paul. Crítica de la Razón Dialéctica. Editorial Losada, Buenos Aires, 1970. (2ª ed)

SCHOPENHAUER Arthur. Parerga y Paralipómena. Valdemar, Madrid, 2009.

RESUMEN DE MI SISTEMA FILOSÓFICO

Summary of my philosophical system.

Abstract: *I begin by looking for a starting point for my system that doesn't depend on the system itself. (For example, God cannot be a starting point, because a religious philosophical system must already be assumed to accept it as a starting point. The class struggle cannot be a starting point because a Marxist system must already be assumed to be starting point). The terminality of being is this external starting point because it is something that both religious, Marxist, and negative systems like mine as well, must face. Terminality imposes itself as a starting point because it is not an object, but something that transforms us into an object. It is not something that we internally construct, but something that deconstructs us from outside.*

Next, we ask how a human being who lives immersed in the terminality of being, attacked by its multiple frictions, can be ethical, that is, take into consideration other humans different from oneself. A negative ethics does not hide the terminality of being (as affirmative ethics do) but tries to think what a human life would be like assuming terminality, including the moral disqualification caused by it. We wonder if it is possible to continue living and being ethical, in a kind of negative survival.

Suicide does not immediately follow from the terminality of being (only if it totally predominates over the creation of positive values). The first ethical requirement of a negative ethics is not suicide, but not to procreate, not to place anyone in the terminality of being, manipulating our offspring for our own benefit or pleasure, or through negligence. Negative ethics recommends leading a minimal life, nothing like a "good life" in the usual maximal sense, which can only flourish based on the insensibility towards other people's unhappiness. The fundamental negative-ethical imperatives are not to procreate, not to blame the others for the terminality of being, and to always be ready for death if continuing to live is less ethical than disappearing.

Towards the end of this summary, it is shown why Logic could not provide the form of the world. Logic can never be "totally formal." The form of the world is paradoxically provided by a Great Content, not by pure form. Logic is itself

contingent and terminal, in addition to being made by a contingent and terminal being that places their hopes of absoluteness in Logic.

The summary closes with a discussion with the German philosopher Fichte, when he addresses those readers who already have a philosophical system, as is my case. Fichte's thought is oscillating because, on the one hand, he affirms that choosing an idealistic system or a dogmatic system is a matter of choice that depends on the type of person one is. But, on the other hand, he asserts that idealism is the true philosophy, and those who have other systems should abandon them and adopt idealism. I conclude by saying that both Fichte's system and mine find the absolute, but that the presence of the other's system forces us to admit that there are many absolute systems, all of them embedded in the most radical contingency.

Introducción

Un joven estudiante español, hace muchos años, dijo, en una reunión en Madrid, en la casa de Santiago Noriega, que para que alguien pudiera ser considerado filósofo debía tener sistema propio. Por otro lado, un filósofo alemán cuya palabra es enormemente respetada en este comienzo de milenio, declaró que la época de los sistemas ya pasó. Quiero aceptar, en la siguiente exposición, tanto la palabra anónima del joven estudiante español como la palabra consagrada del gran filósofo alemán, pero dando a la primera una sutil primacía, aceptando la idea de que un filósofo, para ser considerado tal, debe tener su propio sistema, pero, además, que él puede perfectamente escribirlo en plena época del “fin de los sistemas”.

No se desautoriza, pues, al filósofo alemán en su declaración de que vivimos la era del fin de los sistemas. Tan sólo se dice, desde Sudamérica, y específicamente desde Brasilia (el lugar eventual y episódico desde el cual este filósofo cordobés de la Argentina escribe esta memoria), que un filósofo sudamericano puede ponerse a sí mismo la exigencia de escribir un sistema en plena época del “fin de los sistemas”, aceptando que la época de los sistemas ya acabó. Como si la época del “fin de los sistemas” decretada por el filosofar

hegemónico fuera la atmósfera más adecuada para construir un sistema filosófico desde la periferia del mundo.

Filosofar desde Sudamérica debería ser, entre otras cosas, aprovechar nuestra inmensa libertad reflexiva, aquella que nos permite ignorar las agendas europeas – o tomarlas irónicamente en cuenta - y filosofar como lo sentimos y lo creemos mejor. Este “pensar libre” puede incluir pedazos de agendas europeas, pero también puede permitirnos hacer filosofía precrítica después de Kant, filosofías de la conciencia después del giro lingüístico, hablar lenguajes privados después de Wittgenstein y olvidarse del ser después de Heidegger. No tenemos ningún compromiso con esas agendas, lo que nos permite, entre otras cosas, seguirlas religiosamente si así lo queremos.

El presente texto es una exposición sucinta de mi propio sistema de ideas, en parte ya prefigurado en los textos precedentes. Ese sistema es una metafísica en el sentido tradicional, una de esas metafísicas que los filósofos europeos de la segunda mitad del siglo XX dicen que ya no se pueden hacer más. Se trata, en verdad, de un universo de ideas, de mi propio universo, con su terminología y sus categorías. Soy consciente de que cada vez que expongo mi filosofía la voy modificando en muchos aspectos, a pesar de que lo esencial permanece. En todo caso, aquí presento por primera vez el sistema total de mi pensamiento, mientras que en textos anteriores eran tan sólo expuestos aspectos aislados del mismo, fuera del sistema, o, como en el caso del “Diario de un filósofo no Brasil” (2010), dentro del contexto de otras problemáticas (como la situación de la filosofía en América Latina).

Mi filosofía es, básicamente, una reflexión sobre la situación humana, como prefiero denominarla (en lugar de “condición humana”). Esta situación es también una “incondición humana”. Pues nuestra situación, en mi pensamiento, aparece originariamente más como una especie de no-condición, o de un estar “sin condiciones”, de una situación que estimula fuertemente a desistir, a desertar, a no hacer nada. Mi sistema filosófico parte de esa “falta de condiciones”, aunque después, en su desarrollo, se transforme en una ética, una filosofía de la lógica y una filosofía del lenguaje (y hasta en una filosofía del cine).

Es como si las partes avanzadas del sistema le fueran dando sentido a las primeras, claramente despojadas o desamparadas, como si al comienzo del pensar no tuviéramos ningún derecho a poner más pensamientos en el mundo, ya abarrotado de ellas, pero como si, recorriendo el camino, un pensamiento fuera delineándose como el subproducto de una desistencia radical.

Mi sistema es también fruto de la desobediencia y la insistencia, pues se supone que un sudamericano no debería pensar, sino tan sólo estudiar y repetir cuidadosamente y sin errores los sistemas de los filósofos europeos. Esta inicial situación de sumisión y desamparo fatalmente transforma la reflexión periférica en meta-filosófica. Por ser rechazada, o, mejor, por ni siquiera ser esperada, por tener que abrirse camino en la insurgencia, mi filosofía es, también, y de manera esencial, una meta-filosofía, una reflexión sobre el filosofar, y en particular sobre un filosofar impedido de desarrollarse. Es por eso por lo que mi metafísica es también una meta-filosofía.

Como en los sistemas metafísicos tradicionales anteriores a Hegel y al idealismo alemán (y veremos, poco a poco, que mi sistema de filosofía es un sistema metafísico tradicional, pero, al mismo tiempo, un sistema insurgente periférico, y por eso, precisamente, en las antípodas de un sistema idealista alemán), el punto de partida de mi sistema no puede ser cualquier punto arbitrario, sino que debe partir de cierta situación primordial. Aunque escrito en la segunda mitad del siglo XX, el presente sistema no sigue el espíritu y la dinámica de las filosofías de esa época, según las cuales no hay nada “dado”, sino tan sólo narraciones, construcciones, instauraciones y “registros de la verdad”.

Yo acepto que la inmensa mayoría de nuestros pensamientos son constructivos y perspectivas, pero que existe un punto de referencia mínimo, precisamente la situación o incondición humana, que da acicate a todos los sistemas que se puedan construir. Considero mi trabajo compuesto, básicamente, por una ontología y una ética negativas, y después por una filosofía de la lógica y del lenguaje plenamente constructivas. Ética y lógica mantienen complejas relaciones que, sin duda, no conseguiré explicar aquí de manera

satisfactoria; pero espero que el lector aprenda algo a partir de esa dificultad expositiva. Veamos, pues.

El punto de partida terminal

Cuando nos ponemos a filosofar, parece que ya “nos encontramos” no con un mundo que atropellamos, sino en un mundo que nos atropella, aunque los filósofos hayan tenido la tendencia de ver al mundo como un “objeto de conocimiento”, como si en lugar de estar sumergidos en él lo tuviéramos “al frente”. Tradicionalmente, el mundo ha aparecido a los sistemas, en primer lugar, como un conjunto de “problemas” que él plantea y que nosotros deberíamos tratar de “resolver”. Es recurrente e irresistible este impulso a ver el mundo como un desafío a nuestras facultades cognitivas, como algo que nos invita a “captarlo” o “aprehenderlo”, en el sentido de elucidar cómo las cosas nos aparecen, si ellas son realmente como aparecen, cuál es su esencia, cuál es la relación de nuestra mente con ellas, etc. Algunas filosofías se han dado cuenta de que esa visión suponía un “sujeto” captador y se han puesto a estudiar cómo puede funcionar ese sujeto en su empresa cognitiva del mundo, cómo el mundo es dado a una conciencia, y cosas de ese género.

Pero habría que pensar por qué somos llevados de manera tan tiránica a pensar así; por qué la filosofía se ha visto a sí misma como una forma de conocimiento que debía cotejarse con otras formas tales como la ciencia, el arte e inclusive la religión (diciendo cosas como “la filosofía es conocimiento por conceptos, mientras que la ciencia es conocimiento conceptual y experimental”, o “El arte no es conocimiento alguno, sino sólo un muestrario de imágenes”, o “La filosofía elucidada el mundo por argumentos y no por Revelación”). A continuación, se pregunta qué tipo de conocimiento es la filosofía, si es un conocimiento mejor o peor que el de la ciencia, etc.

Pero ya desde pequeños (y la filosofía debería recordar esa infancia), al mismo tiempo que sentimos curiosidad cognitiva por las cosas también sentimos una especie de aflicción, de preocupación, de malestar, ansiedad y decepción

en nuestros primeros contactos con el mundo. Al niño ya se le ha inculcado, muy tempranamente, que para conocer adecuadamente al mundo él debe dejar de lado esas aflicciones como siendo acompañamientos afectivos irrelevantes. Tiene que aprender a vencer su preocupación, ansiedad y decepción para poder ver el mundo correctamente. En ningún momento se le sugiere que la aflicción que siente también viene del mundo, o que es algo que el mundo merece, y que el interés por el mundo debería tomar también en cuenta la aflicción, en lugar de considerarla como un acompañamiento subjetivo y banal que no hace falta atender.

Se le enseña al niño que el mundo es, en primer lugar, un objeto de exploración, cuya comprensión satisfará su curiosidad y disminuirá sus grados de incertidumbre. No se le permite pensar que indagando lo que nos aflige tendríamos un acceso más denso al mundo que considerándolo tan sólo como “objeto” de nuestras representaciones. El niño, por lo general, se resiste a aceptar que sean las representaciones lo que el mundo mejor merece. No entiende por qué representar al mundo sea lo que de mejor se pueda hacer con él, ni por qué de esa forma el mundo nos entregaría su naturaleza más íntima. Tal vez – piensa este pequeño filósofo inconsciente de serlo - el mundo sea algo que se manifiesta en las grietas de las representaciones, precisamente en esas heridas del mundo que motivan nuestras más tempranas aflicciones. El niño, antes de enredarse en cualquier profesión, se resiste a renunciar a su melancolía ancestral, no porque no crea interesante explorar el mundo, sino porque no consigue entender este conocimiento sin la melancolía que el mundo le produce.

El pequeño filósofo tiene, pues, la impresión de que las aflicciones nos ponen en contacto con el punto de partida más originario de la indagación sobre el mundo. Y si, cuando crece, se le ocurre estudiar sistemas filosóficos (la mayoría de los niños deja de ser filósofo más o menos a los 18 años), y se encuentra con los muchos sistemas filosóficos que surgieron en Europa, sospecha que, aunque sean muy importantes y dignos de estudio, ellos, en la medida en que se guían por representaciones, no consideran el punto de partida aflictivo que provoca esa desazón que experimentó en sus más jóvenes años; y comienza a afirmarse en la idea de que aquellas representaciones no son

suficientemente básicas, no en un sentido axiomático, sino en un sentido genealógico.

Tampoco puede explicar por qué aquello que lo “afecta” le parece más básico que aquello que le produce una comezón meramente cognitiva. Tal vez en ningún sentido aceptable por los otros sea capaz de *demostrar* tal cosa. La originalidad que reivindica para sus pobres pensamientos es puramente animal y los animales no argumentan. Cuando estudia filosofía, a este ex niño que aún no dejó que su curiosidad filosófica fuera devastada por la madurez, le parece que los sistemas filosóficos esconden sistemáticamente los elementos de aflicción; como si todos los puntos de partida inventados por los filósofos fueran algo que se hace con el material bruto proporcionada por aquella afección primordial, una elaboración espiritual de lo animal, pero sin que ella, la afección misma, sea enfocada por ninguna filosofía adulta.

El joven reflexivo observa que ciertas representaciones privilegiadas son construidas por los filósofos como presuntos puntos de partida de sus sistemas, pero esto se hace ya a partir del propio sistema que las contiene, como cortando desde dentro del sistema aquellas primitivas raíces animales. Para entender sus puntos de partida, ya es necesario haber entrado en sus filosofías, ver los puntos de partida desde las filosofías que los asumen, pero sin que haya nada en ellos mismos que nos convenza de ser genuinos puntos de partida y no presupuestos contruidos a posteriori, a partir de los sistemas que pretenden partir de ellos.

De lo que se trata, para el auténtico filósofo que dejó de ser niño pero que mantiene su misma curiosidad cruel y su insistencia obsesiva, es de encontrar un punto de partida *que no exija eso*, que no nos pida asumir ningún sistema filosófico, ni siquiera el propio sistema, algo que se pueda presentar como el punto de partida sin más. Y este punto de partida no debería ser (para usar la jerga de los filósofos) ni “objetivo” (las cosas que aparecen delante de nosotros), ni “subjetivo” (el yo o sujeto o conciencia que se da a sí mismo un mundo), sino aquello que es previo a lo objetivo y a lo subjetivo en un sentido radical, aquello en lo cual lo subjetivo y lo objetivo se afincan como tales. El punto de partida no puede ser, pues, específicamente filosófico, porque es algo que debe ser

presupuesto por cualquier sistema de pensamiento, aunque no sea estrictamente filosófico; no pertenece a ninguna profesión específica: será el punto de partida para el médico, el geógrafo, el tintorero y el asesino de alquiler. Puede resultar paradójico o extraño pedir que el punto de partida del filosofar sea no-filosófico, pero eso es absolutamente fundamental, si entendemos que lo que el filósofo tiene que explicar no es el mundo de los filósofos sino el mundo a secas, el mundo sin más, aquél que nos aflige a todos, filósofos o no.

Las filosofías que nos llegan de Europa (las únicas que nos llegan) han construido sus propios puntos de partida, han fabricado su pasado a partir de su presente, han enfrentado su afección animal desde un espíritu superior y absoluto. Esta estrategia es sutil e interesante, pero también no deja de ser tramposa: *construir* un punto de partida parece negar la propia noción de “punto de partida”. Esto no tiene que ser necesariamente así en todo y cualquier sistema, no todo punto de partida debe retrotraerse a la filosofía de la cual es punto de partida, no todo punto de partida debe ser succionado por su propia filosofía. Un punto de partida genuino tiene que ser realmente algo dado a una filosofía cualquiera. Un punto de partida construido no es un genuino punto de partida.

El verdadero punto de partida, el punto de partida radical no puede ser algo que nosotros captamos, sino algo que nos *agarra*, que nos arrebatada, que nos somete, absorbe, supere, subyugue, que nos vuelva pasivos, que no nos deje asumir nuestra usual actitud de dominación activa, típica de la actitud cognitiva. El punto de partida no tiene que ser aquello de lo que somos sujetos, ni siquiera aquello de lo que somos objetos, sino aquello que no controlamos porque nos descontrola, aquello que nos atropella cuando estamos pensando serenamente en captar. Un verdadero punto de partida tiene que ser aquello que somos sin querer serlo, sin haberlo planeado, concertado o aceptado, algo que nos arrolle y nos paralice, que nos coloque en nuestros lugares de objetos o de sujetos sin nuestra intervención. Que nos convenza, inclusive, de que cualquier cosa que lleguemos a pensar es inesencial en lo que se refiere al impulso radical que nos llevó a pensarlo. Esta situación confusa y consternada, tal vez, hasta

diría, *humillante*, es la que puede ponernos en la senda del verdadero punto de partida.

En el siglo XX ya ha habido una tentativa filosófica de encontrar este punto de partida absoluto y previo a sujeto y objeto, aunque esa tentativa se las ha arreglado para no poner las cosas en esos términos (en términos de “punto de partida”), por tratarse, según ella, de una manera “metafísica” de plantearlo, manera de filosofar que, como lo dije en la introducción de esta antología, es considerada obsoleta y superada. Esta tentativa es el análisis ontológico-existencial del filósofo alemán Martin Heidegger. La ec-sistencia es presentada por él como una dimensión respecto de la cual toda empresa cognitiva sería derivada. Lo Dasein es una estructura, por ahora sólo corporizada en humanos, que se cuida, que se hace a sí misma, que es en el mundo y que es hacia la muerte, y el conocimiento del mundo, puesto como primario por toda la historia de la filosofía europea anterior, se transforma ahora tan sólo en un posible despliegue de estructuras existenciales de lo Dasein. Cuidándose, el existente humano, entre otras cosas, conoce, pero el conocer no es la culminación ni el centro de su existir.

Pero la ec-sistencia no puede ser punto de partida absoluto, y no por el motivo que los heideggerianos europeos y sudamericanos aducen (que la noción de “punto de partida absoluto” es metafísica y, por tanto, lo Dasein no puede traducirla por ser lo Dasein una estructura post-metafísica). Cualquier filósofo que se pone a pensar propone inevitablemente, antes o después o durante, sus propios puntos de partida y referenciales últimos, y Heidegger no es una excepción a eso, como a él le gustaría ser. (Heidegger tiene esa manera irritante de filosofar con la cual él pretende diferenciarse de todo lo que ha sido dicho antes de él; él no quiere ser nada, parecerse a nada, ser comparado con nada; quiere estar más allá de la fenomenología, más allá del análisis, más allá de la hermenéutica e inclusive más allá de la filosofía de la existencia). Pero, a pesar de eso, meta-filosóficamente hablando, para considerar a la ec-sistencia como punto de partida absoluto, ya es necesario haber entrado en la filosofía de Heidegger y observar ese punto de partida desde ella (o sea, para aceptar a la ec-sistencia como punto de partida absoluto primero hay que haber aceptado la

filosofía de la ec-sistencia), y ésta es la prueba, la verdadera prueba, de que no se trata allí de un genuino punto de partida. Hace falta encontrar un punto de partida que no sea construido a partir de ninguna filosofía (ni siquiera de la mía, y especialmente no de la mía), y la filosofía de la ec-sistencia no cumple ese requisito. Son puntos de partida reconocibles sólo desde el final, lo que significa que los verdaderos y nunca dichos puntos de partida están *dentro* de la filosofía de que se trata, y no en el lugar del punto de partida.

Para otro filósofo alemán anterior llamado Hegel, el punto de partida podía ser, sin problemas, cualquier cosa, porque, como filósofo del espíritu, él sostenía que, sea en donde sea colocado el comienzo del filosofar, el trabajo del espíritu iba circularmente a reencontrarlo dentro del sistema desarrollado. Esto supone que podamos distinguir entre “comienzo” y “punto de partida”. El comienzo es contingente, arbitrario e inesencial y puede ser cualquier cosa, mientras que el punto de partida es sistemático y deberá ser encontrado en el movimiento vivo del pensamiento. Para Hegel, entonces, no sólo es perfectamente legítimo encontrar el punto de partida dentro del sistema, sino que es eso exactamente lo que tiene que ocurrir para que el punto de partida sea realmente un punto de partida para el espíritu. Es a esto, a este rasgo tan típico de las filosofías europeas (que encuentra su paroxismo en el idealismo alemán) a lo que me opongo férreamente a partir de mi filosofía latinoamericana insurgente y periférica.

Aunque me dejo seducir (como todo el mundo) por estas ideas de Hegel, y me emociona mucho leerlas (el periplo heroico del espíritu buscándose a sí mismo y reconciliándose al final siempre me arranca lágrimas), tengo que hacer un esfuerzo para deshacerme de ellas cuando me alejan de lo que quiero encontrar. Pues Hegel sostiene la actitud a la cual quiero oponerme frontalmente: que lo real es lo que el espíritu construye, que lo real nunca es dado, sino que es el resultado de un trabajo espiritual que transforma en para-sí lo que es meramente en-sí. *Pero es este en-sí lo que yo quiero encontrar, un en-sí resistente a todo trabajo del espíritu, un en-sí duro en el cual se rompa la crisma soberanamente cualquier empresa espiritualista.*

Si hay ese en-sí duro - como yo creo que hay - la distinción entre comienzo y punto de partida tiene que desaparecer, porque será ese en-sí duro lo que deberá asumir los dos papeles. Lo que descubrí después de leer muchos sistemas filosóficos es que el último propósito de esta estrategia de construir un punto de partida absoluto a partir del propio sistema (lo que, estrictamente, lo niega como punto de partida), es el de negar, rechazar o rehusarse a ver ese en-sí duro cuya fuerza descomunal y cuyo significado último puede destruir cualquier vida humana y cualquier sistema filosófico de un tincazo. En verdad, las filosofías europeas han estado huyendo de su verdadero punto de partida e inventando un punto de partida intra-sistemático con el cual pudieran protegerse de los rigores del verdadero punto de partida, siempre postergado. Pues el punto de partida real, aquél que se impone como punto de partida, no es sobrio objeto de contemplación, sino algo que nos hiere y nos lastima, que provoca malestar.

El análisis ontológico-existencial heideggeriano concibe a la ec-sistencia como una manera de hacer el propio ser en el cuidado de las cosas y de los otros y siendo hacia la muerte. Con esto, lo Dasein consigue que la empresa de ec-sistir sea vista como su propia tarea, sobre la cual tiene todavía algún control y manejo, aun cuando sea el de un “abandonarse” medio oriental a lo que es, al movimiento mismo del ser. El ser hacia la muerte es una manera de traer a la muerte al dominio de lo Dasein, transformando a la muerte en posibilidad más propia, parte de la tarea cuidadosa del “hacerse a sí mismo”. Aunque no sea cognitiva, esta actitud es aún de dominio (aunque sea un dominio “dejado” en la dejadez, *Gelassenheit*), o sea, puede formar parte de un programa de vida, de un hacer, o de un dejar de hacer, de caminar por el mundo según un guía difuso pero abridor de caminos.

Ec-sistir parece una tarea tan ontológicamente “excesiva” como conocer (en la tradición filosófica anterior), y ese exceso (ese lujo ontológico) es lo que apunta hacia otra cosa más primitiva, más originaria con respecto a la cual el ec-sistir y el conocer no serían sino despliegues, siempre necesariamente “excesivos”. Pues las construcciones están siempre “yendo más allá”, colocando aderezos y adornos dispensables en lo que verdaderamente es el punto de partida y último referencial, constantemente evitado, *como si el encuentro con el*

punto de partida fuera traumático y siempre postergado, un encuentro para el cual nunca estamos suficientemente preparados, una cita para la cual siempre llegamos atrasados y que después nos deja maltrechos.

Entonces, el análisis ontológico-existencial ha transformado en elección (y hasta en “libertad”) el ser que tenemos que ser; ha transformado la ansiedad y la decepción en cuidado y cura, y a la muerte en ser hacia la muerte, con lo cual el colchón ec-sistencial está listo para evitar que nos lastimemos demasiado en contacto con las asperezas del verdadero punto de partida, que ahora está lo suficientemente lejos como para, una vez más, no ser temido. Esta sustitución es lo que siempre han hecho todos los sistemas filosóficos, aun aquéllos que más cerca parecían de la vida humana concreta y palpable, tal vez enredados en la misión de desfigurar las aristas hirientes del ser en sufrimientos soportables y controlables. Ec-sistencia no es, pues, aquello que primero arranca al humano de su lugar de dominio y control, aun cuando se haya salido, en el análisis de la ec-sistencia, del plano cognitivo, que ya no puede seguir pretendiendo ser el plano central.

Hay que ir, pues, más al fondo (pero para, al final, volver a la más obvia superficie). El genuino punto de partida debe ser aquello que obliga al ser humano a ec-sistir y a conocer, aquello que lo lleva de manera compulsiva a hacer esas cosas, *a tratar de apropiarse de algo que ya anteriormente se ha apropiado de él*. Hay que tratar de descubrir y formular qué es eso que desde siempre lo ha agarrado al humano y lo ha obligado a lanzarse en el ec-sistir y el conocer, ese algo a partir de lo cual y en lo cual él hace todo lo que hace y es obligado a hacer todo lo que hace (aun eliminarse, o sea, rehusarse a continuar ec-sistiendo y conociendo).

Llamo a este punto de partida la terminalidad, y como se plantea en el terreno ontológico, la terminalidad del ser. Este ser que termina no es un ser superior o abstracto, sino el mero ser de los entes, que – como lo explico más detalladamente en mi libro “La Forma del Mundo” - no terminan por el hecho de ser los entes que son, por ser este o aquel tipo de ente, con tales y cuales características, sino simplemente por ser, por el hecho de que son, de que son

entes, de que han surgido terminales, de que su ser ha empezado a terminar desde el momento mismo de su surgimiento. Contra el recurrente e incómodo esquema neoplatónico europeo²⁸¹, Dios no es aquel que verdaderamente es, el Supra-ser o el ser por excelencia, sino, por el contrario, aquél que, por no haber nunca surgido no puede terminar. La terminalidad no es un estigma de los meros entes frente a una presunta y suprema eternidad del Ser, como en las metafísicas afirmativas; sino que los entes son terminales en su ser. Los entes son terminales, significa: terminan por ser, y no por ser esto o aquello. Los entes son-terminando, son-no siendo. Lo que es terminal es el siendo mismo de los entes, el que los entes sean. Los entes no pueden ser a no ser acabándose, terminando.

Ésta no es una metafísica de compensación o de arreglo sino una metafísica de lo que ocurre y de lo que nos ocurre. No es una metafísica consoladora, sino, por el contrario, desanimadora; y el desánimo puede ser síntoma de su verdad. No es una metafísica que trate de “superar” lo que ocurre, como las metafísicas espiritualistas europeas, sino una metafísica de lo que ocurre contra nuestra voluntad y a pesar de nuestra rabia e impotencia. Cuando un humano se pone a filosofar, sea cual sea la filosofía que haga, sea una filosofía espiritualista, materialista, existencialista, marxista, cristiana o atea, él la construye dentro de la terminalidad de su ser y dentro de la terminalidad del ser, lo que la convierte, inevitablemente, en una cierta actitud ante (o en un cierto manejo de) esa terminalidad.

La terminalidad del ser no es, pues, el comienzo arbitrario del filosofar, sino el suelo desde el cual y hacia el cual se hace cualquier filosofía. Y esto no es un resultado de mi sistema filosófico, de ese sistema que estoy exponiendo, puesto que este sistema ya lo presupone, ya presupone aquel suelo primordial sin el cual ni mi sistema ni ningún otro sistema podrían ser pensados. *Ningún sistema (ni siquiera el mío, y especialmente no el mío) puede construir lo que lo destruye.* Aquello que ultima un sistema ya estaba en el terreno en el que el

²⁸¹ Ver el libro “La Forma del Mundo”, capítulo 3: “La desvalía de la vida humana y la génesis del afirmativismo a lo largo de la historia de la filosofía europea, de Hesíodo a Schelling (Una reflexión arqueológica)”

sistema fue edificado, un terreno en el cual el sistema también comenzó a terminar desde su inicio, como todas las cosas.

La terminalidad del ser se da en despliegues. La primera terminalidad a la que tengo acceso es la mía propia, la de mi propio ser, la de mi individuo particular, la terminalidad de Julio Cabrera, mitad argentino, mitad brasileño, nacido en mediados del siglo XX y muerto al comienzo del siglo XXI, autor del “Proyecto de ética negativa”, de 1989, y profesor de filosofía en la Universidad de Brasilia. En primerísimo lugar, me veo a mí mismo no sólo como un ser que va a terminar sino como un ser terminante, sea lo que sea lo que haga, sea lo que sea lo que piense, sea lo que sea lo que escriba, sea cual sea el contenido de mi vida y de mi filosofía. En el estremecimiento de pensar esto veo que he hecho contacto con el verdadero punto de partida, más fuerte que cualquier elaborado esfuerzo espiritual. (Tal vez, y especialmente, porque el espíritu sudamericano sea “flojo” y, como se dice, “sin vuelo especulativo”).

Esto es un hecho radical que me sobrecoge, que me agarra y no me suelta, No es algo que construyo yo. Pero este despliegue es complejo: no sé tan sólo que voy a terminar en “algún día muy lejano” sino que puedo terminar en cualquier momento, mañana, hoy a la noche, de aquí a una hora o ahora mismo. El terminar de mi ser terminal puede llegarme en absolutamente cualquier momento, con independencia de lo que yo sea, haga, diga o piense, sea budista o ateo, vegetariano o carnívoro, criminal o profesor, agente inmobiliario o cura, empirista o filósofo trascendental, conservador o revolucionario. La terminalidad de mi ser no es un final lejano, o un broche de oro después de un largo camino, sino el final siempre inminente, acechador y presente, pero ni siquiera cercano, tan sólo eso, inminente.

Pero veo también que el terminar no me afecta tan sólo como Julio Cabrera, ni siquiera como ser humano en general, sino como ser a secas, como ser sin más; que la terminalidad no me caracteriza tan sólo individualmente, sino que me afecta por ser uno absolutamente cualquiera entre muchos otros, ni siquiera como un ser humano cualquiera, sino como un ser cualquiera. La “cualqueridad” del ser es su terminalidad. No se trata de algo ligado con mi

exclusiva singularidad. Además de su certeza, su inminencia y su generalidad, veo que la terminalidad del ser se manifiesta diariamente como desgaste, decaer, mengua, desocupación, debilitamiento. Mi ser es un constante y cotidiano terminar. Me doy cuenta, además, de que termino (de manera cierta, inminente, general y cotidiana) *porque he surgido*, porque he aparecido en el mundo, *porque he recibido el ser*, y no por cualquier otra característica o predicado adicional.

Percibo entonces que todas las características de la terminalidad son transferidas, de una manera u otra, desde el nacimiento hacia delante: la certeza del terminar proviene de la certeza de haber surgido. El fin sobreviene con total independencia de quien sea el que surgió. Y el fin es constante porque el nacimiento marcó un momento de comienzo regresivo a partir del cual se cuenta, día a día, mi mengua. Todo lo que sabemos sobre el término lo sabemos a partir del surgir terminal mismo. Por eso, no solamente los individuos humanos (yo y los otros, yo entre otros, como simplemente uno más) terminan, sino también los grupos, los pueblos, los imperios, las comunidades, las iglesias, las relaciones humanas, los pactos, los contratos, las convenciones, los acuerdos, los convenios, los subsidios, las asociaciones, bélicas o piadosas. Imperios e iglesias pueden durar siglos, pero, al haber surgido ya han comenzado a acabar. También animales y plantas terminan y también los elementos del mundo inanimado; percibo que todas las cosas tienen su acabar aun cuando sus finalizares no sean todos como el “morir” de un vivo. Volcanes, bosques, estrellas y galaxias también terminan. “Morir” es una forma específica del terminar y metafísicamente no más importante o esencial que las otras.

Todas estas cosas, humanas o no humanas, acaban por las razones y motivos más diversos, pero visto metafísicamente, la primerísima condición de sus acabares es el hecho bruto de haber surgido, de estar ahí para durar algún tiempo (pocos segundos o millones de años) y después acabar. Estrellas e insectos están amarrados por su terminalidad y no hay diferencias ontológicas relevantes entre ellos. El acabamiento no es una emergencia contingente, una vicisitud, un avatar, sino la consumación misma de la hechura de su ser, de la hechura del ser. Todos los seres aparecen, así, signados por el acabamiento,

por el hecho bruto y radical de que todo lo que surge camina hacia su fin, y que lo que llamamos su “vida” o su duración es ni más ni menos que ese caminar.

La terminalidad del ser sigue un ciclo y su auge es un punto inextenso. El ciclo puede agotarse en un día o llevar 50 años, o siglos o millones de años, de acuerdo con la particular estructura terminal de cada ser. Pero hay un punto a partir del cual sólo es posible desmoronar. Ahí comienza la caída que se puede palpar y ver, la única que la mayor parte de las personas reconoce, puesto que el resto de la terminalidad es sutil, actúa en silencio y lentamente. La vejez es caída palpable, pero hay que tener ojos filosóficos para percibir la caída en los nacimientos y en la infancia, y más aún para ver que ésa es la misma caída de la vejez, vista en momentos diferentes. Viejo es lo que ha nacido, inclusive lo que acabó de nacer.

El auge de un ser terminal puede estar marcado por una gran euforia, pero ella está como parada en el ápice del punto inextenso a partir del cual se producirá el desmoronamiento. (El famoso “momento de gloria” de artistas en las entregas de premios y de atletas en olimpíadas). Es un punto inextenso porque el usufructo de lo terminal es siempre corto y súbito, hay que aprovecharlo porque es escurridizo y desliza, es liso y sin huellas. La mayor parte del tiempo el ser está desmoronando. Cualquier euforia es un defecto de módulo temporal. Así como no percibimos el movimiento de la Tierra ni la expansión del universo ni la evolución de las especies, hay pocos desmoronamientos que sean directamente captables con los ojos. Si la fenomenología es el sistema de lo que aparece en tanto que aparece, no hay fenomenología del punto inextenso de la terminalidad del ser.

La “naturaleza”, desprovista de su interpretación mítica y religiosa (desde los jónicos hasta Schelling, dentro de la filosofía europea), es simplemente el *surgir en acabamiento*. Por eso he acuñado el término “mortaleza” para referirme específicamente al momento del fenecer, y “natu-mortaleza” para referirme a ambos momentos. La naturaleza es fuente y tumba, emerger y sumergir, nacimiento y abatimiento, evolución e involución, y ambas cosas de manera inextricable e inseparable. Natu-mortaleza es aquello que haciendo surgir, mata

(la siniestra madre que mata a sus propios hijos), que, poniendo en el ser, desgasta, corrompe y expulsa. Es abertura y cierre, plenitud y mengua.

Una vez Heidegger le dijo a Ortega y Gasset que envidiaba la diferencia española (también portuguesa) entre ser y estar. En alemán, la lengua oficial de la filosofía, esa diferencia no se deja pronunciar, ya que "Sein" significa las dos cosas. Pensemos entonces en sudamericano. La terminalidad es terminalidad del ser, no del mero estar. Los entes terminan no como estantes, sino como entes *que son*. Los estantes no acaban por estar así o asá, aquí o allá, de esta o de otra manera, sino por el hecho radical de que están *siendo*, lo que significa terminando, acabando, consumando (a velocidades diversas) su más íntimo y previsible acabamiento. El estar puede referirse al estar lanzado contingente y gratuito, al estar en la facticidad.

Pero la terminalidad es más radical que la facticidad, pues lo que está allí lanzado de manera gratuita, contingente y absurda marcha hacia su fin simplemente siendo: *es una facticidad terminal*, carcomida por la terminalidad; sea cual sea el sentido que los diversos estares humanos quieran darle al absurdo contingente y gratuito de simplemente estar, será siempre una construcción terminal. (Esto es lo que hay que agregar y oponer al abordaje ontológico-existencial de Heidegger: una *facticidad friccionada*, incómoda, agresiva y destructiva, y no tan sólo un sobrio y tranquilo marco de gratuidad y contingencia. Una facticidad que hace daño).

La terminalidad del ser consigue lo que la ec-sistencialidad no conseguía: constituir un punto de partida que no se deja absorber por ningún sistema, ni siquiera por el mío y especialmente no por el mío. Pues el punto de partida no es la terminalidad debido a que mi sistema de filosofía sea pesimista, negativo o nihilista, ya que cualquier sistema, pesimista u optimista, negativo o afirmativo, nihilista o maximalista, se construye ya sobre la terminalidad del ser y en reacción a ella. Se trata de algo que supera el carácter pesimista u optimista, negativo o afirmativo, nihilista o cristiano de filosofías, porque todas esas filosofías están radicadas (hunden sus raíces) en la terminalidad y son una postura frente a ella, y son, ellas mismas, terminales. La terminalidad del ser no

es una categoría específica de mi filosofía, ni de ninguna filosofía. No es una afirmación de mi sistema (como sí lo son, por ejemplo, las afirmaciones de la ética negativa, del abordaje negativo de la argumentación o de la teoría logopática del cine), sino aquello que nos obliga, entre otras cosas, a hacer sistemas, cualquier sistema, incluso el mío.

El acabamiento no es un enigmático evento metafísico, sino un fenómeno perfectamente físico: cosas, plantas, animales y humanos acaban delante de mis ojos. Esto no es parte de mi sistema filosófico sino el mero punto de partida trivial que comparte con todos los otros sistemas. Los sistemas filosóficos no necesitan, pues, buscar un punto de partida porque éste ya es proporcionado extra-filosóficamente. Las filosofías pueden ocuparse ahora de pensar lo que van a hacer con ese punto de partida. En esta perspectiva, filosofías no son algo que se caracterice por asumir el punto de partida terminal, porque ellas, de cualquier forma, tendrán que asumirlo, sino que las filosofías son algo que ellas hacen con el punto de partida terminal.

Toda construcción espiritual – por más “elevada” que se pretenda - está ya afectada por la terminalidad del ser. Esto quiere decir: el sistema que construimos es una reacción contra la terminalidad, pero, al mismo tiempo, es una construcción terminal ella misma. Los sistemas mismos son terminales, y no tan sólo sus sustentadores humanos. La filosofía de Hegel es terminal, y no sólo Hegel. Pero también, es claro, el sustentador humano es terminal, en una forma que vale la pena recordar. Mientras el humano piensa lo más sublime su cuerpo se va deteriorando despiadadamente, con independencia de su pensar, que ninguna influencia tiene sobre el “hacia” terminal. Plotino muere con el cuerpo lleno de llagas, Hegel es fulminado por el cólera, Kierkegaard desmaya en la calle, aunque el Uno no tenga llagas, el Espíritu Absoluto no muera de cólera y lo Infinito no muera en hospitales. Los sistemas filosóficos (y las obras de arte) son lo que conseguimos arrojar fuera del barco en naufragio mientras nos hundimos. Lo único que el pensamiento consigue es edificar alguna sublime construcción espiritual que nunca consigue tener ni la menor influencia sobre el deterioro terminal del cuerpo que precariamente lo sostiene.

Mi filosofía sudamericana y periférica se opone a la tendencia europea – de Platón a Heidegger - de olvidar esta raíz terminal, se niega a hundir la cabeza en una representación filosófica dentro de la cual la terminalidad (y la mortalidad en especial) es neutralizada y aparece como un ente entre otros, sin especial importancia, y que siempre ofrece ufanamente una buena solución intrasistemática de lo insoluble. Un punto de partida no es tan sólo algo inicial, sino un principio que anega e infecta todo el resto. Nunca nos dejamos impresionar, nosotros, los sudamericanos, por esos majestuosos edificios espirituales; los contemplamos como catedrales, como objetos bellos que no nos afectan. No queremos alcanzar lo sublime; queremos simplemente sobrevivir y morir de una forma no demasiado indigna.

(Cuando digo “nosotros, los sudamericanos”, no estoy aludiendo a nada nacional. Utilizo esta expresión de la misma forma en que Nietzsche dice: “Nosotros, los alemanes”, tejiendo reflexiones que no son, obviamente, sólo para alemanes. Tampoco lo que digo es sólo para sudamericanos, pero sí hablo desde mi situación pensante, como Nietzsche hablaba desde la suya)

Aquí conseguimos alcanzar reflexivamente las primeras intuiciones del niño del comienzo. El mundo es, inicialmente, mi padecimiento. “Padecer” no es lo mismo que “sufrir”, sino que se refiere a “ser pasible de”. Es lo mismo que “sufrir” sólo cuando se usa ese término en expresiones como “sufrió la influencia de Fulano”, en el sentido de que la recibió, no necesariamente con dolor, aunque sí con algún tono afectivo. Entonces, me percibo como ser “padeciente” en el sentido de que sufro influencias y presiones. Cuando somos muy pequeños y nuestras representaciones del mundo son aún muy incipientes, ya somos, sin embargo, plenamente seres padecientes. Sólo no entendemos claramente qué es lo que nos hace padecer.

El impacto de la terminalidad en el humano: tránsito de la ontología negativa a la ética negativa.

El padecimiento de la terminalidad del ser no se agota en observaciones de la natumortaleza en general. También hay observaciones específicas del mundo social humano que son cruciales. Veo que los humanos a mi alrededor entran en conflictos permanentes unos contra los otros, y que eso ocurre en todos los momentos de la historia, con independencia de organizaciones sociales y políticas. Esos conflictos no necesitan estar motivados por grandes razones, pueden desencadenarse a partir de cualquier trivialidad, como respondiendo a un poderoso impulso. El mundo de los más pobres, en particular, está signado por la carencia y la lucha mutua para conseguir lo elemental; el mundo de los delincuentes es una continua lucha sin cuartel, pero también lo es, contra lo esperado, el mundo de los intelectuales. También en las clases medias, el conflicto es permanente, como aparece ya en colegios y escuelas primarias y secundarias, públicas o particulares. (Las escuelas son, antes de todo, escuelas de la desconsideración humana más elemental, como ya lo mostraron numerosas obras literarias y cinematográficas desarrolladas en ambiente escolar).

Algo que sorprende e interesa a la mirada filosófica es el hecho de que cualquier grupo humano (familiar, escolar, empresarial, y hasta grupos de la iglesia, de beneficencia y “ayuda al prójimo”), está carcomido por terribles luchas intestinas por poder, dinero y prestigio. Hasta los propios departamentos de filosofía son así también, en ellos se lucha por becas, por honores, por abolengo intelectual, por saberes, por una vacante de concurso, por una cátedra. La inteligencia humana “superior” no consiguió acabar con los conflictos, sino que los reconstruyó en el nivel humano: el cerebro humano no acabó con la guerra, la guerra se tornó cerebral. (La inteligencia de los hackers, o los “golpes de estado democráticos” perfectamente amparados por la ley).

Espero que sea claro al lector por qué considero a los conflictos humanos como formando parte de la terminalidad del ser, al lado de enfermedades y terremotos (y esas dos cosas no están separadas: manejos sociales y políticos

pueden dejar a otros humanos expuestos a enfermedades y terremotos). *Las relaciones humanas también son, pues, terminales, partes del mismo acabamiento del ser.* El acabamiento es un acicate permanente para el conflicto y la lucha. Humanos que se encuentran y forman sociedades también están cayendo, acabando en acabamientos que se tocan, se perturban. Las relaciones humanas, como los propios humanos, son terminales; las relaciones muestran, de hecho, ese mismo decaer. Las asociaciones son vividas decadentemente en su vertiginoso “irse a pique”, tan sólo en una postergación indefinida del precipitar. Pero los humanos se utilizan mutuamente en y para esa postergación, y ésta es la fuente primordial de los conflictos, que los humanos testarudamente atribuyen, en primer lugar, a razones empíricas inmediatas, sociales o psicológicas. (Estas razones también existen, pero no son primitivas).

Como lo podría mostrar una antropología negativa, las relaciones humanas son fatalmente terminales. Esto no significa tan sólo que ellas duran un cierto tiempo, sino que ellas comienzan a desgastarse desde que surgen, que llevan en sí el germen de su desgaste, que puede ocurrir, como cualquier otra muerte, en cualquier momento, y no tan sólo “de aquí a mucho tiempo”. Las relaciones humanas se desgastan con independencia de sus contenidos efectivos, a los que los humanos sistemáticamente echan las culpas del desmoronamiento de la relación. Las relaciones humanas desmoronan por motivos internos, ellas tienen que desmoronar, pues la terminalidad las anega desde dentro y las marca sin que importen sus contenidos eventuales.

Cada relación humana lleva adentro un reloj de cuenta regresiva, como las bombas. No hay ninguna que aguante el desgaste indefinidamente aun cuando pueden postergarlo de mil maneras, más o menos auténticas, heroicas o patéticas. Si relaciones humanas parecen perdurar por años y años, o “para siempre”, es porque uno de sus participantes o ambos, por medio del afecto, el interés, la inercia o la testarudez, o todas juntas, agarran las puntas de la relación y la transportan de un lado a otro evitando su caída. Una relación humana “para siempre” es una poderosa construcción intramundana.

Una relación humana comienza terminando, pero ella realmente termina cuando uno de sus miembros deja de invertir su capital existencial en la relación, porque aflojó su afecto, su interés, su inercia o su testarudez, o todas ellas, y se comienza a ver claramente la falta de valor del otro, un valor que el otro nunca tuvo, un desvalor que la relación, cuando funcionaba bien, encubría. Comienza la demonización del otro, su entierro moral, el intercambio de reproches y de culpas, sin que se perciba la astucia de la terminalidad, cómo ella jugó con ellos el eterno juego del acabar, exactamente el juego que jamás aprendemos a jugar y para el cual deberíamos estar soberbiamente preparados. (*Seres terminales que no saben terminar: en esto consiste la tragicomedia humana*).

La pregunta fundamental es si todavía es posible *una ética* dentro de ese panorama desolador, *si puede haber relaciones morales entre seres terminales*. Surge aquí un problema muy semejante al que Sartre enfrentó en los años posteriores a la publicación de “El Ser y la Nada”: ¿cómo edificar una ética en una ontología negativa? Sus problemas vinieron, en parte, de que Sartre quiso edificar una ética afirmativa (con fuertes elementos marxistas) dentro de esa ontología negativa. Es claro que eso sólo podía fracasar. El libro de ética prometido en las últimas páginas de su libro de 1943 nunca vino, y los libros posteriores dejaron atrás, en muchos puntos, los resultados paralizantes de la ontología negativa. Yo sostengo que de una ontología negativa sólo puede surgir coherentemente una ética negativa, que trato de delinear aquí en el segundo momento de mi sistema filosófico.

¿Como puede ser ético un ser terminal?

Contra el agnóstico, se puede mostrar que el ser mismo de la vida humana es algo muy malo (o, mejor, que *provoca malestar*, para evitar la jerga metafísica), o es vivido como malestar por un ser como el humano, no en términos de contenidos estantes “malos”, sino en virtud de su ontológica terminalidad estructural²⁸² De manera que las éticas afirmativas usuales no van

²⁸² Ver sección (2.1) de esta antología.

a conseguir dar al ser humano una ética adecuada a la terminalidad de su ser. Hace falta proporcionarle una ética negativa, o bien salir definitivamente de la ética, dejar el plano ético para atrás. Negativizar la ética es el penúltimo paso antes de tener que simplemente negarla. (La ética negativa es la última ética posible).

Lo que hasta aquí se desarrolló es lo que se podría llamar una ontología negativa. Se trata de una ontología naturalizada, o, mejor, *natumortalizada*. Ahora se trata de descubrir lo que podría ser una ética que responda a lo negativo, en lugar de simplemente ocultarlo y postergarlo. Pues el humano a quien se le exige que sea ético es ese ser hundido en la terminalidad inexorable de su ser. La pregunta es: ¿cómo puede ser ético un ser terminal? Y aún algo más recóndito: ser ético es una forma de ser, de vivir la vida. Pero ¿se trata de vivir? ¿Es vivir un imperativo ético o tan sólo un impulso natural? ¿Y cuán natural (cuán natu-mortal) es este impulso?²⁸³

Las éticas tradicionales se han preguntado: ¿Cómo se debe vivir? O sea: ¿cuál es la mejor manera de vivir una vida humana? Otros han planteado la cuestión ética fundamental preguntando: ¿Cómo podemos ser felices? O, por lo menos: ¿cómo podemos alcanzar la paz, el bienestar? O: ¿Cuáles son las condiciones de una “vida buena”? También han preguntado qué significa ser “un buen padre”, “una buena madre”. Bueno, éstas *no son* las primeras cuestiones éticas para una ética negativa. Esas cuestiones presuponen sin crítica que el vivir, el querer continuar viviendo, el querer la propia felicidad o el propio bienestar, el querer dar la vida, etc, son todos actos compatibles, de principio, con las exigencias éticas, que son todos actos éticamente buenos. Lo que la ética negativa se pregunta, en un registro por ahora sólo crítico, es si el proponerse todas esas empresas es algo éticamente legítimo, si no será que queriendo vivir, queriendo ser felices, queriendo procrear, ya no atropellamos

²⁸³ Sobre ética negativa ya escribí mucho; los libros *Proyecto de ética negativa* (1989), *Crítica de la moral afirmativa* (1996. 2ª edición, 2014), *Porque te amo no nacerás* (2009) y *Malestar y Moralidad* (2018) y muchísimos artículos. De manera que todo lo que pueda poner aquí es inevitablemente un auto plagio, una erudición autofágica.

exigencias éticas elementales (no grandes exigencias morales, sino el mínimo de consideración por los otros, en el sentido de no manipular y no perjudicar).

Se habla aquí de exigencias y no tan sólo de anhelos (si fueran simples deseos naturales, no serían ni éticos ni no éticos, sino meros impulsos); pues podría tratarse tan sólo de preguntas acerca de *cómo* vivir la vida respondiendo a ese anhelo, éticamente o no. No toda pregunta sobre *cómo vivir* es una pregunta ética (también el delincuente se pregunta cómo vivir). Se podría simplemente estar preguntando cuánta desconsideración hacia los otros nos hace falta tener para que nuestra vida sea viable, cómoda o agradable. La pregunta por el *cómo* vivir no es, pues, monopolizada por la ética. No todo aquél que se pregunta por una “vida buena” se pregunta por una vida *éticamente buena*. En la tradición afirmativa, no se considera la posibilidad de que, para continuar viviendo y tratando de ser feliz, se tenga que practicar acciones éticamente reprobables (reprobables en el mismo sentido establecido por las éticas tradicionales, o sea, en el sentido afirmativo habitual, y no en algún sentido “negativo” introducido de repente). Entonces, no se trata de buscar una “vida buena” cualquiera, sino una vida *éticamente* buena.

Pero ¿qué se ha entendido por “ética” dentro de la tradición afirmativa? El punto de vista ético ha sido tradicionalmente entendido como el tipo de forma de vida que tiende a la propia perfección, a la felicidad racional y a la consideración por los otros (en un sentido restricto, como en las éticas antiguas, o en un sentido pretensamente más “universal”, en las éticas modernas). O sea, la tentativa de vivir una vida humana que sea “buena” para sí mismo y para los otros, en un sentido de perfeccionamiento racional y afectivo, creando hábitos de consideración por sí mismo y por los otros. Pero tal vez sea temerario (y ciertamente dudoso) el suponer que, tratando de vivir y de continuar viviendo, y tratando de ser felices (entre otras formas, procreando), vamos a mantenernos siempre dentro del ámbito del propio perfeccionamiento ético y de la consideración por los otros. Podría ser el caso de que, tratando de continuar viviendo, de ser felices y de procrear, tengamos que ser imperfectos con nosotros mismos y, sobre todo, desconsiderados con los otros. Las éticas afirmativas han supuesto, en general, que el continuar viviendo y el buscar la

felicidad no son incompatibles con el principio ético de la autoperfeccionamiento y la consideración. A lo sumo, han visto como “excepción” el hecho de que, a veces, tengamos que morir o aceptar vivir infelices en nombre de lo que es éticamente “bueno” (en el caso del heroísmo o del martirio).

La ética negativa asume plenamente, en cambio, la ontología negativa que fue presentada antes. Y queremos saber en qué condiciones se encuentra aquel ser del cual exigimos una ética, en el sentido afirmativo habitual, como consideración por los otros y perfeccionamiento racional y afectivo de sí mismo, cuando lo vemos hundido en esa ontología. Esto no ha sido hecho por la filosofía afirmativa, que ha supuesto siempre, de manera no crítica, que el ser del cual se exige una ética estaba en condiciones de cumplirla, tan sólo considerando inconvenientes eventuales del contexto de acción o “circunstancias desfavorables” o “dilemas morales”, como si fueran eventos excepcionales o eventuales.

Ahora sabemos que ese ser del que exigimos que sea ético (no tan sólo que formule una ética, sino que la practique) es un ser afectado por la aflicción (ya desde la infancia, y sobre todo en ella), y no tan sólo un ser de conocimientos. Es un ser siempre excedido o arrancado por la terminalidad del ser y de su ser, con independencia de lo que haga, diga, o sea. Esta terminalidad no es para ese ser algo de abstracto sino lo que se manifiesta diariamente en las relaciones, proyectos, empresas, actos, en todo lo que trata de construir y mantener, dentro de un tiempo que constantemente se le desliza entre los dedos, rodeado de otros humanos (a veces muy queridos) que envejecen y mueren, muchos de maneras terribles; de proyectos y empresas que, después de un tiempo, comienzan a enflaquecer, de relaciones que se desgastan día a día. Es un ser cadente que maneja cadencias y sólo tiene despojos para ofrecer. Su experiencia es la de todo el fluir de la vida deslizando rápida e inexorablemente hacia un terminar previsto y ni siquiera programado, la de un urgente tratar de edificar algo en un espacio inestable y fugaz.

La terminalidad del humano no es promesa sino inminencia cotidiana; él se acostumbra a “no pensar” (a dis-pensar) para poder continuar viviendo con

alguna calma hasta que algo lo obligue a prestar atención a lo que rechaza y niega. Vive en un cuerpo padeciente que él mismo es, y una gran parte de su tiempo tiene que dedicarlo a cuidar de las necesidades de ese cuerpo, en la higiene personal, en la salud siempre en riesgo, en la alimentación, los ejercicios, el reposo, etc. Es un ser de conflictos, no por contingencias, sino porque no puede evitar entrar en luchas interminables con otros seres como él (además de las múltiples fricciones con animales no humanos y con cosas). Por el hecho de que siempre se trata de seres cadentes terminales, sus relaciones no pueden ser sino de conflicto mutuo, puesto que se trata de cuerpos padecientes cayendo y terminando, que se tocan y se afectan en sus respectivas caídas. Son seres ensimismados en su tremenda preocupación con el propio cuerpo padeciente; seres carentes, presos en espacios estrechos y con pocas oportunidades, que se desencuentran con la natumortaleza, obligados a vivir en la misma ocultación reactiva.

Es ése, básicamente, el ser al que pedimos que se comporte éticamente. En una primera mirada, nos damos cuenta de que su situación ontológica más lo llevaría precisamente a lo contrario: parece imposible que un ser que está tan mal y tan urgentemente preocupado consigo mismo, encuentre algún espacio para considerar a los otros sin desconsiderarse a sí mismo, encuentre alguna felicidad que no sea obtenida a costa de la infelicidad de otros, o pueda procrear a no ser en su entero beneficio (para su propia alegría y realización, para llenar una vida vacía o como simple producto de un acto atolondrado). *La ontología parece llevar a la no ética, al ensimismamiento, la desconsideración y al “desperfeccionamiento”, pues no hay tiempo ni espacio para ser virtuosos con todos en medio de una situación que nos solicita urgentemente, para sostenernos y para sostener a aquéllos en quienes nos sostenemos.* De hecho, es esto lo que ocurre, es ésta la “ética” que seres como los humanos consiguen practicar: una sobrevivencia heroica que constantemente atropella los principios morales de la consideración, no porque los humanos sean “malos”, sino simplemente porque pretenden ser, continuar siendo y procrear.

La ética, en su registro afirmativo usual, tiene que ser obtenida siguiendo el camino de la ocultación, en esa perspectiva, no puede haber ética que siga la

dirección de la terminalidad del ser. Pero la ocultación de la terminalidad, indispensable para instalar una ética afirmativa en el mundo, siempre paga precios y trae a cuento, de una forma u otra, la terminalidad que pretendía ocultar. Cuando ayudamos a alguien o somos ayudados no podemos hacerlo sino dentro del cuidado ensimismado de nuestra propia natumortaleza. Nunca podemos ayudar con total entrega, y aun cuando parece que lo hacemos es siempre dentro del cuidado ensimismado, dentro de nuestra propia opacidad, y tal vez dejando al otro por quien me “sacrifico” envuelto en su propia desesperación (mi “dádiva” habrá sido una nueva carga para él).

El acabamiento encorrala y perturba, no deja en paz; hay muchas maneras de evitarlo o de desviarlo. No estamos en condiciones ontológicas de desinteresarnos totalmente de nuestras natumortalezas. Nuestras ayudas y asistencias son siempre opacas. Una de las cosas que podemos hacer para librarnos de nuestra natumortaleza es donarla “generosamente” a otros. La abnegación total (como en el ejemplo de la madre que “lo da todo” por sus hijos, según la mistificada imagen de nuestras sociedades afirmativas) es una maravillosa manera de retirar de las propias espaldas el terrible peso de la natumortaleza. (No es mérito de la madre “darlo todo” a los hijos, ya que los hijos, al nacer, ya le han dado todo a ella; es más: han sido nacidos para eso, para llenar totalmente la vida de la madre, darle una alegría y una ocupación que la librarán del peso de su propia existencia terminal). Toda “generosidad” opera inevitablemente dentro del ensimismamiento.

Cualquier acción humana, al ser reactiva e insurgente contra la dirección inexorable de la natumortaleza va a tender a “desperfeccionarnos” éticamente, a desconsiderar a otros en, por lo menos, uno de nuestros escenarios de acción²⁸⁴. Para poder “vivir bien” tal vez tengamos que ser deshonestos e insensibles en algún grado. *La “vida feliz” puede tener que basarse no en un tipo de sabiduría de mejoramiento, sino, por el contrario, en un tipo de ignorancia que insensibiliza.* (Lo que suele llamarse “curtirse para la vida”, el “Hacéte duro,

²⁸⁴ Ver sección (2.2) de esta antología, sobre inhabilitación moral.

muchacho” de “Don Segundo Sombra”, de Ricardo Güiraldes, versión argentina de la insensibilidad estoica).

El divorcio profundo y estructural entre vida y moralidad – uno de los temas cruciales de una ética negativa - se ve aún más claramente cuando se examina la cuestión de la “busca de la felicidad”. Los filósofos morales afirmativos se han roto la cabeza pensando en las condiciones de una “vida buena”, o de una “vida feliz”. Pero la busca de una “vida feliz” (de Séneca a Schopenhauer) depende de “objetivos” (racionales), de metas afirmativas que no podemos tener, debido al carácter inevitablemente reactivo de nuestras vidas al que la natumortaleza nos condena. Por el carácter terminal del ser y la naturaleza inevitablemente reactiva de toda vida humana, no podemos alcanzar lo que sería una “vida feliz” a la que deberíamos inclinarnos como a un “objetivo”, puesto que éste sería acabado ya en su puro proyecto, y porque no podría dejar de perjudicar a otros o, al menos, de ignorarlos en sus propios anhelos y necesidades. Los que alcanzan su tan anhelada “felicidad” lo hacen en base a una gigantesca insensibilidad moral delante del sufrimiento de muchos otros.

En nuestras sociedades, tener dinero significa poder colocar protecciones entre nosotros y la terminalidad de nuestro ser, para que ésta no nos lastime demasiado. Quedarse sin dinero es quedar desprotegido, reducido a nada. (Mejor dicho, quedarse sin dinero muestra la nada que siempre fuimos y que el dinero ocultaba). Los pobres de todo el mundo, que forman, no por casualidad, la mayor parte del planeta, carecen de protección y sufren todas las asperezas de la terminalidad del ser, para proteger de ella a los poderosos. Los pobres (domésticos, choferes, secretarias) son obligados a recibir los rayos candentes de la terminalidad del ser en sus propios cuerpos calcinados para proteger a los que pagan sus salarios. La terrible violencia de este mundo consiste, entre otras cosas, en que los pobres nunca se conforman con esta situación y constantemente están asomándose por las ranuras y golpeando en nuestros vidrios, acechando nuestras casas, rodeándonos, desde el pedido de limosna hasta el asalto a mano armada. Toda nuestra “felicidad” burguesa está carcomida por los deseos tenebrosos y comprensibles de los que tratan de “mejorar de vida” de cualquier forma, escapando de los aterradoros rayos de

la terminalidad a que su miseria los expone. Se precisa de mucha insensibilidad para convivir con eso, una insensibilidad que los humanos ocultan en la fluidez de la cotidianidad indiferente. Sólo siendo muy insensibles podemos aún aspirar a una “vida buena” dentro de ese escenario desolador.

Si tomásemos radicalmente en serio el principio moral de la consideración por otros, tal vez alguien que se decidiera a ser rigurosamente ético no conseguiría vivir por mucho tiempo. La preocupación por los otros lo consumiría (como le pasa a Mischkin, el príncipe idiota de Dostoievski). Comenzamos a sospechar que, si la ética fuera asumida radicalmente, ella debería conducirnos, en un momento u otro, a vivir muy mal, o simplemente a no continuar viviendo. Lo que mostraría que todas las “éticas” que conocemos no fueron radicales, no fueron éticas hasta el fin, todas ellas vivieron de su propia inconsecuencia, poniendo el deseo animal de continuar viviendo y de procrear por encima del principio ético de la consideración.

Pues si un ser humano adoptase el punto de vista ético en el sentido tradicional, de no perjudicar y no manipular, al ser enclavado en la natumortaleza con todos sus despliegues obstaculizadores, él tendría que preguntarse, si es que aún adopta el punto de vista ético, si debe vivir y si debe continuar viviendo (y no tan sólo *cómo* puede hacerlo) y, si continúa vivo, preguntarse si está en condiciones de guiar su vida por el imperativo del deber, la felicidad o el bienestar. Se trataría de examinar con cuidado las posibilidades de instauración del punto de vista moral para un ser humano inmerso desde siempre en una natumortaleza que lo consume día a día y delante de la cual sólo resta reaccionar de una manera que torna difícil no perjudicar y no manipular a otros, en la medida en que dolor y desánimo llevan fácilmente a la injusticia y la desconsideración.

En los casos extremos de sufrimiento (enfermedades terminales, tortura), cualquier humano piensa en la muerte como una salida. (Se puede recordar el pavoroso capítulo “Pidiendo la muerte”, del libro de Peter Singer, Repensando la vida y la muerte, cuya lectura es mucho más aterrorizadora que la de cualquier cuento de Edgar Allan Poe). Queremos continuar viviendo mientras el trabajo de la ocultación funciona bien. Cuando este funcionamiento se resiente o falla,

queremos morir. (El que tengamos o no el coraje o el dominio técnico para hacerlo, es algo diferente). Este querer morir puede ser entendido en un registro ético si la persona que ya no puede valorar (porque siente dolores demasiado intensos), siente que también el dolor está inhabilitándola como agente moral, por hundirla en el ensimismamiento del cual el otro fue expulsado.

Pero piensen en casos que no involucran enfermedades, como, por ejemplo, el de Serpico, el honesto joven que entró en la policía de Los Ángeles (y que fue tema de un filme de Sidney Lumet) lleno de ilusiones de justicia y se zambulló en la corrupción policial sin límites, siendo baleado por sus propios colegas por estorbar el normal desarrollo de los negocios. Serpico vivió un ambiente en donde ser honesto y considerado con los otros era ser un imbécil peligroso. Aquí la muerte no le vendría a Serpico por su propia mano, sino por la mano de las circunstancias (en un sentido amplio y poco metafórico: *ser honesto en un mundo corrupto es una especie de suicidio*). Otros casos extremos son Cristo, Sócrates, Gandhi y Luther King, que al asumir tareas liberadoras que promovían la consideración por oprimidos, con alto índice de oposición a poderes establecidos, se pusieron en inevitable peligro de muerte (“en la boca del lobo”, como se suele decir). Sostener principios éticos radicalmente es como pedir morir.

Se podría pensar que éstos son “casos extremos”. Ciertamente lo son, pero señalan hacia una matriz de situaciones corrientes dentro del infernal mundo de humanos en permanente conflicto doloroso-desanimado (a veces depresivo), y el carácter siempre “estrangulado” de sus acciones. Los perjuicios no son casi nunca tan grandes y públicos como en los casos de Gandhi o Luther King, y por eso no son visualizados o acaban siendo negociados dentro de la fluidez de las relaciones corrientes. Pero suponga un simple y honesto profesor de filosofía que trabaja en un departamento y que es muy riguroso en las evaluaciones, mientras que el resto del departamento es muy concesivo y hasta descuidado (los profesores no leen con cuidado los trabajos de los estudiantes y desempeñan sus tareas de enseñanza con negligencia). Este profesor anómalo, excesivamente cuidadoso y riguroso, incomodará al grupo mayor y a la comunidad de estudiantes acostumbrados con la situación “flexible” general;

y aunque nadie amenace de muerte al profesor (porque su conducta no pone en grave riesgo intereses tan poderosos como los de los adversarios de Serpico o de Gandhi), él se habrá colocado en posición automáticamente desventajosa y peligrosa, en situación mortal. Sería muy difícil que se lo matase por su actitud, pero no sería improbable, por ejemplo, que alguno de sus muchos enemigos se las arreglase para que el contrato de trabajo del profesor honesto (y tonto) no fuera renovado. Esto es un caso de inhabilitación moral tanto como un atentado a tiros.

Las éticas afirmativas no han elaborado este tema de las relaciones entre moralidad y estupidez, pero, de hecho, la tontería se considera como un límite de la moralidad: según se dice, hay que ser moral, pero sin ser tonto. Esto es algo implícito, por ejemplo, en la educación de los jóvenes; los padres van a inculcarle al hijo coraje para que responda a los ataques y los devuelva, para “hacerse respetar”. No hay que ser ético hasta el punto de dejarse matar o ser despedido del empleo. Pero ¿cuánta inmoralidad puede admitirse en la persistente empresa de no ser tonto? O, dicho al revés: ¿cuánta tontería nos exige el principio ético? La exigencia de no ser tonto no es una exigencia moral, sino típicamente una necesidad vital de sobrevivencia. Los tontos sucumben, pero tal vez sucumbir sea lo que la ética exige. Si nos negamos radicalmente a la tontería, significa que nuestro vivir y continuar viviendo pueden ser anti-éticos en un grado u otro, y aun cuando durante mucho tiempo nuestro obrar anti-ético no tenga consecuencias demasiado devastadoras.

En las éticas afirmativas, los humanos son todo lo “éticos” que consiguen ser dentro del proyecto primordial de continuar viviendo lo más y mejor posible, mientras que el punto de vista ético, por el contrario, si tomado en serio, recomendaría exactamente lo contrario: vivir todo lo que consiguiésemos vivir dentro de nuestro proyecto primordial de ser éticos. En el afirmativismo vigente, el principio ético está siempre subordinado al principio vital, por más que se manifieste retóricamente la importancia de los “valores morales”. *La ética negativa puede ser vista como un experimento de pensamiento (y de acción) consistente en colocar, por primera vez en la historia, al principio ético por encima del principio vital.* Y mostrar, meta-filosóficamente, cómo las éticas

afirmativas son éticas por la mitad, condicionadas por la conservación de la vida y la busca de la felicidad que ellas supusieron, sin crítica, como compatibles con el principio ético.

Nada de lo que fue visto hasta aquí es aún “ética negativa” en un sentido constructivo, sino tan sólo crítica de la moral afirmativa (el título de uno de mis libros). Ahora hay que comenzar a pensar *cómo podría ser una ética que caminase en la dirección de la terminalidad del ser*, que aceptase plenamente la ontología negativa y tratase de vivir en consecuencia.

Sobrevivencia negativa

El primer problema que se plantea para la ética pensada desde la ontología negativa es si es posible, precisamente, *vivir* en las condiciones negativas, si éstas no conducen inevitablemente al *rehusarse a vivir*. *Si aún se puede firmar algún pacto entre vida y ética, o si se puede vivir éticamente en la terminalidad del ser*. Se podría comenzar por abandonar las gigantescas pretensiones afirmativas (de “ser feliz”, de libertar a los otros, de realizar la razón, de perfeccionarse por las virtudes, de alcanzar el “sumo bien”, de tener muchos hijos), que podrían verse como lujos ontológicos, y cambiarlas por otras más modestas, tales como: evitar el sufrimiento intenso, no perjudicar a los otros, sobrevivir, escapar del “mal supremo”, mejor no procrear. Ver si la terminalidad del ser acepta algún contrato de compromiso más austero, o si se trata, realmente, de morir éticamente. Si hay aún algún tipo de vida (o de sobrevida) que pueda ponerse a la altura de la exigencia moral tomada radicalmente en serio. Son cuestiones que no fueron pensadas por la ética filosófica en su habitual registro afirmativo.

Al apuntar hacia las relaciones internas entre asumir el principio ético y *no* continuar viviendo, muchos lectores de la ética negativa creyeron ver aquí una “recomendación del suicidio”. Esto tiene muchos problemas. He tratado de la cuestión del suicidio en el Proyecto de ética negativa (1989), capítulo II, en la Crítica de la moral afirmativa (1996), Parte II, sección 3; y en los artículos “Dussel

y el suicidio”, “O que é realmente ética negativa?”, “O imenso sentido do que não tem nenhum valor”, en las entradas sobre “suicidio” en el Diccionario Latinoamericano de Bioética, y en mi artículo “Si te quieres matar...”, publicado en 2022.

El suicidio parecería la primera actitud, casi la actitud fatal, delante de la estructura terminal del ser, y así lo han visto los lectores más superficiales de la ética negativa (en lo que suelo llamar la “lectura mórbida”). Pero no hay en esos escritos ninguna tendencia camusiana a decir: “Si el mundo es malo, habrá que suicidarse” (La impresión que se tiene es que el lector de El mito de Sísifo tiene un revólver en la mano mientras lee y que está esperando el final de la lectura para tomar una decisión). Querría evitar este tipo de actitud en mis escritos, pues *el suicidio no se desprende de manera directa de la terminalidad del ser*, sino que sería, en todo caso, el resultado, para los que ya están vivos, de una consideración ética acerca del delicado equilibrio entre la terminalidad del ser y la invención intramundana de valores. En la medida en que ésta (por un motivo u otro) flaquea o falla, la idea de la propia muerte aparece de manera natural, sea o no ejecutada de hecho.

A esto comencé a llamar, en escritos más recientes, “suicidio como posibilidad de la existencia”, alejándome de la idea de que el suicidio, dada la naturaleza terminal de la vida, sería una necesidad (como sostendría el nihilista criticado por Camus), y también de la idea de que el suicidio es algo inconcebible por estar sujeto a prohibición moral absoluta (como en el cristianismo, de Agustín a Hegel). La calidad modal (modal, no moral) más apropiada del suicidio no es ni la necesidad ni la imposibilidad, sino la posibilidad. El suicidio es posibilidad de la existencia. No sólo una posibilidad lógica, sino axiológica. No hay, ni podría haber, “recomendación” alguna del suicidio, ni tampoco una “prevención” indiscriminada, sino un apuntar hacia su posibilidad como éticamente plausible después de una ponderación cuidadosa, sin júbilo mórbido ni rechazo fóbico²⁸⁵

²⁸⁵ Ver sección (2.4) de esta antología.

Cuando se escucha la exposición sobre la terminalidad del ser y de nuestra situación dentro de ella, muchos replican: “Pero entonces, si la vida es algo tan negro y sombrío, ¿por qué no te suicidas?”. Pero nunca nadie hace la pregunta: ““Pero entonces, si la vida es algo tan negro y sombrío, ¿por qué no te abstienes de tener hijos?”. Ésta tendría que ser la primera réplica ética: ya que el mundo es sombrío, hay que evitárselo a otros. De nada serviría suicidarse después de haber tenido 10 hijos (¡o después de haber tenido 1 hijo!). Al contrario, esto parecería aumentar aún más la culpa moral del procreador que, aun reconociendo el carácter sombrío de la vida, no se lo ahorra a sus hijos, que parecen utilizados para disminuir el padecimiento del propio procreador delante de la terminalidad de su ser (los hijos como alivio del peso de la propia terminalidad).

Sin embargo, la procreación es considerada habitualmente como una fatalidad: las personas *tienen* que nacer, y después, si no les gusta, que se quiten la vida, un pensamiento aterrador y miserable. Hay que preguntarse el porqué de este “*tienen* que nacer”, cuáles son las bases racionales y éticas para creer que *debemos* continuar haciendo nacer otros humanos, entendiendo este deber como ético. Que el mundo vaya a acabar si todos se abstuvieran de procrear, no es, *per se*, un argumento ético, sino empírico. San Agustín, filósofo plenamente afirmativo, se encogía de hombros cuando le replicaban que si todo el mundo practicara la abstinencia sexual, que él aconsejaba, el mundo acabaría; pues para Agustín no había ningún inconveniente en apresurar cuanto antes el encuentro con Dios (esperando tan sólo que se alcanzara el número mínimo de santos que se precisa para el final de los tiempos). Él también veía claramente que la perpetuación de la humanidad no es motivo *moral*, puesto que su acabar podría estar moralmente motivado.

(Hay, de todos modos, una diferencia fundamental entre mi pensamiento terminal y el de San Agustín: la abstención de tener hijos se derivaba, en Agustín, de la abstinencia, o sea, de la castidad, del rehusarse a tener relaciones sexuales. Yo sostendría la idea de la abstención sin abstinencia: sexo sin procreación (la mejor forma de “sexo seguro”). Lo que es moralmente problemático no es, contra lo que habitualmente se piensa, el ejercicio de la

sexualidad sino el ejercicio de la procreación y la paternidad. He tratado de esto extensamente en el texto “Por qué la procreación enfrenta más problemas morales que la sexualidad heterodoxa”, en el libro Malestar y Moralidad, de 2018).

La tesis principal es que la generación de hijos, tanto la intencional como la accidental, no es moralmente justificable; ella se sostiene tan sólo afectiva o emocionalmente, entendiendo por moral la doble exigencia de no manipular y no perjudicar. En la primera parte del argumento se muestra que inevitablemente manipulamos al que nace para nuestro propio beneficio, y cuando se replica que sí, que hay manipulación, pero que ella está justificada porque estamos dando algo muy bueno al que nace, mostramos, en la segunda parte, que una vida humana tiene un inmenso desvalor estructural por estar marcada por el dolor, el desánimo y la inhabilitación moral. Resumiendo: el que nace es *sometido a manipulación unilateral, en beneficio de los intereses de otros, pudiendo ser evitado, y dando algo problemático*, que deberá ser enfrentado reactivamente mediante la creación intramundana de valores en el camino siempre descendente (sin vaivén) de la consumación de la terminalidad de su ser²⁸⁶.

Pero ¿qué pasa con aquél que se rehúsa al suicidio (él tiene ese derecho ya que el suicidio es posibilidad, no necesidad) por juzgar que la terminalidad de su ser todavía no ahogó totalmente su creación de valores? ¿Cómo podrá ser su sobrevivir negativo? Las personas, en general, se quedan en la vida por motivos no estrictamente morales (para tratar de obtener placeres mientras se pueda, o por pereza o testarudez o indiferencia o curiosidad o ironía o espíritu deportivo o simple inercia). Lo que debemos preguntarnos es si aún es posible, dentro de la ontología negativa, quedarse en la vida por motivos *éticos*, o, por lo menos, continuar viviendo sin lesionar principios éticos de una manera que nuestra muerte no se torne éticamente más recomendable que continuar.

Parecería que esto no es posible: vivir es transgredir principios éticos durante todo el tiempo, aun cuando la ocultación impida verlo así. En el sentido

²⁸⁶ Para la cuestión de la (in-)moralidad de la procreación, ver la sección (2.3) de esta antología.

afirmativo habitual, buscando siempre vivir por más tiempo y lo más “intensamente” posible, tratando de ser lo más “felices” posible y teniendo muchos hijos, no parece que sea viable llevar una vida ética. El poder de la ocultación hace que los humanos, aun los más bien intencionados, ya no perciban los altos precios éticos que debe pagar su bienestar y su continuar “viviendo intensamente” a cualquier costo. Tal vez esto se vea claro en tiempos de guerra o crisis graves o grandes accidentes, pero se disuelve totalmente en la cotidianidad niveladora del “un día sigue al otro”. Desde el chico que molesta al colega de clase tímido y le hace la vida imposible sólo para divertirse, hasta el individuo que oculta una información que le conviene, pasando por el periodista aprovechador y oportunista o el distribuidor de bebidas que las adultera para aumentar sus beneficios, o el simple “avivarse” del que siempre consigue un buen estacionamiento a través de la picardía, o beneficios a través del fraude, ninguno de ellos considera que está haciendo algo anti-ético, sino tan sólo “viviendo como puede”.

La “felicidad” paga altos precios. Las clases pobres, que viven en permanente penuria, lo perciben más claramente; se dan cuenta, aunque sólo instintivamente, que la sociedad funciona y progresa a costa de su sufrimiento, y sabe que hay algo de injusto cuando ven que algunos tienen más que lo superfluo mientras que ellos carecen de lo elemental. Aunque no sepan sociología ni hayan leído una página de Marx o Lenin, se dan cuenta en la piel de que ellos pagan el precio para que otros sean “felices” y tengan una “vida buena”. La felicidad es una noción que no puede mirar su propia sombra, y el humano “feliz”, si tiene aún una pizca de conciencia, no se atreverá a dar una ojeada alrededor y ver todo el sufrimiento y la penuria que cercan su felicidad por todas partes. Los afortunados usuarios de esa “felicidad” prefieren considerarla como algo natural y alcanzable por los más sabios e inteligentes, o por los “triunfadores”. Los excluidos no son víctimas, sino perdedores, gente que no tuvo suerte en la lotería de la vida. Hay ricos y pobres como hay patos y buzones y es una suerte estar del lado de los ricos; se trata de disfrutar al máximo.

Puede ser que los padres del niño rico le enseñen que esas personas pobres son pobres porque quieren, porque son vagabundos y viciados que no merecen consideración y de los que, además, hay que cuidarse. Mientras tanto, la ocultación funciona con éxito y ya no vemos cómo nuestras vidas dirigidas afirmativamente son inmorales. Por eso, sorprende mucho cuando un filósofo lo hace notar y parece que está loco, afirmando cosas anti intuitivas y deformadoras (además de subversivas y peligrosas). *Como lo real ya está deformado, cualquier discurso sobre su verdadera constitución sonará como deformación.* Cuando la deformación funciona como punto de referencia la verdad aparece como deformada, así como, en el famoso discurso del padre Montesinos, los colonos ambiciosos lo acusaban de venir con “ideas nuevas” tan sólo porque sostenía la absurda idea de que los indígenas debían ser bien tratados, y no tan sólo usados despiadadamente como fuerza de trabajo).

Las éticas afirmativas son escritas por intelectuales de la clase media alta en donde aún es posible preguntarse flemáticamente cuáles son las condiciones para una “vida buena”. Cuando se refieren a los pobres desposeídos, los adultos de clases medias y altas (supongamos que bien intencionados) piensan, a lo sumo, que aún existen muchas personas excluidas de la “vida buena” (que ellos creen vivir) y que, poco a poco, deberán ser incluidas en ella; pero pocos de ellos se dan cuenta de que la propia idea de una “vida buena” tiene, como una de sus condiciones, la existencia del esfuerzo y la pobreza de la mayoría de la población del globo para poder ser implementada y sostenida. No se tiene idea de que la felicidad es una noción que, por definición, no puede universalizarse, que ella vive de su no universalidad. No es un ideal lejano que algún día podrá ser alcanzado por todos, sino una realidad ya efectiva que no debe ser alcanzada por todos para que funcione.

Cada uno de nosotros toma su situación social y sus condiciones de vida como “dadas”, y actúa en consecuencia. Los principios éticos afirmativos son accesibles a las clases pudientes, que los transforman en “méritos” (vivir mucho, vivir bien, vivir feliz). Es claro que se habla también de la consideración hacia los otros y de ayudarlos o, al menos, de no perjudicarlos, pero la consideración y ayuda a los más necesitados supone que los necesitados existan y continúen

existiendo para que los principios éticos puedan aplicarse, para que las “personas buenas” tengan siempre otros humanos para ayudar y considerar, “a pesar de las diferencias”. (Las grandes fiestas de los ricos cuyos beneficios son donados para obras de caridad). Y las consideraciones a los otros dentro de la misma clase media o alta son sujetas a prácticas de reciprocidad pragmática, en donde nunca hay riesgo alguno de perder algo importante, y en donde todo funciona con cordialidad y una especie de tolerancia indiferente.

Fuera de las relaciones comerciales, en las relaciones entre vecinos (por ejemplo), lo único que se hará será desarrollar políticas de convivencia en donde cada uno no pierda nada y no tenga demasiados problemas con la proximidad del otro. Cuando aparecen conflictos, cada parte va a defender sus intereses y los de los suyos aun contra todas las evidencias, y lo que importará será conseguir continuar la propia vida en la mayor “felicidad” posible, venciendo los obstáculos que sea necesario vencer. Las relaciones que muchos consideran “éticas”, con amigos y familiares, son más relaciones afectivas que relaciones estrictamente éticas. En este tipo de relaciones, la defensa del propio punto de vista contra todo lo que se le opone se exagera de manera extrema (el caso de la madre del asesino, que está incondicionalmente del lado del hijo, sea lo que sea lo que haya hecho, aun lo más abominable).

Las vidas humanas en sociedades afirmativas entran en relaciones de estos tipos, comerciales, estratégicas, tolerantes y pragmáticas, o simplemente afectivas. Cuando alguien trata de establecer relaciones existencialmente más auténticas y éticamente más consideradas, comienza a tener problemas en una sociedad que burocratizó y creó rutinas de comportamiento indiferente, en donde las mutuas manipulaciones y perjuicios son amenizados y ocultados en el vivir automático cotidiano. Toda sociedad se asienta sobre un grupo de inmoralidades fundantes. Lo fue la esclavitud en el pasado, lo es el trabajo explotado en la actualidad, y la procreación desmedida y manipuladora en todo tiempo. Pero el presente es siempre inocente; siempre nos escandalizamos y denunciemos las inmoralidades fundantes anteriores, nunca de las que fundan la sociedad en la que vivimos y tratamos de ser felices y llevar una “vida buena”. (A esto llamo la “inocencia del presente”).

El sobreviviente negativo se ha dado cuenta de las dificultades de llevar una vida ética en un mundo signado por la terminalidad del ser, o sea, de ser ético y vivir al mismo tiempo. Es por eso por lo que hablo aquí de sobrevivencia, una palabra que marca el hecho de que alguien que pretenda, *realmente*, vivir éticamente, observando las exigencias de no manipular y no perjudicar, no puede vivir sino tan sólo sobrevivir, o sea, vivir todo lo que se lo permitan los principios éticos, lo que no podrá hacer por mucho tiempo. Es éste precisamente el experimento propuesto por la ética negativa. Y si él parece excesivo, sería mejor abandonar la idea de que podemos vivir éticamente, en lugar de continuar usando la ética como subterfugio y cobertura de vidas guiadas principalmente por el mero “vivir intensamente”.

Las éticas afirmativas viven en el olvido de la terminalidad del ser, constantemente rechazado como lo que no puede ser recordado ni traído al habla. Es inclusive poco elegante y hasta desconsiderado con los otros. Una parte fundamental de una ética negativa es el rehusarse a la ocultación, aceptando clara y plenamente que estamos en inminente situación terminal, en el desnivel, en el punto inextenso, y que “vivir intensamente” nos pone en inevitable inhabilitación moral. Darse cuenta de que los otros no tienen la culpa de nuestro malestar, que no debemos destruirlos porque no nos sea posible vivir no reactivamente; que ellos no son culpables de la terminalidad del ser, ni de mi terminalidad en particular. Darse cuenta de que, en ese contexto, destruir a los otros no nos libraría del estigma de la estructura terminal. Una ética negativa debería ser aquélla que asume plenamente la convicción de que sólo podemos vivir pagando un alto precio que tenemos que estar dispuestos, en todo momento, a pagar hasta con la propia vida (hoy mismo, si fuera preciso).

En la medida en que (por uno u otro motivo) aún nos hemos rehusado a no ser, en la medida en que no nos hemos arriesgado lo suficiente y estamos todavía en el mundo, la ética negativa se constituye como una ética de la sobrevivencia. (He expuesto por primera vez la sobrevivencia negativa en el “Pequeño Manual de Sobrevivencia”, en la parte III de la Crítica de la Moral Afirmativa (páginas 151-166), y de manera mucho más detallada en Malestar e

Moralidade, capítulo 3, páginas 326-387). Algo fundamental, en una sobrevivencia ético-negativa, parece ser la actitud *minimalista*, al contrario de la vida afirmativa, eminentemente expansiva y maximalista. Si la vida está exacerbada en las éticas afirmativas, ella está reducida a su mínimo exponente en la actitud negativa. (En este sentido, una vida ético-negativa está en las antípodas de un vitalismo nietzscheano, con toda su crueldad expansiva, que tanto seduce a adolescentes de todo el mundo). Las respectivas actitudes respecto de suicidio y abstención son fundamentales: mientras las éticas afirmativas rechazan fuertemente al suicidio y aceptan sin límites la procreación, esto se invierte en las éticas negativas: la disposición al suicidio (en el sentido amplio del asumir riesgos) y el rehusarse de plano a la procreación caracterizan una sobrevivencia ético-negativa.

Mientras no se exponga abiertamente a los rayos mortales del no ser, el vivir negativo puede no diferenciarse, en las apariencias, de cierto vivir afirmativo austero; pero lo que los distingue es la plena aceptación, por parte del negativo, de la desconsideración moral que somos llevados a practicar, de manera nada excepcional, en nuestras vidas cotidianas, y su disposición siempre abierta a arriesgar la propia vida rehusándose a manipular y perjudicar. Algunas indicaciones ético-negativas que se encuentran en las obras mencionadas: el pleno asumir la trasgresión de simplemente ser, evitando hacer grandes cobranzas morales y reivindicaciones; aprovecharse de todas las ranuras negativas (omisiones, abstenciones, ausencias, echar de menos, lejanías), de todas las ventajas de lo que no es; la importancia de mantener los sueños no realizados, la administración de la propia ausencia, el suicidio como ideal regulativo; el parar de defenderse indefinida e incondicionalmente; el considerar al otro inocente de la falta de ser; ver a la procreación como un lujo ontológico manipulador y egoísta; gastar energía en crear obras (filosóficas, artísticas), comprometerse en acciones políticas en beneficio de los ya nacidos, son algunas recomendaciones que el lector puede encontrar en esos libros.

La sobrevivencia ético-negativa podría resumirse así: vivir lo menos posible, con la mayor sobriedad, sin reproducirse y manteniéndose abierto y dispuesto a la muerte cuando la dignidad moral así lo exija. Si estas formas de

sobrevivencia ética resultan imposibles para humanos, si ellas son vistas como propias de héroes más que de humanos corrientes (y esto tiene su pizca de verdad: el mundo es tan horrible que sólo un héroe consigue ser ético en él), entonces es mejor abandonar el punto de vista ético y dedicarse, como todo el mundo, a vivir con la habitual insensibilidad, indiferencia y desconsideración de los humanos con respecto a otros. Pero, en homenaje y memoria de la ética fallecida, que la opción por una “vida intensa” sea abiertamente asumida como opción no ética (y, casi inevitablemente, anti-ética). Elogiar una vida intensa no coincide con su apreciación moral.

Por qué la lógica no podría proporcionar la forma del mundo.

Mi sistema filosófico abarca también una filosofía de la lógica. ¿Por qué “también”? ¿No era necesario? El “también” hace pensar en una yuxtaposición contingente y ornamental. En cierto sentido, una filosofía de la lógica era necesaria en mi sistema, pero era necesaria para mostrar la radical falta de necesidad de la lógica.

En un plano biográfico, la ética-metafísica aparece ya en la infancia, la adolescencia y la primera juventud: todos los terrores de la terminalidad del ser están ahí presentes. (Es claro que la terminalidad del ser corroe cualquier infancia, pero ella tiene que ser medianamente infeliz – ¿y qué infancia no lo es, si la ocultación deja ver? – para tornarse autoconsciente). La lógica, en cambio, sólo aparece en tiempos de universidad (en mi caso, en la de mi Córdoba natal, fundada en el siglo XVII), en la “edad de la razón”. Se dice habitualmente que a los niños se les puede enseñar lógica y matemática, pero no moral o política, que son tareas de la madurez. Fui, entonces, una especie de anti-niño, el mismo que sigo siendo; una especie de filósofo infantil, una mente que, por suerte, jamás “maduró”, en el sentido de transformarse en un serio adulto que se avergüenza de lo que era antes. Fui un pequeño existente que sintió plenamente los problemas morales ya tempranamente pero que sólo comprendió los problemas lógicos leyendo libros.

Para imponerse existencialmente, la fría lógica precisa de un lógico vitalmente intenso. En mi caso, ese lógico fue Andrés Raggio. La lógica tiene que aparecer dentro del ímpetu de una personalidad extraordinaria, segura de sí, que nos fascina y nos arrastra a la filosofía científica y nos hace despreciar el existencialismo y la literatura. (Raggio opinaba que leer la memoria de Gödel sobre el famoso teorema era mucho más fascinante que leer Cien años de soledad, de García Márquez). Hasta qué punto no me di cuenta de que lo extraordinariamente revelador y emocionante de mi experiencia con la lógica no le pertenecía a la lógica propiamente dicha sino, de rebote o por añadidura, a la personalidad avasalladora de un lógico concreto (*the singer not the song*).

En aquel tiempo de juventud cordobesa, me dejé engañar: creí que la lógica podía proporcionarme la forma del mundo. Pensaba que yo podría organizar el mundo a partir de la lógica, sin darme cuenta de que lo esencial no era la lógica, sino la vitalidad existencial que el lógico ponía en enseñarla y transmitirla a sus fascinados alumnos. (Dios nos libre de un teólogo entusiasta). De manera que allí en donde la pura lógica parecía triunfar, era en donde la vilipendiada existencia triunfaba absolutamente, en donde la lógica mostraba que nunca se impondría sino a través de una existencia concreta, como si la lógica tuviera que mostrar su vitalidad a través de un cuerpo, a pesar de ser ella misma la crucial negación de la corporalidad. (Los silogismos no tienen carne, sólo esqueleto).

En Andrés Raggio, como en todos los lógicos, se respiraba aquella admiración incontenible por la fuerza y belleza de las estructuras formales, aquella convicción de que la lógica proporcionaba algo de fundamental e inevitable, una especie de salvación laica irresistible. Mis preocupaciones existenciales, no abiertamente confesas (tan sólo vividas y sufridas en afligido silencio), se posaban, en aquella época indecisa, en algunos intereses por la estética teórica y la crítica literaria. El medio que encontré, en aquel período de desesperación teórica, para atender simultáneamente a los llamados lógicos de Raggio y a mis más bajas inclinaciones literarias, fue tratar de aplicar los métodos rigurosos de la lógica y el lenguaje al estudio de obras literarias. De esta monstruosa asociación nacieron mis dos tesis académicas, de licenciatura

y doctorado, ambas sobre lógica aplicada al discurso estético. Mis alumnos argentinos más existenciales, escuchando mis curiosas clases lógico-estéticas con estupor, se daban cuenta de que una gran parte de mi creatividad especulativa estaba como estrangulada por las exigencias lógico-lingüísticas, y sentían que, algún día, yo tenía que liberarme definitivamente de la lógica. (En mi novela El Lógico y la Bestia (1995), mato simbólicamente al lógico, el profesor Ramsés Viaggio, un advenedizo estafador creador de mitos y mentiras del que me libro por el rigor de la letra).

Esta alusión biográfica no es menor o irrelevante dentro del resumen de un sistema filosófico que pretende haber sido vivido y no tan sólo pensado. Pero quiero, a continuación, fuera ya de los cuadros biográficos, tratar de explicar de qué forma la lógica (la lógica, no el lógico, *the song not the singer*) aparece en mi sistema filosófico.

La lógica tuvo siempre la pretensión (muy fuerte en la analítica clásica de Russell y el primer Wittgenstein, menos fuerte después, pero siempre presente de algún modo) de proporcionar la forma última del mundo, de formular una especie de núcleo duro al cual todo y cualquier discurso, sea cual fuera su contenido, debía referirse obligatoriamente, so pena de ilegitimidad, absurdo y deshonestidad. Me interesaba esa pretensión de la lógica de haber conseguido establecer un ámbito de “formalidad pura”, “con total independencia de contenidos”. Me preguntaba, ya tempranamente, qué tipo de formalidad sería ésa y sentía desde siempre una enorme desconfianza hacia ella, notando que los contenidos desplazados quedaban siempre como al acecho, listos para tomar por asalto a la forma supuestamente “pura” que los había expulsado destempladamente.

La lógica se me presentaba como una empresa cognitiva (o aprehensiva), y yo podía creer, aún con recelos, que ella podría proporcionar, a lo sumo, una forma para el conocimiento del mundo, pero no para su acceso pleno. Yo ya sabía, muchos años antes de conseguir formular la ontología negativa, que la forma del mundo no podía reducirse a eso, que la lógica no tenía fuerzas para descubrir aquello que nos tomaba por asalto y nos hacía enunciar “proposiciones

con sentido". La lógica podía, a lo sumo, fascinar, pero la fascinación de la lógica era siempre heredada de otra fascinación, era fascinante por mediación, no tenía brillo propio; así como la Tierra, reflejaba, en sus formas perfectas, el brillo de un sol anterior. Ciertamente, la lógica no conseguiría estremecer; daba más agrados que temblores. En la lógica no se sufre, sino que juega en un ámbito apático en donde hasta lo absurdo es posible. Y cuando un lógico sufre, como aquel lógico enfermo y tosiendo que se atormentaba buscando el fundamento de la matemática, sufre existencialmente como cualquier otro mortal (finalmente, como se sabe, todos los hombres son mortales). Se puede sufrir por la lógica, pero no se puede sufrir lógicamente.

Mis estudios de lógica, entonces, estuvieron siempre signados por esa detestada y, al mismo tiempo, inevitable fascinación lúdica, pero también por una profunda insatisfacción filosófica delante de las pretensiones fundacionalistas de la lógica. Lo enigmático era por qué yo sentía que tenía que gastar tanto tiempo arreglando cuentas con la lógica en lugar de simplemente ignorarla, como lo haría un buen heideggeriano. Después de todo, Raggio estaba muerto en la vida real y simbólicamente en mi novela; ¿para qué tenía yo que matarlo nuevamente, ahora en el plano teórico (lo que podía llevarme muchos años)? ¿No era mejor hacer como los existencialistas que yo admiraba, encogerse de hombros y simplemente hacer de cuenta que la lógica no existía? Pero yo quería superar a la lógica no como los heideggerianos, sino como Heidegger había tratado de superar a la metafísica, *desde adentro*, partiendo de las raíces de la lógica misma y desde allí mostrar el gran engaño de la "forma pura", el falso puesto que la lógica pretendía ocupar.

Contra el entusiasmo de algunos de mis colegas, yo veía a la lógica como una construcción contingente, y bastante arbitraria en muchos aspectos, no como ese milagro de perfección que parecía bajar de los cielos rodeada de un aura divina. La lógica era humana, demasiado humana, y lo interesante era tratar de entender su génesis, de dónde había salido toda su declamada perfección, qué cosas debían haber sido hechas antes para que tamaña perfección y belleza fueran posibles. (Yo sentía, ya envenenado por la ontología negativa, que

alguien debía estar pagando el precio, en algún rincón del mundo, por las perfecciones inmaculadas de la lógica).

¿Quién construye la lógica? El ser humano, se dirá. Pero ¿qué ser humano? ¿Quién ser humano? ¿El animal racional? ¿La persona? ¿El hijo de Dios? ¿El humanista? ¿El homo Faber, el homo sapiens, el homo Viator, el homo Ludens, el Dasein, el Para-sí de Sartre, la metamorfosis ambulante de Raúl Seixas? No. Yo sabía que la lógica había sido construida por aquel ser terminal que caía vertiginosamente en medio del padecimiento dolorido-desanimado-inhabilitado, aquel ser que no tiene tiempo, que ve cómo todos sus proyectos se deshacen mientras se va deshaciendo él mismo, que va insistiendo mientras existe, encogiéndose mientras se expande, cayendo mientras crece. El mismo ser terminal que inventa la ética que después no podrá cumplir, ahora inventa la lógica en la cual podrá fingir algún dominio de lo que no consiguió hacer.

De hecho, de la lógica sale toda esa magnífica tecnología paradójicamente manejada por animales angustiados y aburridos, esos milagros electrónicos administrados por seres totalmente incapaces de moralidad. Pero yo sentía que eso era tan sólo una victoria pasajera, que la “forma pura” de la lógica tenía que ser desmontada por la ontología negativa; que era sólo cuestión de tiempo. Y lo que hice en mi filosofía de la lógica fue una modesta contribución a ese desmontaje: hacer de la lógica formal una crítica radical en donde se mostraba el carácter construido y arbitrario del dominio de la “forma pura”, para ubicar finalmente a la lógica en la verdadera forma del mundo, lugar que ella había intentado ocupar en pleno ejercicio de usurpación²⁸⁷.

De todas formas, yo concedía que la lógica parecía ostentar las capacidades que se podían esperar de un fundamento metafísico último, de aquéllos que el siglo XX rechazaba de plano. Se trataba de una usurpación comprensible. (Yo no concedería esa pretensión, por ejemplo, a la filosofía política, a la antropología, a la teoría de la comunicación o a la pedagogía). Me parecía plausible que la lógica tratase de ocupar el lugar del fundamento antes

²⁸⁷ Ver la sección (1.2) de esta antología.

ocupado por las teologías y metafísicas espiritualistas. Bertrand Russell tenía un argumento interesante (en su libro “Los problemas de la filosofía”) para justificar esas pretensiones fundacionalistas de la lógica: el fundamento debía ser algo impersonal y anónimo, despojado de todo deseo, y la filosofía era mejor mientras más se tornaba anónima e impersonal, asumiendo que el humano es una brizna sin importancia en la economía general del universo; era más noble para ese bicho insignificante tratar de entender alguna cosa del complejo mecanismo del universo que pasar toda la vida acariciando sus heridas y destacando sus deseos insatisfechos.

A mí me gustaba mucho esa visión en donde el humano era visto como un gusano. Pero yo no estaba interesado en los padecimientos humanos en un sentido existencialista mórbido y romántico, sino en el de una cruda constatación científica: la terminalidad del ser me parecía un hallazgo importante (en su insondable trivialidad), una certeza fundamental, no sólo para entender las filosofías prácticas, sino también las tentativas cognitivas de los humanos. Me parecía que la visión anónima e impersonal de Russell era, a final de cuentas, una actitud existencial frente a la terminalidad del ser como otra cualquiera. (Y, de hecho, Russell admite en su autobiografía que fue la lógica y la matemática las que le alejaron de las fuertes ideas de suicidio que sintió durante toda su juventud).

La pretensión fundacionalista de la lógica se debilitó a lo largo del tiempo, pero la idea de la lógica como un ámbito de privilegio se mantiene hasta en los días de hoy, no sólo en el sentido de una metafísica formal, sino también en el sentido de un método que se constituye como una referencia inevitable de discursos; si te contradices formalmente serás interrumpido, sea lo que sea de lo que hables. La distinción entre forma y contenidos continúa en vigor, a pesar de la pululación de lógicas no clásicas en las que esa distinción no queda superada sino tan sólo diversificada. La lógica debía ser criticada como pretensión núcleo duro y fundamental del mundo en su pretensión de “pura formalidad”. La forma del mundo no puede ser lógica porque la lógica nunca puede ser totalmente formal. Paradójicamente, sólo un Gran Contenido (precisamente, la terminalidad del ser) podía atravesar de lado a lado todo lo que hacemos en el

mundo, incluidos los sistemas lógicos. Nada formal consigue la extraordinaria generalidad de ese Gran Contenido.

Mi idea es que las formas lógicas no consiguen domesticar a los contenidos de la vida, expresados en lenguaje ordinario, que se rebelan contra los moldes y patrones fijos de la teoría de la argumentación formal (y también contra muchos de los esquemas informales, como presentados por Toulmin, Walton, Fisher, etc). Es como si la ansiedad vital de los contenidos no consiguiera ser mantenida dentro de los límites de las formas lógicas, a no ser a través de grandes sacrificios expresivos (aquéllos que los jóvenes estudiantes de filosofía sufren hace décadas en sus clases de lógica). Este hecho primordial fue ya notado por filósofos de la lógica como sir Peter Strawson, sin que éste tuviera, es claro, la sensibilidad y capacidad filosófica de ver el fondo de lo que estaba criticando. Él pensaba que estaba haciendo tan sólo una reivindicación del “lenguaje común” contra las pretensiones normativas y organizadoras de la lógica, sin ver que ese lenguaje común alberga, precisamente, todas los matices y despropósitos, las irregularidades y asimetrías de la vida, con sus preocupaciones existenciales generadoras de significaciones irradiantes, inasimilables para el referencial lógico.

Dicho en un lenguaje claramente no analítico, la lógica no tiene capacidad para ocupar el lugar del ser, el lugar ontológico fundamental, porque los estantes la afectan demasiado, la arrugan y estropean, no la dejan ser. La lógica tiene que dejar establecidos una serie de criterios, presupuestos y prohibiciones para continuar pretendiendo ocupar ese lugar, pero sin esas precauciones teóricas, sin los recaudos que tiene permanentemente que tomar para continuar en su castillo de formas cristalinas, la lógica es literalmente invadida por excesos y defectos provenientes del mero estante común, en la forma de expresiones del lenguaje ordinario rebeldes a la regimentación lógica. La lógica no constituye, aunque así lo pretenda, el plano de la “pura forma” sino apostando ya, desde siempre, por un cierto tipo de contenido contrabandeado (aquél que, subrepticamente, dicta las tablas de verdad de los conectivos y el comportamiento de cuantificadores).

Es ése el sentido de lo que Heidegger, en su estilo poético y oracular (a veces difícilmente soportable), quiere decir cuando ubica a la lógica en el registro del olvido del ser. El habla óptica, con todas sus locuras y tonterías, invadiría de inmediato el ámbito de la lógica si ésta descuidara por un segundo su severa vigilancia. El verdadero núcleo duro no es, teo-lógico, como se pensaba en el pasado, pero tampoco "linguo-lógico", como se pensó en el siglo XX, sino, en todo caso, bio-lógico, aquel nunca tematizado *background* natural aludido en dos o tres fugaces aforismos de las Investigaciones Filosóficas de Wittgenstein. Pero lo que falta en Wittgenstein es la idea de urgencia y padecimiento, porque él siempre vio al humano como simple ser aprehensivo o captador (a pesar de que él sufrió mucho durante toda su vida, y fue constantemente perseguido por la idea de suicidio, jamás pensó que eso debía formar parte de su filosofía. Su existencia está en sus Diarios, no en sus libros).

Así como la ética negativa es, en primer lugar, una crítica de la moral afirmativa, así mi filosofía de la lógica es, en primer lugar, una crítica de la lógica formal pura. Tanto lo afirmativo en ético como lo "puramente formal" de la lógica pueden ser vistos como ocultaciones de la terminalidad del ser. Se podría, incluso, decir que la idea de un ámbito "puramente formal" de la lógica, inmune a los avances de los contenidos, es una idea afirmativa semejante a la idea de un ámbito de moralidad pura inmune a los avances de las maniobras humanas. Se podría decir que se trata de la misma idea, la idea de una normatividad que no puede funcionar porque los casos se le oponen de manera sistemática. La lógica tiene aún que descubrir su propia terminalidad.

EPÍLOGO CON FICHTE

El filósofo alemán Johann Fichte escribió varias introducciones a su libro Doctrina de la Ciencia. En particular, escribió una con el sugestivo título de “*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser die schon ein philosophischen System haben*”, o sea: “Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia *para lectores que ya tienen un sistema filosófico*”. Yo soy, según consta en este escrito, uno de esos destinatarios, un lector que ya tiene un sistema filosófico. Por lo tanto, el escrito de Fichte me está destinado. En ese texto, Fichte se propone sacar a estos lectores de su “error” y llevarlos a aceptar su sistema, el verdadero.

El presente epílogo quiere exponer por qué mi sistema no puede ser engullido unilateralmente por el sistema de Fichte (ni por ningún sistema), sin que el propio sistema que pretende engullir no corra el mismo riesgo, o sea, el de ser engullido por mi sistema. Creo, de hecho, que ésa es la situación de todos los sistemas filosóficos: cada uno desafía mortalmente a los otros, pero todos tienen que convivir con todos ellos, sin poder eliminar a los otros sin correr el riesgo de ser eliminado por ellos. (Esto resulta de mi meta-filosofía pluralista y negativa, que desarrollo en la Parte IV de Margens das filosofias da linguagem y en mi libro “Introduction to a negative approach in argumentation”, de 2019)²⁸⁸.

Hacia una filosofía sin “vuelo especulativo”

Los filósofos europeos vendieron al mundo la idea de que mientras el cuerpo se corrompe, el espíritu vive, de alguna manera, para siempre, que ni Plotino, ni Hegel ni Kierkegaard (ni nadie) murieron con el deterioro de sus cuerpos abominados. Para poder decir esto, somos obligados a colocarnos ya en una etapa avanzada del sistema espiritualista de esos filósofos, lo que ya supone nuestra aceptación y convencimiento de sus bases. Cualquier punto de vista de ese tipo exige ya una convicción previa acerca del trabajo del espíritu

²⁸⁸ Ver también las secciones (1.1) y (1.4) de esta antología.

(como yo absoluto, sujeto representacional, persona humana, o lo que sea). Para aceptar que sólo el cuerpo se corrompe, pero el espíritu no, ya tenemos que estar *dentro* del sistema espiritualista. Eso no es algo previo que todo mundo pueda aceptar sin problemas.

La filosofía europea, y más específicamente la alemana, y más específicamente aún, el idealismo alemán, impugnaría mi punto de partida (la terminalidad del ser, la constatación bruta de la muerte y el morir de todas las cosas, y no sólo del cuerpo) como siendo "arbitrario" (como todo punto de partida empírico), y como debiendo aún ser recogido por el trabajo paciente del espíritu, que lo tendría que resignificar como genuino punto de partida. Éste es el movimiento especulativo fundamental del idealismo alemán, el tránsito de lo meramente en-sí hacia lo para-sí, en donde las cosas encuentran su ser genuino. Pero aún las teorías "materialistas" estilo Marx promueven una superación espiritual de la materia, a través del trabajo, la lucha y la revolución en dirección al estado libre. Las filosofías europeas son filosofías que, sean espiritualistas o materialistas o pragmatistas, acentúan la capacidad humana de transformar y superar las amenazas de la naturaleza (la muerte y el morir).

Las filosofías sudamericanas parecen más dispuestas a rendirse al bruto sentido animal de la muerte, en el sentido de que no conseguimos superar nuestro estado natural a través de un juego filosófico superior y de largo aliento. Ésta es la famosa "falta de fuerza especulativa" de los sudamericanos, su "falta de vuelo", que hace decir a muchos alemanes - inclusive a los alemanes sudamericanos - que nosotros no podemos hacer filosofía, cuando, en verdad, aquella "falta de fuerza especulativa" constituye, precisamente, nuestra particular manera de hacerla. Los europeos tienen esa portentosa capacidad de autoengaño, que los sudamericanos hambrientos y marginalizados no somos capaces de asumir.

Como pensador sudamericano, mi condición mortal es el punto de partida insuperable de todo filosofar. Los trabajos espirituales existen y son eficaces, pero todos ellos son edificados *dentro* del trabajo destructivo de la naturaleza, y, por tanto, no la superan ni podrían hacerlo. Todas las construcciones espirituales

son rigurosamente intra-naturales. Pensadores sudamericanos quedan atascados en el momento de la antítesis hegeliana: su espíritu no es lo suficientemente fuerte como para recoger y superar a la naturaleza por la fuerza del trabajo infinito del espíritu. Somos de espíritu flojo; eso nos caracteriza como filósofos; hacemos filosofía floja, no en el sentido peyorativo de mal argumentada o mediocre, sino en el sentido de desencantada y sin vuelo, una filosofía que se queda testarudamente en el suelo natural. Son los pies enormes y las cabezas pequeñas de las pinturas de Tarsila do Amaral. El filósofo brasileño Tobías Barreto tal vez no se equivocó cuando dijo que sus compatriotas no tenían cabeza filosófica, pero se le olvidó de mirarle los pies.

Es de esperar, pues, que cualquier filósofo especulativo rechazará de plano el punto de partida de mi sistema – la terminalidad del ser - como meramente “subjetivo”, por hacer aparecer las cosas de tal modo que lo básico y fundamental sean la muerte y el padecimiento, y no el trabajo milenar del espíritu transformador. Para una filosofía altamente especulativa esto sería precisamente la negación de una filosofía, ya que, según ella, el filosofar tiene que darle a la muerte un lugar dentro del sistema que la neutralice y le quite sus terrores, a través de una interpretación intra-sistemática que la supere al ubicarla. Un pretenso filosofar que se deja derrotar por la muerte es, desde ese punto de vista, la propia negación de la filosofía.

No se puede negar, y ni el propio filósofo especulativo debería negarlo, que las creencias acerca de nuestra situación mortal – a diferencia de cuestiones típicamente afirmativas tales como el destino luminoso del espíritu humano o el despliegue de Dios en la historia – se encuentran entre los conocimientos más evidentes e indiscutibles de los que podemos disponer. Si pongo esas trivialidades de la situación humana como puntos de partida no lo hago tan sólo como un regodeo morboso, sino como una manera de entender el mundo partiendo de una base que, creo yo, es más segura que la base cartesiana, kantiana, fichteana o husserliana. A esto, el sistema idealista replicará que mi punto de partida es meramente empírico, y que, como tal, es arbitrario y tiene aún que ser superado. Y así habrá quedado claramente planteado para el lector de este Resumen la discordancia esencial entre mi sistema y un sistema

europeo, y cómo cada uno de esos sistemas amenaza engullir al otro (como acontece con todos los sistemas).

Hecha esta introducción general, paso ahora a considerar el texto de Fichte y mi respuesta al mismo.

Respuesta a Fichte de alguien que ya tiene un sistema filosófico

Fichte, junto al norteamericano William James y al austríaco Ludwig Wittgenstein posiblemente sean los mejores meta-filósofos que aparecieron dentro de la filosofía europea, en general muy pobre en metafilosofía. Y, sin embargo, Fichte comete – en sus exposiciones de la “Doctrina de la Ciencia” - el mismo error meta-filosófico de todos los filósofos europeos: *pensar que, porque consiguió, en una línea de pensamiento, organizar el mundo de cierta forma, esa forma debe ser entonces la única verdadera; confunde, pues, su propia filosofía con la filosofía sin más.* No consigue dar importancia al hecho fortuito y casual de ser él, precisamente, el autor del sistema que encontró finalmente la verdad absoluta, no consigue más sorprenderse del hecho asombroso de que la verdad absoluta haya sido dicha, precisamente por él, dentro del sistema del cual es autor; y, sobre todo, no es capaz de levantar la cabeza y darse cuenta de que, alrededor de él, hay centenas y centenas de otros pensadores que también han organizado exitosamente el mundo y piensan, como él, haber descubierto el único sistema verdadero. En esto consiste la enorme incompetencia meta-filosófica de los “grandes filósofos” europeos.

(En cuestiones meta-filosóficas, nosotros, sudamericanos, los superamos inmensamente, no por mérito propio, sino porque ellos, los europeos, nos obligaron a meta-filosofar, a transformarnos en finos meta-filósofos obligados a pensar qué es filosofar, por qué nuestro pensamiento es excluido y cómo podemos hacer para rebelarnos contra esa situación. Nuestra situación de sometimiento y dependencia no nos permite considerar a la filosofía como algo ya dado y establecido, precisamente porque no conseguimos entender una

noción de filosofía que sistemáticamente nos excluye como pensadores. Para nosotros, pensar es, inevitablemente, repensar la filosofía).

Si Fichte o cualquiera de nosotros se entusiasmara enormemente por el sistema de otro pensador y creyera que la verdad está en ese sistema de esa otra persona y en ningún otro lugar, aun habría sospechas sobre su actitud, pero nunca tantas como frente al hecho - asombroso - de que la verdad absoluta haya sido expresada, precisamente, por la filosofía que, fortuita y casualmente, me tiene a mí mismo como su único autor. ¿Por qué precisamente yo – sea ese “yo” Fichte, Julio Cabrera o Ludwig Wittgenstein - habría tenido la suerte y el talento de descubrir finalmente la verdad absoluta? Esto es un *mysterium tremendum* que todos los filósofos que tengan la pretensión de haber descubierto el sistema único del mundo tendrían que develar. La sospecha es que la verdad se instala en todo sistema de una manera aspectual, y no de la manera decisiva con que su autor lo pretende. El hecho de ser “yo” el autor de ese sistema no es una característica fundamental del mismo, ni puede mostrar sólo por eso que debe ser el único verdadero. Más parecería que “yo” mismo (en cada caso) uso mi sistema como un recurso para darme un valor especial que niego a los otros.

Fichte tiene la impresión de que aquél que no abraza la Doctrina de la Ciencia está “equivocado”, vive un “error” del cual tiene que ser “libertado”. Es increíble como un autor tan inteligente como él no perciba que su filosofía es tan sólo una entre muchas, cómo no saca la conclusión de la naturaleza plural de la filosofía simplemente mirando alrededor y descubriendo a las otras filosofías en torno de la suya, y que no consiga verlas a no ser bajo el velo del “error”. Fichte comienza su texto hablando de “lectores sin prejuicios”, que son los que pueden abrazar la Doctrina de la Ciencia sin problemas, y “lectores con prejuicios”, aquéllos que, obnubilados por sus propios sistemas, no consiguen aceptar el sistema de Fichte. Claro que él tiene motivos para defender eso, tiene razones para mostrar el carácter prejuicioso de esos lectores, y tiene un argumento para mostrar por qué su filosofía es la que debe ser abrazada; lo único que no percibe es que cualquier otro sistema filosófico también tiene todas esas cosas, que sus argumentos son tan sólo argumentos entre argumentos, y su filosofía una filosofía entre filosofías.

Creo que es ésta la actitud, o el gesto, que los filósofos en general (y los filósofos europeos en particular) son incapaces de hacer: renunciar a su propia centralidad, ponerse a sí mismos en la periferia. Cada uno de ellos prefiere ocupar, fortuita y casualmente, el lugar del centro, hasta que otros sistemas, otras filosofías, los saquen de ese lugar y los coloquen, con mayor o menor violencia, en la periferia que les corresponde. Lo que la filosofía desplazada podrá hacer no es evitar esto, sino, a lo sumo, contraatacar, mostrando que la filosofía que la desplaza tampoco tiene méritos para ocupar el lugar del centro. Cada filosofía es la descentralización de todas las otras.

Así, graciosamente, todo lo que Fichte dice sobre los “lectores con prejuicios” se aplica igualmente a él: *“Del edificio mismo han abstraído ciertas máximas que se han convertido para ellos en principios fundamentales. Y todo cuanto no viene construido de acuerdo con estas reglas es para ellos, sin ulterior examen y sin que ni siquiera necesiten leerlo, falso. Debe sin duda ser falso, pues se ha realizado contrariamente a su método, que es el único válido”* (Fichte, Segunda introducción a la doctrina de la ciencia para lectores que ya tienen un sistema filosófico, Técnos, Madrid, 1987, p. 39). Y Fichte aconseja hacer con ellos lo que yo quisiera hacer aquí con Fichte: *“Hay que suscitarles la desconfianza en sus reglas”*.

A continuación, y precisamente para evitar que su propio sistema sea visto como un sistema más entre otros (porque es de la naturaleza misma de un sistema filosófico el querer imponerse al resto como siendo el único), Fichte dice que la contextura y significación de su sistema, la Doctrina de la Ciencia, son *“completamente distintas de la contextura y significación de los sistemas filosóficos que han venido haciéndose hasta el presente”* (Id). Aquí el filósofo ya pregona su mercadería en el mercado con el mérito de la exclusividad y la distinción: ustedes vieron muchas cosas, pero nunca algo tan extraordinario como esto que yo les muestro ahora. Fichte dice que los otros filósofos, los “confeccionadores de sistemas”, *“...parten de algún concepto; sin preocuparse en absoluto de dónde han tomado tal concepto ni con qué elementos lo han entretejido...”*. Fichte se jacta de partir no de un concepto muerto, sino de algo

vivo, de una cierta actividad que produce conocimiento a partir de sí misma, Y esto es algo que el filósofo presencia, él es el vehículo y no la fuente de esa actividad incesante (p. 40). Los otros filósofos se concentran no en la actividad independiente y objetiva, sino en tal o cual producto de esta, elevado a la condición de concepto supremo y fundamental, de manera arbitraria y artificial. Y al acentuar ese producto, lo mata, lo transforma en materia muerta.

Entonces, Fichte minimiza aquello que pondría al sistema de la Doctrina de la Ciencia en el mismo nivel que sus adversarios: mientras que estos parten de un concepto muerto, su sistema parte de un actuar vivo, a partir del cual se podrá hacer el sistema que se quiera. Es como si Fichte hubiera descubierto un dispositivo formal cuya formalidad le da el derecho de primacía sobre todos los otros sistemas, que son vistos ahora tan sólo como contenidos o instancias de aquella pura forma. Y su superioridad frente a los otros sistemas consiste en eso, en que sólo la Doctrina de la Ciencia ha conseguido captar la pura formalidad del proceso de pensar, dándose cuenta de que la filosofía consiste en ese proceso vivo y no en tal o cual concepto dentro de ese camino pensante. Así, supongo que Fichte consideraría a la mortalidad o la terminalidad como ejemplos de esos “conceptos muertos” que ignoran su propia arbitrariedad y que los inhabilita como pretensos fundamentos últimos o verdades absolutas; pues, para él, la terminalidad sería tan sólo un aspecto de aquello que la espontaneidad creativa del sujeto consigue recorrer, pero cuya acentuación es perfectamente arbitraria.

Después de este preliminar metodológico, Fichte entra en materia con una pregunta típicamente idealista: “¿...de dónde procede el sistema de representaciones acompañadas de un sentimiento de necesidad? O bien: ¿cómo es que a lo meramente subjetivo le atribuimos, sin embargo, validez objetiva? O también, si se quiere: puesto que la validez objetiva viene caracterizada por el ser, ¿cómo llegamos a admitir un ser?” (p. 42). Aquí se parte de una conciencia y se pregunta cómo puede ser algo que toma a la conciencia como punto de partida. De manera que hay que aceptarle a Fichte que la pregunta toda tiene su punto de partida en la conciencia, y de que “...el objeto inmediato de la conciencia no es otro que la conciencia misma”. Puntos de partida

extremadamente discutibles que ya comienzan a mostrar cómo los resultados estruendosos de Fichte son tributarios de puntos de partida pesados y nada inofensivos. Pero vamos a aceptarlos por amor al argumento (no exento de cierto odio).

Continuando: el ser por el cual se pregunta ha sido abstraído como “el ser en general”. Aquello a lo cual hay que apelar para responder a la pregunta por el ser “...*es lo consciente, el sujeto, al cual debería captar, según esto, limpio de toda representación del ser, para mostrar en él únicamente el fundamento de todo ser – para él mismo, ya se comprende. Pero al sujeto, cuando se ha hecho abstracción de todo ser de él mismo y para él mismo, no le corresponde otra cosa que un actuar; el sujeto es, especialmente con relación al ser, el actuante*” (p. 43). La forma del mundo, para Fichte, es una actividad, no un objeto o un concepto, y haber descubierto esto coloca a su sistema, según él, por encima de todos los otros, y le habilita a tratar de convencer a los otros a abandonar sus sistemas para abrazar el sistema de la actividad pura, fuente de todo sistema. (Es como si Fichte dijera: “Abandona tus queridos principios - la terminalidad del ser, o la bondad de Dios, poco importa - y entrégate a mi sistema, pues en él encontrarás la actividad primitiva que te permitirá, más tarde, reencontrar tus principios, pero dentro del sistema del ser actuante”).

Mi idea meta-filosófica es que cada sistema *propone* una manera de organizar el mundo; las filosofías tienen un carácter propositivo y performático, en el sentido de que aquello que proponen es impuesto a través de su propia actividad pensante; lo que está siendo propuesto es realizado a través de la propuesta misma. Los principios idealistas son muy duros de roer, pero Fichte nos pide aceptarlos sin chistar. Para él, cualquier ser fuera del yo tiene que estar fundado en el yo y estar condicionado por él (p. 44). Él dice que esto no se puede demostrar por argumentos (¡bien que sospechábamos!), sino, con ecos kantianos, tan sólo “*por la observación del proceder original de la razón, como válida para la razón*” (44). En lo que concierne, pues, a lo objetivo, a lo que es fuera de la conciencia, a lo que impone un sentimiento de necesidad, se trata de ver “...*cómo el yo es y viene a ser para sí, y luego que este ser, de por sí, no es*

posible para sí mismo sin que al propio tiempo surja además un ser fuera de él” (Id).

Es increíble ver cómo Fichte se refiere tan descuidadamente a los “lectores con prejuicios”, que se niegan a abandonar sus creencias fundamentales, cuando él obliga a su lector (“sin prejuicios”) que acepte como punto de partida que cualquier sentimiento de necesidad objetiva es un despliegue de las estructuras del yo. Tal vez lo que Fichte llama los “prejuicios” de sus lectores sean simplemente los propios presupuestos de éstos, que ellos tienen pleno derecho de tener; si no, no hay por qué no considerar a los principios idealistas fichteanos como sus propios “prejuicios”.

Fichte nos pide, pues, una especie de fe racional, de ascetismo de la acción: creer que no hay nada que el yo sea antes de su autoconstitución: *“El yo revierte en sí mismo, se afirma. ¿Es que no existe para sí ya antes de este revertir e independientemente del mismo? (...) A esto respondo: No, en modo alguno. Básicamente mediante este acto, y sólo por medio de este, por medio de un actuar sobre un actuar (...) viene el yo a ser originariamente para sí mismo”* (p. 45). Según Fichte, sólo el filósofo tiene el privilegio de ver este proceso como si existiese anteriormente, porque él ya hizo toda la experiencia del pensar: el “actuar originario” es el objeto de la filosofía, pero ésa no es la postura normal de los humanos, que viven la autoconstitución de su yo ya volviendo a sí mismo. Este revertir a sí mismo no es una captación conceptual, sino una intuición (45), que surge aun sin conciencia (46). El filósofo es el humano reflexivo para quien esta autoconstitución es él mismo, su existencia como filósofo. Se puede decir que el filósofo es el ser humano libre por excelencia (46/7).

La objetividad, el ser, son, pues, parte de este proceso de “revertir sobre sí”, como si fuera un despliegue necesario de la constitución del yo. Se trata de un dominio de creación originaria: *“Es así porque yo lo hago así (...) La cuestión de la objetividad se funda en el curioso supuesto de que el yo es todavía otra cosa aparte de su propio pensamiento de sí mismo, y de que este pensamiento se halla fundado todavía en algo – Dios sabe en qué estarán pensando los defensores de esta tesis – fuera del pensamiento...”*. Pero no hay nada fuera del

pensamiento, en este sentido dinámico originario y auto-creador; de manera que estos adversarios deberían lanzarse ellos mismos a la busca de aquello que estaría fuera del pensamiento “...*hasta que acaben por entender que lo desconocido que andan buscando es también entonces su pensamiento...*” (47).

En el caso del filósofo, esto se torna fuertemente consciente: “...*el filósofo está mirando a sí mismo, intuye inmediatamente su actuar, y sabe lo que él hace porque él es quien lo hace*” (Id). Es así como Fichte quiere que veamos el mundo. De todas formas, del actuar originario hay tan sólo una intuición primordial y no un concepto, ni siquiera un argumento o una comunicación por conceptos (48). El yo no es una sustancia, sino un actuar (“...*yo y actuar que revierte a sí mismo son conceptos completamente idénticos*”). Cualquier persona puede tener esa intuición de sí mismo, aunque sea el filósofo que representa la personalidad humana que consiste, fundamentalmente, en tener esa intuición de sí; él es el tipo de humano que revierte a sí mismo, una especie de modelo del actuar originario que se presenta en todo humano. Así, toda conciencia está basada en la conciencia de sí, y ésta es lo totalmente incondicionado o lo absoluto (49).

En este punto, y como si todo esto fuera completamente obvio, Fichte lanza un desafío: “*De hoy en adelante, a quien tenga algo que decir con respecto a este proceder no tengo más, para que disminuyan los golpes dados al vacío, que remitirle a la precedente descripción del mismo, rogándole me diga concretamente contra qué miembro de la serie tropieza*” (49). Bueno, voy a hacer eso, voy a aceptar el desafío. Y voy a hacerlo partiendo del relato de un sueño.

Suponga el lector (cualquier lector, con o sin prejuicios) que he tenido un altercado con alguien y que lo lamento mucho, que me gustaría enormemente encontrarlo y aclarar las cosas para que nuestras relaciones continúen bien. Esa noche sueño que me encuentro con ese señor, que conversamos y que acabamos abrazándonos como grandes amigos. Sueño que le digo: “Qué suerte, Fulano; estaba tan mal con esta situación; es un placer haberlo aclarado todo”. Pero, ya dentro del sueño, siento que esto no vale nada, que nada ha sido realmente solucionado, que las cosas están igual que antes, porque esto es un sueño y, por lo tanto, que mi agonía continuará al día siguiente igual que hoy, al

despertar. Y lo interesante es que ni siquiera necesito despertar para saberlo; ya dentro del sueño me digo que se trata de un sueño, y que las dificultades continuarán fuera de él.

Desde el punto de vista del pensamiento, todo es pensamiento; pero el punto de vista del pensamiento no es el único punto de vista; existe, por ejemplo, el punto de vista del malestar (en este caso, el malestar del altercado). Desde el punto de vista del pensamiento, el malestar, como cualquier otra cosa, es pensamiento y puro pensamiento, no es otra cosa que pensamiento; pero como el pensamiento no es el único punto de vista que transforma todo lo que toca en aquello que él es (toda filosofía es filosofal), aquello que es "sólo pensamiento" desde el punto de vista del pensamiento puede ser otra cosa desde el punto de vista de X cuando X no es el pensamiento, cuando es, por ejemplo, el padecimiento. No quiere decir que, desde el punto de vista del pensamiento, el padecimiento no sea pensamiento, porque, desde el punto de vista del pensamiento, todo es pensamiento, inclusive el padecimiento. Pero el punto de vista del pensamiento no es la única perspectiva que podemos asumir, de tal forma que a pesar de que, asumiendo el punto de vista del pensamiento, todo es necesariamente pensamiento, no hay ninguna necesidad de asumir el punto de vista del pensamiento; asumiendo el punto de vista del padecimiento, todo es padecimiento, inclusive el pensamiento.

Estos dos puntos de vista tienen que convivir (mal, probablemente). La lección que los filósofos nunca aprenden - y Fichte no es una excepción - es que *todo es necesario dentro de sus filosofías, pero que no es necesario asumir esas filosofías*. Su necesidad es intra-sistemática; los sistemas mismos, con sus respectivas necesidades y absolutos, están dentro del ámbito contingente de la multiplicidad de sistemas, y adoptar un sistema (necesario, como todos ellos) es un acto de pura contingencia. Claro que es esto lo que ninguna filosofía acepta o concede, cada una de ellas quiere no sólo que se acepten las necesidades internas a sus sistemas, sino que ellas mismas sean necesarias, que sea necesario aceptar esas necesidades y no otras. Lo necesario no les basta, ellos exigen lo necesariamente necesario.

Fichte desafió a sus lectores a que descubriesen algún punto de su argumentación en el que surja un problema que impida adoptar su Doctrina de la Ciencia. Yo descubro ese punto, pero él es meta-filosófico. Lo que fue expuesto en el párrafo anterior apunta al miembro de la serie deductiva fichteana contra el cual tropiezo. El sueño lo ve todo desde el punto de vista del sueño, pero la vigilia lo ve todo desde el punto de vista de la vigilia, y no existe ninguna necesidad de estar durmiendo o de estar despierto; estar durmiendo, soñando o despierto son estados perfectamente contingentes: estoy ahora despierto, pero de repente, de aquí a cinco minutos, puedo sentir una terrible somnolencia y caer dormido en el sillón. La autocrítica del sueño debería ser la autocrítica meta-filosófica de las filosofías: *así como el propio sueño se sabe un sueño, cada sistema debería saberse como un sistema, en lugar de entregarse fanáticamente a todo lo que el punto de vista asumido es capaz de ofrecer, con toda su carga destructiva de los otros puntos de vista*, que podrían ser asumidos en cualquier momento. Si no se ve esto, es porque cada sistema ha construido intra-sistemáticamente su propia necesidad, su propia inevitabilidad. La necesidad interna al sistema está correcta, pero la necesidad de esa necesidad es un producto contingente.

Que la inevitabilidad de cada sistema precise ser intra-sistemáticamente construida, ya muestra que no hay elegibilidad absoluta de sistemas. *Tengo que decidir contingentemente a cuál necesidad prefiero someterme, y cuáles son las necesidades a las que detestaría asentir*. La capacidad que cada sistema tiene de dar cuenta de todo no es ninguna prueba de que se trate del único sistema correcto, puesto que todo sistema da cuenta de todo. Y ésta es precisamente la paradoja: que cada sistema, siendo tan sólo uno entre millares, de cuenta de la totalidad del mundo. La primacía absoluta que cada sistema imagina tener sobre todos los otros sistemas es parte del sueño del que ni siquiera precisamos despertar para saber que es un sueño.

Cuando Fichte afirma: *“Es así porque yo lo hago así (...) La cuestión de la objetividad se funda en el curioso presupuesto de que el yo es todavía otra cosa aparte de su propio pensamiento de sí mismo, y de que este pensamiento se halla fundado todavía en algo – Dios sabe en qué estarán pensando los*

defensores de esta tesis – fuera del pensamiento...”, respondo que el yo no puede ser otra cosa aparte de su propio pensamiento de sí mismo *si ya asumimos el punto de vista del pensamiento*. No se puede salir del pensamiento una vez que se partió de él (sería posible salir de él si alguna vez hubiéramos entrado en él). Pero el yo puede ser otra cosa aparte de su propio pensamiento de sí mismo si no asumimos el punto de vista del pensamiento, asumiendo, por ejemplo, el punto de vista del padecimiento, según el cual el pensamiento es una forma de lidiar con este malestar. Y asumiendo este punto de vista, todo se organiza de acuerdo con él, así como asumiendo el punto de vista de Fichte, todo se organiza según su punto de vista, exactamente como dos *Gestalten* perfectamente legítimas (como en el famoso dibujo, ni el pato ni el conejo podrían determinarse como únicos y absolutos eliminando al otro; y, no obstante, ambos son objetivos y sostenibles).

Tiene razón Fichte de que sería un error pensar en el padecimiento como algo en lo cual se encuentra fundado el pensamiento en términos absolutos. Pero como hay muchos sistemas y no sólo el sistema de Fichte o el mío, no puede haber fundación absoluta sino tan sólo fundaciones diversas, todas hundidas en la más radical contingencia. El padecimiento no podría ser fundamento absoluto del pensamiento ni viceversa; el padecimiento es otra perspectiva que se coloca frente al pensamiento, y con ese colocarse transforma al pensamiento en punto de vista entre otros, en universalidad negada, y la perspectiva del pensamiento hace lo mismo con la perspectiva del padecimiento. Cuando cada sistema descubre la verdad (no tan sólo su verdad, sino la verdad, la verdad misma, sólo que desde una perspectiva) tendría que darse por satisfecha; pero ella necesita de un refuerzo ilegítimo, dado por el hecho fortuito e injustificable de ser yo (en cada caso) el descubridor de esa verdad. No quiere tan sólo haber descubierto la verdad desde una perspectiva, sino haber descubierto una verdad que debe ser verdadera para todas y cualesquiera perspectivas.

Sistemas filosóficos no se relacionan como dos seres humanos en relación con un asiento de un solo lugar en donde uno de ellos, al sentarse, desaloja al otro. Hay que librar a los filósofos del firme e inquebrantable convencimiento de que, porque el propio sistema explica todo, debe ser entonces

el único sistema; se le debe mostrar, como en un acto liberador, que todo sistema explica todo, que el explicar todo en medio de otros sistemas que explican todo debe dar la dimensión de los límites externos de cada sistema, a pesar de que cada uno de ellos se vea internamente como sin límites. Éste es el miembro de la serie fichteana con el que tropiezo, una dificultad familiar a Fichte, ya que ella es, de los pies a la cabeza, una dificultad meta-filosófica.

El movimiento filosófico extraño a Fichte y a los filósofos en general es aquél bastante familiar al psiquiatra o al psicólogo cuando ellos se rehúsan a entrar en el discurso del neurótico o psicótico y pasan a ver ese discurso “desde el lado de afuera”: no se trata de “refutar” al neurótico o al psicótico fichteano puesto que, siguiendo sus líneas, ellos son irrefutables; se trata de mostrarles que existen otras maneras de ver las cosas que no destruyen sus maneras de verlas, pero que las obliga a convivir con lo diferente de sí mismas. Los lectores que ya tienen un sistema filosófico tienen su derecho a enfermar como quieran para conseguir enfrentar al mundo a través de sus locuras erasmianas favoritas; no son “prejuiciosos” sólo por no querer adoptar las neurosis o psicosis a las que no sabrían adaptarse o a las que no podrían enfrentar.

A pesar de su idealismo, Fichte piensa que el mundo debe tener un único sistema que lo explique correctamente, mientras que todos los otros están errados y anegados de prejuicios. Al filósofo, neurótico o psicótico, que tiene su afecto comprometido con una única manera de ver el mundo, no hay que tratar de “refutarlo”, sino de mostrarle que no está solo, que existen otras personas cuyos afectos están igualmente comprometidos con sus propias maneras de ver el mundo. La simple presencia de un pensamiento puede ser más eficaz que sus argumentos. (Hay que librar al filósofo de sus certezas, como el propio Fichte lo proclama).

Hay sistemas en donde se muestra que todo lo hago yo (Fichte) y otros en los que se muestra que yo soy hecho (Schopenhauer). Los primeros exploran qué es lo que descubrimos suponiendo una intuición intelectual de la propia actividad creadora (p. 49/52), mientras que los segundos exploran lo que descubrimos negando esa intuición intelectual. Pero Fichte no se conforma con

tan poco: *“La intuición intelectual constituye la única realidad firme para toda filosofía. Desde ella se puede explicar todo lo que tiene lugar en la conciencia; pero, entiéndase bien, sólo desde ella. Sin conciencia de sí no hay conciencia alguna (...) Desde esta realidad de la intuición intelectual no puedo ir más allá porque no me está permitido ir más allá; con lo cual el idealismo trascendental se muestra, al mismo tiempo, como el único modo existente en filosofía de pensar conforme al deber (...)”* (53). Fichte también intenta argumentar a favor de su punto de partida contra otros: *“...no es tan intrascendente como a algunos les parece eso de si la filosofía parte de un hecho o de una acción (...). Si parte del hecho, se emplaza en el mundo del ser y de la finitud, y se le hará difícil encontrar desde el mismo un camino hacia lo infinito y suprasensible; si parte de la acción, se halla en el punto cabal que conexiona ambos mundos y desde el cual pueden éstos ser abarcados de una sola mirada”* (55).

Aquí vuelvo a puntos tocados antes. Para el pensador espiritualista europeo (y especialmente el del siglo XIX), parece obvio que la filosofía debe tender a lo infinito, y que es mala filosofía la que se queda en lo finito. Pero es perfectamente posible optar por lo finito eligiendo un hecho (como la mortalidad) como punto de partida, y no la pura acción originaria del espíritu. No tenemos que estar necesariamente obligados a buscar lo suprasensible, no tenemos necesariamente que preferir acciones espirituales a hechos naturales; se trata de filosofares en diferentes direcciones. La filosofía busca (así dicen) la verdad, y la verdad puede ser la muerte, al menos en una dirección posible de la exploración filosófica.

En la sección 6 de su opúsculo, Fichte analiza la posición de la Doctrina de la Ciencia con respecto a Kant, mencionando muchos otros autores de la época y guerreando con ellos por el favor de Kant o tratando de mostrar quien interpretó mejor al Maestro (págs. 55/73), cuestiones en las que no me interesa en absoluto entrar. Pero hacia el final de esa sección, el autor aborda la cuestión de la afección, que tiene una relación interesante con mi sistema, porque ilustra bien esa curiosa capacidad de los sistemas de engullirse mutuamente. Los objetores de Fichte recuerdan que Kant, su autor-fetiché, ha dicho claramente que los objetos nos son dados mediante la afección de la sensibilidad, lo que

parece ir contra las tesis del idealismo trascendental (73/4). Pero Fichte se las arregla para engullir la afección mediante el pensamiento:

“El objeto afecta; algo que sólo es pensado afecta. ¿Qué significa esto? Si poseo no sea más que una chispa de lógica no significa otra cosa que esto: afecta en tanto que es, o sea, es sólo pensado como afectante. (...) Como pensamos sólo la afección misma, sin duda pensamos también solamente lo común de ella; ella es también sólo un mero pensamiento. Si pones un objeto con el pensamiento de que te ha afectado, te piensas afectado en este caso; y si piensas que esto ocurre con todos los objetos de tu percepción, te piensas como afectable en general, o, con otras palabras: te atribuyes por este pensar tuyo receptividad o sensibilidad. Así es como el objeto, en cuanto dado, viene a ser sólo pensado (...)” (p. 75). Y continúa implacable: *“Es cierto que todo nuestro conocimiento parte de una afección, pero no como efecto de un objeto”*. Esta limitación es, según él, una limitación que el yo mismo se pone. Se trata de una limitación originaria, una necesidad de mi propio despliegue como yo. *“Esta limitación mía en su determinación se revela en la limitación de mi facultad práctica (...)”* (p. 77). La tendencia dogmática es la de caer en *“la importuna cosa en sí”* (Id).

Lo que se puede mostrar aquí es que el punto de vista contrario puede hacer lo mismo, la afección puede engullir al pensamiento. El camino anti-fichteano puede ser el siguiente: todo es afección, todo es padecimiento, nada existe para el humano a no ser bajo la forma de una experiencia de *sufrir* algún efecto del mundo de maneras más o menos dolorosas o tediosas; los humanos están arrojados al mundo sometidos a todo tipo de malestares, incomodidades y dificultades y la actividad del pensamiento, lejos de ser prioritaria, es tan sólo una de las maneras de lidiar con la afección molesta e incómoda. Tratamos de conocer el mundo no por un interés del pensamiento puro sino para huir de las afecciones dolorosas: conocer es protegerse del mundo, y toda la actividad del pensamiento está al servicio de la manutención de la vida de esos seres naturales llamados humanos. Así, mientras Fichte piensa que es el pensamiento el que se pone a sí mismo el límite de la afección, podemos perfectamente

pensar que es el padecimiento el que pone en movimiento al pensamiento.
¿Quién tiene razón?

Pero ¿cómo se podría elegir entre performances? Es claro que el camino fichteano y el mío pueden ambos ser seguidos, aunque no al mismo tiempo. Las elecciones no son arbitrarias ni absurdas, pero sí anegadas de contingencia. Que la afección pueda ser devorada por la actividad incesante del pensamiento no cierra la puerta para que, en otra perspectiva, la actividad del pensamiento pueda ser devorada por la corrosión incesante de la afección. Los filósofos deberían guerrear menos y explorar más, ver al otro no como “adversario” sino como alguien que está proponiendo otras perspectivas, otros experimentos de pensamiento. Filosofar es zambullirse de cabeza en el propio sistema; meta-filosofar es levantar la cabeza y mirar en torno.

Ya en la primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia, Fichte había dicho que hay tan sólo dos sistemas posibles de filosofía: el dogmático, que da prioridad a las cosas en sí sobre la conciencia, y el idealismo, que da la prioridad a la conciencia sobre la cosa en sí. (Primera Introducción, en el mismo volumen, pp. 10/11). Para Fichte, es claro que no puede existir un tercer tipo de sistema filosófico. (Hoy podríamos decir que sí existe un tercer tipo: es aquel sistema que niega la dicotomía conciencia/cosa en sí y declara que partimos de ambas cosas, de una conciencia ya en el mundo, como en la filosofía de Ortega y Gasset). Su problema (que también interesa en este trabajo) es *de qué forma alguien decide ser idealista o dogmático*.

En la sección 5 de ese texto, Fichte declara taxativamente: *“Ninguno de estos dos sistemas puede desvirtuar directamente al sistema opuesto, pues la polémica que tienen entablada se refiere al primer principio, que no puede ya deducirse de otro; sólo con que se admita su respectivo principio, cada uno de ambos sistemas rechaza ya el del otro. Cada uno niega todo al sistema opuesto, y no tienen ningún punto en común a partir del cual puedan ponerse de acuerdo y coincidir. Aun cuando parezcan concordar en lo que se refiere a las palabras de una proposición, lo cierto es que cada uno de ellos las toma en un sentido diferente”* (pp.14/15).

Esto muestra cómo Fichte podía tener también genio meta-filosófico cuando quería: según él, ya que el desacuerdo entre idealismo y dogmatismo es de principio ellos no podrían tener ningún desacuerdo de detalle, ni tampoco ningún acuerdo; todo acuerdo o desacuerdo serán aparentes. Esto significa que se debe ser idealista o dogmático desde el comienzo y de raíz, y no en este o aquel detalle, ser un poco idealista o un poco dogmático. Sería, pues, un error declarar que el idealismo niega al dogmatismo o viceversa, pues *para poder negarse deberían tener algo de común*; como sus diferencias son de principio, ellos no pueden ni siquiera negarse, puesto que no hay bases para una tal negación. Sólo aparentemente habría una negación mutua, pues aquello que el idealismo niega ya sería otra cosa diferente de la que sostiene el dogmático, y viceversa.

En verdad, cada sistema construye dentro de sí el principio del otro, destronándolo como principio. El dogmático muestra que la espontaneidad libre del idealista es aparente, y el idealista muestra que la cosa en sí del dogmático es una construcción de la espontaneidad. Pero estas diferencias son muy básicas, son diferencias de punto de partida, de tal forma que cada una de estas filosofías construye a la otra dentro de sí, lo que no constituye, es claro, ninguna “refutación” de una por la otra. Aunque ninguno de esos sistemas puede refutar al otro, ellos son radicalmente incompatibles, y cualquier tentativa de articularlos debe fracasar (pp. 16/17).

A continuación, Fichte hace la pregunta crucial: qué es lo que por ventura puede mover a alguien a preferir ser idealista o dogmático, o sea, a sacrificar la independencia de la cosa o la independencia del yo (p. 17). Él dice que “*No hay fundamento de decisión posible por parte de la razón*”, y que la decisión “*depende sólo de la libertad del pensar*” (18), y “*viene determinado por la inclinación y el interés. La razón última de la diferencia entre el idealista y el dogmático estriba, por consiguiente, en la diferencia de su interés*” (Id). Se trata de dos tipos diferentes de humanos, serán dogmáticos aquéllos que se encuentran a sí mismos sólo en el representarse las cosas; aquellos que creen en su autonomía por inclinación y la hacen suya por afecto, serán idealistas (19). “*El tipo de filosofía que uno escoge depende, pues, de la clase de persona que*

se es; pues un sistema filosófico no es un utensilio muerto que pueda dejarse o tomarse según se nos antoje, sino que se halla animado por el alma de la persona que lo tiene” (20).

Estas son palabras maravillosas que asumo plenamente en mi propia meta-filosofía pluralista. Pero Fichte no consigue permanecer mucho tiempo en ese nivel equilibrado de pensamiento. Él tiene, a pesar de todo, que encontrar alguna justificación más fuerte para la preferencia o inclinación idealista. Él ya había sugerido, páginas antes, que un filósofo auténtico tiene que elevarse al principio idealista: *“El filósofo en el punto de vista indicado – que es el que debe irremisiblemente adoptar si ha de ser tenido por filósofo, y en el cual el hombre, debido al progreso de su pensamiento y aun sin tomar parte activa en el asunto, a la corta o a la larga acaba por situarse – no encuentra nada más que el tener que formarse la idea de que es libre y de que fuera de él existen determinadas cosas. Al hombre se le hace imposible permanecer en esta idea; la idea consistente en una mera representación es sólo medio pensamiento, un trozo incompleto de un pensamiento...”* (p. 17).

Un auténtico filósofo no puede, pues, contentarse, según él, con representaciones muertas, pues eso sería como renunciar a la vida del pensamiento, que es lo que torna a alguien filósofo. De manera que un ser humano común puede ser dogmático pero un “filósofo dogmático” es una contradicción en los términos, pues sería alguien que ha renunciado al propio ejercicio del pensar, que ha aceptado dócilmente las determinaciones de la representación. Y más adelante él escribe: *“Un carácter flojo por naturaleza, o ablandado por la servidumbre de espíritu, el lujo refinado y la vanidad, un carácter torcido, no se elevará nunca hasta el idealismo”* (20). O sea: el dogmatismo no puede ser refutado por el idealismo, pero la persona del dogmático puede ser considerada, desde el idealismo, como una forma inferior de existir. Sólo el argumento *ad hominem* (aun cuando sea *ad universalem hominem*) está aquí disponible.

En la sección 6, Fichte intenta una descalificación del dogmatismo en esta misma línea, que, para ser coherente, no debería constar de argumentos sino,

más bien, de formas de persuasión. “...*el dogmatismo es totalmente incapaz de explicar lo que tiene que explicar, y esto dictamina sobre su ineptitud*” (20). Sugiere que aun el dogmático tiene que reconocer en sí la intuición intelectual, la acción de su propia conciencia: “...*el dogmatismo no puede negar lo que la conciencia inmediata afirma sobre la representación*” (Id). La inteligencia se ve a sí misma en su producir y ni siquiera el dogmático puede ignorar esto. El producir de la inteligencia no puede explicarse causalmente, como lo pretende el dogmático (21). “*El paso del ser al representar es lo que tenían que demostrar los dogmáticos; y esto no lo hacen ni pueden hacerlo, pues en el principio en el que ellos se basan se da sólo el fundamento de un ser, pero no el del representar, totalmente contrapuesto al ser. Dan un enorme salto a un mundo totalmente extraño a su principio*” (22).

Más adelante, Fichte acusa al dogmatismo de simplemente repetir su principio sin desarrollarlo, y sorprendentemente concluye: “*(el dogmatismo) no puede, a partir de él, hacer el tránsito a lo que ha de ser explicado ni puede deducirlo. Pero es en esta deducción que consiste precisamente la filosofía. El dogmatismo, pues, considerado incluso por el lado de la especulación, no es una filosofía, sino tan sólo una impotente afirmación y aseveración. La única posible filosofía que queda es el idealismo*” (p. 24). Pero esto ya no es una crítica *ad hominem* contra la persona floja del dogmático, sino que parece exactamente lo que Fichte dijo antes que no era posible hacer: una refutación de una de las dos posiciones a partir de la otra mediante argumentos. En esto él vuelve a caer en la conocida mediocridad meta-filosófica de la filosofía europea de todos los tiempos, con su endémica imposibilidad de ver a la propia filosofía como una entre muchas otras.

Volviendo a la Segunda Introducción (escrita para nosotros, los que ya tenemos un sistema), él insiste en que la espontaneidad creadora de la conciencia es algo que constantemente vemos y somos, de manera que negarla o reducirla a meros mecanismos causales, constituye lo que hoy llamaríamos una contradicción performativa. Refiriéndose a los adversarios del idealismo, él dice: “...*prefieren negar la posibilidad de una acción en el momento mismo que la realizan antes que renunciar a sus reglas; y dan más crédito a cualquier libro*

viejo que a su propia e íntima conciencia” (8)). Es recurrente en Fichte esta idea de que lo que la Doctrina de la Ciencia establece, no tiene que ser simplemente leído o conocido externamente por el lector, sino que él tiene que intentar hacer el recorrido él mismo, activando su propia intuición intelectual. (Esto está muy claro, por ejemplo, en el comienzo del “Comunicado claro como el sol...”). En la Segunda Introducción, se burla despiadadamente de aquéllos que alegrarían no poder hablar en prosa (como Jourdan) sin antes conocer las reglas de esta, diciendo que “...dentro de poco irán a consultar en Aristóteles sobre si viven realmente o si están ya muertos o sepultados” (p. 81). Este elemento “existencial”, “vivido”, es fundamental en la filosofía fichteana y yo lo asumo plenamente.

Pero esto significa que, según él, es el idealismo lo que debe ser asumido, por ser ésta la posición que reconoce plenamente este elemento existencial, que el dogmático quiere reducir a un mecanismo causal y representacional. A pesar de su extraordinaria reflexión sobre la imposibilidad de refutación de las dos únicas filosofías posibles debido al carácter ultra-básico de sus diferencias, Fichte acaba retomando el viejo método de los filósofos ya antes criticado, de ignorar la pluralidad de filosofías a partir de un punto de vista absolutizado (lo que no sería errado en sí mismo ya que cada filosofía tiene que absolutizar su punto de vista). El movimiento meta-filosófico que falta a Fichte y a todos los filósofos, es el reconocimiento de que todos los sistemas filosóficos – incluidos los dogmáticos – absolutizan sus puntos de vista, de manera que la filosofía es una especie de obligada coexistencia de muchos absolutos que niegan mutuamente su carácter absoluto, no mediante negaciones explícitas sino tan sólo por el mero hecho de existir dentro del inmenso campo de posibilidades de las filosofías.

Y si me dicen que yo también tendría que renunciar a mis propias certezas, digo que hace mucho tiempo que ya lo hice, que ya me suicidé en teoría haciendo precisamente eso, y que en todo momento estoy presentando mi sistema filosófico tan sólo como uno en medio de otros, tan sólo luchando por su derecho a existir y en ningún momento pretendiendo la unicidad o la universalidad o la necesidad absoluta. Pero mis adversarios tendrían razón en

decir que a pesar de que yo he renunciado a mis propias certezas filosóficas, no he renunciado a mis propias certezas meta-filosóficas (y éste es uno de los tantos argumentos por los cuales defendiendo esta distinción, sin jamás negar, obviamente, que meta-filosofar sea filosofar). No aceptaría de manera alguna una meta-filosofía que sostuviera que es posible encontrar un sistema final único y absoluto capaz de explicarlo todo y de mostrar claramente que todos los otros sistemas están equivocados. En ese sentido, mi suicidio es filosófico, pero no meta-filosófico.