

EDITORIAL

EMILIANO ALDEGANI | 12 Años de Revista Prometeica

ARTÍCULOS

HUMBERTO ANDRÉS ÁLVAREZ SEPÚLVEDA; CARMEN CECILIA ESPINOZA MELO | La epistemología en la formación del profesorado de matemática e historia: Cuestionamientos, reflexiones y retos para pensar la educación científica

MARÍA RITA MORENO | Antropocentrismo y naturaleza: Una tensión estética en Walter Benjamin y Theodor Adorno

MIGUEL LÓPEZ-ASTORGA | Catorce teoremas modales consistentes con la teoría de los modelos mentales

MANAS KUMAR SAHU | Representacionalismo, escepticismo y realismo fenomenal: Una valoración de la no reducibilidad de la fenomenalidad.

SAULO QUINTANA GOMES, SILVIA FERNANDA DE MENDONÇA FIGUEIROA | Ciencia, religión y escuela: ¿Qué dice la investigación?

JOSÉ MARÍA GIL | Límites elusivos de la literatura y la filosofía en Borges

FERNANDO ALBERTO LIZÁRRAGA | El equilibrio reflexivo en la utopía socialista de Edward Bellamy

KARLA CASTILLO VILLAPUDUA | Retos de las ciencias sociales ante los nuevos realismos: La revancha de los objetos, los ensamblajes y los archifósiles

ANTONIO GUTIÉRREZ POZO | El mundo como imagen. Tan ficticio, tan verdadero

RESEÑAS

RODRIGO FUENTES | Belleza sin aura: Surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin

KARLA CASTILLO VILLAPUDUA | En el polvo de este planeta

Editor en jefe - Filosofía

Emiliano Aldegani (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina)

Editor en jefe - Ciencias

Flaminio de Oliveira Rangel (Universidade Federal de São Paulo, Brasil)

Editores Adjuntos

Ivy Judensnaider (Universidade Paulista, Universidade Estadual de Campinas, Brasil)

Jimena Yisel Caballero Contreras (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Secretaria de redacción

Jimena Yisel Caballero Contreras (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Comité editorial

Agustin Adúriz Bravo (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Alberto Clemente De La Torre (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina), Ana Paula Bispo (Universidade Estadual da Paraíba, Brasil), Arindam Bose (Tata Institute of Social Sciences (TISS), India), Charbel El-Hani (Universidade Federal da Bahia, Brasil), Fernando Santiago dos Santos (Instituto Federal de São Paulo, Brasil), Xavier Ruiz Collantes (Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, España), Jimena Yisel Caballero Contreras (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Lucas Emmanuel Misseri (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina), Maria Elice Brzezinski Prestes (Universidade de São Paulo, Brasil), Mariano Nicolás Hochman (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Renato Marcone José de Souza (Universidade Federal de São Paulo, Brasil), Silvia Dotta (Universidade Federal do ABC, Brasil), Thais Cyrino de Mello Forato (Universidade Federal de São Paulo, Brasil), Vasil Gluchman (University of Prešov, Eslováquia), Waldmir Nascimento de Araujo Neto (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil).

Asesores académicos externos

Abigail Vital – Centro Federal de Educação Tecnológica – RJ, Brasil, Alexandre Bagdonas – Universidade Federal de Lavras, Brasil, André Noronha – Instituto Federal de São Paulo, Brasil, Boniek Venceslau da Cruz Silva – Universidade Federal do Piauí, Brasil, Breno Arsioli Moura – Universidade Federal do ABC, Brasil, Carlos Eduardo Ribeiro – Universidade Federal do ABC, Brasil, Carlos Roberto Senise Júnior – Universidade Federal de São Paulo, Brasil, Daniel Quaresma Figueira Soares – Universidade de São Paulo, Brasil, Danilo Cardoso – Universidade de São Paulo, Brasil, Denilson Cordeiro – Universidade Federal de São Paulo, Brasil, Esdras Viggiano – Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Brasil, Evaldo Araujo de Oliveira Filho – Universidade Federal de São Paulo, Francisco Ângelo Coutinho – Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil, Guilherme Brockington – Universidade Federal do ABC, Brasil, Helio Elael Bonini Viana – Universidade Federal de São Paulo, Brasil, Isabelle Priscila Carneiro de Lima – Instituto Federal da Bahia, Brasil, Ivã Gurgel – Universidade de São Paulo, Brasil, Jose Antonio Ferreira Pinto – Universidade Estadual da Paraíba, Brasil, Leonardo André Testoni – Universidade Federal de São Paulo, Brasil, Luciana Caixeta Barboza – Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Brasil, Luciana Monteiro de Moura – Universidade Federal de São Paulo, Brasil, Luciana Zaterka – Universidade Federal do ABC, Brasil, Lúcio Costa – Universidade Federal do ABC, Brasil, Marco Braga – Centro Federal de Educação Tecnológica – Rio de Janeiro, Brasil, Maria Inês Ribas Rodrigues – Universidade Federal do ABC, Brasil, Maria Luiza Ledesma Rodrigues – Universidade Estadual Paulista, Brasil, Marlon Cesar de Alcântara – Instituto Federal Sudeste de Minas Gerais, Brasil, Nadja Magalhães – Universidade Federal de São Paulo, Brasil, Nei de Freitas Nunes Neto

– Universidade Federal da Grandes Dourados, Brasil, Renato Kinouchi – Universidade Federal do ABC, Brasil, Renato Marcone José de Souza – Universidade Federal de São Paulo, Brasil, Simone Alves de Assis Martorano – Universidade Federal de São Paulo, Simone Nakaguma – Universidade Federal de São Paulo, Winston Schmiedecke – Instituto Federal de São Paulo, Brasil.

Formato de la publicación

Digital: Portable Document Format (PDF), Hyper Text Markup Language (HTML), Extensible Markup Language (XML).

Idiomas aceptados

Castellano, portugués e inglés (lenguas de la publicación).

Normas de publicación

<https://periodicos.unifesp.br/index.php/prometeica/about/submissions>

Contacto

prometeica@unifesp.br

Responsables

Emiliano Aldegani (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina)

Flaminio de Oliveira Rangel (Universidade Federal de São Paulo, Brasil)

Diseño de isologo

Victoria Reyes (<http://www.victoriareyes.com.ar>)

Imagen de portada:

Estatua de Aristóteles

EDITORIAL

5-6 | **EMILIANO ALDEGANI** | 12 Años de Revista Prometeica

ARTÍCULOS

7-22 | **HUMBERTO ANDRÉS ÁLVAREZ SEPÚLVEDA; CARMEN CECILIA ESPINOZA MELO** | La epistemología en la formación del profesorado de matemática e historia: Cuestionamientos, reflexiones y retos para pensar la educación científica

23-38 | **MARÍA RITA MORENO** | Antropocentrismo y naturaleza: Una tensión estética en Walter Benjamin y Theodor Adorno

39-50 | **MIGUEL LÓPEZ-ASTORGA** | Catorce teoremas modales consistentes con la teoría de los modelos mentales

51-65 | **MANAS KUMAR SAHU** | Representacionalismo, escepticismo y realismo fenomenal: Una valoración de la no reducibilidad de la fenomenalidad

66-82 | **SAULO QUINTANA GOMES, SILVIA FERNANDA DE MENDONÇA FIGUEIROA** | Ciencia, religión y escuela: ¿Qué dice la investigación?

83-100 | **JOSÉ MARÍA GIL** | Límites elusivos de la literatura y la filosofía en Borges

101-115 | **FERNANDO ALBERTO LIZÁRRAGA** | El equilibrio reflexivo en la utopía socialista de Edward Bellamy

116-127 | **KARLA CASTILLO VILLAPUDUA** | Retos de las ciencias sociales ante los nuevos realismos: La revancha de los objetos, los ensamblajes y los archifósiles

128-142 | **ANTONIO GUTIÉRREZ POZO** | El mundo como imagen. Tan ficticio, tan verdadero

RESEÑAS

143-145 | **RODRIGO FUENTES** | Belleza sin aura: Surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin

146-149 | **KARLA CASTILLO VILLAPUDUA** | En el polvo de este planeta

12 AÑOS DE REVISTA PROMETEICA*12 ANOS DE REVISTA PROMETEICA**12 YEARS OF PROMETEICA PERIODIC*

Desde el equipo de *Revista Prometeica* tenemos el gusto de presentar este nuevo número de nuestra publicación con el que se cumplen 12 años de trabajo editorial. Durante este recorrido hemos podido avanzar en la tarea de socialización de los resultados de investigación en diferentes áreas que van desde la Estética o la Filosofía política, hasta resultados de investigación científica de áreas como las Matemáticas, la Epistemología y las Ciencias Sociales. También hemos dado lugar a colaboraciones que provienen de los estudios clásicos o medievales, lo que ha sido reforzado por la realización de números temáticos y dossiers especiales. Entre estos últimos, cabe destacar la publicación de nuestros números temáticos sobre:

“Vida: nuevas fronteras de la existencia” en 2010.

“Diálogos con Castoriadis” en 2016.

“Perspectivas de lo apocalíptico” en 2017.

“Imagen y conocimiento” en 2019.

“Justicia intergeneracional y cambio climático” en 2019.

“El pensamiento de MacIntyre” en 2020.

“Teorías de la ficción” en 2021.

“Nuevas aproximaciones filosóficas a la obra de Andrés el Capellán” en 2022.

“Viviendo la nueva era. Tecnología, creatividad y ciencia ficción” en 2022.

Y el dossier sobre “La pandemia del COVID” en 2022.

El abordaje de un conjunto tan amplio de temas y disciplinas sólo ha sido posible a partir de la conformación de un equipo editorial en el que participan especialistas de distintos espacios teóricos, así como la colaboración de editores invitados, Grupos de Investigación de diferentes universidades y un creciente banco de evaluadores y colaboradores externos que participan del proceso editorial de la revista.

El resultado de tal trabajo de integración de perspectivas debates y disciplinas para pensar el presente y los desafíos que comporta el futuro para las ciencias, puede verse reflejado en los veinticinco números que anteceden la presente publicación y en el avance del mejoramiento formal de la publicación que nos permite desarrollar un trabajo editorial académico serio. En tal sentido, podemos anunciar con enorme

alegría la incorporación en nuestra publicación a los índices *Latindex Catálogo 2.0* a partir del presente número, así como *Malena* CAICYT CONICET.

Con estas incorporaciones esperamos ampliar el alcance y el impacto de los trabajos que componen los números de *Revista Prometeica*, así como consolidar la calidad y el interés académico de la publicación. En el marco de estos desafíos, la revista busca desplegar un nuevo esquema de publicaciones que permita aumentar el campo temático y la continuidad en el abordaje de problemas teóricos a partir de un esquema de tres publicaciones anuales en los meses de marzo, septiembre y diciembre. A este esquema de publicaciones se agregarán distintos dossiers que permitirán un abordaje articulado de diferentes debates, favoreciendo la participación de grupos de investigación y presentando un panorama más amplio del estado de las diferentes áreas sobre las que se vuelca nuestro trabajo editorial.

En este sentido, a 12 años de iniciada nuestra publicación, hacemos nuestras las palabras expresadas por el Dr. Lucas Miseri en la editorial que dio inicio al primer número de *Revista Prometeica* en el año 2010, y continuamos trabajando para construir “un camino de intercambio interdisciplinar y pluritemático, prefijado por nuestra intención de ofrecer un espacio a especialistas de distintas áreas donde volcar los resultados y las problemáticas de sus investigaciones.” Agradecemos enormemente a nuestros lectores y colaboradores por acompañarnos en este camino y explorar con nosotros sus horizontes.

Dr. Emiliano Aldegani

(Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina)

emilianoaldegani@gmail.com

LA EPISTEMOLOGÍA EN LA FORMACIÓN DEL PROFESORADO DE MATEMÁTICA E HISTORIA

CUESTIONAMIENTOS, REFLEXIONES Y RETOS PARA PENSAR LA EDUCACIÓN CIENTÍFICA

EPISTEMOLOGY IN THE TRAINING OF MATHEMATICS AND HISTORY TEACHERS

Questions, reflections, and challenges to think about scientific education

EPISTEMOLOGIA NA FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE MATEMÁTICA E HISTÓRIA

Perguntas, reflexões e desafios para pensar sobre a educação científica

Humberto Andrés Álvarez Sepúlveda

(Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile)

halvarez@ucsc.cl

Carmen Cecilia Espinoza Melo

(Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile)

cespinozame@ucsc.cl

Recibido: 22/05/2021

Aprobado: 09/08/2022

RESUMEN

En la formación inicial docente, el estudio de la epistemología constituye una pieza fundamental para que los futuros profesores puedan filosofar sobre la realidad de los diversos contextos educativos y se pregunten cómo mejorarla desde los principios que rigen la investigación científica. De este modo, gracias al sustento epistemológico, los estudiantes de pedagogía pueden formarse como docentes investigadores capaces de analizar los cambios sociales propuestos por las múltiples realidades y conocer cómo se construye el conocimiento científico de una especialidad dada. La finalidad de este trabajo, es presentar una reflexión filosófica-epistemológica sobre la imperiosa necesidad de desarrollar el conocimiento epistemológico en la formación inicial del profesorado de matemática e historia, considerando los fundamentos disciplinares, pedagógicos y cognitivos de dichas áreas.

Palabras clave: epistemología. formación inicial docente. modelo educativo. matemática. historia.

ABSTRACT

In initial teacher training, the study of epistemology is a fundamental piece for future teachers to be able to philosophize about the reality of different educational contexts and ask themselves how to improve it from the principles that govern scientific research. Thus, thanks to the epistemological support, pedagogy students can be trained as teacher-researchers capable of analyzing the social changes proposed by the multiple realities and know how scientific knowledge of a given specialty is constructed. The purpose of this paper is to present a philosophical-epistemological reflection on the urgent need to develop epistemological knowledge in the initial training of mathematic and history teachers, considering the disciplinary, pedagogical and cognitive foundations of these areas.

Keywords: epistemology. initial teacher training. educational model. mathematics. history.

RESUMO

Na formação inicial de professores, o estudo da epistemologia é uma peça fundamental para que os futuros professores possam filosofar sobre a realidade de diferentes contextos educacionais e se perguntar como melhorá-la a partir dos princípios que regem a pesquisa científica. Assim, graças ao apoio epistemológico, os estudantes de pedagogia podem ser treinados como professores-pesquisadores capazes de analisar as mudanças sociais propostas pelas múltiplas realidades e saber como se constrói o conhecimento científico de uma determinada especialidade. O objetivo deste trabalho é apresentar uma reflexão filosófico-epistemológica sobre a necessidade urgente de desenvolver conhecimentos epistemológicos na formação inicial de professores de matemática e história, considerando os fundamentos disciplinares, pedagógicos e cognitivos destas áreas.

Palavras-chave: epistemologia. formação inicial de professores. modelo educativo. matemática. história.

Introducción

En el contexto educativo actual, resulta pertinente desarrollar una reflexión filosófica-epistemológica sobre el carácter esencial de la pedagogía, pues desde la cuarta ola de globalización, que inició en 1989 con la caída del muro de Berlín, asistimos a un profundo cambio de paradigma en Educación que propone una nueva forma de producir y pensar la realidad (Arias y Navarro, 2017; Asencio, 2017; Álvarez, 2020a). Esto conlleva, intrínseca y extrínsecamente, una transición epistemológica que cuestiona la legitimidad de los modelos educativos tradicionales para interpretar el conocimiento porque las sociedades occidentales, siguiendo a Oliva (2007), han considerado a la educación como el último eslabón de la cadena productiva, carente de una epistemología propia y destinada atender únicamente sus demandas específicas.

Frente a esta crisis, el paradigma constructivista ha emergido como un modelo pedagógico donde el conocimiento no se transfiere de una persona a otra, sino que es construido por el propio individuo como resultado de su interacción con el objeto de estudio (Barak, 2017; Reyero, 2019; Arancibia, Cabero y Marín, 2020; O'Connor, 2020). Este conocimiento de naturaleza constructivista también debe estar fundamentado en el enfoque por competencias, ya que solo así podrá ser útil y pertinente para que el estudiante pueda resolver problemas del mundo real a partir de la aplicación mancomunada de conceptos, habilidades y valores (Villarroel y Bruna, 2014; Espinoza y Campuzano, 2019; Bauman y Lucy, 2019). Por este motivo, una de las principales preocupaciones de los especialistas ha sido

comprender como se construye el conocimiento desde ambos paradigmas para estudiar, en base a la epistemología¹, las condiciones de producción y validación científica.

Lo anterior resulta fundamental porque la mayor parte de las corrientes epistemológicas contemporáneas buscan esbozar fundamentaciones ligadas al constructivismo y a la educación por competencias para aportar una mirada más contextualizada a los objetivos de la educación científica, que se basa en una reflexión más equilibrada de los aspectos epistemológicos, cognitivos, discursivos y sociales. Así, para Quintanilla, Orellana y Páez (2020), la educación científica propicia la concepción de una ciencia más realista y racional que la tradicional, puesto que contempla la necesidad social de comprender la misma y sus implicancias para un ejercicio democrático y responsable de la ciudadanía, lo cual depende, en gran medida, de la formación de los futuros profesores. Así, la epistemología en la pedagogía tiene un rol fundamental porque ayuda a los docentes en formación a establecer una adecuada y sólida concepción de ciencia que le puede permitir enseñarla desde una perspectiva científica de calidad que involucre una amplitud conceptual, procedimental y actitudinal superadora.

Conscientes de lo anterior, en este trabajo, se desarrolla una reflexión filosófica-epistemológica sobre la urgente necesidad de incorporar y promover el estudio de la epistemología en el proceso formativo del profesorado de matemática e historia, considerando los fundamentos teóricos de dichas especialidades. Cabe destacar que se ha optado por trabajar en estas disciplinas porque cada uno de los autores es especialista en didáctica en una de estas ciencias y, además, se debe a que la matemática y la historia son las áreas del sistema escolar donde persiste el modelo educativo tradicional con mayor fuerza (Andelique, 2011; Bhowmik, 2015; Jiménez y Gutiérrez, 2017; De la Montaña, 2017).

Vínculos entre la formación inicial docente y la epistemología

Tradicionalmente, la formación docente ha estado centrada en un modelo tradicional de enseñanza de las disciplinas que forman parte del currículum, cuya base epistemológica proviene del positivismo y del empirismo lógico. Bajo este paradigma, como señala La Madriz (2010), el aprendizaje se concibe como un proceso lineal, descontextualizado y de acumulación de información porque, desde un punto de vista epistemológico, siempre se ha considerado que la ciencia escolar es una simplificación del saber erudito que debe ser adecuado al nivel cognitivo de los alumnos y alumnas. Esto, en el aula, se ha traducido en el predominio de prácticas transmisivas del profesorado, orientadas a la memorización y a la obtención de respuestas correctas por parte del estudiantado (Álvarez, 2020a; Rivas, Jaramillo y Mussó, 2020).

En la actualidad, como ya se mencionó, el paradigma educativo tradicional está en crisis, pues no ha sido capaz de responder a las exigencias de la cuarta ola de globalización, caracterizada por la inmediatez de la información, la masificación de las TICs y la creciente demanda formativa del mundo profesional. El vertiginoso auge del constructivismo y del enfoque por competencias ha instaurado la imperiosa necesidad de fomentar la participación activa del sujeto, ya que es él quien construye y potencia sus propios conocimientos, habilidades y actitudes, en interacción con los demás, para desarrollar una tarea en un contexto dado (Bhowmik, 2015; Díaz, 2017; Piñero, Pulido y Falcón, 2017). Ello exige reflexionar acerca del conocimiento, pues frente al cambio de paradigma educativo resulta fundamental que el profesor formador esté centrado y concentrado en dos aspectos claves: 1) analizar cómo el futuro docente construye el conocimiento y en cómo produciría el aprendizaje en sus estudiantes; 2) y comprender los factores que van a afectar dicho proceso y el paradigma desde el cual enseña o aprende su alumnado. Estas orientaciones conducen a examinar los fundamentos epistémicos de la pedagogía; es decir, la forma en que se desarrolla el proceso educativo y cómo este se conceptualiza, dado que los modelos epistemológicos educativos proyectan una concepción de ser humano y de conocimiento.

¹ El término epistemología proviene del griego *Επιστήμη* (episteme: verdad) y *λόγος* (logos: estudio) y alude al concepto griego de verdad, que se basa en un ideal absoluto e inmutable al que se llega a través de la búsqueda del conocimiento certero.

En el paradigma tradicional, la educación tiene como propósito la transferencia y repetición de información para formar a “buenos” ciudadanos que no cuestionen el orden establecido. De este modo, la educación científica se concibe desde una perspectiva instrumental y funcional, la cual procura la optimización en el uso de los recursos, el crecimiento económico y el fomento de la innovación científico-tecnológica para el incremento de la productividad (Auler y Delizoicov, 2001; Fernández, 2017; Díez, 2018).

Sin embargo, dicha respuesta no es adecuada para enfrentar los desafíos educativos del mundo globalizado que exige la formación de ciudadanos comprometidos con el bien común, el medioambiente, el respeto a la diversidad y la resolución pacífica de conflictos. Este discurso, basado en el constructivismo y en el enfoque por competencias, considera la educación científica como un proceso de construcción cultural en el que todo sujeto puede recibir, conocer y comprender la información para tomar decisiones de forma crítica y reflexiva, considerando aspectos éticos y estéticos que suponen el abordaje antropológico, sociológico e ideológico en el proceso formativo (Colucci y Fraser, 2012; De Miranda, Chrispino, Vásquez y Manassero, 2012; Gómez, 2012; Ovbiagbonhia, Kollöffel y Den Brok, 2020). En este contexto, la formación docente actual tiene como objetivo potenciar la construcción de un aprendizaje significativo en los estudiantes de pedagogía para que sean capaces de educar a las futuras generaciones de ciudadanos.

Previo a la materialización de dicho objetivo en el aula, hay que considerar que las escuelas no son lugares neutrales y, por consiguiente, tampoco los profesores pueden aportar una postura imparcial sobre los contenidos enseñados; por este motivo, si los docentes desean educar a los estudiantes para que se formen como ciudadanos activos y críticos, deberán convertirse ellos mismos en intelectuales transformativos. Esta idea, denominada por Giroux (1990) como “pedagogía realizadora”, es importante que sea incorporada en la práctica docente del formador de formadores porque, por un lado, permite abrir un espacio en el que se discutan los límites académicos convencionales; y, por otro, cuestionar el conocimiento considerado legítimo, enlazando la reflexión crítica sobre la producción de prácticas simbólicas y sociales con formas alternativas de educación democrática.

De esta manera, la “pedagogía realizadora” en la formación docente implica una acción profunda ejercida en el futuro profesor, tendiente a la transformación de todo un ser, que apunta simultáneamente sobre el saber hacer y el saber pensar (Ichikawa, 2020; Figueiredo y Siqueira, 2020). Esto, coincidiendo con Gorodokin (2006), conlleva a considerar la relación del saber con la práctica y a tomar en cuenta la transformación de las representaciones e identificaciones en el estudiante que se forma mediante una lógica de estructura, y no de acumulación, en los planos cognoscitivo, afectivo y social. Por tanto, el proceso de formación docente debe responder necesariamente a una visión estratégica del rol transformador que debe desempeñar el profesor en su futuro laboral. A partir de este principio, como plantean Marcano y Reyes (2007), es posible distinguir dos ámbitos claves que regulan los procesos de formación docente: el conocimiento epistemológico (creación, difusión y uso del conocimiento) y la adquisición de un determinado modelo de formación que guía la acción de los docentes formadores.

El conocimiento epistemológico

La epistemología, también llamada filosofía de la ciencia, constituye un análisis racional y crítico acerca de cómo se ha construido y evolucionado el saber científico. Uno de los pilares clave de este concepto es la idea de obstáculo epistemológico² propuesta por Bachelard (2000), quien sostiene que cuando se investigan las condiciones psicológicas del progreso de la ciencia se llega a la convicción de que hay

² El obstáculo epistemológico es un concepto creado por el filósofo francés Gastón Bachelard en su libro *La formación del espíritu científico* en 1938 que sirve para designar todas aquellas dificultades psicológicas que no permiten una correcta apropiación del conocimiento objetivo. Se presenta en todos los sujetos que se enfrentan a nuevas realidades, las cuales se caracterizan por no tener una referencia científica a experiencias directas.

que plantear el problema del conocimiento en términos de obstáculos, pues siempre es progresivo y cualitativo, y nunca parte de cero para fundar o ampliar su estructura.

En el área pedagógica, uno de los grandes obstáculos que se presentan son los prejuicios alojados en cada agente del proceso educativo, ya que difícilmente pueden ser detectados “científicamente” porque se encuentran en el ámbito cualitativo, es decir, en las disposiciones subjetivas de cada ser humano. Para Bachelard (2000), esto es relevante de considerar porque la persona, en su esfuerzo creador, se encuentra con limitaciones intelectuales asociadas a su subjetividad individual que le impiden conocer la realidad de forma objetiva.

Por otra parte, cabe señalar que la principal vía de difusión del conocimiento en la formación inicial docente es el proceso de enseñanza que preside el académico formador³ para introducir a los alumnos y alumnas en la disciplina que imparte (Da Cunha, 2015; Ospina, 2016; Boarini, 2016). Esta tarea, siguiendo a Zunini (2007), tiene un doble carácter: uno formativo, que permite al futuro profesor tomar contacto con el objetivo de estudio; y otro normativo, donde se validan métodos y técnicas, se definen intereses científicos y se estipulan los procedimientos de presentación y resolución de problemas.

De acuerdo a lo anterior, la enseñanza del conocimiento científico y la formación de competencias constituyen la esencia de la epistemología misma, pues su abordaje provee nuevos recursos teóricos y conceptuales que posibilitan una reinterpretación del sentido de las dificultades presentes en la formación del profesorado (Gorodokin, 2006; Samaja, 2010; Zanotto y Gaeta, 2018). Este proceso de reinterpretación contribuye a perfeccionar la postura epistemológica del futuro docente durante su formación, ya que, eventualmente, le podría permitir reflexionar sobre la finalidad transformativa de la pedagogía y desarrollar las competencias suficientes para comprender los fundamentos científicos de su saber disciplinar.

El modelo formativo como marco orientador de las prácticas del académico formador

Es indudable que la postura epistemológica del académico formador determina la producción e interpretación de las teorías que inciden en sus prácticas investigativas y pedagógicas, ya que guía su acción docente y constituye la base epistémica y filosófica que sustenta su concepción sobre el conocimiento (Barrón, 2015; Furinghetti, 2020). Por este motivo, las actitudes cognoscitivas, el tipo de explicación de la realidad y los vínculos entre estos componentes y los saberes conforman el sustento valorativo del modelo formativo que conduce la praxis de los docentes; por tanto, se trata de un marco orientador subjetivo que depende de las experiencias de cada profesor formador.

Debido a lo anterior, como sostiene Gorodokin (2006), emergen una serie de problemas que son resultado de los modos específicos de producción del conocimiento y que devienen de obstáculos pedagógicos y epistemológicos que provocan la resistencia al cambio o la asimilación mecánica de viejos modelos educativos. Uno de los problemas centrales de la formación pedagógica es que el modelo formativo que orienta la acción de los docentes formadores reposa fundamentalmente en el magistrocentrismo, donde el proceso de enseñanza-aprendizaje que vivencian los estudiantes ha contribuido a la permanencia de una visión estática y vertical de la ciencia, que no responde a las formulaciones actuales de la epistemología, como tampoco a los paradigmas didácticos orientados a un protagonismo genuino del alumno en la elaboración del conocimiento.

Las exigencias de la sociedad global obligan a repensar la formación inicial docente, ya que resulta fundamental concebir una metodología de trabajo que permita desarrollar los conocimientos pedagógicos, disciplinares e investigativos necesarios para formar a un profesor investigador reflexivo

³ Debido al uso extendido de las frases “académico formador/formador de docentes”, “futuro docente/profesorado en formación” y “alumno/estudiante”, se precisa la siguiente aclaración: las primeras suelen estar reservadas para citar al profesor universitario que se desempeña en las carreras de pedagogía (o sus equivalentes internacionales); las segundas se utilizan para designar a los y las estudiantes de dichas carreras; y las terceras para aludir, principalmente, a los alumnos y alumnas de educación primaria y secundaria.

y crítico, que propenda por el desarrollo integral de la sociedad actual (Roa, 2006; Roth y Dekker, 2014; Álvarez, 2020b).

En dicho contexto, se hace necesario liderar un sendero investigativo que desarrolle el carácter esencial de la pedagogía, tarea que debe iniciarse con un análisis histórico y epistemológico de su surgimiento como disciplina y luego centrarse en su posterior articulación con otros discursos históricos y filosóficos (Bedoya, 2005; Gómez, 2012). De este modo, el debate epistemológico debe propiciar que la educación pueda estar interrelacionada con las implicaciones críticas del conocimiento y, al mismo, es importante que reconozca la necesidad de incorporar la epistemología a la formación inicial docente para lograr una auténtica preparación científica en quienes participan de este proceso pedagógico. Solo así se podría filosofar en torno a las premisas que configuran la noción de ciencia que se imparte y a los supuestos en los que se fundamenta, pues dicha reflexión permite abordar el qué, el cómo y el para qué enseñar una determinada disciplina. Las posibles respuestas a estas interrogantes remiten necesariamente a los marcos de referencias conceptuales, metodológicos, praxiológicos, ideológicos y éticos que están inmersos en los discursos del proceso de formación docente (Amador y Aduriz, 2011; Arias y Navarro, 2017; Figueiredo y Siqueira, 2020).

En este nuevo debate epistemológico también es indispensable que el alumnado asuma que pensar acertadamente no es repetir o reproducir tácitamente los saberes transmitidos por el docente, sino que, por el contrario, este proceso tiene que ser construido por el mismo estudiante con ayuda del profesor formador. Este principio es sumamente relevante porque la época actual está marcada por la necesidad de una renovación de la enseñanza, en la cual profesores y alumnos tendrán que asumir roles diferentes a los que tradicionalmente han desempeñado. Así, como señalan Enríquez, González y Cobas (2018), la formación didáctica de los profesores resulta de vital importancia para lograr que la educación superior pueda cumplir con su encargo social.

Lo anterior refleja la ineludible responsabilidad de los docentes formadores de conocer y mantener actualizados sus saberes respecto a los modelos epistemológicos existentes para contar con un sólido marco teórico de referencia a la hora de planificar y desarrollar su práctica docente (Colucci y Fraser, 2012; Jiménez, González y Hernández, 2016). A su vez, contribuye a visibilizar que la reflexión epistemológica en torno al carácter de las prácticas científicas permitirá a los estudiantes de pedagogía construir saberes pertinentes para analizar cómo se produce y desarrolla el conocimiento de su especialidad. Esto posibilita la comprensión de que los conceptos y teorías no surgen directamente de hechos observables, sino que más bien son producto de actos creativos de abstracción e invención.

El conocimiento epistemológico en la formación de profesores de matemática

La epistemología del profesorado de matemática demanda la definición estratégica de actividades y procedimientos, pues, como sostiene Gascón (2001), enseñar matemática siempre está asociado a un método social que comprende la ejecución de tareas que ayudan a entender el carácter científico y didáctico de la especialidad para desarrollar transformaciones significativas en la gestión del aula. Por este motivo, en el campo cognitivo de la matemática, es incuestionable el alcance que tiene el vínculo epistemológico entre sujeto y conocimiento, donde se ha instaurado el aprender a aprender como uno de los apoyos fundamentales de la educación en la modernidad (Lozada y Caballero, 2020).

Tradicionalmente, los procesos de enseñabilidad en el área de matemática han sido muy mecánicos, un rasgo que ha agudizado el desinterés del alumnado por esta disciplina y que ha repercutido de manera negativa en la formación de los profesores de matemática, quienes, de forma habitual, desarrollan prácticas pedagógicas con un enfoque tradicional, mecanicista o de visita de obra (Alay, 2019; Suárez, Núñez y Suárez, 2020). Esto ocurre principalmente por dos factores: 1) El académico formador durante el proceso de formación docente suele privilegiar la exposición de los contenidos, coartando espacios para la participación y planteamiento de preguntas en el aula (Corica y Otero, 2014); y 2) Los programas de estudio de las carreras de pedagogía en matemática generalmente constituyen un itinerario curricular

que conduce al alumnado a memorizar fórmulas específicas y a ignorar el valor del saber matemático en la vida cotidiana (Parra y Otero, 2018).

Para Artigue (2018), el estudio epistemológico por parte del profesorado ayuda a la didáctica de la especialidad a retomar la validez de las cuestiones epistémicas que operan a nivel del saber y permite al conocimiento didáctico independizarse de representaciones epistemológicas erróneas que tienden a influir en la enseñanza de la matemática. En esta línea, es importante notar que el rol del académico formador no es ser un creador de teoremas ni de teorías, sino un profesional experto en la disciplina y su enseñanza que tiene como propósito formar a los futuros docentes de la especialidad para que sean capaces de aprender y utilizar competencias matemáticas, las cuales permiten realizar los procedimientos matemáticos necesarios para abordar los problemas usuales que deben ser trabajados por los estudiantes de primaria y secundaria (D'Amore, 1999; Godino, Giacomone, Batanero y Font, 2017). Para lograr este cometido, el profesor formador debe cumplir con los siguientes parámetros:

- a) No puede dedicarse a repetir la matemática que le enseñaron en la universidad, sino que debe reformar, a través de un proceso de transposición didáctica, el saber científico en uno que sea adecuado a las necesidades pedagógicas de todos sus estudiantes.
- b) El profesor debe ser un facilitador de un aprendizaje matemático significativo para todos sus alumnos y alumnas.

Para tomar decisiones en el aula, los profesores deben usar explícita o implícitamente todo tipo de conocimientos, métodos y convicciones acerca de la forma como se investiga, aprende o se organiza un saber (D'Amore, 2008). En este proceso, el profesorado, con la posible asesoría de un experto, busca posibles respuestas a diversos problemas de investigación en el área, lo cual puede contribuir a generar un importante aprendizaje profesional sobre la matemática y su enseñabilidad (García, Wake, Lendínez y Lerma, 2019). De este modo, siguiendo a Artigue (2018), es primordial que el académico formador del profesorado de matemática posea, además del saber disciplinar, una sólida preparación en la didáctica de la especialidad para que pueda ayudar a los docentes en formación a comprender cómo se construye el conocimiento matemático y su valor en la vida cotidiana del alumnado.

El conocimiento epistemológico en la formación de docentes de historia

La incorporación de la epistemología en la formación de los futuros docentes de historia resulta imprescindible para que sean capaces de reflexionar sobre la forma en que se construye el conocimiento histórico, y así puedan tener la posibilidad de evaluar su rol en la mejora del proceso de enseñanza-aprendizaje de esta ciencia (Andelique, 2011; De la Montaña, 2017). Sin embargo, aunque la investigación didáctica ha puesto énfasis en el indiscutible valor formativo de la especialidad, todavía existen múltiples dificultades que impiden un adecuado acercamiento entre la epistemología y la formación del profesorado de historia.

Un primer problema está relacionado con el predominio del magistrocentrismo en la enseñanza de la disciplina porque ha contribuido de manera negativa en la percepción del alumnado sobre la historia, pues generalmente la concibe como una asignatura memorística e inútil (Barton, 2010; Barca, 2011; Gómez y Miralles, 2015). Esto ha impactado, de manera directa e indirecta, en la visión que posee la sociedad sobre la historia, ya que suele reducir esta disciplina a la simple anécdota y curiosidad. Este imaginario, favorecido por los medios de comunicación masiva, conlleva a considerar esta especialidad como un conocimiento solamente útil para demostrar “sabiduría” en círculos sociales y concursos televisivos, lo que conduce irremediabilmente a la falta de perspectiva de los fenómenos históricos (Prats, 2017; Álvarez, 2020a). Ese modelo de historia, que se ha aprendido por varias generaciones, es el único que se conoce y, por tanto, es el que se tiende a enseñar como un relato acumulativo y acrítico, y como un producto acabado, que supuestamente procede de la investigación histórica.

Una segunda dificultad está relacionada con el conocimiento histórico fragmentado, limitado y mediatizado por influencias políticas que suele presentar el profesorado en formación (De la Montaña,

2017). Este problema se debe a la falta de saberes epistemológicos que contribuyan a cambiar sustancialmente la concepción docente sobre la enseñanza de la disciplina, la cual, tanto en la universidad como en la escuela, se tiende a materializar en la transmisión de una historia enciclopédica, que busca desarrollar la capacidad del alumnado para memorizar o retener conceptos de primer orden como fechas, efemérides y nombres de personajes icónicos (Gómez y Miralles, 2015; Gómez, Miralles y Chapman, 2017; Palacios, Chaves y Martin, 2020).

Un tercer problema tiene relación con los marcos curriculares de la asignatura de historia, ya que en la mayor parte de los países occidentales se fundamentan en un enfoque histórico patriótico, eurocentrista y androcéntrico, que dificulta la comprensión de la epistemología y de los últimos aportes historiográficos que permiten visibilizar a las clases subalternas (mujeres, niños, campesinos, pueblos originarios, entre otros) como sujetos históricos y agentes de cambio (Álvarez, 2020b; Marolla y Saavedra, 2020; Marín, 2020). La actual crisis económica e institucional, la emergencia de sociedades pluriculturales y el surgimiento de las minorías como nuevos protagonistas requieren de un conocimiento epistemológico crítico, que posibilite el desarrollo de las destrezas del pensamiento histórico y la superación de los fundamentos epistémicos positivistas que todavía rigen la didáctica de la especialidad.

Estos problemas contribuyen a reforzar la ausencia de conocimiento sobre la epistemología de la disciplina y a agudizar el predominio de obstáculos epistemológicos en los actores del proceso educativo, tales como los prejuicios asociados a la supuesta falta de rigor de la historia y a la extendida creencia que concibe a esta disciplina como un saber curioso y anecdótico. Asimismo, conllevan a ignorar los elementos consustanciales de esa epistemología, como es el caso de la historiografía, herramienta clave para proporcionar solidez científica a los contenidos históricos que se enseñan en el aula. Para contrarrestar el impacto de estas problemáticas en la formación del profesorado, es necesario, desde la perspectiva del académico formador, no solamente fortalecer sus conocimientos disciplinares y pedagógicos, sino también resulta conveniente trabajar en el ámbito de la epistemología disciplinar, ya que los futuros docentes necesitan conocer la historia desde dentro, cómo se construye, para qué sirve, qué finalidad cumple en la escuela y qué enseñar de la misma.

Frente a esta necesidad, la enseñanza universitaria de la historia debe transitar desde un paradigma tradicional a un modelo constructivista para que los alumnos y alumnas puedan reflexionar sobre la utilidad de la disciplina en la vida cotidiana y comprender sus fundamentos epistémicos como ciencia social. Adicionalmente, se requiere adoptar un enfoque por competencias para potenciar las habilidades, conocimientos y actitudes del estudiante (Arteaga y Camargo, 2014; Gómez, Miralles y Chapman, 2017; Chapman, 2020) y desarrollar una mayor reflexión sobre la práctica docente (Santisteban, 2010; Andelique, 2011; Domínguez y López, 2017). Para lograr dicho cometido, la clase de historia y su respectiva enseñabilidad en la formación inicial docente debe poner énfasis en el pensamiento histórico y no en la simple transmisión de conocimientos de primer orden sobre los grandes acontecimientos que influyeron en la historia occidental o nacional (Llonch y Parisi, 2018; Ezequiel, Porta y Bazan, 2019).

De acuerdo a Seixas y Morton (2013), el pensamiento histórico es el proceso creativo que utilizan los historiadores para interpretar las fuentes del pasado y generar sus propias narrativas históricas. Este nuevo objetivo, derivado de la epistemología de la historia, busca formar a las próximas generaciones como ciudadanos(as) capaces de enfrentarse a los cambios que imponen las constantes crisis del proceso globalizador a las sociedades presentes (Romera, López y Monteagudo, 2019; Van Boxtel, Van Drie y Stoel, 2020; Marolla y Saavedra, 2020).

Dentro de las directrices para promover el pensamiento histórico, destaca la simulación del trabajo del historiador en la clase porque permite trabajar los seis conceptos basales de dicho metaconcepto; a saber, estos son: fuentes históricas, tiempo histórico, relevancia histórica, causas y consecuencias, empatía histórica y dimensión ética (VanSledright, 2014; Sanz, Molero y Rodríguez, 2017; Álvarez, 2020b). En el cuadro 1 se presentan los conceptos citados, con una breve definición y una descripción de las competencias cognitivas que movilizan en el alumnado.

Cuadro 1. Conceptos o aprendizajes de segundo orden del pensamiento histórico

Concepto	Definición	Competencias cognitivas que moviliza en el alumnado
Fuentes históricas	Leer e interrogar las fuentes para transitar desde un análisis descriptivo a uno heurístico y contextualizado de las mismas.	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Leer y decodificar textos, imágenes, gráficos y recursos audiovisuales. ▪ Obtener información explícita e implícita por inferencia. ▪ Analizar y contrastar críticamente las fuentes para interpretar la información en su contexto. ▪ Asumir la existencia de distintas interpretaciones historiográficas como un rasgo distintivo del conocimiento histórico.
Tiempo histórico	Comprender conceptos temporales y convenciones cronológicas para evaluar los hechos históricos en las dimensiones pasado, presente y futuro de las diferentes sociedades.	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Comprender y utilizar convenciones temporales como década, siglo, milenio, antes y después de Cristo, generación, entre otras. ▪ Aplicar de forma flexible y creativa las variables del tiempo histórico, como sucesión, simultaneidad y duración. ▪ Identificar y comparar las fases del tiempo histórico, tales como períodos de auge y crisis, cambio y continuidad, entre otras.
Relevancia histórica	Analizar la importancia de fenómenos del pasado en el presente.	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Comparar pasado-presente y formular interrogantes sobre diversas problemáticas actuales. ▪ Comprender la durabilidad, la perspectiva, la profundidad y el impacto de las consecuencias de fenómenos del pasado en el presente.
Causas y consecuencias	Comprender las causas y consecuencias de los hechos históricos para crear explicaciones complejas y basadas en evidencias.	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Identificar y clasificar las causas de los fenómenos de forma descriptiva y explicativa (contenido, función, duración, entre otras). ▪ Analizar e interrelacionar causas-consecuencias. ▪ Formular hipótesis y emitir razonamientos contrafácticos.
Empatía histórica	Comprender la historicidad y lejanía del pasado para evitar el presentismo.	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Entender y explicar hechos sociales, políticos y económicos pasados de forma contextualizada y fundamentada.
Dimensión ética	Permite emitir juicios éticos razonados sobre acciones humanas realizadas en el pasado y reconocer el contexto histórico en el que estas operaban.	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Evaluar las implicaciones actuales de las injusticias del pasado. ▪ Valorar responsabilidades de personajes y grupos que cometieron acciones controversiales o protagonizaron hechos históricos gloriosos.

Fuente: Álvarez, 2020^a: 445.

Para promover estas habilidades en el aula, es fundamental que el académico formador sea capaz de convertir una parte de las actividades docentes en un proceso de aprendizaje por descubrimiento, en el que los futuros profesores sean capaces de simular el trabajo del historiador dentro de un laboratorio histórico (Prats, 2011; Gómez, Miralles y Chapman, 2017; González, Santisteban y Pagès, 2020) que considere las siguientes cuatro heurísticas:

- Heurística de origen, que permite examinar la procedencia del documento histórico a través de preguntas como: ¿De dónde proviene la fuente? ¿quién es el autor? ¿a qué periodo o año corresponde? o ¿qué tipo de fuente es?
- Contextualización, que sirve para situar la fuente en su contexto temporal y espacial.
- Lectura cerrada, que ayuda a extraer la idea principal del documento.

- d) Corroboración heurística, que sirve para comparar las múltiples fuentes, con el fin de formular una interpretación fundamentada sobre la problemática investigada.

Por medio de los procedimientos enunciados, se espera que los profesores en formación adquieran la metodología de la investigación histórica para que la puedan transferir al área pedagógica. Para lograr este objetivo:

es de vital importancia el rol docente, a través del currículum oculto que oralmente transmitimos y que debe ser inspirado por un compromiso social que recupere el papel de sujeto reflexivo y transformador de la historia, activando la pereza e incluso el miedo de la Comodidad Neutra (el Pacifismo social), que aparece en muchos docentes al abordar metodológicamente el estudio de la historia reciente desde la óptica descriptiva y mínimamente interpretativa (Rivera y Mondaca, 2013: 399-400).

De acuerdo a lo anterior, resulta conveniente incorporar el conocimiento epistemológico en la formación del profesorado de historia para aspirar a la transformación de la sociedad, a través de una pedagogía crítica, que incentive la formación de ciudadanos críticos, responsables e inclusivos. Para ello, como señala Freire (2010), hay que emprender una lectura crítica de la interpretación hegemónica del mundo, donde la práctica pedagógica y política son indivisibles: “La lectura crítica del mundo es un quehacer pedagógico-político indivisible del quehacer político-pedagógico, es decir, de la acción política que envuelve la organización de los grupos y las clases populares para intervenir en la reinención de la sociedad” (p. 53). Este planteamiento legitima el sueño ético-político de la superación de las injusticias sociales y defiende una práctica educativa rigurosa que promueve el cambio social.

De esta manera, y coincidiendo con Freire (2010), la epistemología en la formación docente se debe fundamentar en un “educación problematizadora” para formar profesores capaces de educar a sujetos activos que puedan problematizar la realidad y mejorar el mundo que les rodea, ya que solo así se podrá forjar una educación que ayude y motive al alumnado a pensar por sí mismo, a tomar una postura clara ante la vida y a ser parte, mediante una participación responsable, en la construcción de una sociedad más democrática e inclusiva.

Conclusiones

La incorporación del conocimiento epistemológico en la formación docente resulta fundamental para que el formador de formadores emprenda una revisión inicial de su práctica pedagógica, con el fin de crear instancias que permitan desarrollar competencias científicas en sus estudiantes y de visualizar los obstáculos epistemológicos que les impiden acceder al conocimiento pedagógico de forma clara y rigurosa. Solo así se podrán desempeñar como auténticos guías de los futuros profesores, viabilizando situaciones propicias para aprender la realidad de forma más significativa y dialogar, de manera participativa, sobre el carácter esencial de la pedagogía. De este modo, el profesorado en formación podrá enfrentar los cambios curriculares, didácticos y evaluativos del futuro.

Asimismo, y considerando que la educación científica se enfoca en la formación ciudadana del individuo, es imperativo trasladar las interrogantes creadas por la reflexión epistemológica al plan educativo, pues como señala Bachelard (2000) “no hay ciencia sino mediante una escuela permanente”. Dicha escuela, entonces, ha de ser sistematizada epistemológicamente para que el profesor tenga una concepción clara sobre la necesidad de liderar una docencia auténtica e innovadora, ya que esta es la vía del progreso del razonamiento y constituye la instancia predilecta para comprender los principios que sustentan la investigación científica de una especialidad dada.

En el caso de la formación de los docentes de matemática, uno de los objetivos más importantes a desarrollar debería ser el conocimiento intrínseco de esta, pero sin perder de vista los fines específicos de la formación matemática escolar en la educación primaria y secundaria. Para ello, es necesario integrar aspectos esenciales de epistemología a los planes de estudio de las carreras de pedagogía en matemática y entregarles diversas estrategias y metodologías a los futuros docentes de la disciplina para que puedan desarrollar aprendizajes matemáticos significativos en sus futuros estudiantes.

Por su parte, en el caso de la formación de los profesores de historia, es importante que esta vele por la comprensión gradual de las bases epistémicas que rigen la disciplina histórica y su respectiva enseñabilidad en el aula. Una de las principales aristas que se deben potenciar en el trabajo académico son las competencias de investigación histórica para que los futuros docentes sean capaces de enseñar a sus alumnos a trabajar como pequeños historiadores preparados para analizar fuentes y crear narrativas históricas. Esto implica una profunda transformación de los objetivos formativos tradicionales de la asignatura de historia, la cual ya no tiene como propósito el dominio de aprendizajes de primer orden como fechas, personajes y acontecimientos, sino que busca el desarrollo del pensamiento histórico de los estudiantes para que se formen como ciudadanos críticos, activos e inclusivos.

Atendiendo al caso de las dos especialidades, cabe notar que la consideración de la epistemología en la labor de los profesores exige de ellos saberes teóricos y prácticos que no siempre han estado presentes en su formación inicial. Por tanto, el debate epistemológico actual debe permitir lograr, o aumentar en quienes hayan iniciado la reflexión crítica, el consenso racional sobre el rol que debe asumir el docente, el alumno y el contenido dentro de este renovado contrato didáctico, donde se consigna el componente epistemológico como un eje formativo fundamental.

Agradecimientos

Este artículo se enmarca en el Proyecto FAD2021-14 “Narrativas y pensamiento histórico. Evaluación de competencias históricas de los futuros profesores de educación básica y media a través de un Aprendizaje Basado en Problemas (ABP)”, adscrito a la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. Se agradece a la institución patrocinante por el apoyo otorgado.

Referencias

Amador, R. y Aduriz, A. (2011). ¿A qué epistemología recurrir para investigar sobre la enseñanza de las ciencias? *Revista EDUCyT*. (3). 3-18.

Andelique, C. (2011). La didáctica de la historia y la formación docente ¿qué profesor de historia necesitan las escuelas? *Clío & Asociados. La Historia Enseñada*. (15). 256-273. <https://doi.org/10.14409/cya.v1i15.1704>

Alay, A. (2019). Situación y perspectiva de la formación de competencias matemáticas en el futuro profesorado a nivel iberoamericano. *Matemáticas, Educación y Sociedad*. 2(3). 1-8.

Álvarez, H. (2020a). Enseñanza de la historia en el siglo XXI: Propuestas para promover el pensamiento histórico. *Revista de Ciencias Sociales*. XXVI (Número especial 2). 442-459.

Álvarez, H. (2020b). Promoviendo aprendizajes significativos en la enseñanza universitaria de la Historia a través de un juego de roles. *Estudios Pedagógicos*. 46(2). 97-121. 10.4067/S0718-07052020000200097

Arancibia, M., Cabero, J. y Marín, V. (2020). Creencias sobre la enseñanza y uso de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) en docentes de educación superior. *Formación Universitaria*. 13(3). 89-100. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50062020000300089>

Arias, M. y Navarro, M. (2017). Epistemología, ciencia y educación científica: Premisas, cuestionamientos y reflexiones para pensar la cultura científica. *Actualidades Investigativas en Educación*. 17(3). 774-794. <https://dx.doi.org/10.15517/aie.v17i3.29878>

Arteaga, B. y Camargo, S. (2014). Educación histórica: Una propuesta para el desarrollo del pensamiento histórico en el plan de estudios de 2012 para la formación de maestros de Educación Básica. *Tempo & Argumento*. 6(13). 110-140.

- Artigue, M. (2018). Epistemología y didáctica. *El Cálculo y su Enseñanza. Enseñanza de las Ciencias y la Matemática*. (11). 1-31.
- Asencio, E. (2017). La educación científica: Percepciones y retos actuales. *Educación y Educadores*, 20(2). 282-296. <https://dx.doi.org/10.5294/edu.2017.20.2.7>
- Auler, D. y Delizoicov, D. (2001). Alfabetização científico-tecnológica para quê? *Pesquisa em Educação em Ciências*. 3(1). 1-13.
- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI. Mexico.
- Barak, M. (2017). Science teacher education in the twenty-first century: A pedagogical framework for technology-integrated social constructivism. *Research in Science Education*. (47). 283-303. <https://doi.org/10.1007/s11165-015-9501-y>
- Barca, I. (2011). Narrativas e consciência histórica dos jovens. *Enseñanza de las Ciencias Sociales*. (10). 22-28.
- Barrón, C. (2015). Concepciones epistemológicas y práctica docente. Una revisión. *Revista de Docencia Universitaria*. 13(1). 35-56.
- Barton, K. (2010). Investigación sobre las ideas de los estudiantes acerca de la historia. *Enseñanza de las Ciencias Sociales*. (9). 97-114.
- Bauman, A. y Lucy, C. (2019). Enhancing entrepreneurial education: Developing competencies for success. *The International Journal of Management Education*. 1-10. <https://doi.org/10.1016/j.ijme.2019.03.005>
- Bedoya, J. (2005). *Epistemología y pedagogía*. Ecoe Ediciones. Bogotá.
- Bhowmik, M. (2015). Constructivism approach in mathematics teaching and assessment of mathematical understanding. *Basic Research Journal of Education Research and Review*. 4(1). 8-12.
- Boarini, M. (2014). Análisis epistemológico del curriculum de formación docente: El caso de la sociología de la educación. *Actualidades Investigativas en Educación*. 14(2). 363-657.
- Chapman, A. (2020). What should school history be? Reflections on the aims of school history and Manifesto per la Didattica della Storia. *Didattica Della Storia. Journal of Research and Didactics of History*. 2(1S). 52-62. <https://doi.org/10.6092/issn.2704-8217/11017>
- Colucci, L. y Fraser, C. (2012). From science as ‘content’ to science as ‘interpretive key’: Experiences and reflections from a science course in teacher education. *Etnography and Education*. 7(2). 175-195. 10.1080/17457823.2012.693692
- Corica, A. y Otero, M. (2014). La formación de profesores de matemática desde la teoría antropológica de lo didáctico: Un estudio de caso. *Perspectiva Educacional. Formación de Profesores*. 53(2). 20-44.
- Da Cunha, M. (2015). Investigación y docencia: Escenarios y senderos epistemológicos para la evaluación de la educación superior. *Revista de Docencia Universitaria*. 13(1). 79-94. <https://doi.org/10.4995/redu.2015.6447>
- De la Montaña, J. (2017). ¿Qué historia para qué escuela? Epistemología, historiografía y didáctica de la historia en la escuela del siglo XXI. *Revista Andamio*. 4(2). 13-34.
- De Miranda, A., Chrispino, A., Vásquez, A. y Manassero, M. (2012). Avaliação das atitudes das duas culturas em relação à aprendizagem da ciência. *Revista Iberoamericana de Educación*. (58). 151-166.

Díaz, L. (2017). The teaching and learning process of mathematics in the primary education stage: A constructivist proposal within the framework of key competences. *International Electronic Journal of Mathematics Education*. 12(3). 709-713.

Díez, E. (2018). *Neoliberalismo educativo*. Octaedro. Barcelona.

Domínguez, A. y López, R. (2017). Patrimonios en conflictos. Competencias cívicas y formación profesional en educación primaria. *Revista de Educación*. (375). 86-109. 10.4438/1988-592X-RE-2016-375-336

D'Amore, B. (1999). El contexto natural. Influencia de la lengua natural en las respuestas a las pruebas de matemáticas. *Suma*. (30). 77-88.

D'Amore, B. (2008). Epistemología, didáctica de la matemática y prácticas de enseñanza. Enseñanza de la matemática. *Revista de la ASOVEMAT (Asociación Venezolana de Educación Matemática)*. 17(1). 87-106.

Enríquez, J., González, G. y Cobas, M. (2018). ¿Qué didáctica desarrollar, la general y/o las particulares? Reflexiones desde su epistemología. *Edumecentro*, 10(3). 140-157.

Espinoza, E. y Campuzano, J. (2019). Training by competences of teachers of basic and high education. *Conrado*. 15(67). 250-258.

Ezequiel, J., Porta, L. y Bazan, S. (2019). La enseñanza del pensamiento histórico en la formación docente. Una investigación narrativa sobre las prácticas docentes en el profesorado universitario memorable. *Revista Educación*. 43(1). 1-18. <http://dx.doi.org/10.15517/revedu.v43i1.28388>

Fernández, N. (2017). La lucha simbólica por la educación en la globalización neoliberal. *Revista Brasileira de Educação*. 22(71). 1-23.

Figueiredo, G. y Siqueira, F. (2020). Democracy is on exile. Facing the challenge of neoliberal authoritarianism: An interview with professor Henry Giroux. *Revista Brasileira de Educação*. (25). 1-20. <https://doi.org/10.1590/s1413-24782020250032>

Freire, P. (2010). *Pedagogía de la indignación*. Ediciones Morata. Madrid.

Furinghetti, F. (2020). Rethinking history and epistemology in mathematics education. *International Journal of Mathematical Education in Science and Technology*. 51(6). 967-994. 10.1080/0020739X.2019.156545

García, F., Wake, G., Lendínez, E. y Fernández, A. (2019). El papel de los modelos epistemológicos y didácticos en la formación del profesorado a través del dispositivo del estudio de clase. *Enseñanza de las Ciencias: Revista de Investigación y Experiencias Didácticas*. 37(1). 137-156.

Gascón, J. (2001). Incidencia del modelo epistemológico de las matemáticas sobre las prácticas docentes. *Revista Latinoamericana de Investigación en Matemática Educativa RELIME*. 4(2). 129-160.

Giroux, H. (1990). *Los profesores como intelectuales. Hacia una pedagogía crítica del aprendizaje*. Ediciones Paidós. Barcelona.

Godino, J., Giacomone, B., Batanero, C. y Font, V. (2017). Enfoque ontosemiótico de los conocimientos y competencias del profesor de matemáticas. *Bolema: Boletim de Educação Matemática*. 31(57). 90-113. <https://doi.org/10.1590/1980-4415v31n57a05>

Gómez, J. (2012). Cultura: sus significados y diferentes modelos de cultura científica y técnica. *Revista Iberoamericana de Educación*. (58). 15-33.

Gómez, C. y Miralles, P. (2015). ¿Pensar históricamente o memorizar el pasado? La evaluación de los contenidos históricos en la educación obligatoria en España. *Revista de Estudios Sociales*. (52). 52-68. <https://doi.org/10.7440/res52.2015.04>

Gómez, C., Miralles, P. y Chapman, A. (2017). Los procedimientos de evaluación en la clase de historia. Un estudio comparativo a través de las opiniones de los docentes en formación de España e Inglaterra. *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado*. 20(2). 45-61. <https://doi.org/10.6018/reifop/20.2.284631>

González, G., Santisteban, A. y Pagès, J. (2020). Finalidades de la enseñanza de la historia en futuros profesores. *Magis. Revista Internacional de Investigación en Educación*. (13). 1-23. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.m13.fehf>

Gorodokin, I. (2006). La formación docente y su relación con la epistemología. *Revista Iberoamericana de Educación*. 37(5). 1-10. <https://doi.org/10.35362/rie3752691>

Ichikawa, H. (2020). A theory of hope in critical pedagogy: An interpretation of Henry Giroux. *Educational Philosophy and Theory*. 1-11. 10.1080/00131857.2020.1840973

Jiménez, Y., González, M. y Hernández, J. (2016). De frente a la reforma educativa de segunda generación para la educación superior: ¿Se han logrado los cambios en la epistemología docente?. *Perfiles Educativos*. 38(154). 20-40.

Jiménez, A. y Gutiérrez, A. (2017). Realidades escolares en las clases de matemáticas. *Educación Matemática*. 29(3). 109-129.

Marcano, M. y Reyes, W. (2007). Categorías epistemológicas para el estudio de los modelos de formación docente. *Multiciencias*. 7(3). 293-307.

Marín, O. (2020). La representación de las mujeres prehistóricas en los textos escolares de Historia, Geografía y Ciencias Sociales en Chile (2010-2018). *Estudios Pedagógicos*. 46(1). 7-31. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-07052020000100007>

Marolla, J. y Saavedra, C. (2020). Presencia y ausencia de América Latina. La didáctica de las ciencias sociales y la interculturalidad como desafío para la enseñanza. *Revista Interdisciplinaria de Estudios Latinoamericanos*. 4(1). 75-92.

La Madriz, J. (2010). Discusión reflexiva: Entre las concepciones del saber docente y el proceso de transposición didáctica. *Sapiens*. 11(1). 79-96.

Lozada, J. y Caballero, J. (2020). La resolución de problemas desde un enfoque epistemológico. *Foro de Educación*. 18(2). 191-209.

Llonch, N. y Parisi, V. (2018). Experiencia didáctica para la enseñanza de la historia contemporánea a través de las fuentes en Educación Superior. *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, 161-176. doi: 10.6018/pantarei/2018/8

O'Connor, K. (2020). Constructivism, curriculum and the knowledge question: Tensions and challenges for higher education. *Studies in Higher Education*. 1-12. 10.1080/03075079.2020.1750585

Oliva, I. (2007). Aspectos contextuales y epistemológicos para una transformación educativa. *Complexus. Ciencia. Arte y Estética*. 3(1). 87-97.

Ospina, V. (2016). El docente del nivel inicial: Retos para la formación profesional y continua. *Educación y Humanismo*. 18(30). 107-122. <https://doi.org/10.17081/eduhum.18.30.1325>

- Ovbiagbonhia, A., Kollöffel, B. y Den Brok, P. (2020). Teaching for innovation competence in higher education built environment engineering classrooms: Teachers' beliefs and perceptions of the learning environment. *European Journal of Engineering Education*. 45(6). 917-936. 10.1080/03043797.2020.1784097
- Palacios, N., Chaves, L. y Martin, W. (2020). Desarrollo del pensamiento histórico. Análisis de exámenes de los estudiantes. *Magis. Revista Internacional de Investigación en Educación*. (13). 1-29. 10.11144/Javeriana.m13.dpha
- Parra, V. y Otero, M. (2018). Antecedentes de los recorridos de estudio e investigación (REI): Características y génesis. *Revista Electrónica de Investigación en Educación en Ciencias*. (13). 1-18.
- Piñero, M., Pulido, J. y Falcón, J. (2017). El enfoque competencial educativo en el contexto europeo. *El Guiniguada. Revista de Investigaciones y Experiencias en Ciencias de la Educación*. (26). 62-76.
- Prats, J. (2011). *Didáctica de la Geografía y la Historia*. Graó. Barcelona.
- Prats, J. (2017). Retos y dificultades para la enseñanza de la historia. En P. Sanz, J. Molero y D. Rodríguez (Comps.). *La historia en el aula. Innovación docente y enseñanza de la historia en la educación secundaria*. 15-32. Milenio. Lérida.
- Quintanilla, M., Orellana, C. y Páez, R. (2020). Representaciones epistemológicas sobre competencias de pensamiento científico de educadoras de párvulos en formación. *Enseñanza de las Ciencias*. 38(1). 47-66. 10.5565/rev/ensciencias.2714
- Reyero, M. (2019). La educación constructivista en la era digital. *Revista Tecnología, Ciencia y Educación*. (12). 111-127.
- Rivas, N., Jaramillo, P. y Mussó, L. (2020). Aprendizaje por competencias en el área de lenguaje musical para estudiantes de los colegios de artes en Ecuador. *Transformación*. 16(1). 176-190.
- Rivera, P. y Mondaca, C. (2013). El aporte de la enseñanza de la historia reciente en Chile: Disensos y consensos desde la transición política al siglo XXI. *Estudios Pedagógicos*. 39(1). 393-401. 10.4067/S0718-07052013000100023
- Roa, R. (2006). Formación de profesores en el paradigma de la complejidad. *Educación y Educadores*. 9(1). 149-157.
- Romera, C., López, A. y Monteagudo, J. (2019). Desarrollo del pensamiento histórico en las aulas a través de un programa formativo para Enseñanza Secundaria. *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado*. 22(2). 81-93. <https://doi.org/10.6018/reifop.22.2.363911>
- Roth, M. y Dekker, S. (2014). The theory-practice gap: Epistemology, identity, and education. *Education + Training*. 56(6). 521-536. <https://doi.org/10.1108/ET-11-2012-0117>
- Samaja, J. (2010). *Epistemología y metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica*. Editorial Universitaria. Buenos Aires.
- Santisteban, A. (2010). La formación de competencias de pensamiento histórico. *Clío & Asociados. La Historia Enseñada*. (15). 34-56.
- Sanz, P., Molero, J. y Rodríguez, D. (2017). *La Historia en el aula: Innovación docente y enseñanza de la Historia en la educación secundaria*. Milenio Publicaciones. Lleida.
- Seixas, P. y Morton, T. (2013). *The big six historical thinking concepts*. Nelson College Indigenous. Toronto.

Suárez, C., Núñez, R. y Suárez, A. (2020). Concepciones epistemológicas de los docentes del área de matemáticas en educación básica. *Revista Guillermo De Ockham*. 18(1). 33-42.

Van Boxtel, C., Van Drie, J. y Stoel, G. (2020). Improving teachers' proficiency in teaching historical thinking. *En The Palgrave Handbook of History and Social Studies Education*. 97-117. Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-37210-1_5

VanSledright, B. (2014). *Assessing historical thinking and understanding. Innovation design for new standards*. Routledge. New York.

Villarroel, V. y Bruna, D. (2014). Reflexiones en torno a las competencias genéricas en educación superior: Un desafío pendiente. *Psicoperspectivas*. 13(1). 23-34.

Zanotto, M. y Gaeta, M. (2018). Epistemología personal y aprendizaje en la formación de investigadores. *Perfiles educativos*. 40(162). 160-176.

Zunini, P. (2007). El docente como obstáculo epistemológico. *Revista de Informática Educativa y Medios Audiovisuales*. 4(9). 28-34.

ANTROPOCENTRISMO Y NATURALEZA

UNA TENSION ESTÉTICA EN WALTER BENJAMIN Y THEODOR ADORNO

ANTHROPOCENTRISM AND NATURE

An aesthetic tension on Walter Benjamin and Theodor Adorno

ANTROPOCENTRISMO E NATUREZA

Uma tensão estética em Walter Benjamin e Theodor Adorno

María Rita Moreno

(CONICET Mendoza - Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, Argentina)
xmariaritamoreno@gmail.com

Recibido: 27/08/2021

Aprobado: 26/10/2021

RESUMEN

Este artículo sostiene que, a partir del contraste tácito entre obra de arte y naturaleza, Walter Benjamin y Theodor Adorno exploran una estética en la que el proceder antropocéntrico y subjetivista asociado al desencantamiento del mundo retrocede. El propósito del texto, entonces, consiste en articular diversos elementos provenientes de las filosofías de ambos pensadores para configurar un montaje conceptual que evidencie un tratamiento de la relación entre el objeto artístico y el natural, relación que fundamenta la potencia de la experiencia estética como enclave crítico de la razón moderna. A tal fin, en primer lugar, se indica la determinación antropocéntrica de la razón moderna y la especificidad que cobra el objeto artístico en relación a ella. Luego, se señala la remisión de la experiencia estética al objeto natural. Finalmente, se explica la dinámica entre objeto artístico y naturaleza, ampliando su noción. Así, se espera explicitar algunas de las discusiones en relación a la tensión arte-naturaleza a partir de las cuales Adorno y Benjamin buscan desmontar las aporías del antropocentrismo racional.

Palabras clave: sujeto. objeto. naturaleza. Walter Benjamin. Theodor Adorno.

ABSTRACT

This article argues that, based on the tacit contrast between work of art and nature, Walter Benjamin and Theodor Adorno explore an aesthetic in which the anthropocentric and subjectivist procedure associated with the disenchantment of the world recedes. The purpose of the text, then, is to articulate various elements from the philosophies of both thinkers to configure a conceptual montage that evidences a treatment of the relationship between the artistic object and the natural one, a relationship that underpins the power of the aesthetic experience as a critical enclave of modern reason. To this end, in first place, we indicate the anthropocentric determination of modern reason and the specificity that the artistic object takes in relation to it. Then, we point out the remission of the aesthetic experience to the natural object. Finally, we explain the dynamics between artistic object and nature, expanding its notion. Thus, it is expected to make explicit some of the discussions in relation

to the art-nature tension from which Adorno and Benjamin seek to dismantle the aporias of rational anthropocentrism.

Keywords: subject. object. nature. Walter Benjamin. Theodor Adorno.

RESUMO

Este artigo argumenta que, a partir do contraste tácito entre obra de arte e natureza, Walter Benjamin e Theodor Adorno exploram uma estética em que retrocede o procedimento antropocêntrico e subjetivista associado ao desencanto do mundo. O objetivo do texto, então, é articular vários elementos das filosofias de ambos os pensadores para configurar uma montagem conceitual que evidencie um tratamento da relação entre o objeto artístico e o natural, uma relação que sustenta a força da experiência estética como um enclave crítico da razão moderna. Para tanto, em primeiro lugar, indicamos a determinação antropocêntrica da razão moderna e a especificidade que o objeto artístico assume em relação a ela. Em seguida, apontamos a remissão da experiência estética ao objeto natural. Por fim, explicamos a dinâmica entre objeto artístico e natureza, ampliando sua noção. Assim, espera-se explicitar algumas das discussões em relação à tensão arte-natureza a partir da qual Adorno e Benjamin buscam desmontar as aporias do antropocentrismo racional.

Palavras-chave: sujeito. objeto. natureza. Walter Benjamin. Theodor Adorno.

Introducción

En *La ciencia como vocación* Max Weber indica que el sentido de la creciente racionalización moderna consiste en saber que “no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión” (1979: 200). Esta exclusión del aspecto mágico es, esencialmente, el significado del desencantamiento del mundo. En la medida en que cercena la experiencia mimética, la racionalización del mundo —operada a través “de uno de los mayores instrumentos del conocimiento científico, el *concepto*” (Weber, 1979: 203) — ha conducido a una determinada relación de los sujetos modernos con la naturaleza; la distinción entre «ciencias de la naturaleza» y «ciencias del espíritu» da cuenta de ello.

Años más tarde, Walter Benjamin y Theodor W. Adorno elaboran una Teoría Crítica que señala cómo la creciente racionalización consecuente del desencantamiento del mundo redundaba en la inconsistencia de la razón misma. “Una crisis general de la experiencia atraviesa toda la Modernidad” (Vedda, 2016: 309): las primeras décadas del siglo XX cristalizan la inestabilidad implicada en la fluctuación entre rupturas y continuidades (Jameson, 2004: 39), propia de una lógica signada por los términos en los que se produce el desencantamiento del mundo, el desgarramiento cifrado en las configuraciones «sujeto» y «objeto». Al mismo tiempo, la decadencia cultural de ese mundo —explicitada en obras señeras¹— acuña en uno de sus pliegues el deterioro de los lazos racionales con la verdad-objetividad.

Es que, en tanto que la racionalización definitoria de la modernidad se basa en el cálculo, “puede descubrirse en la estructura de la relación mercantil el prototipo de todas las formas de objetividad y todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa” (Lukács, 2013: 187). Dicho de otro modo, el desencantamiento del mundo supone que la “descomposición del objeto de la producción significa al mismo tiempo y necesariamente el desgarramiento de su sujeto” (Lukács, 2013: 194). Por eso, Benjamin y Adorno indican que ese desencantamiento se presenta como un despliegue que engendra no solamente la creciente fragmentación de la experiencia, sino, en la misma medida, la constitución de una subjetividad signada por la violencia de la razón: ésta, luego de propiciar el dominio de la naturaleza, decanta en el autodomínio del sujeto moderno (Schwarzböck, 2008: 52).

¹ La *decadencia de Occidente* (Spengler, 1918), *El malestar en la cultura* (Freud, 1920), por ejemplo.

Así, mientras que Hegel enunció que “el espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (2015: 24), Benjamin y Adorno se preguntan si en el marco de la modernidad tardía puede aún conquistarse la verdad y cómo; su Teoría Crítica se cuestiona dónde logra la razón situarse en el más absoluto desgarramiento que la constituye y la distancia, sistemáticamente, de sí misma y de la objetividad. Para responder interrogantes de este calibre acuden a una esfera diferenciada dentro del proceso de disgregación de las sociedades modernas, la del arte. Esto porque, en primer lugar, ya en la década del ‘30 se detectan cambios radicales en el ámbito artístico asociados a la reconfiguración profunda del cambio social patente en Europa (Echeverría, 2010: 138). Pero, además, si el desencantamiento del mundo supone una creciente fragmentación de las esferas sociales, el arte se manifiesta a principios del siglo XX como un espacio donde aparece el fundamento teórico de la cesura crítica de la modernidad (Kambas, 2015: 871).

En ese sentido, las disquisiciones estéticas de Benjamin y Adorno sugieren que la forma moderna del arte condensa las complejas aristas emanadas del desencantamiento del mundo. La obra de arte, tal como se expresa en las primeras décadas del siglo XX, ofrece una muestra privilegiada del cisma sujeto-objeto porque contiene la historia de la que emana tal escisión. Ahora bien, justo porque las estéticas adorniana y benjaminiana no responden a una ontología de lo bello sino a un abordaje histórico-dialéctico de la belleza involucrada en el objeto artístico, es posible rastrear en ellas una incidencia preminente de la naturaleza: la belleza artística representa un tropo fértil para el abordaje de la desarticulación sujeto-objeto en tanto que sostiene una relación más o menos tácita con la dimensión natural.

Sin duda, existen diferencias entre los análisis que uno y otro pensador realizan al respecto. Sin embargo, más allá de las particularidades que singularizan sus perspectivas, pueden identificarse algunos complejos problemáticos comunes, ya que, tal como expresa Fredric Jameson, los sistemas parciales que representan las filosofías de Benjamin y Adorno “se complementan entre sí, de modo tal que sus aparentes incongruencias se disuelven en una síntesis dialéctica más amplia” (2016: 225). ¿Cuáles son los nudos a partir de los que puede leerse tal complemento? Dado que para ambos pensadores “arte y filosofía coinciden en el problema de la representación de la verdad” (Steiner, 2014: 276), un aspecto en que las filosofías de Adorno y Benjamin convergen es su pronunciamiento contra el antropocentrismo de la razón moderna.

En esa dirección, sus estéticas pueden comprenderse como un fuerte intento de llevar a cabo la preminencia del objeto por sobre el sujeto: este artículo sostiene que Walter Benjamin y Theodor Adorno desarrollan abordajes de la objetividad artística moderna a partir de su contraste con la objetividad natural y, desde allí, abren una experiencia donde el enclave antropocéntrico y subjetivista retrocede y suspende la dinámica regular de su proceder. En ese sentido, nuestro propósito consiste en articular diversos elementos provenientes de las filosofías de uno y otro pensador y configurar con ellos un montaje conceptual que evidencie cierto tratamiento de la relación entre el objeto artístico y el natural, relación que fundamenta la potencia de la experiencia estética como enclave crítico. A tal fin, en primer lugar, indicamos la determinación antropocéntrica de la razón moderna y, seguidamente, la especificidad que cobra el objeto artístico en relación a ella. Luego, señalamos la remisión de la experiencia estética al objeto natural. Finalmente, explicamos la dinámica entre objeto artístico, naturaleza e historia. De esta manera, esperamos explicitar discusiones más o menos tácitas en relación a la tensión arte-naturaleza, discusiones a partir de las cuales Adorno y Benjamin procuran desarticular el antropocentrismo racional configurador del desencantamiento del mundo.

Antropocentrismo y violencia subjetivista

Para explicar la particular determinación del antropocentrismo de la racionalidad moderna, resulta apropiado partir del concepto de Ilustración. Según se afirma en *Dialéctica de la Ilustración*, “la Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento progresivo, ha perseguido desde siempre el objetivo de quitar a los hombres el miedo [*Angst*] y convertirlos en señores” (Adorno y Horkheimer,

2007: 19). Esta definición recoge la vinculación al señorío que imprimió en el concepto Kant² y lo liga con el miedo. Así, aunque Kant había relacionado minoridad y cobardía, Horkheimer y Adorno anudan ese miedo —sentimiento silvestre, «natural»— con la potencia señorial de la Ilustración —la conquista civilizada de una humanidad alejada de la inmediatez animal—: fue precisamente porque los hombres temieron que necesitaron convertirse en señores.

Adorno y Horkheimer afirman una situación fundacional en la que la naturaleza, un caos inconmensurable e indiferenciado, constituye desde tiempos primitivos “el peligro absoluto” (2007: 45). De esta manera, Ilustración es el programa sistemático requerido merced al miedo provocado por el carácter indómito e informe de ese todo natural avasallante; la maniobra por antonomasia de desencantamiento del mundo dirigida a la despotenciación de las energías naturales. El concepto de Ilustración “no está empleado en su significación histórica, sino como metáfora del pensamiento racional” (Robles, 2016: 32); indica un desplegarse de la razón moderna como una “progresiva separación entre lenguaje discursivo y lenguaje mimético”³ (Jarvis, 1998: 26). Es decir, desencantar el mundo implica operar la disyunción dialéctica sujeto-objeto mediante la instrumentalización de una racionalidad que, para afirmarse, necesita separarse de su objeto (Jarvis, 1998: 26).

Consecuentemente, la escisión sujeto-objeto —resultante del desencantamiento del mundo codificado como Ilustración— resulta la estrategia destinada a mermar los poderes de la naturaleza; el hombre se instituye como sujeto para abandonar un todo caótico, constituido desde ese entonces en una objetividad enfrentada a él. Subjetivarse supone:

un acto de violencia que les sobreviene por igual a los hombres y a la naturaleza, una violencia mediante la cual «lo humano» se autoconstituye al destacarse y «desprenderse», al trascender lo que a partir de ahí resulta ser «lo otro» (Echeverría, 2010: 46-47).

Merced a esa violencia [*Gewalt*] originaria, la subjetividad queda fundada en oposición al poder [*Gewalt*] de una naturaleza concebida como otredad objetiva. La oposición entre ambos extremos se zanja mediante una racionalidad instrumentalizada cuyo fin es afirmar al sujeto en esa lucha de poderes: el antropocentrismo consiste en establecer la preminencia subjetiva desencantando los poderes del caos natural al subsumirlo al esquema cósmico de su razón.

El sujeto supera su temor estatuyéndose como señor de la naturaleza, empero, en el vaivén dialéctico de una subjetividad que se sabe con poder de dominio, aparece la autoconciencia que advierte que el goce de dominar el objeto va acompañado necesariamente de un nuevo miedo, el causado por la conciencia del riesgo de ser sometido al mismo dominio que él es capaz de ejecutar. No obstante, el sujeto insiste en la instrumentalización racional, pues “con ese pasaje de la naturaleza a la cultura, el hombre elige el mal menor: abandona la barbarie porque el miedo a la muerte es más fuerte que el deseo de ser feliz de manera irrestricta” (Schwarzböck, 2008: 49).

Ahora bien, ¿cómo se produce ese acto de “trans-naturalización” (Echeverría, 2010: 48), ese pasaje de la naturaleza a la cultura? Benjamin explica su dirección en *Sobre el programa de una filosofía venidera*. En el marco de su evaluación de la praxis filosófica de principios de siglo XX, Benjamin establece que la violencia racional se define por la preminencia unilateral y determinante de lo que conoce sobre lo conocido:

si Kant y los neokantianos superaron la naturaleza-objeto de la cosa como origen de las impresiones, no sucede lo mismo con la naturaleza-sujeto de la conciencia cognitiva, que aún hay que eliminar (...). No puede ponerse en duda que (...) un Yo corpóreo e individual que recibe las impresiones mediante los sentidos y que, en base a ellas forma sus representaciones, tiene el papel preponderante, aunque sea

² Para Kant, Ilustración “significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo” (2010a: 319). Tal responsabilidad tiene una formulación que remite inversamente al temor: “pereza y cobardía son las causas merced a las cuales tantos hombres continúan siendo con gusto menores de edad durante toda su vida” (2010a: 319).

³ Traducción de “the progressive separation of discursive from mimetic language”.

sublimadamente. Pero esta concepción es mitología, y en lo que respecta a su contenido de verdad, no es más valiosa que toda otra mitología del conocimiento (Benjamin, 2001: 78-79).

Esta preminencia alude la estructura causante de las aporías de la racionalidad moderna: según el filósofo, el programa de una filosofía del porvenir debe asumir que “la naturaleza-sujeto de la conciencia cognitiva [*Subjekt-Natur des erkennenden Bewußt*], [es algo] que aún hay que eliminar [*eliminieren*]” (Benjamin 2001: 78) porque tal subjetivismo “no es más que un rudimento metafísico en la teoría del conocimiento; un pedazo de esa «experiencia» chata de esos siglos que se filtró en la teoría del conocimiento” (Benjamin, 2001: 78).

Si se tiene en cuenta que “no existe evento o cosa, tanto en la naturaleza viva como inanimada, que no tenga, de alguna forma, participación en el lenguaje [*an der Sprache teilhätte*]” (Benjamin, 2001: 59), el subjetivismo racional implica el silenciamiento del ser lingüístico de cada cosa al privilegiar exclusivamente las determinaciones del sujeto. Éste es un acto con “hondas consecuencias sobre la naturaleza y sobre la relación entre ésta y el hombre” (Vedda, 2016: 314) porque identifica al acto racional con el de una mutilación violenta⁴: Benjamin establece que la violencia específica de la racionalidad subjetivista se fundamenta en la “super-determinación [*überbenannt/ Überbenennung*]” (Benjamin, 2001: 73) de la objetividad.

Super-determinar significa, de acuerdo a la exposición benjaminiana, no solo no escuchar el lenguaje objetivo, sino negarlo, condenarlo al duelo causado por el “abandono de las cosas [*Abkehr von den Dingen*]” (Benjamin, 2001: 72). La objetividad permanece desconocida en tanto que innombrada ya que “es la intrusión de una subjetividad arbitraria, caracterizada como el mal, lo que vuelve a la naturaleza antes objetiva en triste y muda” (Vedda, 2012: 9). Mientras que el sujeto juzga racionalmente, la naturaleza deviene triste [*Traurigkeit der Natur*] (Benjamin, 1991: 155); la autorreferencia subjetivista la enmudece [*stumm*] (Benjamin, 1991: 154) dado que invisibiliza su lenguaje. De esta manera, según Benjamin, la atmósfera de la modernidad se define por la “violencia subjetivista (...) justificada a partir de una teoría del conocimiento antropomórfica” (Vedda, 2012: 10). Por lo tanto, en lugar de fundarse en la objetividad que pretende conocer, el sujeto “usurpa entonces el lugar de lo absolutamente independiente, que él no es: en la pretensión de su independencia se anuncia el tirano” (Adorno, 2009: 148).

Adorno especifica la configuración de esa super-determinación subjetivista, causa del sufrimiento silencioso de la naturaleza. Conforme a la exposición de *Dialéctica negativa*, ese “sufrimiento es objetividad [*Leiden ist Objektivität*] que pesa sobre el sujeto” (Adorno 2005: 28) merced a la “autarquía del concepto” (Adorno, 2005: 23) y su forma. Es decir, la objetividad deviene sufriente porque la super-determinación supone la igualación inmediata de pensar e identificar: “*Denken heißt identifizieren*” (Adorno, 1966: 15). Puesto que la razón procede conforme a la lógica de la identidad decanta, necesariamente, en la exclusión del lenguaje objetivo.

¿Cómo? El proceso de objetivación implicado en el desencantamiento racional del mundo se mueve a dos tiempos: por un lado, incluye; por otro, expulsa. La razón, instrumento señorial del sujeto sobre la naturaleza, objetiva todo aquello susceptible de ser incorporado al esquema conceptual de la identidad, mientras que “todo lo que no se adecue a éste, todo lo cualitativamente distinto [*alles qualitativ Verschiedene*], recibe el marchamo de la contradicción [*Widerspruchs*]” (Adorno, 2005: 17). De modo tal que aquello adecuado a la forma abstracta y universal del concepto —el instrumento del conocimiento científico, según Weber— puede ser elaborado racionalmente; pero, consecuentemente, las particularidades diferenciales que rehúyen la congruencia conceptual son relegadas a lo irracional. Pensar supone de suyo no solo conceptualizar lo identificable, sino, en la misma medida, negar lo contradictorio: su proceder “es un «tachar», un «excluir» [*ein Ausklammern*]” (Adorno, 2012: 71). En

⁴ El desarrollo benjaminiano de la violencia [*Gewalt*] constituye por sí mismo un tópico complejo y densamente desarrollado, que excede y se distancia del propósito que aquí perseguimos. Para un tratamiento minucioso de este aspecto, puede consultarse AUTOR, TÍTULO [se omiten los datos para no interferir en la evaluación ciega].

esta dinámica de inclusiones y exclusiones, el lenguaje natural cataloga, en cuanto opuesto a la razón subjetiva, como contradicción e irracionalidad.

En otras palabras, el acto de objetivación afianza “el subjetivismo radicalizado [*radikalisierter Subjektivismus*]” (Adorno, 2012: 71) al reforzar “el absolutismo lógico [*logische Absolutismus*]” (Adorno, 2012: 71): la super-determinación subjetivista opera como hipóstasis lógica [*Hypostasierung der reinen Logik*] (Adorno, 1990: 76). El antropocentrismo de la razón moderna establece, entonces, que la objetividad natural puede ser incorporada solo “como lo que «resta», después de haber sustraído los gastos del proceso de producción” (Adorno, 2012: 71): la naturaleza atávica, caótica, informe es, en cambio, desechada y desoída. La única objetividad admitida por la razón subjetivista es aquella «super-determinable»: la objetividad producida a imagen y semejanza de los esquemas lógicos de la subjetividad, constituida como mera apariencia de una otredad.

En síntesis: el objeto natural es reemplazado por la forma de la subjetividad racional. De esta manera, la razón moderna asegura el dominio subjetivo al consolidar el absolutismo antropocéntrico de la lógica racional. Por el acto de super-determinación subjetivista, la razón desencanta la naturaleza y clasifica la objetividad en dos esferas, la de lo racional-idéntico y la de lo irracional-vestigial (lo sobrante desechado que, a causa de eso, sufre). Por eso, ambos pensadores buscan una “experiencia auténtica [la cual] debe satisfacer una condición: de ser aún utilizable una vez librado de todas las vestiduras del sujeto” (Benjamin, 2001: 79).

Objeto estético

Frente al antropocentrismo, Benjamin y Adorno afirman “la primacía de lo cósmico sobre lo personal” (Benjamin, 2012: 231), la “libertad hacia el objeto” (Adorno, 2013: 163; 2005: 37). Así, a pesar de la diagramación subjetivista de la razón y de la consecuente modulación sufrida de la naturaleza objetivada, ambos inquietan la posibilidad de una filosofía venidera⁵, actualizadora de la praxis filosófica⁶ en la convicción de que “la necesidad de prestar voz al sufrimiento [*Leiden*] es condición de toda verdad [*Wahrheit*]” (Adorno, 2005: 28). En efecto, si el desencantamiento del mundo engendra la producción de sujetos enfrentados a objetos mediante la violencia racional, la Teoría Crítica procura, consecuentemente, apropiarse de ese desgarramiento sujeto-objeto en la peculiaridad de una determinada objetividad moderna: la obra de arte.

Benjamin y Adorno encuentran en la experiencia estética suscitada por la objetividad artística una instancia en la que “sujeto y objeto, idea y naturaleza, razón y experiencia sensual [están] interrelacionados sin que ninguno de los dos polos predomine” (Buck-Morss, 2011: 302). ¿Qué singulariza al objeto estético moderno? El desencantamiento de las fuerzas naturales atado al despliegue del capital ha configurado mercantilmente los objetos; cuya esencia se halla atravesada por el fetichismo de la mercancía. Los objetos modernos aparecen impregnados de:

sutilezas metafísicas y de resabios teológicos. (...) El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo (...) la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan (Marx, 1959: 36-38).

Así pues, en el marco del proceso capitalista —determinante de la experiencia moderna—, una porción de la naturaleza existe como un objeto social de intercambio cuya concreción se haya enrarecida. El objeto, para tener realidad social —es decir, como bien/producto— refuncionaliza su pertenencia a la naturaleza de la cual proviene: su existencia concreta y natural se subordina a su existencia abstracta y

⁵ Tal como Benjamin desarrolla en *Para el programa de una filosofía venidera* (1918).

⁶ Problema planteado por Adorno en *La actualidad de la filosofía* (1931).

derivada. Esta contradicción constituye el carácter fantasmagórico⁷ del objeto mercancía, el hecho de que en cuanto mercancía pueda perder “la «naturalidad» de su presencia y volverse una realidad molesta y extraña porque es una materia que debe existir socialmente en dos modos simultáneos y que sin embargo se excluyen o repelen mutuamente” (Echeverría, 1986: 81).

Semejante contradicción entre su esencia y su apariencia social hace del objeto uno de los espacios en que la dialéctica moderna eclosiona nítidamente. La objetividad estética comparte con el resto de los objetos esta constitución dual, pero la muestra de una manera especial, ella explicita en su apariencia la actividad social que materializa. Por eso, debido al requerimiento experiencial exigido por la obra de arte y como contrapartida del proceso de modernización consistente en la disgregación institucionalizada de diversas esferas de lo real, “en la orientación del sujeto hacia lo bello en el arte, la dialéctica de la Ilustración hace experiencia de sí misma de forma reflexiva” (Prestifilippo, 2017: 86).

“Según Benjamin [y lo mismo puede afirmarse de Adorno], esta experiencia estética de la objetividad del objeto artístico consiste (...) en una relación con el mundo completamente autónoma” (Echeverría, 2010: 139). Concretamente, la especial autonomía del objeto artístico dentro del proceso de diferenciación racional anida en que, por un lado, la obra de arte ha conseguido independizarse progresivamente de su función parasitaria en el rito (Benjamin, 2015: 35); por otro y, en consecuencia, el objeto artístico logra vincularse con el resto de las esferas expresando *sui generis* la dinámica social (Benjamin, 2005: 397 [K 2, 5])⁸. En la modernidad el objeto artístico se autonomiza porque se emancipa “de fines extraartísticos socialmente preestablecidos, sean estos de índole política, religiosa, moral o instructiva” (Wellmer, 2013: 235); autonomización que implica un concepto de arte como esfera de validez *per se*, cuyo núcleo de verdad no se mide según los parámetros de lo bueno o lo útil (característicos de la instrumentalización de la racionalidad subjetivista). La obra de arte se define como un objeto diferente del resto de los objetos modernos porque se configura como un ser antitético respecto de lo empírico: “es la antítesis social de la sociedad [*die gesellschaftliche Antithesis zur Gesellschaft*]” (Adorno, 2004: 18). Es decir, participa de la realidad social de un modo único en tanto que todos sus antagonismos irresueltos retornan en las obras de arte como los problemas inmanentes de su configuración⁹.

No obstante, precisamente porque el objeto artístico extrae su autonomía del despliegue racionalista asociado al desencantamiento del mundo, esa misma autonomía solo puede ser comprendida en su objetividad histórica, o sea, como hecho social. La contradicción antitética del objeto estético, es decir, su autonomía negativa respecto del todo social es triple: el objeto artístico es negativo en primer lugar porque es autónomo, es una esfera de validez excepcional; segundo, es negativo en tanto que crítico (en tanto que se opone críticamente a la realidad empírica); por último, es negativo en la medida en que trasciende toda normatividad estética encontrada (Wellmer, 2013: 234).

La autonomía del objeto artístico así establecida explica su carácter monadológico (Benjamin, 2012: 66; 2006: 261 y Adorno, 2004: 15; 2005: 24): cada obra de arte es comprendida en su historicidad inmanente como gozando de la misma esencia que la de la dinámica social exterior, aunque de manera divergente. El objeto artístico, mónada y producto histórico moderno, se parece a la dinámica social de la que surge, pero sin imitarla linealmente. “El materialista histórico se acerca a un objeto histórico solo y únicamente cuando éste se le enfrenta como mónada” (Benjamin, 2006: 261) porque la interpretación de una obra goza de la potencia analítica del todo del cual emerge. Cada objeto artístico es objetivación de contenido

⁷ “Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres” (Marx, 1959: 36-38). El carácter fantasmagórico de los objetos resulta de especial interés para Benjamin en el proyecto de los Pasajes. Para un estudio específico de este aspecto, puede consultarse: AUTOR, TÍTULO [se omiten los datos para preservar la evaluación ciega].

⁸ Para Benjamin como para Adorno la obra de arte no refleja mecánicamente la estructura social, sino que constituye una esfera de validez que se comporta como el “entramado expresivo” (Benjamin, 2005: 462 [N 1 a, 6]).

⁹ Resuena la búsqueda lukacsiana sobre la forma expresada en *Teoría de la novela e Historia y conciencia de clase*, análisis que forma parte del panorama teórico con el que dialogan Benjamin y Adorno. En el primer texto, por ejemplo, se enuncia que “los problemas de la forma de la novela son aquí el reflejo de un mundo que se ha desintegrado” (Lukács, 2010: 13-14).

histórico, pero no de manera recta, sino que la mónada muestra el funcionamiento de la totalidad en la pequeñez de un fragmento.

El contenido de la obra de arte es historia; ésta, en cuanto mónada, no aparece mediante la temática ni el nexo efectual: la materia histórica cristaliza más bien en la experiencia que propicia. Y, puesto que el fragmento monadológico permite invertir la relación totalidad-fragmento (Reyes Mate, 2006: 269), posibilita, en la misma medida, subvertir la preminencia subjetivista de la racionalidad antropocéntrica. En la experiencia artística la perspectiva monadológica permite juzgar el todo desde el punto de vista del fragmento. Por eso cada obra de arte promueve una experiencia donde el objeto asume el protagonismo.

El desafío objetual al subjetivismo antropocéntrico surge de la condición triple de su autonomía negativa: su antítesis monadológica constituye un reto a la razón antropocéntrica porque rehúye a ser identificado, conceptualizado, super-determinado. Así, la objetualidad estética moderna profana y se burla de la objetividad que el sujeto ha construido para afirmar su dominio y suspender su temor a la naturaleza. Por eso, la dimensión natural encuentra en el arte la expresión mimética de su poder. Lo reprimido y despreciado por el antropocentrismo vuelve como negatividad constitutiva en el objeto artístico. La oscuridad que toda obra le presenta a la razón subjetivista no es otra cosa que la oscuridad acechante de lo negado por esa misma racionalidad antropocéntrica: a la violencia de su identidad subsumidora, el arte le contesta con la irreverencia de lo indescifrable.

El objeto artístico reivindica la mimesis como experiencia opuesta a la de la super-determinación; “el arte es mimesis espiritualizada, esto es, transformada y objetivada mediante racionalidad” (Wellmer, 1993: 18). De esta manera, cada obra de arte revierte con su apariencia el desdoblamiento supuesto en el despliegue de la modernidad, hace de su apariencia estética el dominio de lo sufriente y, dado que el sufrimiento es la condición de expresión de la verdad, lo verdadero esencial asume el talante apariencial con que le es dado persistir.

Sin embargo, “si la verdad que contiene la obra de arte quedara encerrada en el momento de la experiencia estética, se perdería, y la experiencia estética sería una nadería” (Wellmer, 1993: 19). De ahí que las obras de arte por sí mismas tampoco logren mostrar el sufrimiento en su patencia. Ellas necesitan la filosofía para desplegar su sentido; o sea, cada obra de arte, para aparecer en el mundo en cuanto expresión violenta del sufrimiento precisa de la interpretación filosófica. En consecuencia, tanto en la estética adorniana como en la benjaminiana, la inconmensurabilidad sujeto-objeto representa no solo el límite de la razón antropocéntrica, sino aún más y al mismo tiempo, el resquicio desde donde combatir la disposición subjetivista de la razón. Por lo tanto, sus elaboraciones en torno al objeto estético se iluminan con las correspondientes al objeto natural. En esa dirección, se torna preciso remitir el modo en que en las estéticas benjaminiana y adorniana se diagrama tal cuestión.

Objeto natural

El desencantamiento del mundo alude a la erradicación del animismo y la autoafirmación de la racionalidad subjetivista mediante un marcado antropocentrismo: la humanidad deja de ser parte integral y asimilada de la naturaleza y se separa de ella con afán de subyugar su inconmensurabilidad atemorizante. Esto reactualiza el sentido de la conceptualización hegeliana de la naturaleza y el mandato que de ella emana: si “la Naturaleza ha sido determinada como la idea en la forma del ser-otro [*Anderssein*]” (Hegel, 2004: 154 [§247]),

la Naturaleza, por tanto, considerada con respecto a su existencia determinada, por la cual es precisamente Naturaleza, no debe ser divinizada, ni hay que considerar y aducir el sol, la luna, los animales, las plantas, etc.... como obra de Dios, con preferencia a los hechos y cosas humanas (Hegel, 2004: 154 [§248]).

En función de este concepto de naturaleza, Hegel excluye expresamente la belleza natural de sus lecciones de estética. Establece, en cambio, que el objeto específico de esos estudios es lo bello en el

arte. Para Hegel, “la belleza que resulta del arte es superior a la naturaleza; porque ha nacido del espíritu, que la ha engendrado dos veces” (2008: 75): dado que el espíritu es el ser verdadero que en sí comprende todo, la belleza no es una cualidad que descanse en sí misma, sino que lo bello es tal solo en tanto que participe del espíritu: “la belleza natural no aparece sino como un reflejo de la belleza del espíritu” (Hegel, 2008: 76).

Claro que el filósofo no afirma la ausencia total del despliegue de la Idea en el momento de la naturaleza. Al contrario, señala que la naturaleza, en su inmediatez, es un momento de la Idea y es en cierto sentido bella porque “lo bello, hemos dicho, es la idea, no la idea abstracta, anterior a su manifestación o no realizada; es la idea concreta o realizada, inseparable de la forma” (Hegel, 2008: 116). Es decir, en virtud de su inmediatez, lo bello natural no es bello para sí mismo ni producido por sí mismo; más bien, la belleza que se le adjudica es una belleza no atravesada por el espíritu subjetivo y, en ese sentido, no atravesada por la espiritualización. Esto es, “la belleza natural es todavía enteramente exterior, no tiene conciencia de sí; no es bella sino para la inteligencia que la ve y la contempla” (Hegel, 2008: 120). Si se tiene en cuenta que el objetivo de la estética hegeliana consiste en determinar los momentos de lo bello en sí mismos y no en cuanto efectos sobre una conciencia afectada —esto es, más allá de la tensión sujeto-objeto—, lo bello natural supone un grado inferior respecto de lo bello artístico. Consecuentemente, establece como punto de partida la reflexión acerca de lo bello artístico porque ella recoge y perfecciona la reflexión en torno a lo bello natural.

Como se ve, desde el punto de vista hegeliano el concepto de lo bello con el que ha de trabajar la estética es el concepto que se supera a sí mismo cuando su momento de exterioridad se convierte, a través del arte, en algo interior a sí mismo. Hegel asume el desdoblamiento sujeto-objeto en la estética, pero sin hacer hincapié en las limitaciones del espíritu. Por eso, para una filosofía que busca hacer una crítica de la razón subjetivista, “en la arrogancia del espíritu frente a lo que no es espíritu, también se esconde, una vez más, un momento de limitación de esta filosofía” (Adorno, 2013: 91).

Consecuentemente, la Teoría Crítica ubica el *quid* de lo estético en la puesta en cuestión del antropocentrismo; de allí que la crítica del subjetivismo racional efectuada por Benjamin y Adorno se resuelva como “programa estético” (Steiner, 2014: 241) en la medida en que, precisamente, no reproduce la violencia “empeñada en impulsar una reducción *ad hominem* de todo el universo material” (Vedda, 2012: 10). Lo silenciado por la super-determinación subjetivista de la naturaleza encuentra el resquicio de su expresión gracias a la apariencia estética porque la obra de arte le arrebató a la subjetividad el escenario principal: “el verdadero lenguaje del arte es mudo” (Adorno, 2004: 154) porque rechaza el lenguaje super-determinante de la racionalidad subjetivista.

Así, la libertad hacia el objeto se consolida cuando al sujeto, en lugar de dominar, le es dado suspender, esperar: “lo que la experiencia estética opone a la ejecución de la identificación no es otra cosa que su procesualización; la experiencia estética niega algo únicamente aplazándolo infinitamente” (Menke, 2011: 46). La experiencia suscitada por un objeto estético desactiva la violencia implicada en la determinación unilineal del sujeto precisamente porque el objeto artístico remite negativamente a su anverso tácito, el objeto natural. Concretamente, se trata de efectuar una crítica de la razón enfatizando lo otro de la razón: lo ateorético, lo privado de conceptos [*Begriffslosen*]; es decir, abriendo con conceptos lo que el concepto mismo rechaza, “cambiar esta dirección de la conceptualidad, volverla hacia lo no-idéntico, es el gozne de la dialéctica negativa” (Adorno, 2005: 23).

Si “es de la mayor importancia sistemática que una cierta no-síntesis de un par de conceptos conduzca a otro, porque entre tesis y antítesis es posible otra relación que no sea la de la síntesis” (Benjamin, 2001: 82) y, dado que la obra de arte constituye la antítesis objetual por antonomasia, la experiencia estética sobreviene, entonces, como el espacio en que la racionalidad antropocéntrica puede reflexionar sobre los límites de sí misma y, en ese sentido, la zona en que puede acceder a la naturaleza por ella misma expulsada. Por eso, la crítica de la razón subjetivista demanda asumir el carácter constitutivo de lo no conceptual. El desencantamiento de la naturaleza y su potencia exige desencantar la omnipotencia subjetiva. Por lo tanto, “no es el momento estético accidental para la filosofía” (Adorno, 2005: 25).

En lugar de zanjar en una síntesis el cisma sujeto-objeto, las estéticas de Adorno y Benjamin profundizan la tensión de la escisión y afirman que en la experiencia estética la filosofía “es capaz de hacer frente a la experiencia de sentir alguna vez en carne propia ese momento de ruptura” (Adorno, 2013: 83). En consecuencia, incorporan la dimensión de la naturaleza de modo tal que esa disputa entre fuerzas objetivas y subjetivas constituya la materia de la experiencia. Y a tal efecto, resulta pertinente “extraer y hacer patentes las más profundas nociones de contemporaneidad (...) en relación al sistema kantiano” (Benjamin, 2001: 75).

Kant no solo determinó el talante crítico de la praxis filosófica de la modernidad, sino que además posicionó tal perspectiva crítica en el medio del vertiginoso abismo cernido entre sujeto y objeto. Para Benjamin y Adorno, la estética kantiana¹⁰ resulta insoslayable porque en ella (a diferencia de la de Hegel) lo bello natural es puesto en el mismo plano de dignidad que lo bello artístico: “en efecto, podemos universalmente decir, refiérase esto a la belleza natural o a la del arte, que bello es lo que place en el mero juicio” (Kant, 2010b: 142). Incluso, en *Analítica de lo sublime* se profundiza la implicación de la naturaleza en la estética:

Aquello a lo que nos esforzamos en resistir es un mal, y si nosotros no encontramos nuestra facultad capaz de resistirle, entonces es un objeto de temor. Así, pues, para el juicio estético, la naturaleza puede valer como fuerza, y, por tanto, como dinámico- sublime solo en cuanto es considerada como el objeto de temor (Kant, 2010b: 98).

En este sintético fragmento Kant anuda algunos de los tópicos primordiales para los intereses benjaminianos y adornianos; específicamente, la referencia de un temor (vinculado a la naturaleza) al ámbito de la estética. Según explica Kant, la naturaleza se manifiesta ante el juicio estético como una fuerza en la medida en que ella sugiere cierta incapacidad de la facultad racional para tomar una medida proporcionada a la apreciación estética de las magnitudes de su esfera. Si bien el temor no avanza hacia la interpelación completa de la subjetividad —pues ella lo controla al advertir en él una instancia ética interior—, la reflexión kantiana sobre lo sublime manifiesta un hecho clave de la racionalidad moderna: el sentimiento de lo sublime expone un momento experiencial en que la naturaleza, aquello desencantado y dominado, se revela más fuerte que el sujeto. El sentimiento estético de lo sublime emerge como la expresión sedimentaria del temor a las potencias de la naturaleza, aquellas sobre las que el sujeto operó la violencia racional en función de desencantarlas. “Las capas fundamentales de la experiencia que motivan el arte están emparentadas con el mundo de los objetos, ante el que retroceden asustadas” (Adorno, 2004: 15): lo sublime descubre la relación de dominio subjetivista con la naturaleza; pero, en simultáneo, también advierte que el dominio racional no es definitivo ni absoluto, sino que reaparece como impotencia ante la inconmensurabilidad estética.

Si la objetividad resultante de la praxis subjetivista de la razón se encuentra sufriendo debido al mutismo al que la condena el antropocentrismo moderno, los poderes atávicos de la naturaleza hallan la expresión de su lenguaje en el espacio de la experiencia estética: la afirmación según la cual lo propio de la filosofía crítica consiste en la escucha del sufrimiento encuentra en esto su vector de posibilidad concreta. “El hecho de que lo bello natural, en cierta forma, se sustraiga a la determinación por el espíritu mucho más que la obra de arte, como algo siempre en sí mismo ya determinado por el espíritu” (Adorno, 2013: 99) no representa la minusvalía de lo bello natural en el sentido en que lo estableció Hegel, sino, muy por el contrario, constituye la zona crítica en medio de la cual la razón subjetivista puede reflexionar sobre sí merced a la interpelación protagónica de lo silenciado, la naturaleza objetivada. En ese sentido, puede hablarse de un carácter modélico de lo natural: en la experiencia estética de lo sublime se prefigura ya la exigencia de darle “a la naturaleza reprimida su derecho” (Adorno, 2013: 107) contenida en el arte.

Es que, propiamente, el objeto artístico constituye una “configuración verdaderamente nueva de la naturaleza” (Benjamin, 2005: 395 [K 1 a, 3]). Más precisamente, “el arte reemplaza a la naturaleza eliminándola *in effigie*” (Adorno, 2004: 94). Por eso, un concepto como el de «aura» —de constitución

¹⁰ Aunque la *Crítica de la razón pura* contiene un momento estético, en lo que sigue nos referimos esencialmente a los desarrollos relativos a *Crítica del Discernimiento*, donde se liga con especificidad cierta experiencia de lo sensible-natural y un modo de conocer.

histórica— puede explicar el devenir moderno de los objetos estéticos (sea en el sentido de su plenitud o atrofiamiento). De hecho, diagramar la relación “entre el espacio simbólico de la naturaleza y el de la técnica” como una antítesis resulta “estéril e inútil” (Benjamin, 2005: 395 [K 1 a, 3]) puesto que, en cuanto momento del desencantamiento del mundo, al arte “la técnica (...) le es inherente” (Adorno, 2004: 78). Claro que, por su condición negativa, “el arte moviliza la técnica en una dirección contrapuesta a la del dominio” (Adorno, 2004: 78); es decir, en un sentido divergente al del de la racionalidad subjetivista.

En ese sentido, «aura» remite al mundo de la naturaleza y la experiencia de lo sublime¹¹. En el carácter lejano de lo próximo natural (Benjamin, 2015: 31) es posible advertir el índice inaprensible de lo estético para la razón subjetivista. La línea montañosa del horizonte introduce la fuerza de “lo producido subjetivamente con su otro” (Adorno, 2004: 78-79) e inserta tal fuerza en cuanto inasible para una razón que intenta detenerlo en la figura de lo idéntico: el concepto, cuya lógica es la del antropocentrismo. Así, “lo bello natural alude a la supremacía del objeto en la experiencia subjetiva” (Adorno, 2004: 100).

Ahora bien, la Teoría Crítica de Benjamin y Adorno no recupera linealmente la estética kantiana, sino que la atraviesa con la dialéctica histórica de la modernidad. Lo sublime, en cuanto *sub-līmis*, reencuentra la posibilidad histórica de la mediación del desgarramiento moderno en la medida en que alude—literalmente— a la zona liminar entre un objeto silenciado (triste, sufriente) y un sujeto racional. Empero, aunque Kant resaltó esta distancia, “detuvo trascendentalmente esta constitución, que es histórica, y la equiparó mediante una lógica simple a la esencia de lo artístico” (Adorno, 2004: 22). Y, conforme a las disquisiciones benjaminianas y adornianas, el poder desafiante al antropocentrismo contenido en lo natural emana no de un presunto carácter originario y puro, sino, contrariamente, de su condición histórica. Solo porque lo sublime natural ha sido producido históricamente por esa misma razón antropocéntrica puede él remitir, aunque sea negativamente, al contenido histórico-objetivo de los vestigios emanados de la super-determinación racional.

Historia y naturaleza

La naturaleza aludida en las estéticas de Adorno y Benjamin no es una naturaleza escindida de su contenido histórico, sino todo lo opuesto. En la experiencia de lo sublime, la belleza natural es capaz de aparecer como algo indomable solo en cuanto está atravesada por la historia racional del dominio. Esto es, solo porque la naturaleza fue domesticada en la forma de un objeto reducido a la configuración y necesidades de un sujeto resulta posible que emerja indómita y genere así el sentimiento de belleza.

Dicho de otro modo, en la medida en que hay historia (económica, política, cultural), hay naturaleza; aquello que podría aparecer como lo primero en el orden ontológico y en el de la sucesión temporal, es, en realidad, una producción histórica de la razón antropocéntrica. Entonces, las “historias [*Geschichten*] nos remiten a la historia natural [*Naturgeschichte*]” (Benjamin, 2001: 121) ya que, en el contexto del desencantamiento del mundo, queda claro que:

la percepción de lo bello natural como algo en cierto modo inocente, como algo no deformado por los hombres, recién fue posible cuando los hombres no necesitaron más temerle a la naturaleza, cuando la naturaleza se volvió más débil que los hombres (Adorno, 2013: 111).

¹¹ De hecho, para definirla, Benjamin indica que “reposando en una tarde de verano, seguir la línea montañosa en el horizonte o en la extensión de la rama que echa su sombra sobre el que reposa, eso quiere decir respirar el aura de estas montañas, de esta rama” (Benjamin, 2015: 31).

El concepto lukacsiano de «segunda naturaleza» resulta oportuno para indicar esta dirección de la reflexión benjaminiana y adorniana¹². Puntualmente, «segunda naturaleza» señala que lo histórico configura de tal manera la subjetividad y la objetividad que deviene naturaleza de ellos:

la contradicción aquí manifiesta entre subjetividad y objetividad de los modernos sistemas formales racionalistas, la intrincación de problemas y los equívocos yacentes en sus conceptos del sujeto y el objeto (...) no es más que la formulación lógico-metodológica del moderno estado de la sociedad: un estado en el cual los hombres van destruyendo, disolviendo y dejando a sus espaldas las vinculaciones «naturales» irracionales y fácticas, pero al mismo tiempo levantan con la realidad por ellos mismos creada, «autoproducida», una especie de segunda naturaleza cuyo decurso se les enfrenta con la misma despiadada necesidad que las viejas fuerzas irracionales de la naturaleza (Lukács, 2013: 243).

En *La idea de historia natural* Adorno recupera expresamente este concepto (Adorno, 1991: 118-122) y avanza en la determinación crítica de la dialéctica naturaleza-historia. Frente a las ontologías de la época —la heideggeriana, la hartmanniana, etc.—, “retransformar (...) en sentido inverso la historia concreta en naturaleza dialéctica es la tarea que tiene que llevar a cabo el cambio de orientación de la filosofía de la historia: la idea de historia natural [*die Idee der Naturgeschichte*]” (Adorno, 1991: 118).

Desde la perspectiva de la historia natural, naturaleza e historia no son conceptos excluyentes entre sí, sino mutuamente determinantes; es decir, ninguno puede ponerse como anterior ni como causa del otro. En lugar de anular por fuerza de pensamiento su dualismo, “— (...) la marca y la cicatriz de profundas contradicciones y desarrollos históricos—, (...) se les puede permitir a sus polos un recíproco cortocircuito dialéctico” (Jameson, 2010: 157). Y el punto de encuentro de los polos con carga contraria, la mutua mediación entre ellos, revela que “todo ente se da solo como ensamble del ser natural y del ser histórico” (Adorno, 1991: 125): lo experimentado como naturaleza es, propiamente, historia sida y paralizada. Por eso, Adorno atraviesa el concepto de «historia natural» con los aportes benjaminianos acerca de la caducidad [*Vergänglichkeit*]. Esta noción, trabajada ampliamente por Benjamin en su obra sobre el *Trauerspiel*, refiere precisamente el carácter natural de la historia tanto como el carácter histórico de la naturaleza, esto es, una “naturaleza en la que se imprime la imagen del transcurso histórico” (Benjamin, 2012: 223).

La caducidad de los fenómenos históricos tanto como la de los fenómenos naturales deja al descubierto la arbitrariedad de la invariabilidad adjudicada a una y otra esfera en las concepciones idealistas que las oponen sistemáticamente. Por eso, Benjamin afirma que los literatos del barroco alemán “se representan la naturaleza como una eterna transitoriedad [*Natur als ewige Vergängnis*], y solo en esta transitoriedad la mirada saturnina de aquellas generaciones reconocía la historia” (Benjamin, 2012: 223); pues no se trata tan solo de enfatizar la recíproca determinación de los conceptos, sino la zona en que ambos convergen: naturaleza e historia son caducos porque se encuentran en su transitoriedad.

La caducidad de los fenómenos naturales e históricos explicita su carácter doble, en cuanto producido por la razón subjetivista. La naturaleza revela su lado positivo y activo cuando refiere el ser concreto, mortal, transitorio —los hombres que trabajan y los productos de su trabajo— y, al mismo tiempo, exhibe su lado negativo y estático al referir el mundo aún no incorporado a la historia, aún no penetrado por la razón, el resquicio de irracionalidad todavía no domesticada. La historia, por su lado, deja ver su lado positivo en la praxis social dialéctica —el comportamiento social en el que puede aparecer lo nuevo—, mientras que su lado negativo refiere la reproducción estática de las condiciones y relaciones de clase (Buck-Morss, 2011: 139-140). Ignorar uno u otro extremo de cada concepto supone perder de vista su impronta dialéctica y, con ello, su negatividad crítica. Los elementos «naturaleza» e «historia» no se disuelven el uno en el otro “sino que al mismo tiempo se desgajan y se ensamblan entre sí de tal

¹² El concepto es empleado por el filósofo húngaro en obras estéticas como *Teoría de la novela* (1920), pero también en textos políticos como *Historia y conciencia de clase* (1923). En el prefacio a la edición de 1962 de *Teoría de la novela*, Lukács reconoce expresamente su influencia en Adorno, Benjamin y otros intelectuales sobre estos temas (Lukács, 2010: 19).

modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia (...) como signo de la naturaleza” (Adorno, 1991: 126).

En este enclave dialéctico contenido en el concepto de «historia natural» reaparece la estética como un itinerario inestimable. El espacio de anclaje de la estética se vuelve críticamente valioso cuando se la comprende como el lugar en que emerge no lo superado, sino lo reprimido. La obra de arte se encuentra necesariamente remitida a la naturaleza porque en el medio de ellas dos se juega la posibilidad de una experiencia negativa en la que la razón antropocéntrica pierde protagonismo al ser contrastada por la inconmensurabilidad natural, ocluida por su dominio. Es decir, objetividad artística y objetividad natural “están remitidas la una a la otra en tanto que antítesis puras: la naturaleza, a la experiencia de un mundo mediado, objetualizado; la obra de arte, a la naturaleza, al lugarteniente mediado de la inmediatez” (Adorno, 2004: 89).

La caducidad implicada en la historia natural —expresada por cada objeto artístico— no solo señala que la apariencia estética es producida históricamente, sino que también muestra que su anverso dialéctico, la naturaleza, es ella misma aparente. De allí que el objeto artístico de la modernidad le plantee a la razón subjetivista sus propios límites al cuestionar con su apariencia la ficción sobre la que afirma su capacidad de dominio: en ese sentido, se comprende la afirmación según la cual “el problema formal del nuevo arte: [es] ¿cuándo y cómo los universos formales (...) nos mostrarán claramente lo que hay en ellos de naturaleza” (Benjamin, 2005: 401 [K 4, 1]).

Conclusiones

Al inicio de este trabajo indicamos cómo Benjamin y Adorno determinan el antropocentrismo de la racionalidad moderna con el objetivo de esclarecer algunos ángulos de sus planteos estéticos. En esa dirección, articulamos el planteo benjaminiano acerca de la super-determinación racional productora de la tristeza natural con las disquisiciones adornianas en torno a la exclusión implicada en la lógica racional de la identidad. Mostramos, entonces, que conforme a la super-determinación subjetivista signada por la exclusión de lo no-idéntico, en la modernidad la verdad experimentable supone la producción de vestigios, dimensiones de lo objetivo negadas. Mientras que la razón subjetiva consolida su dominio al tornarse autorreferencial —antropocéntrica, negadora del carácter lingüístico de todos los entes—, aquellos vestigios se configuran como lo irracional enfrentado al sujeto. Esta misma irracionalidad, remanente del desencantamiento del mundo, constituye la materia de la experiencia estética.

Puesto que la naturaleza no puede ser conocida en su intimidad lingüística, la estrategia de afirmación del sujeto frente a la naturaleza contenida en la super-determinación racional regida por la identidad es invertida en las estéticas de Benjamin y Adorno: su Teoría Crítica procura combatir la tiranía racional de la subjetividad mediante la afirmación de la preminencia de un objeto específico, la obra de arte. Este es el aspecto importantísimo en el que arte y filosofía se funden en una radical unidad.

La crítica de la desarticulación sujeto-objeto contenida en el desencantamiento del mundo avanza de la esfera del conocimiento a la estética porque el objeto artístico favorece la experiencia de lo irracional y, con ello, sujeto-hombre y objeto-naturaleza consiguen vincularse sin que el primero domine. La calidad fundamental de la objetividad estética es su tácita remisión a lo que parece oponérsele, la objetividad natural. Dado que la autonomía del objeto artístico se determina con carácter monadológico, cada obra de arte es comprendida en su historicidad inmanente como gozando de la misma esencia que la de la dinámica social, aunque de manera divergente. Concretamente, la constitución objetual de la obra de arte propicia la experiencia del desgarramiento sujeto-naturaleza, pero, en lugar de reproducir el carácter antropocéntrico de ese cisma, enfatiza la perspectiva del vestigio expulsado en cuanto irracional: la experiencia de un objeto estético rehúye su instrumentalización y la subsunción en identidades conceptuales; por eso, violenta el discurrir normal de la razón, se enfrenta y resiste a la violencia de la razón instrumental.

El arte es la antítesis social de la sociedad en este primordial sentido: presenta el anverso de lo condenado a la condición vestigial. Ya que la razón ilustrada excluye fuera de ella todo lo que no se acomoda al poder de su dominio, la oscuridad explícita de la obra de arte se vuelve la antítesis objetiva mediante la cual el objeto-naturaleza evidencia su mutilación histórica. De tal modo, el objeto artístico revierte con su apariencia la violencia infligida sobre la naturaleza y hace de su apariencia el dominio de lo sufriente. Las estéticas de Adorno y Benjamin remiten subterráneamente a la cuestión de lo natural porque ésta representa la cristalización de la crítica a la razón: *i. e.*, su límite. La crítica de la razón antropocéntrica se modula como crítica de arte ya que la experiencia estética opera la experiencia de lo irracional y, con ello, favorece el descentramiento subjetivo.

Así entonces, la crítica modulada estéticamente busca evidenciar la arbitrariedad de la tiranía antropocéntrica mediante el énfasis en el carácter histórico de la apariencia estética: procura explicitar los límites de la razón subjetivista poniendo el acento en la cara oculta del desencantamiento del mundo, lo natural atávico (de allí la distancia con la estética hegeliana y la proximidad tangencial con la estética kantiana). La experiencia de lo sublime, expresión sedimentaria del temor a las potencias de la naturaleza, manifiesta simultáneamente tanto la producción y el dominio subjetivistas de la naturaleza como la impotencia de esa objetivación violenta. Tal impotencia es expuesta en su historicidad merced a la propia historicidad de la naturaleza. La caducidad de ambos extremos —sujeto y objeto— explicita su recíproca determinación.

En consecuencia, así como «Ilustración» denota una modulación racional que excede al movimiento filosófico-cultural ilustrado, así también la noción «naturaleza» se amplía a la luz de los desarrollos aquí vertidos: en el marco de la crítica a la razón antropocéntrica, «naturaleza» es el nombre de lo objetividad ocluida, sufriente, irracional, dominada; pero también, alude aquello que se apropia de su condición histórica y, desde su apariencia, rechaza la extinción, se cuela entre los resquicios experienciales de la modernidad y retorna desafiando el edificio que la subjetividad se ha construido para sí misma. Lo natural así comprendido resulta la trampa producida por el mismo antropocentrismo: este concepto ampliado de naturaleza, consecuencia del desencantamiento del mundo, alude la potencia para desencantar el propio antropocentrismo.

Puesto que naturaleza e historia se encuentran en su transitoriedad, la instancia estética adviene como un pliegue de la historia natural y se torna críticamente fecunda cuando se la comprende como el lugar en que retorna lo reprimido. La crítica de arte se vuelve interpretación del sufrimiento porque ella no abandona la contradicción sujeto-objeto; al contrario, supone el desafío de experimentar la potencia de eso no-simultáneo, no-idéntico, no-dicho. Dirigir la atención al vestigio —al fragmento expulsado por la hipóstasis lógica ejecutada por la racionalidad subjetivista— es, precisamente, la tarea de la crítica de la razón afincada en la experiencia estética.

La experiencia estética, en cuanto experiencia de la naturaleza en su sentido amplio, suscita una instancia en que la razón moderna se comprende a sí misma no solo como limitada e impotente (al menos, en un primer momento), sino también en cuanto protagonista carnal del sufrimiento que constituye su propia historia. Por eso, si se trata de que la razón penetre con su hacha afilada los terrenos en los que hasta ahora solo ha crecido la locura (Benjamin, 2005: 460 [N 1, 4]) porque “el oscurecimiento del mundo vuelve racional la irracionalidad del arte” (Adorno, 2004: 33), criticar una obra de arte supone actualizar el sufrimiento objetivo-natural producido racionalmente. En definitiva, la Teoría Crítica propulsada por Benjamin y Adorno canaliza la crítica hacia la zona de lo estético porque en el entrecruzamiento de filosofía y arte se juega la captación plástica de la comprensión materialista de la historia.

Referencias

Adorno, Th. (1991). “La idea de historia natural”. En *Actualidad de la filosofía*. Paidós. Barcelona. 103-134. [(1990). *Gesammelte Schriften, I*. Suhrkamp. Fráncfort de Meno].

- Adorno, Th. (2004). *Teoría estética*. Akal. Madrid. [(1970). *Ästhetische Theorie*. Suhrkamp. Fráncfort de Meno].
- Adorno, Th. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal. Madrid. [(1966). *Negative Dialektik*. Suhrkamp. Fráncfort de Meno].
- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Akal. Madrid. [(2006). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fischer Taschenbuch. Fráncfort de Meno].
- Adorno, Th. (2009). *Consignas*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Adorno, Theodor (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. Akal. Madrid [(1990). *Gesammelte Schriften, V*. Suhrkamp. Fráncfort de Meno].
- Adorno, Th. (2013). *Estética 1958-1959*. Las Cuarenta. Buenos Aires.
- Benjamin, W. (2001). *Iluminaciones IV*. Taurus. Madrid. [(1991). *Gesammelte Schriften, II/1*. Suhrkamp. Fráncfort de Meno].
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Akal. Madrid. [(1982). *Gesammelte Schriften, V/1*. Suhrkamp. Fráncfort de Meno].
- Benjamin, W. (2012). *Origen del Trauerspiel alemán*. Gorla. Buenos Aires. [(1991). *Gesammelte Schriften, I/1*. Suhrkamp. Fráncfort de Meno].
- Benjamin, W. (2015). “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. En *Estética de la imagen: fotografía, cine y pintura*. la marca editora. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. 25-67.
- Buck-Morss, S. (2011). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Eterna Cadencia. Buenos Aires.
- Echeverría, B. (1986). *El discurso crítico de Marx*. Era. México D. F.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era. México D. F.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Porrúa. México D. F.
- Hegel, G. W. F. (2008). *Estética*. Losada. Buenos Aires.
- Hegel, G. W. E. (2015). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Jameson, F. (2004). *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Gedisa. Barcelona.
- Jameson, F. (2010). *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Jameson, F. (2016). *Marxismo y forma. Teorías dialécticas de la literatura en el siglo XX*. Akal. Madrid.
- Jarvis, S. (1998). *Adorno. A Critical Introduction*. Routledge. New York.
- Kambas, C. (2014). “Obra de arte”. En *Conceptos de Walter Benjamin*. Las Cuarenta. Buenos Aires. 845-886.

- Kant, I. (2010a). “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”. En *Kant III*. Gredos. Madrid. 317-325.
- Kant, I. (2010b). “Crítica del Juicio”. En *Kant III*. Gredos. Madrid. 9-314.
- Lukács, G. (2010). *Teoría de la novela: un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*. Godot. Buenos Aires.
- Lukács, G. (2013). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Razón y Revolución. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Marx, K. (1959). *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Menke, Ch. (2011). *Estética y negatividad*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Prestifilippo, L. (2017). *El lenguaje del sufrimiento. Estética y política en la teoría social de Theodor Adorno*. Prometeo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Reyes Mate, M. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Trotta. Madrid.
- Robles, G. M. (2016). *La crítica al sujeto en la filosofía de Theodor W. Adorno*. Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1204/te.1204.pdf>
- Schwarzböck, S. (2008). *Adorno y lo político*. Prometeo. Buenos Aires.
- Steiner, U. (2014). “Crítica”. En *Conceptos de Walter Benjamin*. Las Cuarenta. Buenos Aires. 241-304.
- Vedda, M. (2012). “Introducción: Melancolía, transitoriedad, utopía. Sobre El origen del Trauerspiel alemán”. En *Origen del Trauerspiel alemán*. Gorla. Buenos Aires. 5-51.
- Vedda, M. (2016). “Crisis del lenguaje y ocaso de la experiencia en Walter Benjamin y Siegfried Kracauer”. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*. 6(6). 308-321. <http://constelaciones-rtc.net/article/view/871>
- Weber, M. (1979). *El político y el científico*. Alianza. Madrid.
- Wellmer, A. (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Visor. Madrid.
- Wellmer, A. (2013). *Líneas de fuga de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

FOURTEEN MODAL THEOREMS CONSISTENT WITH THE THEORY OF MENTAL MODELS

CATORCE TEOREMAS MODALES CONSISTENTES CON LA TEORÍA DE LOS MODELOS MENTALES

QUATORZE TEOREMAS MODAIS CONSISTENTES COM A TEORIA DOS MODELOS MENTAIS

Miguel López-Astorga
(Universidad de Talca, Chile)
milopez@utalca.cl

Recibido: 14/06/2021
Aprobado: 24/10/2021

RESUMEN

Los conceptos de ‘posibilidad’ y ‘necesidad’ son muy importantes en la teoría de los modelos mentales. En base a las definiciones que esta teoría psicológica ha entregado para tales conceptos, se ha mostrado que cumple con la exigencia que Fitting y Mendelson establecen en general para la lógica modal. Dicha exigencia consiste en ser coherente con la interpretación modal del cuadro de oposición presentado por Aristóteles. Este trabajo trata de avanzar en esta dirección. Analiza catorce teoremas indicados por Carnap bajo el enfoque de la teoría de los modelos mentales. Los resultados revelan que la teoría es también compatible con esos teoremas.

Palabras clave: conjunción. modelo mental. lógica modal. necesidad. posibilidad.

ABSTRACT

Very important concepts in the theory of mental models are those of ‘possibility’ and ‘necessity’. Based on the definitions this psychology theory gives for those concepts, it has been shown that it complies with the requirement Fitting and Mendelson provides in general for modal logic. That requirement consists of being coherent with the modal interpretation of the square of opposition presented by Aristotle. This paper tries to move forward in this direction. It analyzes fourteen modal theorems indicated by Carnap under the approach of the theory of mental models. The results reveal that the theory is also compatible with those theorems.

Keywords: conjunction. mental model. modal logic. necessity. possibility.

RESUMO

Os conceitos de ‘possibilidade’ e ‘necessidade’ são muito importantes na teoria dos modelos mentais. Com base nas definições que esta teoria psicológica oferece para esses conceitos, mostrou-se que atende à exigência que Fitting e Mendelsohn estabelecem em general para a lógica modal. Esta exigência consiste em ser coerente com a interpretação modal do quadro de oposição apresentado por Aristóteles. Este artigo tenta avançar nesta direção. Analisa

quatorze teoremas indicados por Carnap seguindo o enfoque da teoria dos modelos mentais. Os resultados revelam que a teoria é também compatível com esses teoremas.

Palavras-chave: conjunção. modelo mental. lógica modal. necessidade. possibilidade.

Introduction

The theory of mental models (e.g., Khemlani, Byrne, & Johnson-Laird, 2018) is an important cognitive framework nowadays. It offers accounts of many different intellectual phenomena linked to reasoning that are to be found in the literature (see also, e.g., Johnson-Laird & Ragni, 2019). From the philosophical point of view, another relevant point about the theory is that it rejects logic; its proponents try to show that human reasoning works without any relation to logic (see also, e.g., Johnson-Laird, 2010). However, it has been explained that the theory is in accordance with the minimum general criterion given by Fitting and Mendelson (1998) to deem a system as a modal logic, that is, with the relations derived from the modal perspective of the ‘Aristotelian square of opposition’ (López-Astorga, 2020a). Therefore, one might think that perhaps, despite what its adherents claim, it is possible to build a modal logic from the basic theses of the theory of mental models. In fact, there are already works trying to link the former and the latter resorting to systems such as K and a temporal semantics (e.g., López-Astorga, 2020b).

This is not to question the habitual way the theory of mental models is used to account for reasoning. It does not also lead to claim that, if the theory is right, people absolutely and strictly follow logical requirements. This only means that, if the theory fulfills the mentioned modal criterion, maybe it is possible to introduce a logical system from it. That system may not match with the exact steps people take when making inferences. However, it could be somehow coherent with general intellectual processes (of course, assuming that the theory of mental models is correct).

That is the point this paper is intended to keep exploring. To do that, it will review fourteen theorems of modal logic that are in Carnap (1947), which will allow in turn checking the possibility that the theory is coherent with stronger modal systems such as S5. The aim will be to verify whether or not, from the approach of the theory of mental models, what those theorems provide can be admitted. In particular, the theorems will be theorems from ‘a’ to ‘n’ in Carnap (1947: 186). They will be presented below, although with symbols different from the original ones.

Thus, the first section will describe what the theory of mental models is from its five ‘primary principles’: ‘representation’, ‘inference’, ‘dual systems’, ‘modulation’, and ‘verification’ (Khemlani et al., 2018, Table 3). Next, this paper will comment on the manner that essential modal concepts such as ‘possibility’, ‘necessity’, and ‘fact’ are understood by the theory (e.g., in Khemlani, Hinterecker, & Johnson-Laird, 2017). Lastly, the theorems will be mentioned and it will be argued that what they imply can be accepted by the theory of mental models.

Five primary principles in the theory of mental models

Five primary principles characterize the theory of mental models. Perhaps, to know them is not absolutely necessary to make to point of this paper. Nevertheless, to offer a brief description of those principles can be useful to understand the general framework of the theory. The first one is the ‘principle of representation’. According to it, every sentence including a ‘sentential connective’ enables to deploy a ‘conjunction of possibilities’ (see also, e.g., Johnson-Laird & Ragni, 2019). Following Khemlani et al. (2018, Table 3), this principle has received strong support in the literature, for example, in works such as the one of Hinterecker, Knauff, & Johnson-Laird (2016). The cases of two sentential connectives, the conditional and inclusive disjunction, can be illustrative enough to explain what this principle provides.

Regarding the conditional, what the principle of representation means is that a sentence such as (1) leads to a conjunction of possibilities such as (2).

- (1) If X then Y.
- (2) Possible (X & Y) & Possible (not-X & Y) & Possible (not-X & not-Y).

As far as the inclusive disjunction, that is, a sentence such as (3), is concerned, its conjunction of possibilities should be akin to (4).

- (3) Either X or Y, or both of them.
- (4) Possible (X & Y) & Possible (X & not-Y) & Possible (not-X & Y).

Conjunctions of possibilities (2) and (4) are expressed in the way usual in the latest version of the theory of mental models (e.g., Johnson-Laird & Ragni, 2019; Khemlani et al., 2018; Khemlani et al., 2017). They seem to show the truth tables of the sentential connectives in classical logic. However, the proponents of the theory insist that they do not. (2) and (4) are only conjunctions of possibilities, and not truth tables (Johnson-Laird & Ragni, 2019). In fact, the theory is different from classical propositional logic in several aspects. Some of them will be indicated below. Of course, the theory of mental models addresses more sentential connectives. Nevertheless, the two ones indicated suffice for the goals of this paper.

The second principle is the ‘principle of inference’. It establishes that an inference can be necessary if and only if the conjunction of possibilities of the premises coincides with that of the conclusion. Khemlani et al. (2018, Table 3) indicates that works such as the one of Hinterecker et al. (2016) also confirm this principle (see also, e.g., Orenes & Johnson-Laird, 2012).

An important consequence of the principle of inference is that it reveals that several inferences correct in classical logic cannot be admitted by the theory of mental models. For instance, in classical logic, it is possible to derive a sentence such as (3) from a sentence such as (5) (see, e.g., Khemlani et al., 2018).

- (5) Either X or Y, and not both of them.

Indeed, classical propositional calculus allows deducing an inclusive disjunction such as (3) from an exclusive disjunction such as (5). Nonetheless, according to the theory of mental models, that is not what individuals do. The reason is obvious by virtue of the principle of inference. The conjunction of possibilities for (5) is (6).

- (6) Possible (X & not-Y) & Possible (not-X & Y).

As it can be checked, (6) is different from (4). The first conjunct in (4) is missing in (6). Hence, by the principle of inference, (3) cannot be inferred from (5).

The next one is the ‘principle of dual systems’. The theory of mental models claims that human reasoning works as described by dual-process theories (see also, e.g., Byrne & Johnson-Laird, 2020). Those theories (e.g., Evans, 2009; Johnson-Laird & Wason, 1970; Ragni, Kola, & Johnson-Laird, 2017; Stanovich, 2012) distinguish two levels of reflection: a minimal level and an advanced level. Applied to the theory of mental models, this idea leads to assume that, when the level is minimal, people do not note all the elements belonging to conjunctions of possibilities. Khemlani et al. (2018, Table 3) point out that the literature shows this fact too (in particular, in papers such as that of Khemlani & Johnson-Laird, 2009). But maybe what is most interesting now is how this has an influence on examples such as (1) to (6).

Following Table 1 in Khemlani et al. (2018), when the reflection is not advanced, people tend to consider the conjunction of possibilities corresponding to (1) not to be (2). They only manage to identify the first conjunct in (2). So, what is assigned to the conditional is not actually a conjunction of possibilities, but just one possibility: that in which both clauses, the antecedent and the consequent, happen. In the case

of (3), minimal level of reflection means to note, in addition to its first possibility, only the conjuncts that are affirmed, and not negated, in the second and third possibilities in (4). In other words, individuals keep attributing three possibilities to (3), but, while the first one does not change, the second one only includes X and the third one only presents Y. Thereby, not-Y and not-X are ignored, respectively, in these last possibilities of the inclusive disjunction. Finally, in the case of (5), when the level of reflection is not high, what individuals detect is, obviously, just X in the first possibility and Y in the second one. The negative elements, as it occurs with the inclusive disjunction, are not considered for the exclusive disjunction either.

This is a relevant point of the theory of mental models. It enables to account for the reasons why individuals do not offer right answers in reasoning tasks sometimes. They do not identify all of the elements of the possibilities linked to the sentences. From its startup and in previous versions of the theory, this principle was essential (see, e.g., Johnson-Laird, 2012; Oakhill & Garnham, 1996). So, one might think that two, and not only one, logics could be built from the theory of mental models: one of them based on the cases in which reflection is high and the other one based on the cases in which reflection is not that. However, this paper will only consider ideal situations in which people pay attention to all the information regarding the possibilities of each sentence.

The ‘principle of modulation’ is the following. According to it, what the expressions in sentences mean and the pragmatic circumstances in which those expressions are used can modify the conjuncts of conjunctions of possibilities. Khemlani et al. (2018, Table 3) deem the action of this principle as a fact from the results obtained in works such as Orenes and Johnson-Laird (2012) and Quelhas and Johnson-Laird (2017). Nevertheless, as they indicate as well, much more papers have dealt with this principle (e.g., Johnson-Laird, Khemlani, & Goodwin, 2015; Quelhas, Johnson-Laird, & Juhos, 2010).

The manner the principle of modulation works can be better seen by means of an example. Although it can seem the contrary, this sentence does not have the possibilities of an inclusive disjunction, that is, the three possibilities in (4):

(7) “...Eva read Don Quixote or a novel” (Khemlani et al., 2018: 1899; italics in text).

The second conjunct in (4) cannot be admitted for (7). The reason is evident: if Eva read Don Quixote, then she necessarily read a novel too. This principle is also important in the theory because it seems to make it the only theory that is able to explain certain cognitive phenomena. There is a number of cases in which people do not always apply rules valid in classical logic. One of those cases is the one of the rule that leads from a premise such as Y to a disjunction such as (3). However, according to the theory of mental models, the situations in which individuals use that rule and the situations when they do not are clear. When the conjunction of possibilities associated to the particular disjunction is akin to (4), people tend to reject the rule. That is because the second conjunct in (4) provides that a scenario with X and not-Y is possible. Hence, (4) provides that a scenario inconsistent with premise Y is possible. Nevertheless, in the case of a sentence such as (7), the problem does not exist. If the premise were the second disjunct in it, that is, ‘Eva read a novel’, (7) could be accepted as a conclusion. As indicated, the possibility incompatible with the premise could not be admitted for (7), since it is internally contradictory. So, these are the circumstances in which the rule indicated is often accepted by individuals (see also, e.g., Orenes & Johnson-Laird, 2012).

As it can be seen below, this principle does not have a direct influence on the arguments of this paper, since the present paper only addresses abstract theorems without thematic content. Nonetheless, perhaps it is important to point out that this principle is one of the most important in the theory. It allows accounting for many circumstances in which people do not reason in accordance with logic (e.g., the principle of modulation can also explain problems related to the conditional, and not only to disjunction; see, e.g., Orenes & Johnson-Laird, 2012).

But the primary principles mentioned by Khemlani et al. (2018) are five. The remaining is the ‘principle of verification’. As explained, according to the principle of dual systems, the level of reflection can vary.

Thus, the possibilities recovered for a sentence may not be always the same. This is the main point of the principle of verification. It establishes that what individuals can deem as relevant to verify a sentence is linked to the possibilities they detect for that very sentence. Khemlani et al. (2018, Table 3) consider this principle to be supported by the literature as well. In this way, they cite the work by Goodwin and Johnson-Laird (2018). However, to pay much attention to this last principle is not necessary to achieve the goals of the present paper either. Hence, what has been said on it can be enough.

What is more important for the development of those goals is to take other definitions given by the theory into account. Those are the definitions of ‘possibility’, ‘necessity’, and ‘fact’. The five previous principles can help to get a general view of the theory of mental models, but these three last definitions can be essential to make the point of this study. The next section addresses the definitions.

Possibility, necessity, and fact in the theory of mental models

Those concepts are explicitly defined by the proponents of the theory. If an element appears in at least one of the alternative conjuncts of a conjunction of possibilities, that element is possible. If an element appears in all of the alternative conjuncts of a conjunction of possibilities, that element is necessary. If actually there is no conjunction of possibilities, but only a possibility that is affirmed, and an element appears in that possibility, that element stands for a fact (Khemlani et al., 2017).

Based on these definitions, both X and Y are possible in (2), (4), and (6). However, in the conjunction of possibilities corresponding to (7), while X, that is, ‘Eva read Don Quixote’, keeps being possible, Y, that is, ‘Eva read a novel’, is necessary, since it appears in the two possible conjuncts.

Regarding an example of fact, perhaps it suffices to think about conjunction. The theory of mental models claims that, given a conjunction such as:

(8) X and Y

In principle, only one possibility can be assigned to it:

(9) Possible (X & Y)

Therefore, it is evident that both X and Y are facts in (9) (see, e.g., Johnson-Laird & Ragni, 2019).

From all this machinery, it is not difficult to understand how the theory of mental models works. Maybe an example of inference with the structure of Modus Tollendo Tollens can be illustrative enough in this way. As it is well known, Modus Tollendo Tollens consists of two premises and a conclusion. The premises are a conditional, that is, a sentence such as (1), and the negation of the consequent of that conditional, that is, in the case of (1), not-Y. The conclusion is the negation of the antecedent, that is, following with (1), not-X. The literature shows that this inference is often hard to individuals (see, e.g., Byrne & Johnson-Laird, 2009). Nevertheless, the theory of mental models can give an account of it. The key is in the principle of dual systems. As pointed out, if the level of reflection does not suffice, people only note the first conjunct in (2) for (1). But, to apply Modus Tollendo Tollens, it is necessary to be aware of the three possibilities in (2). That is the only manner individuals can note that the two first conjuncts are incompatible with the second premise, that is, premise not-Y (in those conjuncts, Y is affirmed). Thereby, they can see that, in the only possibility coherent with that very premise, that is, the third one in (2), X is also negated, which leads to conclusion not-X (see, e.g., Byrne & Johnson-Laird, 2009).

Nonetheless, beyond this illustrative description, what is interesting here is related to two points. On the one hand, as indicated, a basic requirement has been provided in general to modal logic: to be consistent with the modal reading of the Aristotelian square of opposition (Fitting & Mendelsohn, 1998; it is said ‘in general’ because Fitting and Mendelsohn also refers to the existence of some modal logics

inconsistent with the square). On the other hand, as also mentioned, the theory of mental models fulfills that condition (López-Astorga, 2020a). Continuing to follow this direction, the rest of the paper is devoted to argue that the theory of mental models, in addition to the fact that it meets that requirement, is coherent with fourteen theorems in modal logic too. Informal arguments in this regard are presented below.

Carnap's modal theorems and the theory of mental models

Carnap (1947) indicates the theorems that will be analyzed here. They are exactly theorems 'a' to 'n' in Carnap (1947: 186). As it is well known, the logical framework offered by Carnap is akin to system S5 (see, e.g., Burgess, 1999; Carnap, 1946). Therefore, it may be necessary to remind the main characteristics of this last system.

Modal logic has a basic rule as far as normal modal logics are considered. That is the rule of necessitation. It establishes that, if a formula is a theorem, that formula has to be always true, that is, the formula has to be necessary. However, S5 adds axioms to this (see, e.g., Lewis & Langford, 1932). One of them is K. K provides that a necessary conditional logically implies that, if its antecedent is necessary, then its consequent is also that. There is a simple system that only includes the rule of necessitation and this axiom. It is system K (the name is given by virtue of Kripke), and the theory of mental models has already been linked to it (see, e.g., López-Astorga, 2020b).

However, this paper is intended to go beyond. It tries to delve into other characteristics a modal system compatible with the theory of mental models could have. The analysis of Carnap's theorems below can offer clues in this sense, since, as it can be noted after reviewing those theorems, which are theorems (10) to (23), the compatibility with them can allow thinking, as pointed out, about at least a system such as S5. This last system enables to speak about, at a minimum, two more axioms: T and 5.

T is the axiom that, together with K, leads to system T. It provides that, when the antecedent of a conditional is necessary, it logically implies that antecedent holds. On the other hand, 5 indicates that, when the antecedent of a conditional is possible, it logically implies that the possibility of that antecedent is necessary.

But, in addition, Carnap's framework also refers to concepts attributed to Lewis such as those of strict implication and strict equivalence. Following Carnap (1947), strict implication can be understood as a conditional relation that is necessary, namely, as a conditional relation for which it is impossible to be false. Likewise, strict equivalence can be understood as a biconditional (in the two directions) relation that is necessary, namely, as a biconditional relation for which it is impossible to be false.

With these clarifications made, the goal of this paper can keep being developed. As mentioned, the paper tries to identify more possible characteristics of the modal logic that could be linked to the theory of mental models. Until now, as also stated, the literature has only shown that logic could be consistent with systems close to K (e.g., López-Astorga, 2020b), that is, to K or extensions of it that are not very strong. Nevertheless, as indicated too, this paper aims to go a step further and argue that the modal logic that can be related to the theses of the theory of mental models can be even as strong as S5. This, as it is claimed in other works relating the theory of mental models to system K (e.g., López-Astorga, 2020b) too, is not intended to be a serious challenge for the theory. Although the theory rejects several logical principles, the possibilities that can be linked to sentences can work in a way compatible with a system of that kind. So, it is absolutely possible to accept the general theses of the theory of mental models and, at the same time, question just one of its aspects: the idea that its framework has nothing to do with logic.

Next, the fourteen theorems are presented. A brief explanation trying to make it evident that they are compatible with the way the theory of mental models interprets possibility and necessity follows each of them. As mentioned, the theorems are (10) to (23).

$$(10) \quad NX \Rightarrow X$$

Where 'N' is the operator of necessity and ' \Rightarrow ' stands for necessary implication.

Explanation: if X is necessary, it appears in all of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities. So, it can be affirmed that X is the case.

$$(11) \quad X \Rightarrow \Diamond X$$

Where ' \Diamond ' is the operator of possibility.

Explanation: if X is the case, then it is obvious that it appears in at least one of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities. Therefore, it is possible.

$$(12) \quad (X \Rightarrow Y) \Rightarrow (NX \Rightarrow NY)$$

Explanation: if it is correct that whenever X is true, Y must also be true, then, if X were necessary, Y would have to be necessary too. In other words, if what is between the first brackets in (12) is right, if X appeared in all of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities, Y would have to appear in all of those alternative conjuncts as well.

$$(13) \quad N(X \wedge Y) \Leftrightarrow (NX \wedge NY)$$

Where ' \wedge ' represents conjunction and ' \Leftrightarrow ' refers to necessary equivalence.

Explanation: if the conjunction of X and Y is necessary, that means that X and Y appear in all of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities. But, if this is so, two points can be stated. On the one hand, X appears in all of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities, and hence it is necessary. On the other hand, Y appears in all of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities too, and hence it is necessary too. Besides, there is necessary equivalence because the inverse relation holds as well. If X is necessary, it appears in all of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities. Likewise, if Y is necessary, it appears in all of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities. However, if these two circumstances are the case, it is evident that the conjunction of X and Y also appears in all of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities. Accordingly, the conjunction of X and Y is necessary too.

$$(14) \quad \Diamond(X \vee Y) \Leftrightarrow \Diamond X \vee \Diamond Y$$

Where ' \vee ' denotes disjunction.

Explanation: if the disjunction between X and Y is possible, that denotes that there is at a minimum an alternative conjunct of the conjunction of possibilities in which either X appears or Y appears. So, it can be said that either X is possible or Y is possible, since at least one of them appears in the alternative conjunct of the conjunction of possibilities. In the same way, if either X is possible or Y is possible, then at least one of that pair appears in an alternative conjunct of the conjunction of possibilities. Therefore, it can be said that either X or Y appears in that alternative conjunct. That in turn makes 'either X or Y' possible.

$$(15) \quad NNX \Leftrightarrow NX$$

Explanation: it is important not to forget that the conjunctions of possibilities linked to sentences in the theory of mental models are conjunctions that people detect. Under this approach, what the first clause in (15) can state is that individuals know that the idea that X is necessary is necessary, that is, appears in all of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities. If this is correct, X is necessary, since it will be, indeed, in all of the alternative conjuncts that individuals imagine and consider for the

particular sentence. Thus, the inverse argument can be accepted too. If X appears in all of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities, it is necessary. In addition, the idea that it is necessary (that is, the idea that it is in all of the conjuncts) will appear in all of those possibilities as well.

$$(16) \quad N\neg NX \Leftrightarrow \neg NX$$

Where ‘ \neg ’ expresses negation.

Explanation: if the idea of the negation of that X is necessary is necessary, that is, appears in all of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities, that means that X is not necessary, that is, it does not appear in all of the alternative conjuncts (remember that the alternative conjuncts are in people’s mind). Conversely, if X is not necessary, that idea should appear in all of those conjuncts.

$$(17) \quad \Diamond\Diamond X \Leftrightarrow \Diamond X$$

Explanation: what the first clause of (17) points out is that the idea of that X is possible is possible, that is, appears in at least one of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities. But, if the idea that X is possible appears in a conjunct, given the way the theory of mental models deems such conjuncts, X really appears in that conjunct and is really possible. Thereby, the same can be claimed for the inverse argument. If X is possible, it appears in at least one of the alternative conjuncts. If that is correct, the idea that it appears in that conjunct also appears in that very conjunct, which reveals that the idea is possible too.

$$(18) \quad \Diamond NX \Leftrightarrow NX$$

Explanation: if the idea that X is necessary appears in at least one of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities, that means that the fact that X is necessary, that is, that it appears in all of the alternative conjuncts, can be thought and is not contradictory. So, X should be actually necessary, as that is coherent with all of the alternative conjuncts. This is true inverted as well. If X is necessary, it is clear that in at least one of the alternative conjuncts (in fact, in any of them) it can be thought that it is necessary. Therefore, that thought, the idea that X is necessary, is possible.

$$(19) \quad N\Diamond X \Leftrightarrow \Diamond X$$

Explanation: if in all of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities it can be thought that X appears in at least one of those conjuncts, that is, that X is possible, X must be possible. Furthermore, if X appears in at least one of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities, people should be aware of it from all of those alternative conjuncts. This last sentence implies that the idea that X is possible is necessary.

$$(20) \quad \forall x (NPx) \Leftrightarrow N[\forall x (Px)]$$

Where ‘ \forall ’ is the universal quantifier and ‘Px’ stands for the situation in which X has property P.

Explanation: if, for any x, x has property P in all of the alternative conjuncts, it is evident that, in all of the alternative conjuncts, for any x, x has property P. Conversely, if, in all of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities, for any x, x has property P, it is obvious that, for any x, x has property P in all of the alternative conjuncts.

$$(21) \quad \exists x (NPx) \Rightarrow N[\exists x (Px)]$$

Where ‘ \exists ’ is the existential quantifier.

Explanation: the relation is just strict implication. If there is a x that, in all of the alternative conjuncts of the conjunction of possibilities, has property P , then, in all of those alternative conjuncts, there is a x having property P .

$$(22) \quad \exists x (\Diamond Px) \Leftrightarrow \Diamond[\exists x (Px)]$$

Explanation: the relation is strict equivalence here again. If there is at least a x that, in at least one conjunct, has property P , there is at least an alternative conjunct in which there is at least a x with property P . In the same way, if there is at least an alternative conjunct in the conjunction of possibilities in which there is at least a x with property P , then there is at least a x that, in at least one alternative conjunct, has property P .

$$(23) \quad \Diamond[\forall x (Px)] \Rightarrow \forall x (\Diamond Px)$$

Explanation: here is a strict implication one more time. If there is at least one alternative conjunct in the conjunction of possibilities in which, for any x , x has property P , it is clear that, for any x , there is at least a conjunct with x having property P .

Conclusions

Hence, it is possible to offer informal arguments in favor of an interesting idea: theorems (10) to (23) could keep being valid in a logic built from the essential theses of the theory of mental models. As mentioned, this tries to challenge either the theory or some of its most basic elements in no way. The only aim here has been to show that perhaps the theory of mental models is compatible with a logic. However, that logic would have to be consistent with principles such as those described above and in other papers relating the theory to aspects of modal logic (e.g., López-Astorga, 2020a, 2020b).

On the other hand, this is not the first time the theory of mental models is linked to Carnap's (1947) framework (see, e.g., López-Astorga, 2020c). Nevertheless, the relation here has been very indirect. The present paper has resorted to Carnap's work just because it indicates a number of theorems in his framework of modal logic. Those theorems have been the key to make the point of the previous analysis. However, other Carnap's (1947) particular theses have not been even considered. As mentioned, the purpose has been only to continue to argue that the theory of mental models can be coherent with elements of that logic. So, the main conclusion can be that the theory can help in the construction of a logic that somehow is nearer the real way human beings reason (or, at least, the way the theory of mental models deems as the real way they reason).

This is relevant nowadays. In the cognitive science field, it is currently difficult to find works proposing a logic in the human mind. In particular, it is hard even to identify approaches arguing in favor of a syntax of any kind in cognition. Maybe one of the last attempts in this regard was that of the mental logic theory (e.g., Braine & O'Brien, 1998). Nonetheless, in the same sense as other papers in the literature (e.g., López-Astorga, 2020a, 2020b), the previous arguments have not been intended to recover that type of works. The idea has been simply to give syntactic structures to the theory of mental models from the establishment of relations to a part of logic less explored in cognitive science: modal logic. It is true that there have been papers focusing on possible worlds, such as, for example, that of Stalnaker (1968). However, the general tendency in the theories claiming the existence of a mental logic has been to privilege rules or schemata akin to those of standard propositional calculus. Accordingly, it can be thought that the perspective of argumentations such the present one is, at a minimum to some extent, different.

As indicated in the beginning, there is no doubt that the theory of mental models considers classical standard logic not to play any role in reasoning. Given that modal logic is an extension of classical logic, this idea has been the only one raised by the theory of mental models that has been questioned in this paper. Thereby, the present study has tried to start to put the foundations of a modal logic related, to a

greater or lesser degree, to reasoning. Nevertheless, it has not been claimed that logic has to reveal the exact manner individuals make inferences. One might think that this is what the theory of mental models already tries to do. So, the attempt to find a logic consistent with the results the experiments in cognitive science offer has been deemed to be enough here. In any case, it is obvious that further work needs to be made in this way. Modal logic has advanced a lot from the time Carnap proposed his philosophy. Accordingly, maybe more recent developments (see, e.g, Carnielli & Pizzi, 2008) could be confronted with the theory of mental models.

Furthermore, there are works in which the proponents of the theory of mental models argue that the theory and modal logic are incompatible. For example, to derive from (3) that one of its disjuncts is possible is a derivation modal logic does not usually allow. Nevertheless, as (4) shows, that is correct in the theory of mental models (see, e.g., Khemlani et al., 2017). So, the differences between the two frameworks are clear. But those differences reveal in even a more obvious way the sense of this paper. To find a modal logic coherent with the theory of mental models (which, given what has been said, could not match the habitual systems in that logic) would have, at least, two advantages. It would enable to note that the theory is not absolutely separated from any kind of modal logic. On the other hand, it would also allow logicians to work with a system that would be consistent with the actual manner people think. The positive consequences of this in fields such as artificial intelligence, cognitive science, or computational linguistics would be evident.

Of course, the theory of mental models is not the only cognitive theory at present. Therefore, it is possible that, although the results shown in the literature seem to indicate that its predictions are correct, this is not the case. Nonetheless, given the arguments above, if it is provisionally assumed that the theory is right, it can be said that, beyond its proponents' view, there are syntactic processes on the basis of modal logic that can be tied to its general thesis.

References

- Braine, M. D. S. & O'Brien, D. P. (Eds.) (1998). *Mental Logic*. Lawrence Erlbaum Associates, Inc. Publishers. Mahwah.
- Burguess, J. P. (1999). Which modal logic is the right one? *Notre Dame Journal of Formal Logic*. 40(1). 81-93.
- Byrne, R. M. J. & Johnson-Laird, P. N. (2009). "If" and the problems of conditional reasoning. *Trends in Cognitive Science*. 13(7). 282-287.
- Byrne, R. M. J. & Johnson-Laird, P. N. (2020). If and or: Real and counterfactual possibilities in their truth and probability. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*. 46(4). 760-780.
- Carnap, R. (1946). Modalities and quantification. *Journal of Symbolic Logic*. 11. 33-64.
- Carnap, R. (1947). *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Carnielli, W. & Pizzi, C. (2008). *Modalities and Multimodalities. Logic, Epistemology, and the Unity of Science* 12. Springer. Berlin.
- Evans, J. St. B. T. (2009). How many dual-process theories do we need? One, two or many? In J. St. B. T. Evans & K. Frankish (Eds.). *In Two Minds: Dual Processes and Beyond*. 33-54. Oxford University Press. Oxford.
- Fitting, M. & Mendelsohn, R. L. (1998). *First-Order Modal Logic*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht.

- Goodwin, G. P. & Johnson-Laird, P. N. (2018). The truth of conditional assertions. *Cognitive Science*. 42. 2502-2533.
- Hinterecker, T., Knauff, M., & Johnson-Laird, P. N. (2016). Modality, probability, and mental models. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*. 42(10). 1606-1620.
- Johnson-Laird, P. N. (2010). Against logical form. *Psychologica Belgica*. 50(3/4). 193-221.
- Johnson-Laird, P. N. (2012). Inference with mental models. In K. J. Holyoak & R. G. Morrison (Eds.). *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. 134-145. Oxford University Press. New York.
- Johnson-Laird, P. N., Khemlani, S., & Goodwin, G. P. (2015). Logic, probability, and human reasoning. *Trends in Cognitive Sciences*. 19(4). 201-214.
- Johnson-Laird, P. N. & Ragni, M. (2019). Possibilities as the foundation of reasoning. *Cognition*. 193. DOI: 10.1016/j.cognition.2019.04.019
- Johnson-Laird, P. N. & Wason, P. C. (1970). A theoretical analysis of insight into a reasoning task. *Cognitive Psychology*. 1. 134-148.
- Khemlani, S., Byrne, R. M. J., & Johnson-Laird, P. N. (2018). Facts and possibilities: A model-based theory of sentential reasoning. *Cognitive Science*. 42(6). 1887-1924.
- Khemlani, S., Hinterecker, T., & Johnson-Laird, P. N. (2017). The provenance of modal inference. In G. Gunzelmann, A. Howes, T. Tenbrink, & E. J. Davelaar (Eds.). *Computational Foundations of Cognition*. 663-668. Cognitive Science Society. Austin, TX.
- Khemlani, S. & Johnson-Laird, P. N. (2009). Disjunctive illusory inferences and how to eliminate them. *Memory & Cognition*. 37(5). 615-623.
- Lewis, C. I. & Langford, C. H. (1932). *Symbolic Logic*. The Century Co. New York and London.
- López-Astorga, M. (2020a). The modal square of opposition and the mental models theory. *Epistemology & Philosophy of Science*. 57(3). 75-86.
- López-Astorga, M. (2020b). The recovery of syntactic structures cannot ignore temporality. *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filosofie*. 45(1). 160-169.
- López-Astorga, M. (2020c). Apparent L-falsity and actual logical structures. *Problemas*. 97. 114-122.
- Oakhill, J. & Garnham, A. (Eds.) (1996). *Mental Models in Cognitive Science. Essays in Honour of Phil Johnson-Laird*. Psychology Press. Hove.
- Orenes, I. & Johnson-Laird, P. N. (2012). Logic, models, and paradoxical inferences. *Mind & Language*. 27(4). 357-377.
- Quelhas, A. C. & Johnson-Laird, P. N. (2017). The modulation of disjunctive assertions. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*. 70(4). 703-717.
- Quelhas, A. C., Johnson-Laird, P. N., & Juhos, C. (2010). The modulation of conditional assertions and its effects on reasoning. *Quarterly Journal of Experimental Psychology*. 63. 1716-1739.
- Ragni, M., Kola, I., & Johnson-Laird, P. N. (2017). The Wason selection task: A meta-analysis. In G. Gunzelmann, A. Howes, T. Tenbrink, & E. J. Davelaar (Eds.). *Proceedings of the 32nd Annual Conference of the Cognitive Science Society*. 980-985. Cognitive Science Society. Austin.

Stalnaker, R. (1968). A theory of conditionals. *American Philosophical Quarterly Monograph Series*. 2. 98-112.

Stanovich, K. (2012). On the distinction between rationality and intelligence: Implications for understanding individual differences in reasoning. In K. Holyoak & R. Morrison (Eds.), *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. 343-365. Oxford University Press. New York.

REPRESENTATIONALISM, SCEPTICISM AND PHENOMENAL REALISM

AN APPRAISAL OF THE NON-REDUCIBILITY OF PHENOMENALITY

REPRESENTACIONALISMO, CETICISMO E REALISMO FENOMENAL

Uma avaliação da não redutibilidade da fenomenalidade

REPRESENTACIONALISMO, ESCEPTICISMO Y REALISMO FENOMENAL

Una valoración de la no reducibilidad de la fenomenalidad

Manas Kumar Sahu

(Indian Institute of Technology Bombay, India)

manassahu23@gmail.com

Recibido: 16/09/2021

Aprobado: 12/01/2022

ABSTRACT

The irreducibility thesis of phenomenal consciousness can only succeed against the sceptical attack and avoid solipsism *iff* it can coherently establish the transition from subjective certainty to the objectivity of knowledge. The sceptical attack on the relationship between the phenomenal qualitative character of experience about the subjects own mental fact and the awareness of the qualitative properties of the phenomenal object can be avoided through establishing the immediacy of experience. The phenomenal realist become successful in establishing the subjective certainty about the knowledge of phenomenal consciousness, however, has been failed in establishing objective certainty of knowledge, which leads to several epistemological problems (i.e., scepticism about the independent existence of external world, knowledge about the external reality and the existence of other mind; popularly known as the harder problem of consciousness) in philosophy of mind. In this paper, my objective is to reveal the undesirable consequences of representationalism. Representationalism is not an ideal option for responding to the sceptical attack against the other minds and the reality of the external world. It always leaves an open question for us about the relation between the representation of the object of experience and consciousness. Representationalistic theories of experience violates the principles of phenomenality by rejecting the immediacy of experience and has been committing the pragmatic contradiction by reducing the phenomenal properties to representational properties. The categorization of knowledge about phenomenality as inferential knowledge by representationalist leave no room for foundational knowledge about phenomenality.

Keywords: phenomenal realism, transparency of experience, direct realism, phenomenality, strong representationalism, weak representationalism, naturalistic representationalism

RESUMO

A tese da irredutibilidade da consciência fenomenal só pode ter sucesso contra o ataque cético e evitar o solipsismo se puder estabelecer de forma coerente a transição da certeza subjetiva para a objetividade do conhecimento. O ataque cético à relação entre o caráter

qualitativo fenomenal da experiência sobre o próprio fato mental do sujeito e o caráter qualitativo da consciência sobre o objeto fenomenal pode ser evitado estabelecendo-se o imediatismo da experiência. O realista fenomenal obteve sucesso em estabelecer a certeza subjetiva sobre o conhecimento da consciência fenomenal, no entanto, falhou em estabelecer a certeza objetiva do conhecimento, o que leva a vários problemas epistemológicos (isto é, ceticismo sobre a existência independente do mundo externo, conhecimento sobre a realidade externa e a existência de outra mente; popularmente conhecido como o problema mais difícil da consciência) na filosofia da mente. Neste artigo, meu objetivo é revelar as consequências indesejáveis do representacionismo. O representacionismo não é uma opção ideal para responder ao ataque cético contra as outras mentes e a realidade do mundo externo. Sempre nos deixa uma questão em aberto sobre a relação entre a representação do objeto da experiência e a consciência. As teorias representacionistas da experiência violam os princípios da fenomenalidade ao rejeitar o imediatismo da experiência e tem cometido a contradição pragmática ao reduzir as propriedades fenomenais a propriedades representacionistas. A categorização do conhecimento sobre a fenomenalidade como conhecimento inferencial pelo representacionista não deixa espaço para o conhecimento fundamental sobre a fenomenalidade.

Palavras-chave: realismo fenomenal, transparência da experiência, realismo direto, fenomenalidade, representacionismo forte, representacionismo fraco, representacionismo naturalista.

RESUMEN

La tesis de la irreductibilidad de la conciencia fenoménica sólo puede triunfar contra el ataque escéptico y evitar el solipsismo si puede establecer coherentemente la transición de la certeza subjetiva a la objetividad del conocimiento. El ataque escéptico a la relación entre el carácter cualitativo fenoménico de la experiencia sobre el propio hecho mental del sujeto y el carácter cualitativo de la conciencia sobre el objeto fenoménico puede evitarse estableciendo la inmediatez de la experiencia. El realista fenoménico ha logrado establecer la certeza subjetiva sobre el conocimiento de la conciencia fenoménica, sin embargo, no ha logrado establecer la certeza objetiva del conocimiento, lo que conduce a varios problemas epistemológicos (es decir, el escepticismo sobre la existencia independiente del mundo externo, el conocimiento sobre la realidad externa y la existencia de otra mente (conocido popularmente como el problema más difícil de la conciencia) en la filosofía de la mente. En este artículo, mi objetivo es revelar las consecuencias indeseables del representacionismo. El representacionismo no es una opción ideal para responder al ataque escéptico contra las otras mentes y la realidad del mundo exterior. Siempre nos deja una pregunta abierta sobre la relación entre la representación del objeto de la experiencia y la conciencia. Las teorías representacionistas de la experiencia violan los principios de la fenomenalidad al rechazar la inmediatez de la experiencia y han estado cometiendo la contradicción pragmática al reducir las propiedades fenoménicas a propiedades representacionistas. La categorización del conocimiento sobre la fenomenalidad como conocimiento inferencial por el representacionista no deja espacio para el conocimiento fundamental sobre la fenomenalidad.

Palabras clave: realismo fenomenal, realismo fenomenal, realismo directo, fenomenalidad, representacionismo fuerte, representacionismo débil, representacionismo naturalista.

Introduction

Generally, there are two mainstreams in philosophy of mind which address the harder problem¹ of consciousness. One approach to the harder problem is the irreducibility thesis (phenomenal qualitative aspects of mental facts are ontologically independent from functional as well as representational aspect of the mental fact), which is advocated by Nagel (1974), Jackson (1982,1986), Chalmers (1995), Block (2002a), Levine (2002) and Searle (2015), popularly known as non-reductionistic approach of phenomenal consciousness. They reject the reduction of phenomenal qualitative experience to representational states of the brain. On the contrary, the reductionistic thesis of consciousness defends the reduction of phenomenal consciousness to intentional-representational states of experience, advocated by Tye (2009), Alter (2008), Carruthers (2007), Stoljar (2005). In the former, the knowledge about the existence of other mind is an inference from the self-certainty of phenomenal consciousness. Their attempt for ensuring the subjective certainty of knowledge against scepticism provide relief for a second, however, they failed to succeed against cartesian scepticism of universal doubt. The latter attempt to resolve the harder problem by reducing the *subjective certainty of knowledge about phenomenality* to representational state (intentional states) of the experience.² They attempt to replace the role of the phenomenal character of experience with intentional content of experience. They proposed that by explaining how mental states are connected with intentional content of experience, the explanatory gap can be bridged without appealing to nonreductive private mental fact. One can demystify phenomenal consciousness and bypass the explanatory gap argument through complete reductive explanation of phenomenal-intentional content.

The plan for the paper as follows. The first section of the article will define representationalism, categories of representationalism, present the argument and counter arguments of the representationalism and establish the position of its rival theories, The next section will emphasis on the critical response of direct realism to representationalism. The section three will delineate the phenomenal realist position and define how representationalist (especially reductive representationalist) violates the principles of phenomenality and commit pragmatic contradiction by reducing the phenomenal property to representational properties. The latter section will expose the question begging attitude of representationalist while addressing the sceptical attack. The section five will suggest the alternative solution of representationalism and show how Searlean phenomenal realism plausibly resolve the subjective-objective dichotomy without endorsing solipsism. The last section provides the concluding remarks that why representationalism can't be ideal option for responding scepticism.

1) Representationalism

Generally, there are two categories of definition on representation. The reductionistic approach to the definition of representation is that representation is the relation between the object of the external world or experience with the semantic and referent properties of the particular object of experience. It's the way of explaining how X bears the semantic and referent values of Y without direct accessibility of Y. Representation explains how a particular thing-X plays (in fact substitute) the explanatory role of Y, for instances, by perceiving the road sign board (which is consists of wood, iron, letter, marks etc), we are able to infer the semantic and referent property of Y (i.e., road safety travel instruction, direction etc.), which was not part of our awareness about the perceived information. In the similar way, phenomenal qualitative property of experience is the way it seems to the subject to be independent from representational properties. The representational properties of experience also serve the explanatory role

¹ Ned Block (2002) has articulated and highlighted this problem in order to explain the epistemic relation of the conscious organism with the phenomenal states of the subject.

² See, Kekes (1977, pp.87-90) Shoemaker (1990, pp.112-131), and Loar (2002, pp. 273-290) for detailed analysis of subjective certainty and the objective truth of knowledge, Dretske (1995 p.45) has defended for such kind of view.

for phenomenal qualitative properties of experience. The representation not only represent itself but also represent something other than itself.³

On the contrary, the non-reductionistic definition of representation leaves room for awareness about the object of experience and explains that representation is the explanation about the relation of both X and Y. Representation does not signify how X is related to Y rather how both X and Y related to each other without substituting one another. The awareness about both X and Y, their causal relations are significant elements for representation. Nonreductive representationalism acknowledges the epistemic independency of the phenomenal qualitative aspect of experience by categorizing it as a special kind of representation, which can neither be reduced to the intentional states, nor any other functional-representational states of the brain. Unlike reductive representationalism, nonreductive representationalism very courteously respond to the question that what kind of things can be the objects of representation, like state of affairs, existent and non-existent things that subsists, functional and representational aspects of moods, feeling, emotion and sensation⁴.

It is a considered opinion among representationalist that representationalism is more plausible with the scientific theories of consciousness (i.e., Quantum theory of physics) than phenomenal realism. Representationalist (Intentionalist) holds that in every experience of perception and cognition, there is a representational aspect- defended by Brentano (1874 p.88), Tye (1996), Alter (2008), and Stoljar (2005), which can resolve both hard and harder⁵ problem of consciousness. The alma mater of their argument is representation- indirect awareness about experiential objects, which holds the view that every mental state can be explained/reduced to the representational state of the content of experience. The role of phenomenal character can be replaced by intentional states of experience (Phenomenal states/character =⁶ Intentional states/content).

As Tye (1996) in his notable work, *The Ten problems of consciousness* illustrate

“Phenomenal character (or what it is like) is one and the same as a certain sort of intentional content. This is the most straightforward explanation of the fact that "what it is like" linguistic contexts are intensional, of the fact that all experiences and feelings have intentional content, of the pairing of felt differences and intentional differences, and of the phenomenon of transparency. (p.137)

The phenomenal character of your experience-certainly something you are introspectively aware of on such an occasion-must itself. be representational. Try to focus your attention on some intrinsic feature of the experience that distinguishes it from other experiences, something other than what it is an experience of. The task seems impossible: one's awareness seems always to slip through the experience to the redness and shininess, as instantiated together externally.” (p.136)

He has rejected the direct accessibility and independent existence of the external world. The experience of the external world is just a representation, and phenomenal character of qualitative property supervenes on the representational content of experience in both case of (i.e., veridical and hallucinatory) experience. The object of the external world is directly inaccessible. Every experience is mediated by the process of representation (The perceptual experience is mediated by a long chain of causes of brain states. i.e., Sense data). What is directly accessible by the subject is the representation of the object and state of affairs of the external world.

³ See Dretske (1995 p.42-48) for inquiry of the expandable limits and scope of representation. He has defended one kind of naturalistic representationalism. The semantic values of the experience are partially determinable by the natural world. Dretske has made the distinction between sensory-systemic representation and conceptual-acquired representation. A representation is not only about the relation of sensory mechanism with natural objects; rather it also signifies how the sensory representation is being conceptually represented.

⁴ Block (2002), Chalmers (2004) argued that there is a qualitative aspect of experience in these states which can neither be eliminated nor reducible, as the reductionist like Dennett (1987) and Churchland (1981) argued.

⁵ See Block (2002) for more details

⁶ The particular symbol is used for signifying the different version of reductionistic position (i.e., Equivalent to/reduced to/ identical to etc).

a) The Arguments for Representationalism:

Representationalistic thesis relied on some popular arguments which not only attempt to establish the plausibility of representationalism but also shows how direct realism is inconsistent with those arguments. One of the primary arguments of representational realism is the argument from hallucination⁷, which has got its motivation from the Cartesian sceptical argument of dream argument. There are several forms of illusion argument⁸; the simulation argument in contemporary philosophy of mind is also based on this argument, which raises the question against the immediacy of experience and direct accessibility of the object. This argument poses the epistemological problem- certainty of knowledge about the external world. Representational realism gets the motivation for establishing their thesis and uses these perceptual delusions against direct realism.

In the case of hallucinatory experience, there is no mind-independent object behind the experience unlike other non-veridical cases. No physical object is presented to the mind directly in hallucinatory experience; however, in veridical experience, there is a correspondence relation between the mind and representational object of the external world. Therefore, the object of the external world is directly unknowable, and what is directly accessible is the content of mind about the external world, representation of the object and state of affairs of the current experience. The argument of hallucination can be constructed in the following way

P1) Both veridical and hallucinatory experiences have the same qualitative properties⁹ of experience (because they are indistinguishable from veridical experience as long as experienced), which are directly accessible by the subject, is generated by the same cause.¹⁰

P2) The cause of the qualitative properties of experience can't be direct contact with the external world, because, there is no direct contact with the external object possible in case of hallucinatory experience that can be considered as the cause of phenomenal or intentional qualities of experience.¹¹

Therefore,

C) The cause of the qualitative properties of experience must be intermediary representational mechanism (i.e., internal/ construction of the neurofunctional brain activities-representational states or particular neurobiological states of the brain), that contains the representational properties¹² of objects and state of affairs of the external world.

There are several objections to the hallucination argument from direct realist as well as phenomenal realist. Representationalist has to face those objections for plausibly establish their position.

The objective of the argument (to show the incompatibility of the direct realism with the non-veridical cases of experience) can only succeed *iff* there is a collective agreement between both parties on the

⁷ Harrison (1993, pp. 18-19), MacLachlan (1989, pp. 36-38), and Price (1932, pp. 28-33) for defense of this argument.

⁸ The argument from illusion and the argument from hallucination even though have different structure, however, both of the argument has the same objective. Both the arguments have different approach in non-veridical experiences, however, in order to serve their common goal that direct accessibility and phenomenal distinguishability of experience is impossible, they stand on the same page.

⁹ For representationalist, phenomenal properties are identical with (or supervene on) representational properties. Dretske (1996, p.148) argues that phenomenal qualitative properties are relational and intentional properties.

¹⁰ The phenomenal indistinguishability of experience entails the ontological indistinguishability of the experiential object. The phenomenal character of the hallucinatory experience and veridical experience remains the same, despite of having no correspondence between the object of experience with the object of the physical world. The hardcore disjunctivist don't accept this premises. There is no need to accept mediatory representational content. For them, "how X is appears to Y" is equivalent to the disjunction of "X is either veridically accessing the experiential object such and such" or "X is non-veridically experiencing (i.e., hallucinating, or illusional about) Y".

¹¹ The premise tries to block the direct accessibility of the external object. The phenomenal-ontological indistinguishability of experience confirms the direct inaccessibility claim.

¹² For direct-realist, there is no representational properties in the experience, Searlean (2015) form of phenomenal realism named these properties as presentational properties.

phenomenal indistinguishability claim. Most of the direct realist¹³ try to block the first premise by drawing the line between veridical and non-veridical¹⁴ experiences. Some of the moderate disjunctivist¹⁵ though accept the phenomenal indistinguishability claim, the view that there is no difference in phenomenal qualitative properties of experience in both cases, however, don't consider the second premise as a valid one, because they demarcate the qualitative difference between veridical and non-veridical experience. In a veridical case, the subject is directly interacting with the object of the external world; however, in non-veridical cases, the subject is directly aware of the mental content of the physical object, which is stored in the memory from past experience or the content of experience that *subsists*. The subject is self-aware about the experience in the veridical case, which is not possible in non-veridical cases.

There is another prong of attack against representationalist from non-representational realism raised by Adverbialist¹⁶ which accept the phenomenal indistinguishability claim and rejects the direct inaccessibility claim. Adverbialist has accepted the phenomenality of experience as the *common factor principle* in all veridical and non-veridical experiences even though the nature of the object of experience differ according to experiential situation. The phenomenality of experience deals with how the subject sense or experience rather than what is it that the subject experience, for instances the subject (X) has the phenomenal experience of a property (i.e., sweetness) (Y) *iff* X senses Y-ly (sweetly). Adverbialist don't leave any distinct ontological space for the phenomenal adverbial property of experience like sense datum theory. They treat the phenomenal adverbial property of experience is indistinguishable and unmediated experiential property from the object of experience. Huemer (2001 p.82) argues that the awareness about the external object through perception for representationalist is an indirect mechanism of awareness. hence, for them, perception can only assure the indirect accessibility of the external object. Representationalist failed to grasp the fundamental difference between *the object of awareness* and *the vehicle of awareness* which leads them to conclude that perception is an indirect mechanism of awareness and the direct awareness of the object of external world is impossible.

b) Two version of representationalism

Representationalism construed that phenomenal character is supervened or completely determined by the representational content in both veridical and hallucinatory experiences. Generally, there are two categories of representationalism.

- **Strong or reductive representationalism**

The reductive representationalist¹⁷ has attempted to leave no room for subjective aspects of experience. Their objective is to reduce the subjective ontology of phenomenal character to objective ontology of representational character. Reductive representationalism tries to reduce the phenomenal character of

¹³ Campbell (2002, p.117), one of the proponents of direct realism, has raised the objection against the hallucination argument. He did not accept the phenomenal indistinguishability claim. The hallucinatory experience of a dagger and veridical experience of a dagger are two distinct experiences. Campbell is not alone in the objection to phenomenal indistinguishability claim, the strong disjunctivists, like Hinton (1967 p.12), McDowell (2000, p.146) and Johnston (2004, p.129) also made an attempt to expose the representationalist on this issue.

¹⁴ There are several non-veridical cases of experience which differ from each other, i.e., the hallucination (completely absence of object) and illusion (something is misperceived as something else), however, in all non-veridical cases their stimulative function overlaps with each other.

¹⁵ Snowdon (2005) argues that except the hallucinatory bad case, the other non-veridical cases share the same phenomenal qualitative properties with veridical experiences. Even if he accepts the phenomenal indistinguishability claim, however, became reluctant to accept the direct inaccessibility claim. See also Martin (2002), Siegel (2004) for defense of disjunctivism.

¹⁶ Adverbialism is the view that the non-veridical cases of experience have different modes of presentation (i.e., experiencing yellowly, redly, sensing painfully or wistfully) in which the object of experience presented to the subject seemingly for instance one can have experience of phenomenal redness as *sensing redly* without the localisation the experiential property-phenomenal redness (phenomenal adverbial property for adverbialist). The experiential properties are the product of the experiential process which can't be localised unlike the sense data view of sense datum theory. See Ducasse (1942, p.232), Chisholm (1957, p. 124) for detailed analysis.

¹⁷ Tye (1996, 2009), Harman (1996) and Dretske (1995) are the major proponent of reductive representationalism.

experience to representational character¹⁸, and by doing so, they construed that the mysteries of phenomenal qualities can be explained through naturalistic paradigm. The demystification project of phenomenal qualities of experience (like demystification of intentional/ representational content) can resolve the hard problem. Reductive representationalist argues that

P1) Phenomenal properties are identical to representational properties.¹⁹

P2) Representational properties are physically explainable and traceable in the naturalistic paradigm without any appeal to non-physical states of mind.²⁰

Therefore, Phenomenal realist's argument for ontologically distinct phenomenal qualitative properties from representational property of experience is misleading.

Reductive representationalist through this argument, try to vindicate the redundancy of the appeal of the explanatory gap and hard problem of consciousness.

Reply: Firstly, premise 1 violates the Leibnitz law- the identity of indiscernibility principles which establish the fact that the properties (x) are indiscernibly identical with the properties (y) *iff* it shares the same characteristics. The principle of identity is based on the necessary relation. For the claim of A= (identical to) B, there must be a necessary relation between A and B. There can't be any case in which the presence of the properties of A is traceable excluding the properties of B. Similarly, it is the necessary condition for the plausibility of the argument of the identity of phenomenal-representational property that there can't be any instances of counter facts in which representational properties is traceable without phenomenal properties of experience and vice-a-versa. The counter facts, for instances unconscious perception, belief and thought have representational properties of experience without awareness of phenomenal property²¹. Reductive representationalist has to disprove the plausibility of unconscious perception and representation for successfully establish the phenomenal-representational properties identity. In extension to another category of counter facts, there are certain mental facts in which phenomenal properties of experience are traceable without representational properties of experience (i.e., Orgasm)²². From the above analysis, it is clear that the phenomenal properties and representational properties have distinct characteristics and at least, they are not necessarily identical properties.

Secondly, the entailment thesis²³ (defend premise 1) argues for the impossibility of *unconscious representational states*. There can't be any instances in which the subject is having a perceptual experiential state without being aware of it. Hence, phenomenal character of experience is indistinguishable from representational property of experience. There are several objections to entailment thesis. The cases like blind sight (partial damage of visual cortex) and inattentional blindness has disproved the entailment thesis. The response to the question that can there be representational properties without phenomenal properties and vice-a-versa, also determines the plausibility of the entailment theorist's argument. The mere possibility of one without other contradicts the premise 1. There are counter facts to the argument that falsify the premise, for instances, as block (2002a, pp. 174) argued that the phenomenal experience of orgasm doesn't have representational property (there is nothing to represent) even though it has phenomenal property of experience because there is something

¹⁸ Dretske (1995, p.144) argues that "Even if physically identical heads can harbour different thoughts, they cannot be having different sensations." Therefore, the phenomenal qualitative properties of experience are somehow identical with the natural representational properties.

¹⁹ Fregean Representationalism (1948) supports this view. The phenomenal properties and representational properties are two *modes of presentations* of the same properties. Despite being informative and non-trivial, both the terms have the similar referent which denotes a particular mental state, for example, the author of *Gitanjali* and the author of *Thokebali* are the two extensions of the same referent- Rabindra Nath Tagore. Though both extensions have different meaning; however, represents the same person; similarly, the phenomenal properties and representational properties represent the same thing. Therefore, phenomenal properties are ontologically identical to representational properties.

²⁰ The exponent of naturalised Intentionality (Shea 2013, pp.496-509, Dennett 1969, p.21) gives justification for the premise.

²¹ See, Bernat, Shevrin & Snodgrass (2004), and Taylor (2019) for the defense of unconscious thought, perception, belief.

²² See, Block (1995) for the defense of non-reductive phenomenal consciousness.

²³ Williamson (2000), Stroud (2009). and Cassam (2009) are the proponent of the thesis. they argue that unconscious perception isn't possible in veridical experiences.

like to have experience of orgasm. The reductive representationalist argues for the phenomenal properties-independent experience; therefore, reductive representationalism is itself inconsistent with its own argument and contradicts the premise.

Thirdly, any form of reductive representationalist thesis will have to always face off with the explanatory gap argument. The argument is as follows

P1) The principles of theoretical identity entails that the fact about the objects/entity (which uphold the identity relation) are completely explainable.

P2) Phenomenal-representational identity thesis is not completely explanatory, because it will always leave a permanent arbitrariness (leaving things unexplained about “phenomenal character”, its relation with representational and functional states).

P3) The explanatory gap between phenomenal and representational aspect of experience is unbridgeable.²⁴

Therefore, phenomenal-representational identity thesis is misleading.

At least, from the prima facie evidence it is clear that reductive representationalist failed to undermine the phenomenal realist's conclusion- “the non-derivability of phenomenal facts from natural-representational fact”. Chalmers (2004 p.5) provides the counter argument against *entailment thesis*. There are some instances of perceptual experience in which there are only representational properties like *unconscious belief, thoughts*; without having phenomenal properties of experience. Hence, reductive representationalist has to disprove the model of unconscious perception/ representation in order to establish the phenomenal-representational identity theory. They have to block all the possibility of unconscious representation.

• Weak or Non- reductive representationalism

The overall view of non-reductive representationalism is that phenomenal properties supervene²⁵ on representational properties. If two subjects share common intentional/representational properties, then their phenomenal properties will be the same. The same representational properties instantiate the same phenomenal properties. In other words, the changes in representational properties can make a difference in phenomenal properties. Non-reductive representationalist, unlike reductive intentionalist, recognized that the phenomenal properties are distinct from the representational properties; however, the phenomenal qualities are dependent on intentional content and representational process of the mind. Unlike the former, the non-reductive representationalism is compatible with sense-datum theory and leave the room for the non-naturalistic theory of representation²⁶. There can be another kind of non-reductive naturalism that upholds the position of emergentist by making the distinction between phenomenal character and representational properties without reducing to one another.

The nonreductive representationalism either fall in the category of mere supervenience though covariance or supervenience with metaphysical necessity in which the basic phenomenological principle of experience- the immediacy of experience can't be preserved. On the one hand, the denial of

²⁴ Phenomenal realist like, McGinn (1982) Nagel (1974) argues that the explanatory gap is unbreachable, because, there is an ontological gap between them. The phenomenal states (What it feels) and representational states (What it represents) are distinct kind of mental states. They are informative, non-trivial, epistemically and ontologically explainable and independently traceable. They have different explanatory as well as functional role in experience. Type C materialism only accept the explanatory gap, however, deny that there is an ontological gap. The reason behind emergence of explanatory gap is insufficient knowledge about the phenomenal and representational aspect of experience.

²⁵ See, Krigel (2004), McGinn (1997) and Márton (2022) for defense of nonreductive representationalism. See also, Shoemaker (1990, pp.109-131), Peacocke (1983, pp.4-26) and Loar (2002, pp. 273-290) for another set of defense of supervenience theory of representationalism and weak representationalism.

²⁶ Macpherson (2014) argues for this kind of non-reductive representationalism which is compatible with sense data theory.

immediacy principles of experience makes the weak or non-reductive representationalist thesis venerable to attack of scepticism. On the other hand, the weak or nonreductive representationalist if acknowledge this particular principle, will no longer be called a representationalist thesis. Supervenience is also a kind of reduction. The dependency of phenomenal properties of experience on intentional properties entails the fact that it endorsed some kind of reductionism.

2) Direct Realism

Direct realism argues for the mind-independent external world and the direct accessibility of the external world. It argues against the fundamental knowledge claim of representationalism that phenomenal properties of experience are identical with representational properties (P. Properties = R. Properties). There can be organisms which has indistinguishable representational properties, however, deviates in their phenomenal properties from other living organism. The non-biological agents have no phenomenal properties at all even though they share the same representational properties of experience, for instance, the representational content of colour detection by the A.I machines can be indistinguishable from human agents, however, they differ in the phenomenality²⁷ of experience. There can't be representational properties only for phenomenal experience. The conscious agents are not accessing the world from representational point of view only, which can also be done by the non-living agents (i.e., A.I. machines).²⁸ In every conscious experience, the subject is not merely looking for the intentional object of the experience instead of accessing the quale of the particular experience of the moment. Therefore, "*what it's feels like*" is different from "*what it represents*." The claim that phenomenal qualities are representational qualities, is a categorical mistake. The reduction of one to other will always commit the fallacy of ambiguity. Representationalist argued that unlike representational properties, the phenomenal properties are untraceable in introspection. For direct realist, the introspection about a particular experience (i.e., colour experience) and the experience of the colour experience in the first place are two distinct kinds of experience. Their content of experience also differs in the case of introspection. The experiential content is directly related to the memory of the particular experience and can be objectively definable (i.e., through propositional attitude), whereas in the latter case, there is a direct interaction between the subject and its experiential content.

The issue with direct realism is that it can't accommodate the objective features of experience, that is intentionality. The conflict of phenomenality and intentionality has not been plausibly resolved without endorsing an explanatory gap.

3) Phenomenal Realism:

Most of the representational theory of experience whether it is first order theory or higher order theory don't accept the fundamental difference between phenomenal properties and representational properties. As a result, commit the phenomenological fallacy by rejecting the immediacy principle of experience. The direct inaccessibility connection of the mind with the world leads to several epistemological problems and invites sceptical attack on the reality of the external world.²⁹ Therefore, representationalism is not an ideal option for providing a plausible explanation about the relation between the subject and the external world. The direct realism struggle to address the content of non-veridicality of experience, however, there is another approach popularly named as phenomenal realism;

²⁷ See, Sahu (2020), (MS) and (2021) for comprehensive analysis of epistemic role of phenomenality of experience and how it plays the role of distinguishable feature for AI agency and human agency.

²⁸ The non-living beings can also have intentionality because of having the same feature of object directedness or aboutness towards something (i.e., artificial agents, chatbot, textbook/ A.I machines). They shared the same feature of object directedness which represents something and corresponds to the physical world, popularly known as derived intentionality. The representationalist couldn't distinguish the unconscious intentionality from conscious intentionality.

²⁹ It invites the open question like what is the relationship between the experience of the external object and the object itself? What is the difference between the experience of the *intentional inexistent* object in the dream and hallucinatory states of experience and the experience of the real objects of the external world and state of affairs in veridical cases?

work as a synthesiser between direct realism and representationalism, advocated by Ingmar Persson (1985), Ned Block (2002), Nagel (1974), Campbell (2002) stated that both consciousness and the external world are real and independent from each other. The phenomenal consciousness can't be reduced to representational or functional states of the brain. Campbell (2002, p.116) as argued that

"The phenomenal character of your experience is constituted not by the way your surroundings are, but by the contents of your representational states,"

Phenomenal realism by acknowledging the reality of the world and upholding the direct relation of the mind with the object of the experience, try to avoid the limitation of representational realism. The phenomenal character itself confirms that there is a conscious living experience. There is something independent from the mind. Which has an effect on human action and behavior and provides the ground for generating the phenomenality of experience. Phenomenal realist argued that the object X in condition Y is experienced directly without any inter-mediatory process of representation between consciousness and the object of the external world. McGinn (1982, p.8), Searle (1983, p.2), and Block 1995, p.234) argues for the distinctive feature of phenomenality and intentionality of experience. As they illustrate

By sensations, we shall mean bodily feelings ... as well as perceptual experiences. bodily sensations do not have an intentional object in the way that perceptual experiences do. We distinguish between visual experience and what it is an experience of, but we do not make this distinction in respect of pains. Or again, visual experiences represent the world as being a certain way, but pains have no such representational content. (McGinn 1982, p. 8)

Many conscious states are not Intentional, e.g., a sudden sense of elation. Searle (1983, p. 2)

Note ... that phenomenal content need not be representational at all (my favorite example is the phenomenal content of orgasm). Block (1995, p. 234).

Representationalist has been failed to provide a plausible explanation on bridging the explanatory gap due to mischaracterization of the phenomenal property as reducible to representational property.

a) Phenomenal Properties and Representational Properties

Phenomenal properties of experience are not the properties of the external world. These are mental properties that depended on mental states only. They are by nature, non-functional, non-dispositional, non-structural, non-relational, and independent from representational properties. The reduction of the phenomenal properties to representational properties is the product of reductionistic chauvinism. They are two distinct kinds of properties of experience. Phenomenal properties are subjective; can only be accessible from the first-person perspective and present in both veridical and hallucinatory experiences. Whereas representational properties are objective; accessible from a third-person perspective, and only present in veridical experiences. All mental states have phenomenal properties (presentational content), however, all mental states need not have representational properties or content.³⁰ Phenomenal character is accounted for direct relation with worldly objects and their properties. Representational properties are mediated through the process of representation (i.e., faculty of reason, natural representational mechanism and functional states of the brain), whereas the presentational phenomenal properties are immediate and directly accessible by the subject. There are some instances in which the subject is aware of the phenomenal qualitative character of experience without being aware about the representational properties. In veridical and hallucinatory experiences, the representational content of experiences might not be identical, however, their phenomenal content remains the same. The debate on phenomenal properties and representation properties is also known as *Content-Object Dichotomy*³¹ in the philosophy

³⁰ There are no representational properties that correspond to the object and state of affairs of the external world in hallucinatory experiences. It is evident that sometimes though there is a representational aspect in experience, However, it does not correspond to the object and state of affairs of the external world i.e., *intentional inexistent* objects like sky flower, unicorn, golden mountain.

³¹ See, Alves (2012), for the debate between direct realist and representationalist on the primacy of object and content in the experience. The object view give emphasis on the external object and the surrounding of environment as crucial part in the experience; is being directly

of perception. Representationalism argues for representational content, whereas direct realism argues for a presentational object rather than the content of experience. As Alves (2012) illustrates,

"The role played by the representational content in determining the phenomenal character of perceptual experiences is central to the content view, and it is explicitly denied by the object view. This denial is sometimes put in the following way: the object view denies that perceptual experiences have representational contents." (p. 420).

In order to reconcile the debate, non-reductive representationalist argued that phenomenality (Awareness about the phenomenal character of the subjective accessibility of a particular information) and Intentionality (awareness about the representational character of the objective accessibility³² of a particular information) are two aspects of the phenomenal experience. The reduction of one to another will lead to the violation of the principles of the phenomenality and commit *pragmatic contradiction*. Because both phenomenality and intentionality play different explanatory roles in the epistemological process of experience. Therefore, both of the categories of phenomenal experience can't substitute each of their epistemic roles.

4) Scepticism and Representationalism

One of the most important prongs of attack against representationalism is that representationalism can't provide an irrefutable response to scepticism. In fact, it yields scepticism by inviting the circular and infinite regression of mediatory process between mind and the world. Representationalism can't give a plausible explanation of physical reality through intentional content in various cases of experience. For example, the intentional content of belief about the object and state of affairs of the external world and thinking about that particular object and states of affairs about the external world would remain the same. The thought that "there is a brown table in the room" and perception that "there is a brown table in the room" or "his visual experience of the particular brown table" have same intentional content, though there are different experiences altogether. There is no differentiating factor in the representationalist thesis, which will make the distinction between intentional content of different propositional attitudes i.e., belief, thought, desire, etc. In other words, the distinction of perceptual relation and intentional relation is untraceable by representational thesis.³³ The representationalist thesis has been suffered from the problem of uncertainty about the external world and leaves room for scepticism. It's a legitimate question for any kind of representationalism that- what is the relationship between the representation and existent object of the external world? If representational or intentional content is independent of physical reality (some intentional content does not correspond to the reality of the external world i.e., unicorn, golden mountain, sky flower, etc.) and a product of delusion then the sceptic may ask the legitimate question, that-how one can be certain about the intentional contents which represent the objective ontology about the mental state of the subject as real and not a product of illusion/hallucination? The sceptic might have also raised the question of whether intentional content truly represents the object or not? What are the criteria for certainty about the knowledge of the representation of the physical world? This is the common mistake that has been committed from the history of philosophy by every representational theory till now that phenomenal objects are directly inaccessible. Once the direct interaction between the mind and the physical world is denied, it becomes impossible to establish the existence of the external world and the certainty of the knowledge about the object of the physical world. This is the main reason behind the failure of the transcendental argument of Kant while he attempt to solve the problem of scepticism.³⁴ The same mistake has been committed by Descartes, Locke, Berkley, Frege, Russell, even by some contemporary representationalist like Tye (2009), Dennett (1987), and Rosenthal (2002) throughout the history. In order to provide a plausible response to sceptic

aware of by the subject, represented by direct realist and in the content view, the subject can never experience the external object *as it is* directly but the content of it, is defended by the representationalists.

³² For subjective and objective accessibility of information distinction see, Sahu (Forthcoming) and Searle, (2015, ch.1).

³³ Campbell (2002, p.45) has a similar kind of view against *Representational Content Thesis*. See also Searle (2004, p.117), there is no difference in representational content, even though have different psychological modes (i.e., beliefs, desires, thought, etc.), which can represent the same representational content.

³⁴ See, Sahu (2021) for detailed analysis

(sometimes for explaining their own perpetuated representational mechanism), representationalist has been induced the infinite explanatory chain (i.e., the debate of first order and higher order representationalism). In addition to that, representationalist are not transparent enough while categorising the knowledge about the phenomenal experience. All most all representationalist, whether it is Dretske (1995), Tye (2009) Shoemaker (1990), Carruthers (2007) or Stoljar (2005), everyone categories the knowledge about the phenomenality as inferential. The problem with inference is that it cannot provide certainty of phenomenal knowledge that leave no space for sceptical attack. In fact, representationalistic theories yields sceptical attack due to being non transparent about phenomenality, rejection of immediacy principle and direct accessibility of phenomenal object.

5) Searlean Phenomenal Realism

John Searle has responded to the challenge of scepticism about the reality of the external world by making the distinction between the subjective-objective aspect of reality both from an ontological and epistemological perspective.³⁵ Searle argues that though the phenomenal experience is ontologically subjective because of the inaccessibility of phenomenal qualitative properties from the objective ontology; however, there is no limitation for the knowledge of the phenomenality of others. The phenomenal properties are ontologically subjective at the same time, are also epistemically objective.³⁶

Searle argues against representationalism that it leads to the problem of scepticism about the external world. As he stated

“When I have a belief, it seems to me that the belief represents how things are in the world, when I have a visual experience, it seems to me that the world is the way that I am perceiving it as being. Of course, just as I might discover that my belief is false, so I might discover that my visual experience is not veridical. In that case I have a visual experience that is not satisfied in exactly the same sense in which my beliefs are, not satisfied when they are not true, and in which my desires are not satisfied when they are not fulfilled, and so on through other standard forms of intentionality.” (Searle, 2015, p.58)

Searle has introduced the *conditions of satisfaction* as a tool to defend the commonsensical view of reality against the scepticism, that is, the thought about the existence of a particular object of the external world exists *iff* it satisfies the condition of satisfaction.

Searle argues that there is no intermediary called sense-data, which mediates the experience, he argues

“if I am looking at a computer in front of me, I do not have evidence that there is a computer there, I literally see that there is a computer there.” (Ibid, 77).

Searle argued that sceptical questions could be responded by acknowledging the irreducibility of phenomenality of experience because it conforms to the certainty of ontological subjectivity and plausibly explains how ontological subjectivity sets the conditions of satisfaction in order to establish the epistemic objectivity. In the hallucinatory case, there will be a problem of fulfilling the criteria of ontological objectivity. There is an internal relation between ontological subjectivity of knowledge with the epistemic objectivity of knowledge, which reveals the reality.

Conclusion

From the above analysis, we can arrive at the conclusion that representationalism will always leave an open question in front of us about the relationship between the object of the external world and consciousness. It will never give indubitable certainty of knowledge. In order to solve the problem of scepticism, we need a secure foundation which can be the ground for certainty of knowledge of the

35 See, Sahu (2019 pp.80-87) and Searle (2015, ch.1)

36 Searle agree with Wittgenstein's critique of private language in the sense that we can have objective knowledge about the phenomenality of others without the direct accessibility of the particular phenomenal state.

world. Phenomenal realism, which reconcile the subjectivism and objectivism, like Searlean phenomenal realism, can be the best option to serve this purpose. In addition to that, representationalist, especially reductive representationalist failed to provide a transparent account with certainty of knowledge about phenomenal experience. Because knowledge about the phenomenal experience bound to be inferential in representationalistic approach due to the involvement of the mediatory processes of representation. The immediacy principle of experience (as defended by phenomenal realist) is incompatible with the representationalistic principle of inference. As a result, epistemic certainty about phenomenal experience became impossible in representationalistic paradigm. Representationalist failed to provide the epistemic foundation for knowledge of phenomenality unlike their opponent.

References

- Alter, T. (2008). Phenomenal Knowledge Without Experience, In Edmond Wright (ed.), *The case for Qualia* (pp. 247-267), MIT Press.
- Alves, S.M. (2012). Content, Object, and Phenomenal Character, *Principia*, 16:3, pp. 417-49
- Block, N. (1995). On a Confusion about a Function of Consciousness, *Behavioural and Brain Sciences*, 18:2, pp.227-87
- Block, N. (2002 a). The Harder Problem of Consciousness, *The Journal of Philosophy*, 99:8, pp. 391-425
- Block, N. (2002). Concept of Consciousness, In D. J. Chalmers(ed.) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press
- Brentano, F. (1874). *Psychology from an Empirical Standpoint*, Routledge Press
- Campbell, J. (2002). *Reference and Consciousness*. Oxford University Press.
- Cassam, Q. (2009). Knowing and seeing: Responding to Stroud's dilemma, *European Journal of Philosophy*, 17:4, pp.571–589.
- Carruthers, P. & Veillet, B. (2007). The Phenomenal Concept Strategy, *Journal of Consciousness Studies*, 14:10-09, pp.212-36
- Chalmers, D.J. (1995). Absent Phenomenal Consciousness, Fading Phenomenal Consciousness, Dancing Phenomenal consciousness, *Conscious Experience* Imprint Academic, pp.309-28
- Chalmers, D.J. (2004). The Representational State of Consciousness, in B. Leiter (ed.), *The Future for Philosophy*, Oxford University Press, pp.153-83
- Chisholm, R.M. (1957). *Perceiving: A Philosophical Study*, New York: Cornell University Press
- Churchland, P.M. (1981). On the Nature of Theory: A Neurocomputational Prospective, in W. Savage (ed.), *Scientific Theories*, 14, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp.59-101
- Dennett, D. C. (1987) *The Intentional Stance*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press
- Dennett, D. C. (1969). *Content and Consciousness*, Routledge classics
- Dretske, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. MIT Press.
- Dretske, F. (1996). Phenomenal Externalism or If Meanings Ain't in the Head, Where are Qualia, *Philosophical Issues*, 7, pp. 143-158

- Ducasse, C.J. (1942). Moore's refutation of Idealism, In P.A. Schilpp (ed), *The Philosophy of G.E. Moore*, Open Court, pp.232-251
- Frege, G. (1948). Sense and Reference, *The Philosophical Review*, 57:3, pp. 209-230
- Harman, G. (1996). Explaining Objective Colour in Terms of Subjective Reactions. *Philosophical Issues*, 7, pp.1-17
- Harrison, J. (1993). Science, Soul, and Sense Data, In E.L. Wright, (ed.) *New Representationalisms: Essays in the Philosophy of Perception*, Brookfield: Avebury, pp. 15-45
- Hilton, J.M. (1967). Experiences, *The Philosophical Quarterly*, 17:66, pp. 1-13
- Huemer, M. (2001). *Skepticism and Veil of Perception*, Lanham: Rowman & Littlefield
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Phenomenal consciousness, *The Philosophical Quarterly*, 32:127, pp.127-36
- Jackson, F. (1986). What Mary did not Know, *The Journal of Philosophy*, 83:5, pp.291-95
- Johnston, M. (2004). The Obscure Object of Hallucination, *Philosophical Studies*, 120, pp. 113-83
- Kekes, J. (1977). Recent Trends and Future Prospects in Epistemology, *Metaphilosophy*, 8:2/3, pp. 87-107
- Kriegel, U. (2003). Is intentionality dependent upon consciousness, *Philosophical Studies*, 116, pp. 271-307
- Loar, B. (2002). Transparent Experience and The Availability of Qualia, in Q. Smith & A. Jokic (eds.), *Consciousness: New Philosophical Prospectives*, Oxford University Press
- Levine, J. (2002). Materialism and Qualia: The Explanatory Gap, In David J. Chalmers (ed.) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press
- Macpherson, F. (2014). Is Sense Data Theory a Representational Theory, *Ratio*, 27:4, p.369-392
- Martin, M.G.F. (2002). The Transparency of Experience, *Mind & Language*, 17:4, pp. 376-425
- Márton, M. (2022). Intentional and Phenomenal Properties: How not to be Inseparatists, *Philosophia*, 50, 127-147
- MacLachlan, D.L.C. (1989). *Philosophy of Perception*, Cliffs Prentice Hall
- McGinn, C. (1982). *The Character of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- McGinn, C. (1997). Consciousness and Content, in N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (eds), *The nature of consciousness: Philosophical debate*, pp. 295-307, Cambridge: MIT Press
- McDowell J. (2000). *Mind and World*. Harvard University Press
- Meinong, A. (1960). The Theory of Objects. In (ed) R. Chisholm, *In realism and the background of Phenomenology*, Free Press
- Nagel, T. (1974). What is It like To Be a Bat, *Philosophical Review*, 83:4, pp. 435-50
- Peacocke, C. (1983). *Sense and Content*, Oxford University Press

- Persson, I. (1985). *Erkenntnis*, 23:1, pp. 59-78
- Price, H.H. (1932). *Perception*, Methuen Co.
- Rosenthal, D.M. (2002). Consciousness and Higher Order Thought, In Nagel, L.(ed.) *Encyclopedia of Cognitive Science*, Macmillan Press, pp. 717-726
- Sahu, M. (2021). The Kantian Notion of Freedom and Autonomy of Artificial Agency, *Prometeica-Journal of Philosophy and Science*, 23, pp. 136-149
- Sahu, M.K. (2019). Qualia and Intentionality, *Journal of All Odisha Philosophy Association*, 5:1, pp. 76-87
- Sahu, M.K. (2020). Phenomenal Consciousness: A Critical Analysis of Knowledge Argument, Inverted Spectrum Argument and Conceivability Argument, *Journal of Advances in Education and Philosophy*, 4:4, pp. 160-66
- Sahu, M.K. (Forthcoming). Dretske's Naturalistic Representationalism and Privileged Accessibility Thesis, *Philosophia Journal*,
- Sahu, M.K. (MS). The Scrutinization and Transparency Checking of External Transparency Thesis
- Searle, J. (1983). *Intentionality*, MIT Press.
- Searle, J. (2004). *Mind: A Brief Introduction*, Oxford University Press,
- Searle J. (2015). *Seeing things as they are*, Oxford University Press
- Siegel, S. (2004). Indiscriminability and the Phenomenal, *Philosophical Studies*, 120:1 (3), pp. 91-112
- Shea, N. (2013). Naturalizing Representational Content, *Philosophy Compass*, 1:8 (5), pp.496-509
- Shoemaker, S. (1990). Qualities and Qualia: What is in the Mind ?, *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, pp. 109-131
- Snodgrass, M., Bernat, E. & Shevrin, H. (2004). Unconscious Perception: A Model-based Approach to Method and Evidence, *Perception and Psychophysics*, 66:5, pp. 846-67
- Snowdon P. (1992). How to Interpret Direct Perception, in T. Crane (ed), *The Content of Experience: Essays on Perception*, Cambridge University Press, pp.48-75
- Stroud, B. (2009). Scepticism and the senses. *European Journal of Philosophy*, 17:4, pp.559–570
- Stoljar, D. (2005). Physicalism and Phenomenal Concept, *Mind and Language*, 20, pp.469-94
- Taylor, H. (2019) Fuzziness in the Mind: Perception be Unconscious, *Philosophy and Phenomenological Research*, 102:2, pp.383-98
- Tye, M. (1996). *Ten Problem of Consciousness: A representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge University Press
- Tye, M. (2009). *Consciousness Revisited: Materialism without Phenomenal Content*, MIT Press.
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and its limits*. Oxford: Oxford University Press.

CIÊNCIA, RELIGIÃO E ESCOLA

O QUE DIZEM AS PESQUISAS?

SCIENCE, RELIGION AND SCHOOL

What does research say?

CIENCIA, RELIGIÓN Y ESCUELA

¿Qué dice la investigación?

Saulo Quintana Gomes

(Instituto de Formação de Educadores da Universidade Federal do Cariri, Brasil)

sauloquintana@gmail.com

Silvia Fernanda de Mendonça Figueiroa

(Universidade Estadual de Campinas, Brasil)

silviamf@unicamp.br

Recibido: 14/10/2021

Aprobado: 09/08/2022

RESUMO

Interessa ao educador científico contemporâneo compreender as relações entre ciência e religião, particularmente investigando como elas se dão entre seus estudantes e na realidade por eles vivenciada, posto que essa bagagem cultural está presente na sala de aula. Neste sentido, o presente trabalho objetiva identificar e analisar as principais características e tendências de investigações sobre as relações entre ensino de ciências e a religião, a fim de fornecer subsídios atualizados para quem o desejar ou necessitar. Para tanto, uma revisão de referenciais teóricos sobre a relação ciência-religião é apresentada e, em sequência, reúnem-se e analisam-se produções científicas publicadas entre 2004 e 2020 com foco nas relações entre ensino de ciências e a religião. Entre os resultados observados destaca-se que as relações entre religião e ciência não são homogêneas dentro da escola (nem fora dela): diferentes estudantes, bem como diferentes professores, têm diferentes opiniões, atitudes, e visões de mundo sobre o tema. Além disso, os pesquisadores sugerem atuações pedagógicas frente às relações entre religião e ciência: os conhecimentos sobre a história da ciência bem como conhecimentos sobre a história das relações entre a ciência e a religião são relatados como ferramentas importantes e há unanimidade quanto à importância de combater a noção de conflito entre ciência e religião.

Palavras-chave: ciência e religião. ensino de ciências. tendências de pesquisa.

ABSTRACT

Contemporary scientific educators are interested in understanding the relationships between science and religion, particularly investigating how they occur among their students and in the reality they experience, since this cultural baggage presents itself in classroom. Thus,

this article aims to identify and analyse the main features and trends of investigations on the relationship between science teaching and religion, in order to provide updated subsidies for those who want or need it. Therefore, a review of theoretical literature on the science-religion relationship is presented, followed by relevant scientific production published between 2004 and 2020, which are gathered and analysed focusing on relationships between science teaching and religion. Among the results observed, it is highlighted that relationships between religion and science are not homogeneous within the school (or outside it): different students, as well as different teachers, have different opinions, attitudes, and worldviews on the subject. In addition, researchers suggest pedagogical actions regarding the relationship between religion and science: knowledge about history of science as well as knowledge about history of the relationship between science and religion are reported as important tools and there is unanimity on the importance of combating the notion of conflict between science and religion.

Keywords: science and religion. science education. research trends.

RESUMEN

El educador científico contemporáneo está interesado en comprender las relaciones entre ciencia y religión, particularmente investigando cómo ocurren entre sus alumnos y en la realidad que viven, ya que este bagaje cultural está presente en el aula. En este sentido, el presente trabajo tiene como objetivo identificar y analizar las principales características y tendencias de las investigaciones sobre la relación entre la enseñanza de la ciencia y la religión, con el fin de brindar subvenciones actualizadas para quienes la deseen o necesiten. Por tanto, se presenta una revisión de referencias teóricas sobre la relación ciencia-religión y, en secuencia, se recopilan y analizan las producciones científicas publicadas entre 2004 y 2020 con un enfoque en la relación entre la enseñanza de las ciencias y la religión. Entre los resultados observados, se destaca que las relaciones entre religión y ciencia no son homogéneas dentro de la escuela (o fuera de ella): diferentes estudiantes, así como diferentes profesores, tienen diferentes opiniones, actitudes y visiones de mundo sobre el tema. Además, los investigadores sugieren acciones pedagógicas sobre la relación entre religión y ciencia: el conocimiento sobre la historia de la ciencia así como el conocimiento sobre la historia de la relación entre ciencia y religión se reportan como herramientas importantes y existe unanimidad sobre la importancia de combatir la noción de conflicto entre ciencia y religión.

Palabras clave: ciencia y religión. enseñanza de las ciencias. tendencias de investigaciones.

Introdução

[...] Para acreditar que o mundo construído no rastro das ciências é grosseiramente material, visível, objetivo e obstinado, simples e estupidamente existente, é preciso nunca ter sentido a extensão, a precariedade, o esplendor, a originalidade das cascatas de referências que permitem a um astrônomo chegar aos confins do Big Bang, a um oceanógrafo mapear o movimento das placas tectônicas, a um matemático seguir a prova de um teorema sobre a teoria dos números, a um historiador reconstituir as etapas de uma revolta popular desconhecida de todos. Se fazemos realmente questão do adjetivo, o que poderia ser mais “espiritual” do que os mundos vindos à luz pelo caminho das ciências? O que poderia ser menos diretamente visível? (Latour, 2020: 31–32).

Este excerto faz parte do provocativo livro “Júbilo ou os tormentos do discurso religioso”, do sociólogo (antropólogo e filósofo) da ciência Bruno Latour, publicado originalmente em 2013. Neste trabalho o autor se ocupa da natureza dos discursos religioso e científico, mas o que se deseja aqui ressaltar é o próprio fato da sua escrita. Por que Latour se ocupa – durante a segunda década do século XXI – do binômio ciência-religião?

Durante os séculos XVIII e XIX, avanços nas diversas ciências contribuíram para o desenvolvimento de ideias explicativas sobre a natureza (Marchi, 2005). Estabeleceu-se uma crença de que o sentimento religioso entraria num processo de corrosão e desaparecimento. A compreensão do mundo e da sociedade deveria ser buscada pela via única da racionalidade (Marchi, 2005). Nesse contexto, Max Weber (1864–1920) introduz o conceito de desencantamento do mundo e a categoria de *secularização* como elemento de coesão e entendimento da relação religião/modernidade (Sell, 2017).

E não apenas Weber, mas também Nietzsche, Comte e toda uma forte tradição secularista posiciona um embate (ao menos teórico) entre a religião e a ciência no século XIX – a disputa entre *ciência e religião* será mais amplamente explorada mais adiante. Assim, segundo Minois (2014), o século XIX se encerra com um aprofundamento da descrença na religião em suas formas teóricas, mas também práticas. E esse movimento não retrocede mesmo no início do século XX. Em meados desse século a secularização foi vista como um processo irreversível, que retiraria a fé, a crença, a religião enfim, do centro do palco das discussões sociais e mesmo antropológicas (Armstrong, 2009; Eller, 2018; Geertz, 2001; Giddens, 2012; Minois, 2014).

Mas os acontecimentos do século XX (duas guerras mundiais, genocídios, descolonização, populismo, integração tecnológica), para Geertz (2001), não contribuíram para mover a fé para dentro – para as comoções da alma –, mas sim para fora – para as comoções da sociedade. Embora a *experiência* não possa ser retirada de qualquer análise sobre religião, é preciso, para ele, incluir as esferas de *sentido, identidade e poder*.

Para Minois (2014) o século XX não é apenas o século da morte das certezas religiosas ou das certezas nacionais, ou das certezas comunistas ou das certezas liberais capitalistas, ou mesmo das certezas democráticas. Para ele, o século XX é também o século do fim das certezas ateístas ou até, num extremo, antirreligiosas. Em suas palavras, “a dúvida penetra os espíritos, alimentada por um sentimento de impotência e inutilidade, quase de futilidade, diante de questões que outrora inflamavam os espíritos” (Minois, 2014: 655), e talvez ateus e crentes possam, hoje, relativizar-se e regozijar-se num “ceticismo generalizado”.

As relações entre ciência e religião têm sido um tema fundamental desde a separação epistemológica dessas duas formas de conhecer. Compreendê-las depois do “século do fim das certezas” implica também diferenciá-las, tarefa que ocupou e ocupa as agendas de diferentes pensadores, dentro de academias, igrejas e outros espaços. Mas não só na esfera abstrata e hermética da epistemologia faz sentido pensar sobre as relações entre ciência e religião. Na vida objetiva, essas duas formas de conhecer tocam-se, interagem, entremeiam-se: nas decisões corriqueiras de uma família, nos parlamentos nacionais, nos grandes debates da governança global. Também numa outra esfera de abstração, agora pessoal e amplamente afetiva, das visões de mundo de cada indivíduo.

Ora, da mesma forma como interessa ao filósofo da ciência contemporâneo compreender as relações entre ciência e religião, elas devem interessar também ao educador científico contemporâneo; não de modo abstrato e hermético, mas sim investigando como elas se dão em seus estudantes e na realidade por eles vivenciada, posto que essa bagagem cultural está presente de modo indelével na sala de aula. Este é, então, o objetivo com o qual este texto se confronta: identificar e analisar as principais características e tendências de investigações sobre as relações entre ensino de ciências e a religião, a fim de fornecer subsídios atualizados para quem o desejar ou necessitar. Para tanto, buscamos inicialmente revisar referenciais teóricos sobre a relação ciência-religião e, em sequência, reunir e analisar produções científicas de 2004 a 2020 com foco nas relações entre ensino de ciências e a religião, visando responder às seguintes questões: a) existe homogeneidade nas relações entre ciência e religião nas escolas? b) os contextos escolares impactam na construção e no tipo das relações entre ciência e religião de seus estudantes? c) que sugestões são dadas aos professores de ciências para elaborar uma atuação pedagógica frente às relações entre religião e ciência?

Não nos orientamos, nesta pesquisa, por estratégias formais de investigações de estado da arte, como as que podem ser observadas nos excelentes (e exemplares) trabalhos de Azevedo e Carvalho (2017), de

Häusler et Al. (2019) e de Peixoto e Harres (2021), inseridos nesta mesma temática. Nosso contexto de pesquisa foi o de um projeto de doutorado voltado à comparação das relações entre o ensino de ciências e a religião em diferentes contextos escolares e nacionais (a saber, Brasil e Alemanha). Por essa razão, a coleta de trabalhos não se restringiu ao Brasil e tampouco coletamos e lemos todas as referências identificadas a partir das chaves de busca em bases de dados, dado que se tratava de revisão da literatura para embasamento teórico do problema de pesquisa. Assim, foi possível reunir uma ampla gama de investigações nesse contexto de pesquisa, encontradas em artigos publicados em periódicos indexados, capítulos de livros, teses e dissertações, contemplando principalmente estudos realizados no Brasil, na Alemanha e no Reino Unido. Estes trabalhos, selecionados a partir da conexão com a temática da tese e sistematizados durante nossa revisão bibliográfica e são apresentados a seguir.

Ciência e religião: para pensar suas relações

“O maior mito da história da ciência e da religião sustenta que elas estiveram em um estado de constante conflito”, afirma categoricamente Ronald L. Numbers (2009: 1) na introdução de *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*, livro em que reúne diversos trabalhos que desconstróem mitos sobre esse constante conflito. Martin Rudwick (2005: 3), em visão complementar, coloca que “historiadores da ciência reconheceram há um longo tempo que as imagens de *conflito* entre *ciência* e *religião* são produtos de circunstâncias sociais e políticas específicas do fim do século XIX”, embora permaneçam quase inalteradas “na mente do público em geral [...] e, é claro, na retórica daqueles cientistas propagandistas que são, com efeito, fundamentalistas ateus” (Rudwick, 2005: 3). Alguns autores (Brooke, 1998; Miranda, 2018; Numbers, 2009) afirmam que Andrew Dickson White (1832–1918) e John William Draper (1811–1882) talvez sejam os iniciadores ou os expoentes com maior responsabilidade por esse mito.

Talvez seja necessário, então, utilizar alguns contraexemplos – situações de não-conflito entre ciência e religião – para construir um campo de discussão. Rudwick (2005) cita a “ciência da Cronologia” (à qual o próprio Isaac Newton se dedicou), que a partir de meados do século XVII reuniu evidências textuais de todas as procedências (a que seus eruditos tiveram acesso) para estabelecer uma linha do tempo desde o momento da Criação.

Outro exemplo, de maior impacto contemporâneo, é a teoria do *Big Bang*, proposta inicialmente em 1931 pelo padre católico belga Georges Lemaître, em conjunto com outros pesquisadores – G. Gamow, R. Alpher e R. Herman. Essa teoria sofreu grandes ataques durante seu desenvolvimento inicial por alguns, particularmente Fred Hoyle, que cunhou jocosamente seu atual nome. Para Hoyle, a teoria estaria equivocada e teria sido fortemente influenciada pela visão religiosa de Lemaître, uma vez que criava espaço para um Deus criador. Independentemente das opiniões cosmológicas e teológicas de Hoyle e Lemaître, em 1951 o Papa Pio XII fez afirmações, baseadas na teoria do *Big Bang*¹, defendendo que a ciência (então) contemporânea concordava com a Bíblia (Bagdonas & Silva, 2015).

Crenças religiosas residem ainda em conceitos presentes nas ciências naturais. Brooke e Numbers (2011) ressaltam como o próprio conceito, bem característico da ciência ocidental moderna, de lei científica universal e imutável, tem suas raízes na crença monoteísta cristã de que Deus, perfeito e também ele próprio imutável, teria organizado no princípio as leis que governam todo o universo.

Descrevendo sua própria percepção sobre as relações atuais entre ciência e religião, Martin Rudwick coloca também um interessante contraponto:

Minha experiência californiana com a polarização entre "Ciência" e "Religião" [...] me trouxe de forma viva a contingência social e histórica desta questão. A relação entre práticas e crenças religiosas e práticas

¹ As relações entre o desenvolvimento da teoria do *Big Bang* e pontos de vista religiosos ou antirreligiosos não são tão lineares quanto podem ter soado nesse breve exemplo. Particularmente, a opinião de Georges Lemaître sobre as relações entre religião e ciência parecem ter mudado durante sua vida. Para maiores informações, sugere-se a leitura do interessante artigo *Enhancing teachers' awareness about relations between science and religion the debate between steady state and big bang theories*, de A. Bagdonas e C. C. Silva (2015).

e crenças científicas varia amplamente no mundo atual e tem variado amplamente no passado, de acordo com o tempo, o local e, sobretudo, o lugar social e o lugar cultural. Essa relação não pode ser capturada em nenhuma análise puramente filosófica ou teológica que deixe de lado as dimensões sociais, culturais e históricas. Por exemplo, o que é atualmente o caso na Califórnia (e, pelo que eu entendo, em grande parte do sul dos EUA) não é o caso na minha parte do mundo: na Europa, o fundamentalismo cristão é politicamente e culturalmente marginal e onde ele existe geralmente não é nativo, mas uma recente importação da América (o inconveniente, não sem importância, é que muitos europeus agora assumem que o fundamentalismo islâmico é intrinsecamente islâmico, em vez de ser uma manifestação de um fenômeno global de fundamentalismo que afeta o islamismo, o cristianismo, o judaísmo e o hinduísmo mais ou menos igualmente) (RUDWICK, 2005: 2).

Apesar da percepção de Rudwick sobre a importância do fundamentalismo cristão (e poderíamos supor que essa importância possa ser extrapolada para os fundamentalismos em geral) nas relações entre ciência e religião e, particularmente, da sua percepção de diferença entre EUA e Europa, uma hostilidade recente, envolvendo o criacionismo, embora surgida nos EUA, parece se espalhar mais ou menos homogeneamente no mundo – eventualmente favorecida pelo crescimento das redes sociais. O Criacionismo remonta ao século XIX principalmente como crítica à teoria de evolução das espécies (Numbers, 2009), mas também, em menor proporção, às teorias geológicas de idade da Terra (acima de 6000 anos). Esse movimento teve uma expansão muito significativa nos anos de 1960-70 no sul dos EUA com a publicação do *The Genesis Flood* pelos fundamentalistas cristãos John C. Whitcomb Jr. e Henry M. Morris, em 1961. Numbers (2009) descreve como, durante o final do século XX, o criacionismo se espalhou por todo o planeta, rompendo fronteiras políticas e religiosas, apesar de manifestar-se em formas diversas como criacionismo de Terra jovem, criacionismo de Terra velha, Design Inteligente, etc. (Nieminen et al., 2015).

Desse modo, o conflito entre ciência e religião não é um fato dado e universal, mas parece ser uma possibilidade dentre muitas. As possibilidades de relação entre ciência e religião foram agrupadas em uma tipologia de quatro teses por Ian Barbour em seu *Issues in Science and Religion* (1966), que, desde então, são referências muito utilizadas nesse campo de estudos (Bagdonas & Silva, 2015; Cantor & Kenny, 2001; Drees, 2011; El-Hani & Sepulveda, 2004; Miranda, 2018; Olson, 2011). São elas (Bagdonas & Silva, 2015; Barbour, 1997):

- I. Conflito: incompatibilidade doutrinária, epistemológica, atitudinal, metodológica, metafísica etc., entre ciência e religião levam a um conflito inescapável; postura em geral caracterizada por um dogmatismo tanto de religiosos quanto de ateístas. Por um lado, pode-se defender um materialismo cientificista apoiado em duas crenças fundamentais: (1) que os métodos científicos são a única estratégia viável para adquirir conhecimento, e (2) matéria (e energia) constitui(em) a realidade fundamental do universo. Por outro lado, podem viver fundamentalismos religiosos de diversas formas; no contexto judaico-cristão em que se insere este trabalho o literalismo bíblico é uma das formas mais impactantes.
- II. Independência: as diferenças epistemológicas, metodológicas e mesmo linguísticas são também diferenças no tipo de necessidade humana atendido pela religião ou pela ciência, de modo que seus conceitos são evocados em momentos diferentes da vida, por isso são independentes e incomensuráveis. Não existe aqui também espaço para competição entre ciência e religião de modo que a única relação possível é a não-relação.
- III. Diálogo: admite-se uma independência entre religião e ciência, contudo, propõe-se que, apesar da independência, seja possível a construção de um diálogo rico entre ambas. Esse diálogo pode caminhar por veredas como justificativas religiosas sobre os pressupostos e limites científicos, paralelos metodológicos entre ciência e religião (Barbour, 1997) cita, por exemplo, possibilidades de aplicação do modelo de Kuhn – pensado para a história da ciência – para a história das religiões) e uma espiritualidade centrada na natureza.²
- IV. Integração: ciência e religião apresentam semelhanças epistemológicas suficientemente grandes para que seja possível criar um campo interdisciplinar capaz de fornecer uma visão integrada da

² Richard Olson afirma que “virtualmente todos os tratamentos históricos recentes sobre as interações entre ciência e cristianismo, em particular, caem na categoria de diálogo de Barbour” (OLSON, 2011: 70).

realidade. Barbour (1997) separa essa tese em três movimentos que a constroem: (1) Teologia natural, que busca evidências da existência de Deus na natureza; (2) Teologia da natureza, que embora tenha a maior parte da sua discussão fora da ciência, inclui esta última em certos espaços bem determinados de suas doutrinas, como na discussão sobre criação e a natureza humana; (3) Síntese sistemática, onde toda uma metafísica é elaborada a partir de ambos os conjuntos doutrinários ciência e religião.

É importante ressaltar que o modelo tipológico de Barbour recebeu críticas. Um exemplo genérico, mas bastante bem colocado, é proposto por Brooke, ao comentar que “a erudição séria na história da ciência revelou uma relação tão extraordinariamente rica e complexa entre ciência e religião no passado, que as teses gerais são difíceis de sustentar. A verdadeira lição acaba sendo a complexidade” (Brooke, 1998: 5).

Outra crítica elegante, mas direta e severa, foi proposta por Cantor e Kenny (2001), no artigo *Barbour's fourfold way: problems with his taxonomy of science-religion relationships*. Dentre muitos problemas elencados por eles na “taxonomia” proposta por Barbour, chama atenção sua pretensão de que suas teses valham universalmente no tempo, ainda que as próprias categorias ciência e religião tenham permanentemente se transformado através do tempo; assim, é evidente que suas interações também o façam. Outra crítica contundente é o interesse de Barbour em atacar os posicionamentos de *conflito* e *independência* dando preferência aos de *diálogo* e (mais ainda) *integração*. Não apenas isso: para os autores, Barbour propõe uma escala de progresso desde a tese mais inapropriada (*conflito*) até a tese mais apropriada (*integração*), e mostram etimologicamente que a própria escolha do termo *conflito* é bastante enviesada. Finalmente, Cantor e Kenny esclarecem que o modelo de Barbour foi desenvolvido a partir de um contexto cristão e que suas conclusões não são necessariamente aplicáveis a outros contextos religiosos.

Em oposição à “taxonomia” de Barbour, Cantor e Kenny (2001) sugerem um foco nas biografias humanas individuais como objeto privilegiado de pesquisa no campo das interações entre ciência e religião. Para eles:

Embora a ciência e a religião possam habitar prédios diferentes em um campus universitário e serem arquivadas em diferentes partes da biblioteca, é improvável que o indivíduo as encontre tão bem e distintamente embaladas. Alguma forma de religião (amplamente definida) pode entrar na consciência da criança através da situação familiar e se tornar confirmada, prejudicada e modificada ao longo dos anos. A ciência, particularmente em suas formas mais sofisticadas, geralmente só começa a lhe ser impingida durante a adolescência. É provável que a experiência de uma pessoa em ambas, ciência e religião, se desenvolva de maneira bastante fragmentada. Particularmente, se a pessoa é fortemente atraída por uma, ou pela outra, ou por ambas, as contribuições recebidas tendem a colidir com intensidade. [...] Somente em raras ocasiões o indivíduo percebe a ciência e a religião como uma escolha entre as quatro relações essencialistas que Barbour postula. Embora existam certamente outras abordagens legítimas, o estudo e a escrita de biografias podem produzir uma compreensão sofisticada das relações entre ciência e religião e fornecer um forte argumento contra a aceitação do caminho quádruplo de Barbour (Cantor & Kenny, 2001: 779).

As críticas de Cantor e Kenny foram respondidas por Barbour (2002), argumentando que nunca foi sua pretensão propor um modelo universal no tempo e entre diferentes contextos religiosos e ressaltando vantagens para o uso de modelos tipológicos nas ciências humanas. Ele questiona se seria possível construir discussões “interdisciplinares e inter-religiosas sem o perigo de impor a estrutura conceitual de uma disciplina ou tradição religiosa à outra” (Barbour, 2002: 345), mas admite que, “para ser sincero, os estudantes podem obter uma compreensão sofisticada das relações entre ciência e religião por meio de biografias de cientistas, mas as tipologias ainda podem ser úteis em cursos introdutórios se suas limitações forem apontadas” (Barbour, 2002: 347). Para seu próprio autor, então, esse modelo de quatro teses tem uma maior importância didática e estruturadora do que para o aprofundamento da pesquisa na área.

Outros modelos propostos para as relações entre ciência e religião não são necessariamente muito revolucionários em relação ao modelo de Barbour. Dentre eles podem-se citar:

- I. Mikael Stenmark (2004: 9):
 - Inexistência de intersecção entre ciência e religião;
 - União (ou sobreposição) entre ciência e religião;
 - Existência de intersecção entre ciência e religião.
- II. Hans Küng (2005: 57):
 - Confrontação: uma posição fundamentalista e pré-moderna que ignora ou mesmo reprime tanto exegeses histórico-críticas dos textos religiosos (o autor se refere diretamente à Bíblia cristã) quanto resultados científicos, por um lado; ou por outro, uma posição racionalista moderna que se afasta de questões fundamentais da teologia e da filosofia assim como compreende as religiões como irrelevantes;
 - Integração: posição que procura uma harmonização, tanto por cientistas que usam a religião como instrumento para suas teses, quanto teólogos que adaptam resultados científicos a seus dogmas;
 - Complementaridade ou Interação: posição que protege a separação das esferas científica e religiosa, evita correlações ilegítimas, mas procura uma compreensão mútua da realidade, em suas múltiplas dimensões. O próprio autor se afina com essa categoria.

Ainda assim, essa qualidade estruturadora do modelo de Barbour continua sendo explorada e, até mesmo, ampliada. Mais recentemente, Stefano Bigliardi (2012) estabeleceu uma comparação bastante interessante entre a taxonomia de Barbour e quatro autores, por ele selecionados, que vêm pensando as relações entre ciência e religião a partir de contextos muçulmanos. Nesse artigo, Bigliardi defende o uso dessas quatro teses para discussões contemporâneas. Apesar disso, conclui que elas não descrevem adequadamente os posicionamentos dos autores islâmicos que estuda: algumas posições poderiam ser atribuídas a um gênero de conflito não descrito por Barbour (propostas de correções teológicas à ciência), embora a tônica geral dos discursos caminhe para modelos de integração também diversos do descrito por Barbour.

Richard Olson (2011) também ressalta a importância da estruturação que categorizações e tipologias trazem ao debate. Contudo, ele critica o modelo de Barbour (assim como o de outros autores), também de um ponto de vista do historiador da ciência, por não possuir aquilo que ele define como uma “dimensão dinâmica”; isto é, por não buscar compreender por que uma ou outra categoria é dominante em certos grupos, épocas e locais e por não sugerir como a prevalência muda de uma categoria a outra através do tempo. Ele pensa a existência de categorias dominantes, pois, para ele, hoje a categoria de conflito de Barbour é dominante no público em geral no contexto cristão ocidental, muito embora, como ele próprio ressalta, a categoria de diálogo é a mais intensamente defendida entre os pesquisadores da área.

Olson (2011) propõe um modelo para acrescentar essa dimensão dinâmica de que sente falta no modelo de Barbour, que denomina de *modelo das subculturas interativas*. Para ele, “toda cultura complexa incorpora muitos níveis de subculturas, instituições ou especialidades culturais que se sobrepõem parcialmente e interagem constantemente. As fronteiras de cada uma dessas subculturas são permeáveis e flexíveis, e o que pertence dentro ou fora do domínio de cada uma delas é constantemente contestado ou renegociado” (Olson, 2011: 71). Ora, essas subculturas incluem ciência, religião, mas também política, educação etc., e elas são, mesmo internamente, palcos de debates e contradições entre diferentes grupos científicos, diferentes igrejas, diferentes exegeses, diferentes partidos políticos etc. Nas disputas entre esses grupos, que também podem ser entendidos como instituições algumas vezes, podem ser mobilizados argumentos que estão na sobreposição entre subculturas e, então, diferentes grupos podem assumir diferentes posições. Essas posições podem ser caracterizadas em termos das teses de Barbour – ou de outros modelos semelhantes –, mas estão em permanente mobilidade uma vez que as disputas mudam com o tempo.

Ensino de ciências e religião no Brasil e no exterior: o que dizem as pesquisas

A seguir serão elencados alguns trabalhos recentes que investigam a forma como religião e ciência se têm inter-relacionado na escola, principalmente nas aulas de ciências. Como será fácil observar, uma boa parte dos trabalhos tem foco nas questões relacionadas às origens do universo e da vida, bem como nos processos evolutivos ou, por contraste, nas ideias criacionistas.

Sepúlveda e El-Hani (2004, 2003, 2006) utilizaram entrevistas semiestruturadas sobre as concepções de natureza no entendimento da relação entre religião e ciência entre alunos protestantes da licenciatura em ciências biológicas na Universidade Estadual de Feira de Santana (Bahia). Seus resultados sugerem lacunas e limites nos próprios referenciais teóricos de que se utilizam, uma vez que a relação observada em alguns dos indivíduos analisados é de síntese de conceitos na elaboração de modelos pessoais. Seus resultados demonstraram que “alunos protestantes reagem de maneira diferente diante do discurso da ciência, desde a sua recusa total até a sua apreensão por meio de uma síntese de conhecimentos científicos com sua visão de mundo teísta” (Sepúlveda & El-Hani, 2003: 1).

Carina M. A. Souza (2008) investigou a presença de ideias evolucionistas e criacionistas nas disciplinas de geografia, história e biologia do ensino médio pela ótica dos professores. Esta autora entrevistou professores das três disciplinas para obtenção de dados que permitissem caracterizar as questões relacionadas ao tema. A autora ressalta o crescimento da presença do fundamentalismo cristão entre estudantes em Campinas, SP, o que impactava e mesmo dificultava a aprendizagem de temas científicos, como a formação do universo, por exemplo. A autora propõe um “engajamento dos professores numa abordagem multicultural, que respeite e dialogue com os saberes prévios dos alunos” (Souza, 2008: 144) como uma forma de contornar esses impactos. Ainda destaca que poucos dentre os professores entrevistados atuam dessa forma e que

boa parte deles pouco ou nada ouve de seus alunos, restringindo-se a reproduzir e aplicar os conteúdos tais como eles constam nas apostilas prontas e uniformes. Outros levam em consideração a postura de seus alunos, mas, com o fim de evitarem conflitos, acabam se omitindo diante das polêmicas. Um reduzido grupo, entretanto, efetivamente busca argumentar com as ideias prévias dos alunos, a fim de ajudá-los a construir suas convicções e seus conhecimentos, sempre defendendo as explicações científicas. Encontramos exemplos de que isso é possível mesmo em escolas confessionais (Souza, 2008: 144–145).

Porto e Falcão (2010) acompanharam 43 estudantes do ensino médio de uma escola confessional católica do estado do Rio de Janeiro por dois anos e investigaram suas representações sobre a origem dos seres vivos, com destaque para o surgimento do homem e da mulher. Os pesquisadores observaram que

não são as crenças religiosas a principal dificuldade que enfrenta o ensino dos temas aqui tratados [origem da vida e evolução]. O grupo investigado tem fortes características religiosas, mas mostrou abertura para as explicações científicas. Seus discursos, ao revelarem influências religiosas, não indicaram que estas eram obstáculos à apreensão dos conteúdos ensinados no âmbito das ciências. Mostraram, antes, sinais de deficiência na abordagem educacional escolar do tema (Porto & Falcão, 2010: 27).

Os pesquisadores investigaram ainda quais fontes influenciam os estudantes em suas explicações sobre origem da vida e evolução. Enquanto *família* e *religião* são as fontes mais citadas – 29 e 21% das citações, respectivamente – *escola* é citada em apenas 14% das vezes (Porto & Falcão, 2010: 22), fato que é ressaltado pelos pesquisadores como merecedor de reflexão no contexto do ensino de ciências. Eles arriscam uma explicação: “no caso aqui estudado, parece haver um fluxo de informações científicas sem o contexto da reflexão. Os diferentes discursos fluem pelo grupo, mas não parecem ser objeto de trabalho docente mais aprimorado com os estudantes” (Porto & Falcão, 2010: 27).

Astley e Francis (2010) aplicaram um questionário do tipo Likert contendo 4 escalas – a saber, atitudes frente à religião (de um ponto de vista teísta), atitudes frente à ciência, cientificismo e criacionismo – a um grupo exclusivamente feminino de alunas do *Sixth form*³ do norte da Inglaterra. Comparando os escores dessas quatro escalas eles observaram correlações negativas entre as atitudes frente à religião e

³ *Sixth form* é um termo utilizado na Grã-Bretanha para os dois anos finais do período escolar, para alunos entre 16 e 18 anos.

à ciência, da mesma forma que entre cientificismo e criacionismo – coeficientes de Pearson de -0,21 e -0,37 respectivamente. Contudo, numa subamostra, onde os escores para cientificismo e criacionismo foram mantidos intermediários, foi possível mostrar uma correlação positiva entre as atitudes frente à religião e à ciência, com coeficiente de Pearson de +0,24. Ou seja, essas estudantes foram capazes de combinar atitudes positivas para ciência e religião. Os autores defendem então que

alunos a quem se ensina ciências de maneiras que evitam sua queda no cientificismo, e alunos a quem se ensina religião de maneiras que evitam a construção equivocada de criação em termos do criacionismo, podem ser liberados para adotar uma postura muito mais apta a compatibilizar no debate ciência/religião (Astley & Francis, 2010: 195).

Taber, Billingsley, Riga e Newdick (2011a, 2011b) utilizaram questionários do tipo Likert para investigar as percepções sobre a relação entre ciência e religião de alunos ingleses de 13 e 14 anos (nono ano do sistema inglês) de quatro diferentes escolas (de diferentes regiões da Inglaterra). Estes autores identificaram que alguns alunos de sua amostra rejeitavam teorias científicas sobre a origem da vida e do planeta; por outro lado,

muitos alunos no nível secundário consideram a ciência como a base para explicar e prever tudo, capaz de conhecimento absoluto e capaz de descartar definitivamente Deus e a religião. Esta é uma visão distorcida da natureza da ciência, e uma visão que, se adotada por alunos com fé religiosa, pode potencialmente ter consequências práticas quando decisões importantes sobre estudos e carreiras futuras são tomadas. Parece bastante viável que a percepção de ciência rejeitando religião possa dissuadir alguns alunos de considerarem continuar estudando ciência. (Taber et al., 2011b: 110).

Os autores ainda entrevistaram 12 alunos dessa amostra, abordando temas como criação do mundo, origem da vida, poder das orações e milagres. Os autores observaram que os posicionamentos desses alunos se distribuem numa faixa que foi dividida em cinco categorias e, segundo eles, suas categorias coincidem aproximadamente com as categorias de Barbour, embora este último as tenha desenvolvido a partir de argumentações teóricas e os jovens estudados não tivessem, de modo algum, essa profundidade. Ao contrário, Taber et al. avaliam que os jovens por eles investigados parecem nunca ter refletido profundamente sobre o assunto antes participarem da pesquisa.

Oliveira e Bizzo (2011), também utilizando um questionário do tipo Likert, investigaram as relações entre religião e ciência – com foco na aceitação da evolução biológica – de estudantes ingressantes ao primeiro ano do ensino médio brasileiro em duas regiões do país. Para eles, seus resultados

demonstram que os estudantes aceitam os tópicos da evolução biológica, através das afirmações que ilustram os registros fósseis como provas da existência de espécies que viveram no passado, a ancestralidade comum e a seleção natural. Mas quanto ao conteúdo dos itens em relação à origem e à evolução da Terra e do ser humano, a atitude dos respondentes é de discordar desses tópicos (Oliveira & Bizzo, 2011: 57).

Posteriormente, em seu trabalho de doutoramento, Graciela Oliveira (2015) desenvolveu uma nova pesquisa utilizando outro questionário sobre conhecimento e aceitação da evolução biológica, agora realizando amostragem de representação nacional tanto no Brasil (2.404 respostas) quanto na Itália (3.503 respostas). Entre os muitos resultados desta abrangente pesquisa, a autora destaca que

os jovens [brasileiros] diante de cada empreendimento, religião e ciência, apresentaram particularidades que evidenciam as nuances de um país heterogêneo e multicultural. Cada região do país, cada grupo social e cultural, exige uma análise conforme o seu contexto, a fim de apreender suas singularidades (Oliveira, 2015: 125).

Ainda assim ela aponta que “de maneira geral, os estudantes reconhecem a religião como um componente importante no seu cotidiano e se identificam com grupos religiosos”, bem como “reconhecem a relevância da ciência escolar em diferentes esferas do seu cotidiano, mas a alta motivação com a ciência escolar não influencia as preferências dos jovens a ponto de aumentar a busca por mais informações científicas fora da escola ou seguir uma profissão científica” (Oliveira, 2015: 125).

A autora destaca que, no que diz respeito ao conhecimento sobre evolução, as variáveis que influenciaram as respostas dos estudantes brasileiros com maior intensidade foram, em ordem decrescente, “os aspectos socioeconômicos, particularmente os recursos educacionais”, isto é, “quanto mais alto o nível de acesso a recursos educacionais, maior a frequência de estudantes que consideram os termos evolutivos verdadeiros”, a região de moradia do estudante, “uma vez que os locais mais afastados dos grandes centros do país consideraram as informações sobre evolução biológica como inválidas com maior frequência”, e finalmente “as atitudes em relação às aulas de ciências, e a busca e experiência por ciência fora da escola, pois conforme aumentaram-se os níveis de concordância com itens sobre ciência, aumentou-se, mesmo que moderadamente, a tendência entre os jovens de avaliar as informações sobre evolução como verdadeiras” (Oliveira, 2015: 205–206).

Existe, ainda, uma diferença relevante entre o *conhecimento sobre evolução biológica* em geral e *aceitação da evolução humana*, segundo a autora. Se a religião é uma variável pouco importante – ou pelo menos de menor importância – em relação ao primeiro, bem como sexo e idade, quanto à última todas essas variáveis se demonstram mais relevantes. Para ela:

A religião e principalmente os grupos religiosos demonstraram que são reconhecidas diferentes explicações para a origem do homem e observa-se que grupos religiosos fundamentalistas envolvem explicações sobrenaturais para a origem humana com maior frequência. Enquanto a variável ciência parece pouco relacionada com as opiniões dos jovens sobre sua própria origem, percebe-se que as aulas de ciências e as experiências com as ciências em sala de aula têm pouca influência sobre o espectro conceitual construído sobre a origem do homem; entretanto, aspectos sociais apresentam relações mais próximas (Oliveira, 2015: 206).

É importante ressaltar ainda, quanto à comparação entre estudantes brasileiros e italianos, que os últimos

apresentam maior conhecimento sobre a teoria evolutiva, reconhecendo a validade de uma maior variedade de temas relacionados à teoria e à evolução humana. Os resultados italianos apontam para a intervenção de ideias teístas nas opiniões dos jovens, enquanto que, para os brasileiros, é possível verificar algumas lacunas conceituais acerca da teoria evolutiva, o que possibilita mais interferências de ideias culturais nos posicionamentos sobre fenômenos da natureza ou sua própria origem (Oliveira, 2015: VII).

O projeto europeu Biohead-Citizen (Graça Simões De Carvalho & Clément, 2007; Graça S. Carvalho et al., 2008) também buscou comparar diferentes nações em termos da educação científica. Este foi um projeto bastante amplo, de cunho quantitativo, que pretendeu compreender como o ensino de Biologia, Saúde e Meio Ambiente pode promover avanços na cidadania, incluindo dimensões sociais e afetivas. Dentre essas dimensões sociais, um dos parâmetros analisados foi religião. Em 2012, Carvalho e colaboradores (2012) compararam, no contexto deste projeto, a influência da religião nas concepções de origem da vida de professores no Brasil e em Portugal. Numa publicação mais recente relacionada a esse tópico, Clément (2015) reportou dados comparando concepções relacionadas a evolução/criacionismo e separação entre ciência e religião de mais de dez mil professores em 30 países, incluindo o Brasil. Outro trabalho em torno deste projeto, de grande interesse, foi apresentado por Silva e colaboradores (2015) aplicando os mesmos questionários e comparando a realidade religiosa do Brasil, da Argentina e do Uruguai e as relações estabelecidas entre religião e ensino de ciências. Eles mostraram que os professores do ensino médio brasileiros participantes de sua pesquisa

estão divididos entre as categorias de Barbour. Quase metade dos entrevistados tendiam a apoiar as categorias de conflito e independência entre ciência e religião, enquanto a outra metade considerava o diálogo e a integração possíveis. Entre os países analisados, os professores brasileiros apoiaram uma maior afinidade entre ciência e religião. Esses professores lidaram com sucesso com os choques culturais com suas crenças para acomodar ambas as crenças contraditórias em sua estrutura cognitiva (Silva et al., 2015: 784).

Ferguson e Kameniar (2014), por sua vez, aplicaram um questionário para medir a *religiosidade* de um grupo de estudantes de uma escola pública australiana. A partir das respostas ao questionário, estes pesquisadores selecionaram quatro estudantes religiosos para entrevistas sobre suas experiências cognitivas quando aprendendo evolução biológica e, através delas, desenvolveram modelos culturais. Seus resultados apontam, de maneira semelhante àqueles de Graciela Oliveira, para uma separação

cognitiva entre processos envolvendo humanos e não-humanos, tanto em termos da origem quanto do propósito transcendental da vida humana. Ferguson e Kameniar observaram também uma separação, bem como uma relação hierárquica entre *crença* e *aprendizado*, com o último subordinado à primeira. É, para eles, dessa forma, que os estudantes “são, portanto, capazes de manter sua base existencial enquanto cumprem os requisitos das ciências escolares. No entanto, a qualidade deste “aprendizado” é questionável” (Ferguson & Kameniar, 2014: 2554).

Hanley, Bennett e Ratcliff (2014) investigaram se as vivências religiosas anteriores de estudantes do ensino médio inglês entre 14 e 16 anos afetam as opiniões e as atitudes frente às explicações científicas sobre as origens do universo e da vida. Os pesquisadores utilizaram questionários e grupos focais como instrumentos de coleta de dados e atingiram 200 estudantes de quatro diferentes escolas públicas da Inglaterra, uma confessional cristã e três laicas, embora uma delas tenha sido escolhida por receber notoriamente um grande número de estudantes oriundos de famílias muçumanas. Eles construíram uma interessante tipologia de atitudes a partir de seus dados e concluíram que: a) os estudantes cristãos apresentaram uma grande variabilidade de opiniões frente às origens do universo e da vida, com preferência para ideias evolutivas com alguma participação divina; b) os estudantes muçumanos foram homogêneos em opinião, apontando Deus como criador, mas apresentam diferentes atitudes frente aos conceitos científicos; c) entre os estudantes sem tradição religiosa ou de outras denominações prevaleceram opiniões alinhadas às explicações científicas, embora os pesquisadores ressaltem uma minoria de criacionistas sem uma fé especificada (Hanley et al., 2014: 1217-1226). Nesse trabalho é também destacada a importância da sensibilidade por parte dos educadores, não apenas com os alunos que efetivamente verbalizam suas contradições e dificuldades com os conteúdos debatidos, mas com todos os alunos, e ressaltam a importância de atenção redobrada em escolas onde grupos religiosos são tão patentes (Hanley et al., 2014: 1226).

Basel e colaboradores (2014) investigaram a argumentação em torno de criacionismo e evolução de 43 estudantes do ensino médio alemão entre 16 e 18 anos. Os pesquisadores resumem seus resultados da seguinte maneira:

Os alunos de nossa amostra apresentaram mais argumentos envolvendo a teoria e a ciência evolucionistas do que religiosos, embora esses argumentos envolvessem principalmente conclusões negativas sobre a evolução. Relativamente às duas áreas de conteúdo, os alunos construíram argumentos descritivos e normativos. No que diz respeito ao conteúdo científico, prevaleceu a argumentação descritiva; para o conteúdo religioso, a argumentação normativa foi predominante. Nessas arguições, os alunos argumentaram usando fatos científicos (por exemplo, categorias I.1, I.2, IV.1, IV.2) e usando ou a qualidade do método científico (I.3) ou as limitações de sua significância (II.1, II.2), mas também normas e valores (por exemplo, II.4, III.3). Os argumentos revelaram tanto a importância da NoS [Natureza da Ciência] como a importância do conhecimento de fundo, ou seja, a compreensão da informação científica. Além disso, seus argumentos revelaram a relevância de um conjunto diversificado de fatores que influenciam os argumentos dos alunos e que estão relacionados à aceitação da teoria da evolução (por exemplo, Deniz, Donnelly e Yilmaz 2008) (Basel et al., 2014: 185–186).

Os autores ressaltam que, apesar das limitações de amostragem e metodologia, seu trabalho demonstra a capacidade de estudantes do ensino médio de discutir evolução e criacionismo com grande gama de argumentos e destacam a importância de partir desses argumentos – acessados pelos próprios estudantes – para elaborar estratégias de ensino nesses tópicos (no caso alemão, tanto para as aulas de biologia quanto aulas de ensino religioso).

De maneira semelhante a Sepúlveda e El-Hani, Bagdonas e Silva (2015) investigaram as percepções de alunos da licenciatura em ciências da Universidade Estadual de São Paulo quanto às relações entre ciência e religião no contexto de uma disciplina de história da ciência em que estas relações foram discutidas, embora não tenham selecionado os alunos pertencentes a um determinado grupo religioso. Estes autores observaram em seu trabalho de natureza quali-quantitativa poucas percepções críticas quanto à autoridade da ciência frente à religião, mas após o desenvolvimento da disciplina notaram uma tendência dos estudantes à aceitação de um diálogo entre ciência e religião.

Christian Höger (2016, 2019) realizou um estudo longitudinal sobre as visões de estudantes alemães católicos quanto às origens do mundo e dos seres humanos – sobre evolução e criacionismo, indiretamente, portanto. Ele iniciou seu trabalho em 2010 entrevistando e recolhendo desenhos de 24 estudantes de 11 anos (aproximadamente); as entrevistas foram realizadas novamente em 2012, 2014 e, finalmente, em 2016. O número de entrevistados atingidos foi, naturalmente, diminuindo com o passar dos anos, devido a mudanças de contexto inerentes aos estudos longitudinais, mas pelo menos dois estudantes puderam ser acompanhados dos 11 aos 17 anos (aproximadamente). Höger descreve que estes dois estudantes conferem a *Deus* algum significado de *criador* em todo o tempo da pesquisa. Por outro lado, mudanças na visão desses entrevistados são também relatadas: um deles, desde o início do trabalho, apresenta uma visão descrita pelo autor como *natural creation of humans*⁴ – uma visão de aceitação mútua de Deus como criador e evolução biológica como o processo pelo qual essa criação se manifesta, que talvez possa ser compreendida como uma forma de design inteligente – mas, aos 16 anos, muda para uma visão evolucionista da origem dos seres humanos. Já outra entrevistada passa de uma visão exclusivamente criacionista aos 11 anos, para uma visão exclusivamente evolucionista aos 13 e finalmente, aos 15, chegar a uma visão de “*natural creation of humans*” (Höger, 2019: 184). O autor não constrói justificativas para este comportamento embora levante algumas hipóteses.

Konnemann, Asshoff e Hammann (2016), publicaram um abrangente estudo envolvendo 1.672 estudantes alemães do ensino médio, investigados em torno de suas atitudes frente à evolução e aos relatos bíblicos da criação através de um questionário Likert. Os autores identificaram sete perfis atitudinais que variam de cientificistas (22% da amostra) a criacionista (4% da amostra) passando por diferentes perfis intermediários. Eles resumem seus resultados, de uma maneira bastante interessante, em termos de uma classe ideal – bastante desafiadora para qualquer docente:

De acordo com os dados apresentados neste artigo, os professores podem esperar encontrar uma grande diversidade de perfis de atitude em uma classe mediana de 25 alunos. Em média, os professores em nosso estudo enfrentaram cinco alunos com um perfil de atitude científica (P1), dez alunos com atitudes positivas em relação à teoria da evolução e atitudes negativas em relação aos relatos bíblicos da criação que ou não perceberam nenhum conflito (P2, cinco alunos) ou perceberam um conflito (P3, cinco alunos), quatro alunos com perfil cientificista atenuado (P4), três alunos equilibrados com atitudes positivas em relação à evolução e à criação que não perceberam um conflito (P5), dois alunos que eram indeterminados (P6) e um aluno com perfil de atitude criacionista (P7) (Konnemann et al., 2016: 697).

Lucas Mascarenhas de Miranda (2018) defendeu recentemente uma dissertação de mestrado em que analisou, numa abordagem bem diferente do que foi apresentado até aqui neste texto, quatro séries de livros didáticos recomendadas pelo Ministério da Educação, totalizando 30 livros de várias disciplinas, com o intuito de investigar como esses materiais lidavam com as relações entre ciência e religião. Seu trabalho indica que

as abordagens sobre ciência e religião nos livros examinados são bastante heterogêneas, quanto ao conteúdo e à qualidade. Nenhuma série de livros está inteiramente livre de problemas históricos, sendo ainda frequentes as assunções feitas pelos autores, mesmo que implicitamente, de que há algum tipo de oposição inevitável entre ciência e religião. Tal posicionamento parece decorrer de uma visão pouco aprofundada e, por vezes, enviesada a respeito do que é a ciência e o que é a religião. Este estudo sugere, portanto, a necessidade de um maior contato dos autores de livros didáticos com a historiografia moderna sobre as relações entre ciência e religião, do que poderá resultar uma melhoria na forma pela qual tais relações são apresentadas ao numeroso público ao qual esses livros se destinam (Miranda, 2018: IX).

Pedro Teixeira (2019), por sua vez, investigou a aceitação de evolução e criacionismo entre 541 estudantes do primeiro ano do ensino médio de duas escolas na região metropolitana do Rio de Janeiro através de um questionário e posterior análise de componentes principais. Seus dados indicam que existem diferenças na aceitação média da evolução biológica entre estudantes pentecostais e estudantes de outros grupos religiosos (ou não religiosos), embora o fato de ser pentecostal não seja determinante

⁴ Criação natural dos seres humanos.

para essa aceitação, isto é, embora o grupo de estudantes pentecostais apresente maior resistência à aceitação da evolução, ele não representa um impedimento à mesma.

Nascimento e Almeida (2019) investigaram as posturas de 156 estudantes do 3º ano do ensino médio de um Instituto Federal da Bahia diante do tema *origem da vida*. Elas utilizaram dois questionários semiestruturados, aplicados no começo e no final do ano letivo – antes e depois das aulas sobre evolução, portanto. As pesquisadoras observaram que

antes do professor explicar sobre os conhecimentos científicos sobre a origem da vida, os estudantes utilizaram o conhecimento religioso ou uma teoria científica equivocada para explicar o assunto. No final do ano letivo, quando foram novamente questionados, a maioria dos alunos continuou utilizando o conhecimento religioso, mas eles também empregaram as teorias científicas, sendo que diminuiu o número de alunos que apresentaram ideias científicas equivocadas, sendo estas substituídas por explicações científicas corretas (Nascimento & Almeida, 2019: 102).

Riceto e Colombo Junior (2019: 169) pesquisaram 263 licenciandos (70% de alunos ingressantes e 30% de concluintes) da Universidade Federal do Triângulo Mineiro, *campus* Uberaba, através de questionários Likert objetivando compreender qual “visão graduandos de diferentes cursos de licenciatura fazem da relação entre ciência e religião e como interpretam essa relação em um contexto de sala de aula”. Além disso, estes autores entrevistaram os coordenadores dos cursos participantes através de entrevistas semiestruturadas avaliando com eles os resultados obtidos nos questionários. Eles destacam que as concepções sobre religião e ciência “variaram bastante por curso e, dentro de um mesmo curso, tais concepções variaram entre ingressantes e concluintes” (Riceto & Colombo Junior, 2019: 189). Os estudantes pesquisados valorizam que a abordagem da temática ciência-religião em sala de aula seja feita de maneira reflexiva e neutra. Além disso, posturas mais favoráveis ao diálogo entre ciência e religião foram mais frequentes entre os concluintes, indicando uma possível influência de seus cursos universitários na dinâmica das relações entre essas formas de conhecer.

Finalmente, Paiva e colaboradores (2020) investigaram as percepções sobre as relações entre religião e ciência entre 198 professores de ensino religioso católico em Portugal (25% dos professores dessa disciplina nesse país) através de um questionário Likert. Eles observaram que

os professores de educação religiosa estão altamente envolvidos em práticas religiosas e expostos à ciência; eles perceberam uma compatibilidade entre ciência e religião; e eles têm uma abertura para o diálogo entre ambos. Eles não aderem a perspectivas anticientíficas, mas ao mesmo tempo tentam limitar o que pode ser explicado pela ciência. Assim, uma visão interpretativa do diálogo e/ou integração parece explicar melhor as percepções dos professores de educação religiosa sobre a relação entre ciência e religião (Paiva et al., 2020).

Considerações finais: buscando tendências

Como mostrado, as metodologias de pesquisa utilizadas são bastante diversas, embora haja uma notável preferência pelos questionários Likert nos trabalhos envolvendo amostras grandes. Há também uma grande variabilidade, nos trabalhos apresentados, quanto aos sujeitos pesquisados, que podem ser estudantes de diferentes idades⁵, professores atuantes e professores em formação. Quanto à temática, origens do universo e da vida são, sem dúvida, os temas mais explorados, embora diversos autores desenvolvam também trabalhos sem um tema ou conteúdo disciplinar específico. Entre as ideias trabalhadas pelos diversos autores, pode-se resumir e destacar:

- I. As relações entre religião e ciência não são homogêneas dentro da escola (nem fora dela): diferentes estudantes assim como diferentes professores têm diferentes opiniões, diferentes atitudes, diferentes visões de mundo; vários autores constroem categorizações que são, elas próprias, bastante heterogêneas.

⁵ Foram relatados aqui trabalhos envolvendo os estudantes mais velhos, mas se poderia também citar, a título de exemplo o recente trabalho de Billingsley, Abedine e Nassaji (2020) com estudantes de 10 e 11 anos, dentre outros.

- a. As categorizações seguem de um modo geral a estrutura da taxonomia de Barbour, variando entre conflito e integração embora diferentes nuances possam ser destacadas. Quando estas categorizações se apoiam na temática das origens da vida os extremos, em geral, são atitudes ou visões de mundo conflituosas de criacionismo e evolucionismo, e entre esses extremos são posicionadas atitudes ou visões relacionadas (ou relacionáveis) às outras três categorias de Barbour.
- II. A tradição religiosa com a qual uma pessoa se identifica pode ser um fator influenciador das relações que ela constrói entre ciência e religião, mas não é determinante; além disso, algumas tradições religiosas parecem não exercer forte influência sobre essas relações.
- III. Religiosidade, que não deve ser entendida como identificação com uma religião específica, é por outro lado um fator bem mais relevante na construção dessas relações.
- IV. O conceito de *natureza da ciência* é utilizado por diversos autores na construção de suas argumentações; não apenas ele, mas também ideias sobre o que se poderia chamar de *natureza da religião* ou *natureza da teologia* (Konnemann et al., 2016) são também elencadas. A opinião geral é que conhecimentos sobre as epistemologias tanto da ciência como da religião são um fator de alto impacto no estabelecimento das relações entre religião e ciência em cada indivíduo.
- V. A escola parece ser um espaço pouco importante na construção das relações entre religião e ciência para cada indivíduo, mas parece ser o (ou um) palco onde essas relações se manifestam e operam; autores debatem a importância de considerar-se a presença dessas relações mesmo em escolas onde religiões ou grupos religiosos não sejam visíveis.
- VI. As pesquisas em diferentes contextos nacionais refletem as diferenças entre esses contextos: os resultados em países mais culturalmente homogêneos refletem um pouco mais de homogeneidade, inclusive em termos das relações entre ciência e religião e vice-versa. Em países onde a religião tem maior importância política, posturas criacionistas são, de um modo geral, mais frequentes e piores índices educacionais gerais se refletem também no conhecimento sobre teoria da evolução, etc.; mas isso não torna as comparações entre estes contextos menos relevantes, em absoluto.
- VII. Ferramentas e estratégias de ensino são debatidas justamente no sentido de se elaborar uma atuação pedagógica frente às relações entre religião e ciência; os conhecimentos sobre a história da ciência bem como conhecimentos sobre a história das relações entre a ciência e a religião são relatados por diversos autores como ferramentas importantes. Estratégias diversas são elencadas, mas vale ressaltar que nenhuma delas propõe um reforço à noção de conflito entre ciência e religião; muito pelo contrário, a maioria dos autores traz reflexões mais afinadas e coerentes com atuações em linha com o *pluralismo epistemológico*.

Referências

- Armstrog, K. (2009). *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e o islamismo*. Companhia das Letras.
- Astley, J., & Francis, L. J. (2010). Promoting positive attitudes towards science and religion among sixth-form pupils: Dealing with scientism and creationism. *British Journal of Religious Education*. 32(3). 189–200.
- Azevedo, H. L., & Carvalho, L. M. O. (2017). Ensino de ciências e religião: levantamento das teses e dissertações nacionais produzidas entre 1991 e 2016 que abordam essa relação. *Vidya*. 37(1). 253–272.
- Bagdonas, A., & Silva, C. C. (2015). Enhancing Teachers' Awareness About Relations Between Science and Religion The Debate Between Steady State and Big Bang Theories. *Science & Education*. 24(9). 1173–1199.
- Barbour, I. G. (1997). *Religion and Science: historical and contemporary issues*. Harper Collins.
- Barbour, I. G. (2002). On Typologies for Relating Science and Religion. *Zygon*. 37(2). 345–360.

Basel, N., Harms, U., Precht, H., Weiß, T., & Rothgangel, M. (2014). Students arguments on the science and religion issue: The example of evolutionary theory and Genesis. *Journal of Biological Education*. 48(4). 179–187.

Bigliardi, S. (2012). Barbour's Typologies and the Contemporary Debate on Islam and Science. *Zygon*. 47(3). 501–519.

Billingsley, B., Abedin, M., & Nassaji, M. (2020). Primary school students' perspectives on questions that bridge science and religion: Findings from a survey study in England. *British Educational Research Journal*. 46(1). 177–204.

Brooke, J. H. (1998). *Science and Religion: some historical perspectives*. Cambridge University Press.

Brooke, J. H., & Numbers, R. L. (2011). Contextualizing science and religion. In J. H. Brooke & R. L. Numbers (Eds.). *Science and religion around the world*. 1–19. Oxford University Press.

Cantor, G., & Kenny, C. (2001). Barbour's fourfold way: Problems with his Taxonomy of Science-Religion Relationships. *Zygon*. 36(4). 765–781.

Carvalho, Graça Simões De, & Clément, P. (2007). Projecto “Educação em biologia, educação para a saúde e educação ambiental para uma melhor cidadania”: análise de manuais escolares e concepções de professores de 19 países (europeus, africanos e do próximo oriente). *Revista Brasileira de Pesquisa Em Educação Em Ciências*. 7(2).

Carvalho, G. S., Clément, P., & Berger, D. (2008). Educação para a saúde: Concepções de professores de 16 países Europeus, Africanos e do Próximo Oriente. *Educação Para a Saúde No Século XXI: Teorias, Modelos e Práticas*. 481–494.

Carvalho, G. S., Tracana, R. B., Silva, P. R., Araújo, E., & Caldeira, A. M. (2012). The influence of religion on Portuguese and Brazilian teachers' conceptions about the origin of life. *ESERA 2011 Conference - Science Learning and Citizenship*, 11: Cultur. 6–11.

Clément, P. (2015). Creationism, Science and Religion: A Survey of Teachers' Conceptions in 30 Countries. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*. 167. 279–287.

Drees, W. B. (2011). Classifications in contexts. *Zygon*. 46(1). 3–4.

El-Hani, C. N., & Sepulveda, C. (2004). Quando visões de mundo se encontram: religião e ciência na trajetória de formação de alunos protestantes de uma licenciatura em Ciências Biológicas. *Investigações Em Ensino de Ciências*. 9(2). 137–175.

Eller, J. D. (2018). *Introdução à Antropologia da Religião*. Vozes.

Ferguson, J. P., & Kameniar, B. (2014). Is “Learning” Science Enough? - A Cultural Model of Religious Students of Science in an Australian Government School. *International Journal of Science Education*. 36(15). 2554–2579.

Geertz, C. (2001). O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. In *Nova luz sobre a antropologia*. 149–165. Zahar.

Giddens, A. (2012). *Sociologia*. Penso.

Hanley, P., Bennett, J., & Ratcliffe, M. (2014). The Inter-relationship of Science and Religion: A typology of engagement. *International Journal of Science Education*. 36(7). 1210–1229.

Häusler, N., Pirner, M. L., Scheunpflug, A., & Kröner, S. (2019). Religious and Professional Beliefs of

- Schoolteachers – A Literature Review of Empirical Research. *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research*. 18(5). 24–41.
- Höger, C. (2019). Changes and Stabilities in the Views of German Secondary School Students on the Origin of the World and of Humans from the Ages of 12 to 14 and 16: First Results of a Qualitative Empirical Longitudinal Study. In B. Billingsley, K. Chappell, & M. Reiss (Eds.). *Science and Religion in Education*. 169–188. Springer Berlin Heidelberg.
- Höger, C. (2016). Schülerwissen und -einstellungen zu Schöpfung, Urknall und Evolution in der Entwicklung: methodische Skizze und erste exemplarische Erträge eines qualitativ-empirischen Längsschnitts im Rahmen eines theologischen Habilitationsprojekts. In C. Höger & S. Arzt (Eds.). *Empirische religionspädagogik und praktische theologie: Metareflexionen, innovative Forschungsmethoden und aktuelle Befunde aus Projekten der Sektion „Empirische Religionspädagogik“ der AKRK*. 88–105.
- Konnemann, C., Asshoff, R., & Hammann, M. (2016). Insights Into the Diversity of Attitudes Concerning Evolution and Creation: A Multidimensional Approach. *Science Education*. 100(4). 673–705.
- Küng, H. (2005). *Der Anfang aller Dinge: Naturwissenschaft und Religion*. Piper Verlag GmbH.
- Latour, B. (2020). *Júbilo ou os tormentos do discurso religioso*. Editora Unesp.
- Marchi, E. (2005). O Sagrado e a Religiosidade: Vivências e Mutualidades. *História: Questões & Debates*. 43. 33–53.
- Minois, G. (2014). *História do Ateísmo*. Editora Unesp.
- Miranda, L. M. de. (2018). *A relação histórica entre ciência e religião: uma análise do letramento científico promovido por livros didáticos de ensino médio*. Universidade Estadual de Campinas.
- Nascimento, N. C., & Almeida, R. O. de. (2019). As posturas de estudantes do ensino médio diante de um tema que gera conflito entre ciência e crença: a origem da vida. *REnBio - Revista de Ensino de Biologia Da SBEnBio*. 12(1). 95–114.
- Nieminen, P., Ryökäs, E., & Mustonen, A. M. (2015). Experiential thinking in creationism - A textual analysis. *PLoS ONE*. 10(3). 1–19.
- Numbers, R. L. (Ed.). (2009). *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*. Harvard University Press.
- Oliveira, G. da S. (2015). *Estudantes e a evolução biológica: conhecimento e aceitação no Brasil e Itália*. Universidade de São Paulo.
- Oliveira, G. da S., & Bizzo, N. (2011). Aceitação da evolução biológica: atitudes de estudantes do ensino médio de duas regiões brasileiras. *Revista Brasileira de Pesquisa Em Educação Em Ciências*. 11(1). 57–79.
- Olson, R. (2011). A Dynamic Model for “Science and Religion”: Interacting Subcultures. *Zygon*. 46(1). 65–83.
- Paiva, J. C., Moreira, L., Rosa, M., Moreira, J. R., & Morais, C. (2020). Science-Religion Dialogue in Education: Religion Teachers’ Perceptions in a Roman-Catholic Context. *Research in Science Education*.
- Peixoto, C. T. B., & Harres, J. B. S. (2021). Ciência e religião: um mapeamento de artigos nacionais que

abordam a relação entre esses campos. *Investigações Em Ensino de Ciências*. 26(1). 169.

Porto, P. R. de A., & Falcão, E. B. M. (2010). Teorias da origem e evolução da vida: dilemas e desafios no ensino médio. *Revista Ensaio*. 12(03). 13–27.

Riceto, B., & Colombo Junior, P. (2019). Diálogos entre ciência e religião: a temática sob a ótica de futuros professores. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. 100(254). 169–190.

Rudwick, M. (2005). *Geology and Genesis: A historical perspective on the interaction of two historical sciences*.

Sell, C. E. (2017). A multiplicidade da secularização : a sociologia da religião na era da globalização. *Política & Sociedade*. 16(36). 44–73.

Sepulveda, C., & El-Hani, C. N. (2006). Apropriação do Discurso Científico por Alunos Protestantes de Biologia: uma Análise à Luz da Teoria da Linguagem de Bakhtin. *Investigações Em Ensino de Ciências*. 11(1). 29–51.

Sepulveda, C., & El-Hani, C. N. (2003). A Relação entre Religião e Ciência na Trajetória Profissional de Alunos Protestantes da Licenciatura em Ciências Biológicas da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). *IV Encontro Nacional de Pesquisa Em Educação Em Ciências*. 1–12.

Silva, H. M., Mortimer, E. F., Gibram, D. E., Santos, A. H. dos, & Carvalho, G. S. (2015). The Perspective of Science and Religion in High School Biology Teachers in Argentina, Brazil and Uruguay: A Comparative Study. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*. 197(February). 780–787.

Souza, C. M. de A. (2008). *A presença das teorias criacionista e evolucionista em disciplinas do Ensino Médio (Geografia, História e Biologia): um mapeamento dos conteúdos na sala de aula sob a ótica dos professores*. Universidade Estadual de Campinas.

Stenmark, M. (2004). *How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Taber, K. S., Billingsley, B., Riga, F., & Newdick, H. (2011a). Secondary students' responses to perceptions of the relationship between science and religion: Stances identified from an interview study. *Science Education*. 95(6). 1000–1025.

Taber, K. S., Billingsley, B., Riga, F., & Newdick, H. (2011b). To What Extent Do Pupils Perceive Science to Be Inconsistent with Religious Faith? An Exploratory Survey of 13-14 Year-Old English Pupils. *Science Education International*. 22(2). 99–118.

Teixeira, P. (2019). Acceptance of the theory of evolution by high school students in Rio de Janeiro, Brazil: scientific aspects of evolution and the biblical narrative. *International Journal of Science Education*. 41(4). 546–566.

LÍMITES ELUSIVOS DE LA FILOSOFÍA Y LA LITERATURA EN BORGES

ELUSIVE LIMITS OF PHILOSOPHY AND LITERATURE IN BORGES

LIMITES INATINGÍVEIS DA FILOSOFIA E DA LITERATURA EM BORGES

José María Gil

(Universidad de Mar del Plata, Argentina)

josemaria@gilmdq.com

Recibido: 11/07/2021

Aprobado: 28/07/2022

RESUMEN

En este artículo se tratará de justificar por qué la obra de Borges tiene un profundo valor filosófico. Para defender esta tesis se desarrollarán cuatro argumentos íntimamente conectados entre sí. En el primer inciso se ejemplificará cómo un poema y un cuento pueden interpretarse como textos argumentativos que despliegan tesis metafísicas y gnoseológicas. Luego, a partir de un contraejemplo de la cultura del fútbol, se tratará de mostrar que los enunciados de Borges se caracterizan por su “densidad conceptual”. En el tercer inciso se recurre a la lingüística relacional (y en menor medida a la lingüística de corpus) para explicar cómo funciona una característica saliente del estilo de Borges: el adjetivo descolocado. Este análisis de base lingüística da pie a que también se explique con mayor hondura y precisión de qué se trata la densidad conceptual presentada en el apartado anterior. A continuación, en el cuarto apartado, se muestra cómo dos relatos policiales funcionan en un nivel que trasciende la complejidad narrativa, uno como una tesis cosmológica y el otro como una tesis política. Por último, se presentan conclusiones sobre los límites elusivos o difusos de la literatura y la filosofía.

Palabras clave: Borges. literatura. filosofía. descolocación. conocimiento.

ABSTRACT

This article will try to justify why Borges' work has a deep philosophical value. To defend this thesis, four intimately connected arguments will be developed. In the first section, it will be exemplified how a poem and a story by Borges can be interpreted as argumentative texts that display metaphysical and epistemological theses. Then, starting from a counterexample of football culture, it will be explained that Borges' statements can be characterized in terms of their “conceptual density”. In the third section, relational linguistics (and to a lesser extent corpus linguistics) are used to explain how a salient feature of Borges' style works: the descollocated adjective. Such linguistic-based analysis allows for a more in-depth and precise explanation of what the conceptual density presented in the previous section is about. Next, in the fourth section, it is shown how two police stories work on a level that transcends narrative complexity, one as a cosmological thesis and the other as a political thesis. Finally, the article presents a conclusion on the elusive or diffuse limits of literature and philosophy.

Keywords: Borges. literature. philosophy. des-collocation. knowledge.

RESUMO

Este artigo tenta mostrar por que a obra de Borges tem um profundo valor filosófico. Para defender esta tese, serão desenvolvidos quatro argumentos intimamente ligados. Na primeira seção, será exemplificado como um poema e um conto de Borges podem ser interpretados como textos argumentativos que apresentam teses metafísicas e epistemológicas. Em seguida, a partir de um contraexemplo da cultura do futebol, tentará mostrar que os enunciados de Borges se caracterizam por sua “densidade conceitual”. Na terceira seção, a linguística relacional (e, em menor medida, a linguística de corpus) é usada para explicar como funciona uma característica marcante do estilo de Borges: o adjetivo descolado. Essa análise de base linguística permite uma explicação mais aprofundada e precisa do que se trata a densidade conceitual apresentada na seção anterior. A seguir, na quarta seção, mostra-se como dois contos policiais de Borges funcionam em um nível que transcende a complexidade narrativa, um como tese cosmológica e outro como tese política. Finalmente, é apresentada uma conclusão sobre os limites intangíveis ou difusos da literatura e da filosofia.

Palavras-chave: Borges. literatura. filosofia. deslocamento. conhecimento.

1. Entre la literatura y la filosofía

Una de las varias razones por cuales la obra de Jorge Luis Borges se suele ubicar en lo más alto de la valoración literaria es, curiosamente, su agudeza filosófica. Por ejemplo, para dar cuenta del valor y de la pertinencia de su obra, los fundadores del “Centro Internacional Borges” destacan que “es un agudo filósofo de la poesía y un poeta de la filosofía” (Almeida y Parodi, 1995). Puede decirse sin exagerar que no hay cuento, poema o ensayo de Borges que no sea un “enigma ontológico” o que no pueda interpretarse como una tesis filosófica. De su obra en su conjunto se ha llegado a decir que “la literatura puede concebirse como filosofía” (Agassi, 1970).

Elogiado aun como la “figura paradigmática del sabio” (Balderston 2017: 64), consagrado en una tradición que se inicia en Aristóteles y se continúa con él mismo hasta nuestros tiempos (Wiñazki, 2021), a Borges se lo sigue valorando por la copiosa creatividad tanto de su literatura como de su filosofía (Lema Hincapié, 2011).

En efecto, la obra de Borges ha inspirado desarrollos sobre las más diversos temas filosóficos, por ejemplo, el nihilismo teórico y el nihilismo práctico (Gingerich, 2009), la ficción de la posibilidad (Ziarek, 2009), la propuesta de una anti-filosofía (Bosteels, 2009), la tensión entre el tiempo pasajero y la identidad perdurable (Johnson, 2012), la afinidad con hallazgos de la neurolingüística (Gil, 2013), la ética del coraje ante la inexorabilidad del cambio (Misseri, 2013), la anticipación de una teoría física (Rojo, 2013), la anticipación de problemas fundamentales de la filosofía analítica (Dapía, 2016), la naturaleza relacional de los conceptos (Thomas, 2018), las reinterpretaciones de la filosofía china (Zhu, 2019), la concepción relacional y no sustantiva del tiempo (Álvarez Toledo, 2021), la metafísica de la contingencia (Gannuscio, 2021).

En este contexto, la conocida tesis de que (como en el planeta Tlön) la filosofía es una rama de la literatura fantástica cobra “sentido, pertinencia y actualidad filosóficas en la obra de Deleuze”, para quien la filosofía no sólo busca provocar y sorprender, sino también desplegar un minucioso “trabajo sobre la lengua” (Cherniavsky, 2012: 129).

En efecto, Borges logra forjar una “alianza novedosa” entre la literatura y la filosofía (Fernández, 2002: 98). A modo de ejemplo, se puede ofrecer un breve análisis filosófico-literario para entender que el soneto “Everness” (1964) puede leerse, entre muchos otros sentidos, como un poema filosófico o como filosofía poética.

Everness

Sólo una cosa no hay, es el olvido
Dios que salva el metal, salva la escoria
Y cifra en su profética memoria
Las lunas que serán y las que han sido.

Ya todo está, los miles de reflejos
Que entre los dos crepúsculos del día
Tu rostro fue dejando en los espejos
Y los que irá dejando todavía.

Y todo es una parte del diverso
Cristal de esa memoria, el universo.
No tienen fin sus arduos corredores

Y las puertas se cierran a tu paso.
Sólo del otro lado del ocaso
Verás los arquetipos y esplendores.

El poema trata de la eternidad (de “Everness”), la cual se identifica con el universo entero, la memoria de Dios. Todo se salva (todo se graba) en esa memoria. En otras palabras, nada se olvida, ni siquiera las mínimas y para nosotros imperceptibles variaciones de un solo rostro en un solo espejo.

Un sentido fundamental de la eternidad (de “Everness”) es que ella constituye una especie de negación del tiempo tal como lo percibimos los humanos. En efecto, la eternidad es la existencia simultánea de lo que nosotros llamamos pasado, presente y futuro. Entonces, si el universo es eterno, lo que será (el futuro), ya ha sido. Dicho de otro modo, la memoria de Dios, el universo entero, ese inconcebible “cristal diverso” es la percepción simultánea de lo que fue, lo que es y lo que será.

Así y todo, aunque constituye “un enigma ontológico”, el poema no deja de ser hondamente lírico. Por ejemplo, los últimos dos versos evocan una emotividad fuerte porque invitan a que los lectores nos conectemos con nuestro propio final, es decir, “el ocaso”, después del que podremos de algún modo experimentar la eternidad, cuando veamos los “arquetipos” platónicos. La conciencia individual será una parte de la conciencia universal o, dicho de otro modo, la visión de la conciencia individual y la visión de la conciencia universal serán lo mismo (Holloway, 1977: 633). Más aún, esta peculiar oscilación entre el análisis filosófico y la emotividad poética es un potencial motivo de disfrute.

Precisamente por casos como este, Borges mismo ha dicho que su propio estilo se corresponde con una “poesía intelectual”, lo cual es una especie de oxímoron, porque el intelecto (la vigilia) piensa por medio de conceptos, mientras que la poesía (el sueño) lo hace por medio de imágenes (Borges, 1981: 291). El soneto “Everness” constituye pues un grato ejemplo de poesía filosófica y de filosofía poética.

Por su parte, el cuento “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (1941a) puede contar como otro ejemplo arquetípico de la “literatura como filosofía”. Se trata de un cuento fantástico que parece un ensayo filosófico, o tal vez de un ensayo filosófico que adopta la forma de un cuento fantástico.

A mediados del relato se sabe que el planeta Tlön es la nota (en apariencia ficticia) de una enciclopedia. Ese planeta es congénitamente idealista, así que allí la tesis de que los objetos existen independientemente de la percepción de un individuo (lo que llamaríamos “realismo”) es un escándalo o una locura. En efecto, el realismo es inconcebible para los tlönianos como para nosotros los terrícolas es en algún punto inconcebible la idea misma de eternidad (de “everness”). Para explicar el realismo a sus congéneres, un heresiarca de Tlön elaboró el sofisma de las nueve monedas de cobre:

El martes, X atraviesa un camino desierto y pierde nueve monedas de cobre. El jueves, Y encuentra en el camino 4 monedas, algo herrumbradas por la lluvia del miércoles. El viernes, Z descubre tres monedas en el camino. El viernes de mañana, X encuentra dos monedas en el corredor de su casa. El heresiarca quería deducir de esta historia la realidad *-id est*, la continuidad- de las nueve monedas recuperadas. Es absurdo (afirmaba) imaginar que cuatro de las monedas no han existido entre el martes y el jueves, tres entre el

martes y la tarde del viernes, dos entre el martes y la madrugada del viernes. Es lógico pensar que han existido -siquiera de un modo secreto, de comprensión vedada a los hombres- en todos los momentos de esos tres plazos. (Borges, 1941a: 437).

Varias lenguas de Tlön ni siquiera podían formular esta paradoja. La mayoría de la gente de ese planeta no la entendía. Los “defensores del sentido común” argumentaron que la paradoja era sólo una falacia verbal inspirada en la combinación temeraria de dos neologismos inaceptables: los verbos “encontrar” y “perder”, que presuponen la identidad de la primera y de las últimas nueve monedas. Recordaron, por ejemplo, que sustantivos como “hombre”, “moneda”, “jueves”, “lluvia” apenas tienen valor metafórico. Para los tlönianos, la existencia se define en la mente de un individuo que percibe.

Un umbral perduró mientras lo visitaba un mendigo y se perdió de vista a su muerte. A veces unos pájaros, un caballo, han salvado las ruinas de un anfiteatro (Borges, 1941a: 440).

Los humanos, en cambio, a causa de nuestros sistemas perceptivos (por ejemplo, a causa de la visión) damos por supuesta la persistencia de los objetos. Por ello seguramente hay sustantivos en todas las lenguas de la Tierra, pues por medio de los sustantivos se hace referencia a los conceptos de objetos presuntamente duraderos. Por el contrario, para los “tlönianos” es inconcebible que una moneda siga existiendo o que sea “una misma moneda” si no hay nadie que tenga conciencia de ella. La frase “una misma moneda” involucra el sinsentido de la persistencia de los objetos en Tlön. La noción misma de “objeto” resulta allí inconcebible.

Entonces, los sistemas cognitivos de la gente de Tlön cuentan como un contraejemplo de los sistemas cognitivos humanos. A los nativos de ese mundo no les está permitido conocer el universo en términos del realismo, pero a nosotros no nos está permitido conocer el universo independientemente de él.

Por un lado, la ficción titulada “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” vale como un análisis metafísico y gnoseológico que inspira, entre otras, las siguientes preguntas: ¿Qué es eso que nos atrevemos a llamar “mundo real”? ¿hasta qué punto nuestros sistemas cognitivos son lo suficientemente buenos para conocer ese mundo?

Por otro lado, el cuento vuelve sobre sí mismo en la medida que exhibe un juego artístico con las ideas que expresa:

Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad, ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica. (Borges, 1941a: 440).

Y el relato fantástico en su conjunto mueve a ese asombro que buscan los metafísicos de Tlön.

En conclusión, de algún modo Borges hace un uso (literario) de la metafísica, de la gnoseología y aun de la filosofía de la mente para tejer una ficción. Sin embargo, esa ficción no deja de desplegar un análisis filosófico que puede ser revelador. En efecto, el trabajo de Borges puede valer también como filosofía en la medida que nos invita a cuestionar, en la tradición de Sócrates, lo que creemos que ya sabemos.

Por ejemplo, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” muestra que nuestro propio sistema de conocimiento nos hace incapaces de concebir una discontinuidad acaso “esencial” de lo que hay fuera de nuestra mente. La “existencia” o la “persistencia” de los objetos es un producto de nuestro cerebro, que no sólo se orienta a segmentar partes de la realidad, sino también a asumir la identidad en el tiempo de las partes resultantes. En efecto, los seres humanos tendemos a asumir de forma natural, automática e inconsciente, que la identidad continua de (por ejemplo) una pelota de un período de tiempo a otro es una propiedad inherente de esa pelota. El cuento de Borges ilustra cómo esa supuesta propiedad de la pelota de seguir siendo pelota de un momento a otro es más bien una proyección de nuestros sistemas de conocimiento, y no una cualidad esencial de eso que “está ahí” y llamamos “pelota”.

Así las cosas, un poema o un cuento de Borges invitan al análisis filosófico. Esa es una de las razones por las cuales sus textos son tan difíciles de abordar en la enseñanza de la lengua o la literatura en el

nivel secundario. De hecho, “las relaciones entre la dificultad y el goce aparecen en toda discusión sobre la lectura escolar pero especialmente cuando se trata de Borges” (Piacenza, 2016: 11). Por esa dificultad, que también constituye un reto, los textos suyos que más se han elegido para la escuela media son los relatos gauchescos “El fin” (1944b) y “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz” (1949), que mantienen un evidente cruce intertextual con la tradición de *Martín Fierro* (Centurión, 2016).

La desafiante complejidad de los textos de Borges justifica también los esfuerzos de, entre otros, los docentes de español como lengua extranjera y de los divulgadores. Así, por ejemplo, los estudiantes chinos de español tienen “la convicción uniforme de que [Borges] se trata de un autor muy difícil de leer, por no decir imposible para ellos” (Alcoholado Felstrom, 2011: 19). En el país de Borges, la lectura de sus textos se puede juzgar tan ardua que justifica la redacción de “un manual de instrucciones para orientarse (o extraviarse sin culpas) en una literatura” (Pauls, 2019: 77).

En conclusión, para comprender y disfrutar los cuentos, los poemas y los ensayos de Borges parece necesario reconocer conceptos muy variados y establecer conexiones entre ellos. Y algunas de esas conexiones dan lugar, como vimos, a planteos filosóficos.

El reconocimiento de conceptos y el establecimiento de conexiones son procesos cognitivos complejos, que requieren no sólo el manejo de supuestos previos sino también la capacidad de establecer relaciones (Lamb, 1999, 2005, 2016a). En el próximo inciso se tratará de empezar a mostrar en qué consiste uno de los rasgos característicos del estilo filosófico-literario de Borges, la densidad conceptual. Para dar cuenta de este rasgo característico se partirá de una comparación con el estilo de un destacado actor de la cultura del fútbol. Aunque parezca discordante, la comparación no sólo quiere ser ilustrativa sino que también busca evocar de algún modo las conexiones que algunos textos de Borges mantienen con la cultura popular, desde “las inscripciones en los carros” en los arrabales (Borges, 1930) hasta las producciones cinematográficas difundidas a escala masiva, como *King Kong* (Borges, 1933).

2. Un estilo filosófico-literario: Primeros ejemplos de la densidad conceptual

La desafiante complejidad de los textos de Borges conlleva posibles dificultades para la interpretación, al menos para los lectores “no especializados”. Ahora bien, la complejidad y la posible dificultad no se explican en función de una sintaxis intrincada, ni de oraciones largas, ni de un estilo rebuscado o verboso. Tampoco provienen de esa búsqueda innecesaria de precisión que puede llamarse pedantería.

Consideremos un caso que va en el sentido contrario al de Borges. El estilo rebuscado, barroco, pedante, se registra en el habla de algunos periodistas deportivos y entrenadores de fútbol, por ejemplo, en el de Marcelo Bielsa, director técnico de la selección argentina de fútbol ganadora de la medalla de oro en las olimpiadas de Atenas 2004 y también entrenador de varios importantes equipos sudamericanos y europeos.

No resulta impertinente considerar su caso, porque Marcelo Bielsa es un director técnico consagrado. Se le han dedicado trabajos de diversa naturaleza, en los cuales se tratan no sólo su sistema de juego y estilo de conducción, sino también sus ideas acerca de la ética y sus flamígeros ataques a los medios de comunicación de varios países (Senosiain, 2009; Iutch, 2011; Rojas Rojas, 2016).

Ahora bien, en no pocas ocasiones Bielsa emite enunciados marcadamente verbosos y pedantes para expresar ideas que parecen bastante elementales y que podrían expresarse por medio de enunciados más escuetos. Recordemos que “verboso” alude aquí el estilo en el que se usa una cantidad manifiestamente excesiva de palabras, mientras que por medio de la palabra “pedante” se hace referencia al estilo que busca una precisión o una erudición que no vienen al caso.

A continuación, en la columna izquierda de la **Tabla 1** se presentan tres ejemplos de declaraciones de Bielsa. Por medio de esos ejemplos se trata de mostrar cómo se expresan conceptos relativamente simples con un estilo que recién se llamó “verboso y pedante”.

Por otra parte, en la columna derecha se presentan alternativas escuetas para mostrar que esos conceptos en efecto podrían haberse transmitido sin verbosidad ni pedantería.

Tabla 1. Tres ejemplos de enunciados verbosos que expresan conceptos relativamente simples y sus alternativas escuetas.

Enunciado verboso de Marcelo Bielsa	Posible alternativa escueta y simple
“Si hay fuerzas desaparejas el fútbol no es tan estricto en cuanto a la posibilidad de vaticinar”. [17 palabras]	Comúnmente gana el equipo que tiene mejores jugadores. [8 palabras]
“La tentación de obturar todos los caminos de llegada del rival también significa multiplicar la cantidad de pelotas de las que van a disponer”. [24 palabras] Fuente: https://www.youtube.com/watch?v=rdFqtSf3T7g , a los 2 minutos y 40 segundos.	Un equipo que ataca deja espacio para que lo contraataquen. [10 palabras]
“Dentro de las virtudes que exige el oficio de ser futbolista, hay una que es muy importante, que es saber capitalizar los efectos de una sucesión de resultados a favor. En ocasiones genera confianza y eso permite que fluyan más fácilmente las capacidades colectivas e individuales y en ocasiones genera comodidad y el jugador se aburguesa y cree que va a seguir sucediendo lo mismo no aportando todo lo que hasta ese momento se aportó. Eso lo sabemos lo que conducimos, los que opinan y los que protagonizan. El oficio y la experiencia de los jugadores es lo que permite que lo ideal sea que lo suceda”. [107 palabras] Fuente: https://www.youtube.com/watch?v=xTlxJTNpwD4 .	Lo ideal, cuando hay una buena racha, es que el jugador trabaje en la autoestima y la unión del grupo. Lo peor que puede pasarle es creer hizo todo bien y que ya no es necesario seguir trabajando duro [39 palabras].

Las expresiones alternativas de la derecha revelan conceptos muy básicos y triviales acerca del fútbol. Por ejemplo, cualquier aficionado sabe que el equipo que cuenta con mejores futbolistas tiene más probabilidades de ganar, o que el juego ofensivo le permite al rival contar con espacios libres para contragolpes.

La Tabla 1 intenta mostrar entonces que el palabrerío y la oscuridad pueden generar la ilusión de que se están comunicando ideas novedosas o de valía cuando en verdad se expresan lugares comunes. Se trata de un ejercicio lingüístico-filosófico que permite ilustrar una contracara del estilo de Borges. En efecto, podría decirse que de algún modo el estilo de Borges es completamente opuesto a un estilo verboso y pedante. Una característica sobresaliente de ese estilo es lo que aquí se propone llamar “densidad conceptual”.

La densidad conceptual puede interpretarse como un fenómeno comunicativo y cognitivo en virtud del cual un sintagma promueve el establecimiento de una conexión entre dos o más conceptos de un modo que no estaban conectados antes en el sistema de conocimiento de una persona. En el próximo apartado se explicará cómo se inscribe esta definición en el marco de la teoría lingüística de redes relacionales (Lamb, 1999, 2005, 2006, 2013, 2016a, 2016b).

Consideremos ahora la densidad conceptual de Borges por simple oposición a Bielsa. El entrenador, veíamos, usa comúnmente muchas palabras para evocar lugares comunes. Por contrapartida, Borges, con pocas palabras, en oraciones más bien breves, en las que no hay subordinadas dentro otras subordinadas, evoca una multiplicidad de conceptos. Así, para Borges, el tema general de la obra entera de Kafka es el siguiente:

[L]a insoportable y trágica soledad de quien carece de un lugar, siquiera humildísimo, en el orden del universo (Borges, 1952: 659).

En 18 palabras Borges sintetiza la obra entera de un gran escritor. El beneficio de la brevedad tiene un costo placentero para los lectores. Lleva a pensar que los textos de Kafka representan personas que en un determinado momento descubren con desesperación que no son parte de un sistema al que los demás sí pertenecen.

De este modo, en *La Metamorfosis*, Gregor Samsa despierta convertido en insecto. Genera repugnancia o lástima. Incapaz de trabajar, ya no produce ingresos. Muere y la familia experimenta alivio porque se siente liberada de su carga. En el cuento “Ante la Ley”, un campesino vacilante pasa la vida entera ante la puerta del edificio al que desea entrar, sin hacer nada que le sirva para traspasar a los temibles guardianes. Muere sin saber qué hay del otro lado, pero sí se entera un poco antes de que la puerta que no traspasó había estado reservada exclusivamente para él. La novela *El Proceso* desarrolla esa misma historia de un modo más extenso, más profundo, y más agobiante.

En conclusión, al menos tres textos (y acaso todos los de Kafka) están muy bien representados en las dieciocho palabras con las que Borges resume su obra entera.

La densidad conceptual parece en efecto una característica sobresaliente de los textos Borges. En ellos no hay, por ejemplo, descripciones extensas. Para tomar sólo un caso, en el cuento “La muerte y la brújula” (1944a), el narrador no se extiende en la descripción de cierta quinta que visita el detective. Simplemente dice:

Lonnrot avanzó entre los eucaliptos, pisando confundidas generaciones de rotas hojas rígidas (Borges, 1944a: 504).

La metáfora “confundidas generaciones de rotas hojas rígidas” evoca abandono y con ello, tal vez, apartamento y soledad. Las hojas que cayeron de los árboles a lo largo de diferentes otoños son como de diferentes “generaciones”, se han mezclado en el suelo (están “confundidas” unas con otras). Además están secas (“rígidas”) y “rotas”. Hasta podemos imaginar su crujido bajo los pasos del detective. El abandono, el apartamento, la soledad son precisamente las sensaciones que experimenta el detective mientras recorre esa quinta.

Consideremos otro ejemplo en el que Borges “usa pocas palabras” para evocar una amplia y compleja variedad de significados. En el cuento “El fin” (1944b), Borges tampoco se extiende en el análisis de las relaciones sociales y familiares. Sólo dice:

Un chico de rasgos aindiados (hijo suyo tal vez) entreabrió la puerta” (Borges, 1944b: 519; el subrayado no está en el original).

Lo que está subrayado entre paréntesis, como al pasar, promueve muchas inferencias sobre la vida rural del pasado, pero el relato sigue y, por así decirlo, el cerebro del lector se queda trabajando para tratar de asignar significado. ¿Cómo es posible que el chico que abrió la puerta fuera *tal vez* hijo del pulpero?

Para una persona de cualquier medio urbano, el vínculo con el padre puede ser un aspecto definitorio de la identidad. Aquí, en el campo, en la llanura gaucha del siglo XIX, ese vínculo se torna en algo casi insignificante. La paternidad y la filiación no involucraban los compromisos y los proyectos de hoy. Las personas crecían de otra manera. No hay exaltación ni crítica en estas observaciones, pero sí hay una fina sensibilidad que permite llegar a percibir que en ciertos contextos las relaciones sociales y familiares son muy diferentes de lo que podemos presuponer. El adverbio “tal vez” promueve todas estas evocaciones, y quizá muchas más.

En la próxima sección se tratará de ver cómo funciona el adjetivo descolocado, otra característica saliente del estilo de Borges. Para ello se recurrirá a la teoría de redes relacionales y, en menor medida, a la lingüística de corpus.

3. Un estilo filosófico-literario: El adjetivo descolocado y algo más sobre la densidad conceptual

Otro rasgo característico de Borges es el adjetivo que descoloca. La “colocación” en lingüística es “la tendencia a co-aparecer” (Gil, 2001: 258). Por ejemplo, el adjetivo “lactal” se coloca de forma coherente con “pan”. El buscador Google funciona como un buen método auxiliar para lo que se conoce desde hace décadas como lingüística de corpus. Si se busca la palabra “lactal”, aparecen cerca de 793.000 resultados y, en las primeras páginas de dichos resultados, el adjetivo “lactal” aparece invariablemente ubicado, es decir “colocado”, junto a “pan”.

Para dar otro ejemplo de colocación, en la tercera y última de las declaraciones de Bielsa (Tabla 1), las siguientes palabras, que son del ámbito del fútbol, entran en vínculos de colocación: “futbolista”, “resultados”, “jugadores”, “conducimos”, etc. La colocación contribuye a la coherencia y previsibilidad de un texto en el que predomina la función informativa.

Por el contrario, Borges (como buen artista) busca des-colocar y crea textos imprevisibles. Consideremos apenas tres ejemplos del primer párrafo de “Las ruinas circulares” (Borges, 1941b: 451).

Nadie lo vio desembarcar en la unánime noche.

Hacia la medianoche lo despertó el grito inconsolable de un pájaro.

Buscó en la muralla dilapidada un nicho sepulcral.

Las oraciones son cortas, pero, como veremos, de una gran densidad conceptual. ¿Cómo es eso de que la noche es “unánime”, como una votación? Tal vez porque la noche es como una sola, porque tiene “una sola ánima”, entonces parece muy cerrada, muy oscura.

¿Por qué será que el grito del pájaro es “inconsolable”? Quizá por el desagrado o por la vaga sensación de tristeza que provoca despertarnos antes de tiempo, en la oscuridad.

¿Y qué puede llevarnos a decir que una muralla estaba “dilapidada”? Acaso se trataba de una muralla que se había hecho con esfuerzo, pero ya no servía como tal, o de una muralla que había perdido buena parte de sus piedras (es decir, de sus “lápidas”).

Las respuestas aquí ofrecidas son interpretaciones vagas o parciales. Obviamente podría haber otras, acaso más sutiles o creativas. Lo interesante es que Borges siempre nos entusiasma a pensar un poco más, a construir significado. De hecho, Borges inspira al lector, le muestra que no existe eso que puede llamarse “el significado de un texto”. En todo caso, el texto permite evocar significados en la mente de la persona que lee. Dicho de otro modo, el significado aparece cuando el lector efectúa una interpretación creativa.

Para la lingüística de tradición relacional (cuyos grandes precursores son Saussure y Hjelmslev) el sistema lingüístico es precisamente una red de relaciones (Halliday, 2013, 2014; Lamb, 2006, 2013, 2016a, 2016b). Esa vasta red de relaciones ofrece a sus usuarios la posibilidad de elegir recursos léxicos y gramaticales para expresar los significados que necesitan comunicar. En este sentido, el sistema lingüístico es también un sistema de opciones.

En este ámbito, las redes relacionales sirven para representar la estructura lingüística y las opciones que toma un hablante o un escritor. Debe destacarse que la hipótesis general de que el sistema lingüístico es una red de relaciones resulta plausible en tres dimensiones fundamentales. En efecto, la hipótesis tiene “plausibilidad de desarrollo” porque es consistente con el modo en que un niño aprende a hablar; tiene “plausibilidad operativa” porque es consistente con el modo en que puede producirse o comprenderse un enunciado en tiempo real; y tiene “plausibilidad neurológica” porque es consistente con lo que se sabe del cerebro gracias a las neurociencias (Lamb, 1999: 293; 2005: 153).

De manera general, las redes relacionales pueden servirnos para ilustrar el funcionamiento del adjetivo descolocado y, también, de la densidad conceptual. A continuación, la Figura 1 permite representar las

relaciones de una pequeñísima parte del sistema lingüístico a partir del nodo para la palabra *noche*. Se pasan por alto las precisiones técnicas del sistema de notación de las redes relacionales con el objetivo de evitar que la figura obtenida sólo fuera de interés para los expertos en esta teoría lingüística particular.

Así las cosas, la Figura 1 permite representar de modo general el proceso de reconocimiento lingüístico. En efecto, en la base de la Figura 1 están representados los nodos fonológicos para /n/, /o/, /ch/ y /e/, cuyo reconocimiento ordenado permite activar el nodo léxico correspondiente a *noche*.

A su vez, la activación del nodo para *noche* manda activación al nodo conceptual de NOCHE, que está en relación con una variedad indefinida de significados, por ejemplo, OSCURO, SUEÑO, LUNA, DÍA, y muchísimos otros. Las flechas ascendentes intentan representar que el reconocimiento lingüístico va desde la fonología hacia el significado. (Una figura que represente la producción lingüística tendrá flechas descendentes, que van “en sentido inverso”, desde los significados hacia la fonología).

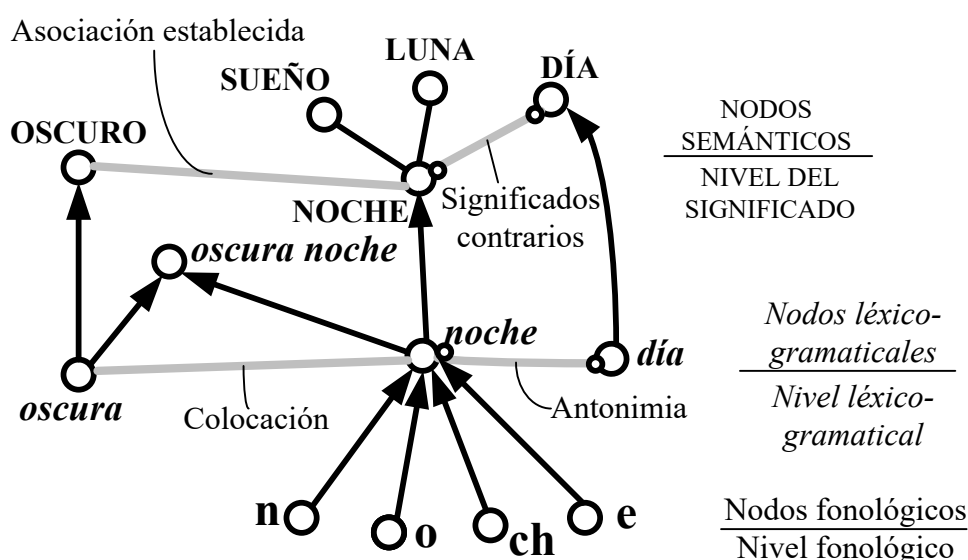


Figura 1. Colocación y antonimia en torno a la palabra *noche*

La Figura 1 también permite mostrar que el sistema lingüístico consta de tres niveles: (1) la fonología, (2) la léxico-gramática, (3) los significados. Para decirlo de un modo algo general, el nivel intermedio de la léxico-gramática conecta los medios de expresión con los significados que un hablante o un escritor quiere comunicar.

Por añadidura, la Figura 1 también permite explicar que en el sistema lingüístico de un lector u oyente real hay una conexión previsible entre *oscura* y *noche*, porque son dos expresiones con tendencia a co-ocurrir. Esa conexión se representa por medio de una línea gris en la parte inferior izquierda de la figura, gracias a la cual puede advertirse que el vínculo de colocación es un vínculo en el nivel léxico, es decir, en el nivel de “las palabras”.

En la parte superior izquierda de la Figura 1 hay otra línea gris, la cual conecta los nodos para los significados OSCURO y NOCHE. Esta línea representa una conexión conceptual fuertemente establecida en el sistema lingüístico de un oyente o lector que asocia de forma previsible ambos significados.

Además, la Figura 1 muestra que la relación de antonimia también es una conexión en el nivel léxico, la cual se correlaciona de forma necesaria con una conexión a nivel semántico. En este caso, se ubican círculos pequeños en los extremos de la línea que conecta los nodos de NOCHE y de DÍA para indicar que hay una inhibición y que se tratan de significados contrarios.

Es pertinente señalar que las redes relacionales permiten visualizar el conocido “valor lingüístico” en términos de Saussure. En efecto, en el sistema lingüístico no hay más que diferencias, cada uno de los

constituyentes (cada uno de los nodos) se define en relación de oposición a los demás, por lo que los otros no son.

Cabe aclarar también que en para el enfoque relacional el sistema consta sólo de diferencias saussurianas y que estas diferencias se representan por medio de nodos y conexiones (y que aquí se visualizan como círculos y líneas respectivamente). Los rótulos para los nodos y las conexiones no son parte del sistema lingüístico. Son simplemente anotaciones que permiten entender las conexiones, del mismo modo que los carteles no son parte de una ruta pero permiten entender por dónde se va

De manera complementaria, la lingüística de corpus ofrece evidencia directa para explicar las relaciones de colocación (McEnery & Hardie, 2011; Granger & Paquot, 2012; Baker, 2016; Brezina, 2016). La lingüística de corpus ofrece en efecto recursos muy variados para justificar, por ejemplo, que el adjetivo *oscura* y el sustantivo *noche* están vinculados fuertemente por colocación, es decir, que tienen tendencia a co-aparecer en un mismo sintagma.

Así, según el Corpus de Referencia del Español Actual (CREA) de la Real Academia Española (2022), la co-aparición de *oscura* y *noche* manifiesta una frecuencia conjunta relativamente alta de 322, mientras que la co-aparición de *decisión* y *unánime* tiene también una frecuencia conjunta relativamente alta de 87. Sólo a modo de comparación puede observarse que *aburrida* y *noche* manifiestan una frecuencia conjunta de 10, el mismo valor que tiene la frecuencia conjunta de *clamor* y *unánime* (RAE, 2022).

A continuación, la Figura 2 muestra cómo, en el sistema lingüístico de un oyente o de un lector real, la relación de colocación entre los nodos léxicos para *decisión* y *unánime* se conecta con una asociación establecida entre los nodos conceptuales para DECISIÓN y UNÁNIME.

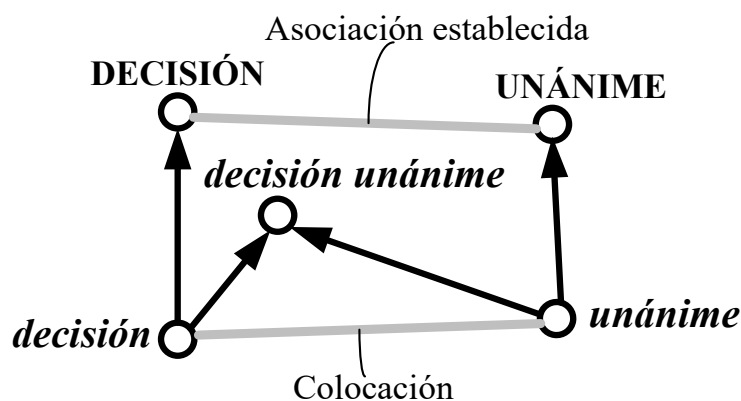


Figura 2. Colocación en torno a la palabra *unánime*

Desde luego, estas conexiones también participan en la producción lingüística, pero la producción se representaría en una figura con sentido descendente. Por su parte, la secuencia *decisión unánime* se forma con la activación de los dos nodos léxicos aquí involucrados. Por último, cabe aclarar quizá que en la Figura 2 no se representan los nodos fonológicos porque en la Figura 1 se los había representado sólo para ilustrar la interconexión de los tres niveles del sistema lingüístico.

Ahora bien, ¿de qué sirve todo esto para entender la escritura de Borges? Además de reunir las dos figuras anteriores en una sola, la Figura 3 ilustra el reconocimiento de la secuencia *unánime noche* y, con ello, el reconocimiento del adjetivo des-colocado.

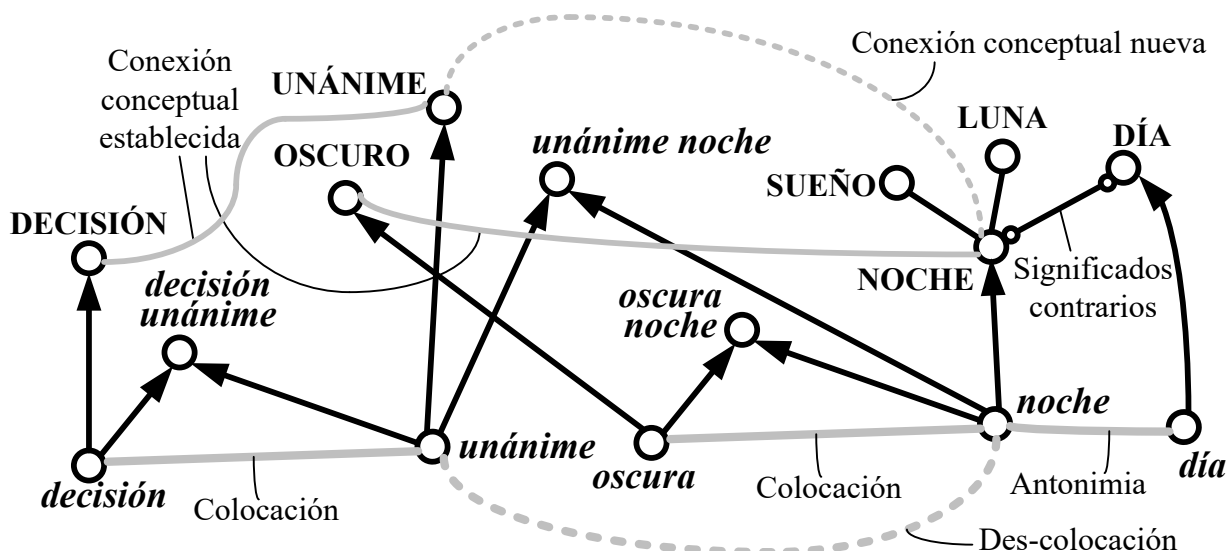


Figura 3. Descolocación y creación de una conexión conceptual a partir del sintagma *unánime noche*

A diferencia de lo que ocurre con el par conformado por *oscura* y *noche*, las expresiones *unánime* y *noche* no parecen tener frecuencia conjunta. Por ello la co-aparición de *unánime* y *noche* se interpreta como un caso de des-colocación. Dicho de otro modo, el adjetivo está des-colocado. Esta relación se representa en la parte inferior de la Figura 3, por medio de una línea gris discontinua.

Así las cosas, el adjetivo des-colocado promueve una conexión conceptual nueva, la que se origina a partir de la conexión entre los nodos conceptuales para UNÁNIME y NOCHE. En otras palabras, el reconocimiento de la des-colocación (que se da en el nivel léxico-gramatical) genera una conexión nueva en el nivel conceptual.

Finalmente, la Figura 4 trata de representar algunas de las asociaciones conceptuales que se pueden generar a partir del adjetivo des-colocado en la secuencia *unánime noche* (y de la nueva conexión conceptual entre UNÁNIME y NOCHE). En efecto, los conceptos de NOCHE y CERRADA se pueden conectar con las sensaciones de ENCIERRO y el TEMOR que se evocan en el relato. Por su parte, los conceptos de UNA SOLA y ÁNIMA permiten establecer asociaciones con la sensación de SOLEDAD evocada fuertemente en el cuento, y aun con las inquietudes religiosas y espirituales, que también son un tema de relieve a lo largo de la historia.

La Figura 4 acaso permite empezar a mostrar que la “densidad conceptual” puede interpretarse como un fenómeno comunicativo y cognitivo en virtud del cual un sintagma (en este caso, *unánime noche*) promueve el establecimiento de una conexión entre varios (al menos dos) conceptos de un modo que no estaban conectados antes en el sistema de conocimiento del lector.

detectada. La idea de “estar en un determinado lugar” implica una realidad objetiva que no existe en la teoría cuántica. Se propone entonces que la ubicación de la partícula, antes de la medición, está objetivamente indeterminada.

En cualquier caso, la teoría cuántica (ampliamente confirmada a nivel experimental) anticipa la probabilidad de encontrar la partícula en un lugar dado. Surge así la pregunta de cuál es el mecanismo que hace posible que la partícula ocupe el lugar en el que se la detecta. Esta pregunta expresa el llamado “problema de la medición”.

Muchos creen que el problema de la medición no está resuelto. Para otros, la única salida coherente conocida hasta ahora es la llamada “interpretación de los muchos mundos” de Hugh Everett. Según la interpretación de los muchos mundos (que algunos no dejan de considerar escandalosa) en el momento mismo de cada medición el universo se divide y se multiplica tantas veces como resultados posibles (Everett, 1957: 454-462). Así las cosas, para Everett, la teoría de los muchos mundos es la única explicación del todo coherente con las hipótesis de la mecánica cuántica y con los fenómenos del mundo físico.

Es sin dudas sorprendente que la literatura ofrezca explicaciones del mundo físico *antes* que la teoría física. Y es además apasionante la cuestión de si las hipótesis de esta teoría física son o no contrastables. Pero más allá de todo eso queda la disfrutable complejidad de “El jardín de senderos que se bifurcan”, relato policial, cuento de aventuras, ensayo exploratorio de nuestra capacidad para pensar e imaginar aquello de lo que en definitiva estamos hechos, tiempo.

También es revelador que la teoría de los mundos resulte escandalosa para algunos físicos y filósofos, del mismo modo que la teoría del realismo resulta escandalosa para las gentes de Tlön. Esto sugiere, tal vez, que debemos desafiar los límites de nuestros sistemas de conocimiento para poder empezar a reconocer algunos de los aspectos del inconcebible universo.

Para dar apenas otro ejemplo de la densidad conceptual del texto “como un todo” puede considerarse “La muerte y la brújula”, arquetipo de los laberintos de Borges. Allí, por descartar la hipótesis más simple sobre la causa de un primer asesinato (y que al final se revela verdadera) el detective Erik Lönnrot empieza a urdir una hipótesis más compleja. La urdimbre de esa hipótesis termina sirviéndole en bandeja a su enemigo mortal, Red Scharlach, los recursos que necesita para vengarse de él. En conclusión, Lönnrot acaba muerto por haber hecho un uso desmedido de la inteligencia. Dicho de otro modo, termina muerto por haber sido demasiado “vivo”.

Entonces, “La muerte y la brújula” puede leerse no sólo como un cuento policial de trama perfecta, sino también como una teoría de la argentinidad en la que jamás se hace explícito nada acerca de Argentina. La figura de Lönnrot puede interpretarse como el arquetipo de una conciencia intelectual desaforada.

En efecto, para Borges, los argentinos carecen de conciencia moral pero tienen exceso de conciencia intelectual.

El argentino suele carecer de conciencia moral, pero no intelectual; pasar por un inmoral le importa menos que pasar por un zonzo. La deshonestidad, según se sabe, goza de la veneración general y se llama “viveza criolla” (Borges, 1971, citado por Peicovich, 2006: 116).

En efecto, según Borges, a los argentinos no les preocupa quedar como tramposos o deshonestos. Más aún, les gusta pasar por “vivos”, les preocupa cuidar su imagen de personas inteligentes. Es revelador que la forma de tratamiento más común en ese país sea la palabra “boludo”, que en una de sus acepciones más comunes quiere decir “tonto” (Ramírez Gelbes y Estrada, 2003; Šmídová, 2017). Parece que la recurrencia de esa expresión fuera una estrategia para dominar el miedo existencial. Como si los argentinos se la pasaran diciéndose “boludo” los unos a los otros para apaciguar uno de los infiernos más temidos: quedar como tales...

Es una revelación, entonces, volver a leer “La muerte y la brújula”. En la relectura se confirma que el cuento ofrece todas las señales para entender la trama y también se entiende que es casi imposible captar todas esas señales en una primera lectura. Quien relea este cuento también podrá confirmar que (en oposición al relato policial clásico) las hipótesis del policía convencional, el comisario Treviranus, eran verdaderas, mientras que las del investigador de inteligencia no convencional, Lönnrot, eran falsas.

Para decirlo otra vez, Borges sugiere que el uso excesivo de la inteligencia es lo que condena a este detective no convencional. Con él, los argentinos creen que “la realidad puede prescindir de la obligación de ser interesante, pero no las hipótesis” (Borges, 1944a: 500).

En efecto, Borges ha destacado que los argentinos difieren insalvablemente de los europeos y los norteamericanos en varias cuestiones. Una de esas diferencias radica en el uso exacerbado de la inteligencia crítica:

El mundo, para el europeo, es un cosmos, en el que cada cual íntimamente corresponde a la función que ejerce; para el argentino, es un caos. El europeo y el americano del Norte juzgan que ha de ser bueno un libro que ha merecido un premio cualquiera, el argentino admite la posibilidad de que no sea malo, a pesar del premio. En general, el argentino descreo de las circunstancias (Borges, 1952: 658).

Por medio de la figura de Lönnrot, Borges muestra que el argentino descreo de los datos más evidentes y quiere estar varios pasos adelante de lo que resulta obvio. Ese exceso de conciencia intelectual contribuye a la gestación de un “pobre individualismo”.

Otra vez: “El jardín de senderos que se bifurcan” y “La muerte y la brújula” son cuentos policiales o cuentos de aventuras, pero resulta claro que no se reducen a ello. Podría decirse que “tienen muchas capas”, o que “funcionan en muchos niveles”.

Y, en efecto, el cuento del espía chino al servicio de Alemania involucra un análisis filosófico sobre el orden general del mundo, sobre la naturaleza del tiempo. Acaso esta dimensión en la que nos toca vivir sea apenas una entre las infinitas dimensiones que podrían habernos tocado. Cada simple decisión que tomamos abre un sendero peculiar que nos aleja irreversiblemente de todos los demás, que acaso también hayan sido tomados, pero sin que en este sendero particular podamos advertirlo. Por eso el antepasado del espía chino deja “a los varios porvenires (no a todos)”, su jardín de senderos que se bifurcan, una “imagen de la bifurcación en el tiempo” (Borges, 1941c, 479).

Por otro lado, el cuento del investigador no convencional que encuentra la muerte a causa de su propia inteligencia puede valer como un ensayo de filosofía política acerca de la condición de los argentinos, quienes, según Borges (1952: 658), son individuos, pero no ciudadanos. Borges acaso sugiere que el uso desaforado de la inteligencia, el exceso de conciencia intelectual, impide que los argentinos adviertan que la realidad es mucho más simple que las hipótesis que tejen para explicarla.

Así las cosas, la coexistencia de la complejidad narrativa y de la complejidad filosófica parece consistente con la tesis de que Borges es un escritor (un literato) y un filósofo al mismo tiempo.

O, para parafrasear uno de los relatos aquí analizados: En al menos uno de los infinitos tiempos (de las infinitas lecturas), Borges es escritor y filósofo a la vez.

En síntesis, el análisis literario y el análisis filosófico permiten no sólo entender sino tal vez disfrutar el trato con temas fundamentales de la condición humana (el orden del mundo, el paso del tiempo) y el trato con urgentes cuestiones sociales y culturales (la idiosincrasia de los argentinos).

4. Conclusiones

El análisis aquí efectuado acaso permita ofrecer las siguientes conclusiones:

1. Los textos de Borges exhiben una gran complejidad, y por ello pueden resultar difíciles de leer. La densidad conceptual y el adjetivo descolocado son procedimientos que permiten explicar, al menos en parte, esa complejidad y la posible dificultad que la complejidad conlleva. Ahora bien, que un tema pueda resultar difícil no implica que resulte inaccesible. En buena parte, este trabajo estuvo dedicado a mostrar que la complejidad y la dificultad no implican imposibilidad de comprensión. De hecho, un proceso fundamental en la interpretación de los textos de Borges consiste justamente en crear conceptos nuevos y establecer relaciones para representar lo que en principio aparece como complejo y “difícil”.
2. El análisis de los textos de Borges promueve una filosofía de la literatura. En virtud de esta filosofía puede postularse que la literatura también contribuye a la comprensión del mundo real. Además, esa comprensión puede llegar a estar acompañada de un disfrute. Así, si la comprensión y el disfrute van juntos, los textos de Borges pueden motivarnos para interpretar qué pasa en el mundo, en el país, en la propia aldea y en cada uno de nosotros. Y entender la propia realidad es un primer y fundamental paso para la toma de decisiones en todos los aspectos de nuestra vida.
3. La literatura y la filosofía, en Borges, tienen límites elusivos. Por un lado, la densidad conceptual y el adjetivo descolocado pueden interpretarse como procedimientos orientados a promover la dificultad, el disfrute, el asombro. Por otro lado, la densidad conceptual y el adjetivo descolocado también desafían al lector para que elabore hipótesis acerca de los planteos que subyacen al texto. Por un lado, entonces, hay un minucioso y sorprendente trabajo con el lenguaje: Hay literatura. Por el otro, hay tesis sobre problemas fundamentales de la condición humana o del orden del mundo: Hay filosofía. De este modo, los límites de la literatura y la filosofía son elusivos precisamente porque los textos de Borges pueden leerse como literatura y como filosofía.
4. Los límites de la literatura y la filosofía resultan elusivos en un sentido aún más provocador. La obra de Borges trata temas fundamentales de la condición humana, desde el orden general del universo hasta la naturaleza del tiempo, desde el funcionamiento de nuestros sistemas cognitivos hasta las conductas de las personas en un determinado contexto de la cultura. Así, la literatura y la filosofía hablan del mundo (que nos incluye a nosotros mismos), al igual que la física, las neurociencias o la sociología. Pero la literatura y la filosofía se refieren a los hechos con una libertad expresiva, con una amplitud temática y con una libertad metodológica que obviamente no puede ni debe haber en las disciplinas científicas. Los textos de Borges nos muestran que la literatura y la filosofía no son meros laberintos estéticos o intelectuales. A su modo, nos permiten entender el mundo y, quizá, interactuar mejor con él y en él.

Referencias bibliográficas

- Agassi, J. (1970). Philosophy as Literature: The Case of Borges. *Mind*. 79 (314). 287-294.
- Alcoholado Felstrom, A. (2011). Herramientas morfosintácticas para afrontar la lectura. Caso práctico: ‘Parábola del palacio’ de Borges. *SinoELE*. 5. 17-40.
- Almeida, I. y Parodi, C. (1995). Why Borges. Words on the Foundation of Borges Center in Denmark. Recuperado de: <https://www.borges.pitt.edu/about/why-borges>.
- Álvarez Toledo, S. (2021). Ilustres incertidumbres. Borges y el tiempo. *Arbor*. 197 (801). a613.
- Baker, P. (2016). The shapes of collocation. *International Journal of Corpus Linguistics*. 21(2). 139–164.
- Balderston, D. (2017). Borges en el mundo, el mundo de Borges. *Revista Chilena de Literatura*. 96. 55-66.
- Borges, J. L. (1930). Las inscripciones en los carros. En: Borges (1974). 148-150.
- Borges, J. L. (1933). King Kong. En: Borges (2001). 46.

- Borges, J. L. (1941a). Tlön, Uqbar, Orbis Tertius. En: Borges (1974). 431-443.
- Borges, J. L. (1941b). Las ruinas circulares. En: Borges (1974). 451-455.
- Borges, J. L. (1941c). El jardín de senderos que se bifurcan. En: Borges (1974). 472-480.
- Borges, J. L. (1944a). La muerte y la brújula. En: Borges (1974). 499-507.
- Borges, J. L. (1944b). El fin. En: Borges (1974). 519-521.
- Borges, J. L. (1949). Biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829-1874). En: Borges (1974). 561-563.
- Borges, J. L. (1952). Nuestro pobre individualismo. En: Borges (1974). 658-659.
- Borges, J. L. (1964). Everness. En: Borges (1974). 927.
- Borges, J. L. (1971). Nota 147. In: Peicovich (2006). 116.
- Borges, J. L. (1974). *Obras Completas 1923-1974*. Emecé. Buenos Aires.
- Borges, J. L. (1981). Prólogo a *La cifra*. En: Borges (1989). 291.
- Borges, J. L. (1989). *Obras Completas 1975-1985*. Emecé. Buenos Aires.
- Borges, J. L. (2001). *Textos recuperados 1931-1955*. Emecé. Buenos Aires.
- Bosteels, B. (2009). Borges as antiphilosopher. In: Eggington y Johnson (2009). 37-47.
- Brezina, V. (2018). Statistics for corpus linguistics: A practical guide. Cambridge University Press. Cambridge.
- Centurión, S. (2016). Las posibilidades didácticas de las minificciones en la escuela secundaria a partir del análisis de las representaciones sociales de los profesores en lengua y literatura. *Universidad de Rosario*. Recuperado de: <https://rephip.unr.edu.ar/centuri>
- Cherniavsky, A. (2012). La filosofía como rama de la literatura: entre Borges y Deleuze. *Tópicos*. 23-24. 111-130.
- Dapía, S. G. (2016). *Jorge Luis Borges, Post-Analytic Philosophy and Representation*. Routledge. Londres.
- Eggington, W. y Johnson, D. E. (eds.) (2009). *Thinking with Borges*. Aurora (EE.UU.). Davis Group.
- Everett, H. (1957). 'Relative State' Formulation of Quantum Mechanics. *Reviews of Modern Physics*. 29. 454-462.
- Fernández, J. L. (2022). Philosophy and Literature in Jorge Luis Borges. In: Hagberg, G. (ed.) *Fictional Worlds and Philosophical Reflection*. Cham. Palgrave Macmillan.
- Fontaine, L., Bartlett, T., & O'Grady, G. (eds.). *Systemic Functional Linguistics. Exploring Choice*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Gannuscio, A. J. (2021). Metaphysics and Contingency: Borges, Schopenhauer, Heidegger. *Variaciones Borges*. 51. 111-121.
- Gil, J. M. (2001). *Introducción a las teorías lingüísticas del siglo XX*. Santiago de Chile: Red Internacional del Libro.

- Gil, J. M. (2013). Borges and the brain: Visible connections with neurcognitive linguistics. *Variaciones Borges*. 36. 167-184.
- Gingerich, S. (2009) Nothing and everything: theoretical and practical nihilism in Borges. In: Eggington y Johnson (2009). 19-36.
- Granger, S., & Paquot, M. (Eds.). (2012). *Electronic lexicography*. OUP. Oxford.
- Halliday, M.A.K. (2013). Meaning as choice. In: Fontaine, Bartlett, & O'Grady, G. (2013). 15-36.
- Halliday, M.A.K. (2014). On Explanation in Systemic Functional Theory. *Linguistics and the Human Sciences*. 10. 13-27.
- Holloway, J. (1977). Everness: Una clave para el mundo borgeano. *Revista Iberoamericana*, S/N. 627-636.
- Iutch, R. (2011). *La vida por el fútbol: Marcelo Bielsa, el último romántico*. Debate. Buenos Aires.
- Johnson, D. E. (2012) *Kant's Dog. On Borges, Philosophy, and the Time of Translation*. State University of New York Press. Nueva York.
- Lamb, S. M. (1999). *Pathways of the Brain. The neurcognitive basis of language*. John Benjamins. Amsterdam.
- Lamb, S. M. (2005). Language and the brain: when experiments are unfeasible, you have to think harder. *Linguistics and the Human Sciences*. 1. 151-178.
- Lamb, S. M. (2006). Being realistic, being scientific. *LACUS Forum*. 33. 201-209.
- Lamb, S. M. (2013). Systemic networks, relational networks, and choice. In: Fontaine. Bartlett & O'Grady (eds.). 137-160.
- Lamb, S. M. (2016a). Linguistic structure: A plausible theory. *Language Under Discussion*. 4(1). 1-37.
- Lamb, S. M. (2016b). Reply to comments. *Language Under Discussion*. 4(1). 78-82.
- Lema-Hincapié, A. (2011) Borges y la filosofía occidental. Algunos momentos de la crítica. *Praxis Filosófica*. 14. 99-114.
- McEnery, T., & Hardie, A. (2011). *Corpus linguistics: Method, theory and practice*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Misseri, L. (2013) Son filósofos quienes no les temen a los cambios. *Prometeica*. 8. 92-102.
- Pauls, A. (2019). *El factor Borges*. Penguin Random House. Buenos Aires.
- Piacenza, P. (2016). Anaqueles vertiginosos: Borges en el canon escolar. *Actas de las Terceras Jornadas Docentes del Departamento de Letras "Experiencias en contexto"*. Universidad Nacional de Mar del Plata. Mar del Plata. 9-37.
- Peicovich, E. (2006). *El palabrista: Borges. Visto y oído*. Marea. Buenos Aires.
- Ramírez Gelbes, S. & Estrada, A. (2003). Vocativos insultivos vs. vocativos insultativos. Acerca del caso de 'boludo'. *Anuario de Estudios Filosóficos*. 26. 335-353.

Real Academia Española de la Lengua (2022). Corpus de Referencia del Español Actual (CREA): Colocación/Co-aparición. En: <https://apps2.rae.es/CREA/org/publico/pages/colocacion/coaparicion.view>. Consultado el 7 de Julio de 2022.

Rojas Rojas, E. (2016). *Marcelo Bielsa. Los 11 caminos al gol*. Sudamericana. Buenos Aires.

Rojo, A. (2013). Borges citado por científicos. *Variaciones Borges*. 36. 185-193.

Senosiain, A. (2009). *Lo suficientemente loco. Una biografía de Marcelo Bielsa*. Corregidor. Buenos Aires.

Šmídová, M. (2017). Análisis sociolingüístico de ‘boludo’. *Studia Romanistica*. 17 (1). 141–154.

Thomas, M. L. (2018). Resisting the Habit of Tlön: Whitehead, Borges, and the Fictional Nature of Concepts. *Philosophy and Literature*. 42 (1). 81-96.

Wiñazki, M. (2021). *La posnormalidad. Filosofía y esperanzas del fin del mundo*. Cúspide. Buenos Aires.

Zhu, J. (2019). La ficción china de Jorge Luis Borges. *Epos*. 34. 357–370.

Ziarek, K. (2009). The fiction of possibility in Borges. In: Eggington y Johnson (2009). 69-86.

EL EQUILIBRIO REFLEXIVO EN LA UTOPIA SOCIALISTA DE EDWARD BELLAMY

REFLECTIVE EQUILIBRIUM IN EDWARD BELLAMY'S SOCIALIST UTOPIA

EQUILÍBRIO REFLETIVO NA UTOPIA SOCIALISTA DE EDWARD BELLAMY

Fernando Alberto Lizárraga*

*(Instituto Patagónico de Estudios en
Humanidades y Ciencias Sociales, Argentina)
falizarraga@conicet.gov.ar*

Recibido: 20/11/2021

Aprobado: 28/07/2022

RESUMEN

El equilibrio reflexivo ideado por John Rawls ha sido utilizado con frecuencia en la investigación ética a partir de textos literarios. En este trabajo ponemos a prueba el método rawlsiano en la lectura de la utopía socialista de Edward Bellamy, expresada en *Looking Backward 2000-1887* (1888) e *Equality* (1897), sin desconocer la existencia de enfoques alternativos como el equilibrio perceptivo. En primer lugar, mostramos la operación del equilibrio estrecho y del equilibrio amplio en el itinerario del protagonista: Julian West. Segundo, tras presentar el mecanismo rawlsiano para el desarrollo institucional, examinamos cómo en la etapa judicial –ejemplificada por la escena del juicio en *El Mercader de Venecia*– se verifican las tres formas del equilibrio reflexivo. Por último, analizamos cómo Bellamy emplea esta misma escena para ilustrar los principios básicos de la sociedad igualitaria y su correspondencia con las formas de equilibrio reflexivo.

Palabras clave: equilibrio reflexivo. utopía. socialismo. equilibrio perceptivo.

ABSTRACT

John Rawls's idea of reflective equilibrium has often been employed in ethical research on literary texts. In this article, I put this Rawlsian method to task in reading the socialist utopia of Edward Bellamy, expressed in *Looking Backward 2000-1887* (1888) and *Equality* (1897), without disregarding alternative views such as the perceptive equilibrium. First, I show the operation of narrow and wide reflective equilibria in the itinerary of the protagonist: Julian West. Second, after revisiting the Rawlsian mechanism for institutional development, I explore the functioning of the three forms of reflective equilibrium in the judiciary stage, as exemplified by the trial scene of *The Merchant of Venice*. Last, I analyze how Bellamy resorts to this same scene to illustrate the basic principles of the egalitarian society and their correspondence to the forms of reflective equilibrium.

* Investigador del CONICET en el Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales. Profesor de Teoría Política en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue, Argentina. Profesor en Historia (UNL); MA en Filosofía Política (University of York); Doctor en Ciencias Sociales (UBA). Campo de investigación actual: las teorías de la justicia y el igualitarismo contemporáneos, especialmente en las tradiciones liberal y socialista.

Keywords: reflective equilibrium. utopia. socialism. perceptive equilibrium.

RESUMO

O equilíbrio reflexivo de John Rawls tem sido usado com frequência em pesquisas éticas baseadas em textos literários. Neste trabalho, colocamos o método rawlsiano à prova na leitura da utopia socialista de Edward Bellamy, expressa em *Looking Backward 2000-1887* (1888) e *Equality* (1897), sem desconhecer a existência de enfoques alternativos como o equilíbrio perceptivo. Primeiramente, mostramos a operação do equilíbrio estreito e do equilíbrio amplo no itinerário do protagonista: Julian West. Em segundo lugar, após revisar o mecanismo rawlsiano de desenvolvimento institucional, examinamos como na fase judicial –exemplificada pela cena do julgamento em *O Mercador de Veneza*– as três formas de equilíbrio reflexivo são verificadas. Finalmente, analisamos como Bellamy usa essa mesma cena para ilustrar os princípios básicos da sociedade igualitária e sua correspondência com as formas de equilíbrio reflexivo.

Palavras-chave: equilíbrio reflexivo. utopia. socialismo. equilíbrio perceptivo.

Introducción

La investigación ética a partir de textos literarios apela habitualmente a un método de origen aristotélico que John Rawls reformuló y denominó equilibrio reflexivo. El procedimiento, en términos generales, consiste en trabajar con las principales concepciones de la justicia y de la buena vida para luego cotejarlas con las intuiciones propias. Así, primero se identifican las concepciones alternativas; luego se analizan y revisan en caso de “inconsistencia o tensión irreconciliable”; y finalmente se procura hallar un equilibrio medianamente estable, coherente, compartido, compatible y siempre revisable (Nussbaum, 1990: 174).¹ A este mecanismo, Rawls le añadió –entre otras cosas– una especificación del punto de partida, conformado por “juicios considerados”, esto es, aquellos en los que podemos confiar por no haber sido formulados bajo alguna alteración, angustia o desde una posición interesada y que, además, son congruentes con principios generales, universales, públicos, ordenados y definitivos (Rawls, 2000: 129-135). Asimismo, elaboró una secuencia que va desde el equilibrio reflexivo individual, se despliega hasta alcanzar un equilibrio amplio y culmina en un equilibrio completo o político. La justificación última de los primeros principios de justicia encuentra su piedra de toque en la realización de estos equilibrios reflexivos.

Frente a los pronunciados rasgos kantianos del método de Rawls, Martha Nussbaum (1990) se pregunta sobre el rol de las emociones en la filosofía moral y si es posible eludir el asombro y la duda; si es factible alcanzar un equilibrio que ignore la información que proporcionan el miedo, la pena, etcétera; en suma: si se puede prescindir de la percepción al imponer –como lo hace Rawls– un orden general sobre las posiciones particulares en conflicto; un orden en el cual, a su vez, los primeros principios fungen como tribunal final de apelación (Nussbaum, 1990: 175). Al analizar *The Ambassadors*, de Henry James, Nussbaum encuentra que el modo kantiano-rawlsiano de abordar la interrogación ética está demasiado fijado en la preocupación por lo correcto, con un obsesivo énfasis en la rectitud moral y un rigorismo que no se atenúa siquiera frente al caso particular (Nussbaum, 1990: 176-177). Por eso, lo universal y lo general “se devoran” todos los demás elementos de la experiencia humana, como la “emoción, la pasividad y la percepción de la particularidad” (Nussbaum, 1990: 177).

En contraste, otro modo de ser racional y moral –el modo rival propugnado por Nussbaum– supone adoptar una posición abierta a la sorpresa, a la novedad, a lo incompleto; supone una voluntad de captar lo particular, con respuestas desde las emociones y la imaginación. Contra la severa racionalidad kantiana-rawlsiana, Nussbaum sostiene que “las emociones pueden ser en muchos casos una guía invaluable para el juicio correcto; que las formulaciones generales y universales pueden ser inadecuadas

¹ Es nuestra la traducción de todos los textos que figuran en inglés en las Referencias.

para la complejidad de las situaciones particulares; [y] que los juicios particulares situados pueden tener un valor moral que los juicios reflexivos y generales son incapaces de capturar” (Nussbaum, 1990: 182). Propone, entonces, como alternativa, un *equilibrio perceptivo* que involucra “impresiones, emociones y, en general, las cosas particulares”, y en el que “las percepciones concretas ‘se muestran hermosamente juntas’, tanto unas con otras cuanto con los principios generales del agente; un equilibrio que está siempre listo para reconstituirse en respuesta a lo nuevo” (Nussbaum, 1990: 183). Este nuevo enfoque no es un mero “suplemento” que pretende añadir percepciones a los principios generales; al contrario, asume que la percepción puede producir reglas generales y atender a la particularidad de manera amorosa y sin abrir juicio (Nussbaum, 1990: 185). Con todo, Nussbaum admite que es preciso ahondar en la comprensión de la visión rawlsiana y se pregunta “qué rol *pueden* y deben tener las reglas y los principios universales dentro de la moralidad de la percepción” (Nussbaum, 1990: 186), toda vez que el equilibrio perceptivo no usa los mismos juicios ni las mismas facultades que el equilibrio reflexivo (Nussbaum, 1990: 186).

Por lo anterior, en las páginas que siguen ponemos a prueba el método del equilibrio reflexivo rawlsiano en la lectura de la utopía socialista de Edward Bellamy, expresada en sus novelas más famosas: *Looking Backward 2000-1887* (2007[1888]) e *Equality* (1897). No se trata aquí de contrastar el equilibrio reflexivo con el equilibrio perceptivo para evaluar sus respectivas ventajas y desventajas. Nuestra intención es menos ambiciosa: testear la aptitud del equilibrio reflexivo —en sus diversas modalidades— para aprehender no sólo las reglas generales sino también lo particular. Así, en primer término, realizamos algunas precisiones sobre las formas del equilibrio reflexivo (estrecho, amplio y político) y mostramos la congruencia entre los principios de la sociedad utópica bellamiana y los juicios considerados de uno de los protagonistas: Julian West. Observamos, en concreto, la operación del equilibrio estrecho y del equilibrio amplio en el itinerario narrativo de este personaje. En segundo lugar, repasamos las cuatro etapas del desarrollo institucional rawlsiano y examinamos cómo en la instancia judicial —ejemplificada por la escena del juicio en *El Mercader de Venecia* (Acto IV, escena I)— se verifican las tres formas del equilibrio reflexivo. Por último, analizamos cómo Bellamy emplea esta misma escena para ilustrar los principios básicos de la sociedad igualitaria y su correspondencia con las formas de equilibrio reflexivo. Sostenemos, en definitiva, que el método rawlsiano —en este caso— es capaz de alojar lo particular, sin perjuicio del equilibrio perceptivo que también encuentra su lugar en la narrativa bellamiana.

1. Elementos del equilibrio rawlsiano

En su formulación original, Rawls define el equilibrio reflexivo como un “estado de cosas” en el que “finalmente nuestros principios y juicios coinciden; [...] sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación” (Rawls, 2000: 32). En su exhaustivo análisis del concepto, Norman Daniels explica que dicho equilibrio es “el punto de llegada de un proceso de deliberación, reflexión y revisión de nuestras creencias acerca de un área de investigación, moral o no moral” (Daniels, 2020). El procedimiento

consiste en trabajar de ida y vuelta entre nuestros juicios considerados [...] acerca de casos particulares, los principios o reglas que creemos que los gobiernan y las consideraciones teóricas que creemos que influyen sobre la aceptación de estos juicios considerados, principios o reglas, revisando cualquiera de estos elementos cuando sea necesario hasta alcanzar una coherencia aceptable entre estas creencias (Daniels, 2020).

Rawls puso restricciones precisas sobre los juicios iniciales, de modo que los mismos sean mínimamente estables, no reflejen alteraciones o angustia, y no expresen intereses personales (Cath, 2016: 217). El método exige coherencia; esto es, que los juicios considerados sean “consistentes unos con otros” y que se sostengan mutuamente, en un proceso que *involucra modificar o incluso incorporar nuevas creencias* (Daniels, 2020; nuestras cursivas; cf. Floyd, 2015: 3; Cath, 2016: 216). Y aunque este estado de cosas no necesita ser estable, sí puede alcanzar un punto óptimo, cuando “los juicios, principios y teorías que lo componen [...] tienen el más alto grado de aceptabilidad o credibilidad para nosotros” (Daniels, 2020).

El equilibrio reflexivo adopta tres formas. En primer lugar, existe el *equilibrio reflexivo estrecho o restringido* (*narrow*), en el cual “sólo tomamos en cuenta nuestros propios juicios” (Rawls, 1995: 491). Así, “nos enfocamos *solamente en casos particulares* y en un grupo de principios que se aplica a ellos, y [...] no sometemos las visiones que hallamos a una crítica extensa desde perspectivas morales alternativas” (Daniels, 2020; nuestras cursivas). De este modo, se logra quizá la mejor interpretación de un caso *a nivel personal*, aunque otros individuos puedan hallar equilibrios diferentes desde otros principios y juicios considerados. Empero, el equilibrio estrecho no da respuesta al interrogante de cuáles creencias debemos sostener más allá de nuestras posiciones personales, y resulta entonces un método descriptivo que sólo puede revelar nuestra “gramática moral” (Daniels, 2020).

En segundo lugar, está el *equilibrio reflexivo amplio*, el cual sí asume carácter normativo. Según Rawls, el equilibrio reflexivo amplio se alcanza cuando cada ciudadano “ha considerado cuidadosamente concepciones alternativas de la justicia y la fuerza de varios argumentos en favor de ellas” y, en particular, cuando ha analizado las principales concepciones de la justicia dentro de la tradición filosófica de su sociedad. Cuando esto ocurre, se supone que “las convicciones generales de este ciudadano, los primeros principios y los juicios particulares están finalmente alineados. El equilibrio reflexivo es amplio, dada la reflexión de amplio alcance y posiblemente los muchos cambios de visión que lo han precedido” (Rawls, 1995: 491). En palabras de Daniels,

en un equilibrio reflexivo amplio, por ejemplo, ensanchamos el campo de las creencias morales y no morales relevantes (incluyendo la teoría social general) para incluir una descripción bajo la cual sería equitativo para personas razonables elegir entre principios en competencia [la posición original], como así también evidencia de que los principios resultantes constituyen una concepción de justicia estable, esto es, que las personas podrían sostener su compromiso con tales principios (Daniels, 2020).

El equilibrio amplio se realiza, entonces, entre los dos conjuntos iniciales (juicios considerados y primeros principios escogidos en la posición original) y un tercer conjunto integrado por otras creencias o “teorías de trasfondo” (Daniels, 2020). Así, los dos conjuntos iniciales deben permanecer en equilibrio al ser contrastados con teorías morales alternativas y los argumentos que las sostienen (Cath, 2016: 218).

Con el giro que Rawls imprime a su teoría en *Liberalismo Político* (1993) –convirtiéndola en una concepción política, no-metafísica– surge el *equilibrio reflexivo político o completo*. Para Rawls, cuando cada ciudadano alcanza un equilibrio amplio y todos “reconocen que afirman la misma concepción pública de la justicia política, el equilibrio reflexivo también es general: la misma concepción es afirmada en los juicios considerados de todos. Por lo tanto, los ciudadanos han alcanzado equilibrio general y amplio o lo que podemos referir como equilibrio reflexivo completo” (Rawls, 1995: 491). De manera crucial, se trata de un equilibrio “totalmente intersubjetivo: esto es, cada ciudadano ha tomado en cuenta los razonamientos y argumentos de cada uno de los otros ciudadanos” (Rawls, 1995: 491). Se trata, en definitiva, de un “proceso de trabajo en un ida y vuelta entre las principales ideas compartidas en la cultura democrática pública y los elementos articulados de la concepción política de la justicia” (Daniels, 2020).

En este marco, la justificación completa de los principios depende de que se logre insertar la concepción política de la justicia –aquella que resulta del equilibrio reflexivo político– en un equilibrio amplio que involucre a la concepción comprehensiva, religiosa, moral, etc. de cada persona (Daniels, 2020). Sin importar sus grupos de pertenencia, los individuos “deben ser capaces de embarcarse en el proceso deliberativo llamado equilibrio reflexivo amplio que los lleva a adherir, desde su propia perspectiva, al contenido del equilibrio reflexivo político, incluyendo la condición de usar sólo la razón pública para pensar acerca de ciertos elementos básicos de la justicia o de la constitución” (Daniels, 2020). Así, “la diversidad de equilibrios reflexivos amplios forma parte del equilibrio reflexivo político” (Daniels, 2020). Vale añadir, primero, que el equilibrio reflexivo puede ser revisado en todo momento y por eso los juicios resultantes son “puntos fijos provisionales” (Floyd, 2015: 7); y, segundo, que como herramienta para abordar desacuerdos del mundo real, supone que los diversos grupos sociales al menos “comparten un terreno común” (Brandstedt y Brännmark, 2010: 361). En la trama de las utopías

bellamianas, como veremos, puede advertirse la operación de las tres formas del equilibrio reflexivo; comenzaremos por el estrecho y el amplio.

1.1. Julian West, en busca del equilibrio perdido

Edward Bellamy escribió sus dos novelas utópicas en tiempos de profunda agitación social y frenética expansión capitalista en Estados Unidos: la denominada Era Dorada, en el último tercio del siglo XIX. La trama de *Looking Backward 2000-1887* y de su continuación, *Equality*, es sencilla: un rico joven bostoniano, Julian West, está comprometido con Edith Bartlett y planea casarse tan pronto como esté lista su nueva residencia, demorada por las constantes huelgas. Como sufre de insomnio, todas las noches se hace mesmerizar y duerme en una cámara subterránea especialmente construida para aislarse de los ruidos de la ciudad. Cierta día, la casa se incendia; sólo sobrevive el sótano; Julian queda en estado de animación suspendida y es descubierto en el año 2000 por la familia Leete. A partir de ahí, se despliegan dos líneas narrativas. Por un lado, la descripción detallada del nuevo mundo al que ha despertado Julian: Estados Unidos es ahora una sociedad post-capitalista y estrictamente igualitaria; por otro, el casi inevitable romance entre Julian y Edith, hija del Dr. Leete quien es anfitrión y guía para Julian en los secretos de este *brave new world*. La primera línea narrativa contiene los elementos fundamentales del equilibrio reflexivo; la segunda, presenta algunos rasgos del equilibrio perceptivo.

Tras recibir la noticia de que ha dormido 113 años, Julian sufre un colapso nervioso, vaga sin rumbo por una Boston irreconocible y siente que ha perdido su identidad (Bellamy, 2007: 45-49).² Este episodio genera en el personaje un estado de profunda deliberación interna que se mantiene a lo largo de *Looking Backward*. Está, por un lado, el Julian West que se aferra a las ideas y creencias de la burguesía del siglo XIX; y está el Julian West que interroga las innovaciones del año 2000. En diálogo con el Dr. Leete y con Edith, Julian indaga sobre el nuevo mundo, trata de comprender sus fundamentos igualitarios y, constantemente, apela al recuerdo de los fundamentos del capitalismo decimonónico. La prosa de Bellamy consigue expresar la tensión permanente entre los juicios y principios que Julian supo sostener como joven burgués y los que ahora debe incorporar para comprender el orden social al que ha llegado involuntariamente.

Por tomar sólo algunos ejemplos: Julian tiene que revisar su convicción de que la libertad se reduce a la no interferencia y adoptar una fuerte visión republicana de la libertad como no dominación, en un marco de estricta igualdad de condiciones (Bellamy, 2007: 52; 1897: 17). A través de sus anfitriones, descubre que el principal vínculo ético es la igualdad, la cual se traduce en ausencia de clases sociales y estricta equivalencia de ingresos y riqueza (Bellamy, 2007: 64). La meritocracia también es cosa del pasado: antes, el esfuerzo y la productividad daban la medida de las recompensas; ahora, cada quien brinda lo mejor de sí, pero recibe exactamente lo mismo que todos los demás. El esfuerzo es una categoría moral, mientras que el dinero es una categoría económica; mal haría una sociedad justa al retribuir el empeño con una mera suma de dinero (Bellamy, 2007: 55). El antiguo individualismo ha sido reemplazado por un sentido de justicia igualitario que resulta casi inimaginable para el Julian West decimonónico.

Semejante tensión entre viejas convicciones –juicios considerados– y nuevas normas amenaza el equilibrio reflexivo de Julian. Parece imposible que alguien pueda asumir los principios de la nueva y extraña sociedad mediante un simple ejercicio cognitivo. Bellamy encuentra una salida creativa hacia un nuevo equilibrio reflexivo estrecho y sienta las bases para el equilibrio amplio que se logra plenamente en *Equality*. La restauración del equilibrio estrecho en el personaje de Julian West se produce en una de las mejores escenas de *Looking Backward*: Julian tiene una pesadilla atroz, durante la cual se ve arrojado de regreso a 1887. Al recorrer las calles de la vieja Boston logra ver, por primera vez, la pobreza, el desempleo y el hambre. Los rostros de los miserables que se pudren en las calles no se diferencian unos de otros y por todas partes merodea el Espectro de la Incertidumbre (Bellamy, 2007:

² Es probable que la utopía feminista *Three Hundred Years Hence*, de Mary Griffith, publicada en 1836, haya inspirado a Bellamy para centrar la trama de su utopía en un viaje al futuro. También puede haber contribuido el descubrimiento de un desorden psíquico llamado *fuga psicogénica*, en el cual “el individuo afectado abandona súbitamente su identidad e, inconscientemente, comienza a habitar otra” (Beaumont, 2012: 82).

187). Aterrorizado, Julian corre hasta su casa. Durante la cena, con sus familiares y amigos, toma la palabra y proclama que el capitalismo tiene que ser abolido y reemplazado por un sistema igualitario como el que acaba de conocer en el futuro: un “nuevo mundo, bendecido por la abundancia, purificado por la justicia, y suavizado por la amabilidad fraternal” (Bellamy, 2007: 192). Tan encendido es el discurso de Julian que sus amigos y parientes lo toman por loco y lo echan a patadas, al grito de lunático y enemigo de la sociedad.

El artificio narrativo de Bellamy es eficaz: Julian llega accidentalmente al año 2000 y no termina de encajar con las ideas e instituciones del mundo igualitario, amarrado como está a su pasado burgués; en sueños regresa a Boston, donde los principios aprendidos en el futuro le permiten ver las infinitas injusticias y desigualdades. Su denuncia le vale la expulsión de ese mundo y el regreso al año 2000. Ahora sí, su inserción en la sociedad igualitaria está justificada: los principios aprendidos en el nuevo mundo se vuelven *coherentes* con su visión crítica de los asuntos del siglo XIX, esto es, con sus nuevos juicios considerados. El *equilibrio reflexivo estrecho* encuentra su camino en la trama de la utopía.

En el curso de la narración se observan, además, elementos característicos del *equilibrio reflexivo amplio*. El diálogo entre Julian y sus interlocutores exhibe constantemente los juicios meditados, los principios a lo que éstos se ajustan (en primera instancia) y las concepciones contra las cuales dichos principios son puestos a prueba. Los antiguos juicios considerados de Julian sufren progresivos cambios, a medida que él se desprende de arraigadas certezas y adopta, con esfuerzo, nuevas visiones que deben acomodarse a los nuevos principios. Los viejos principios –tomados muchas veces de la economía política clásica– expresan teorías alternativas contra las cuales se ponen a prueba los principios igualitarios (cuyos fundamentos éticos Bellamy explicita en abundancia). Los pretéritos puntos fijos cambian gracias a los razonamientos persuasivos del Dr. Leete y, por supuesto, producen en Julian disonancias cognitivas que, a su vez, le generan padecimientos emocionales que buscan equilibrio en los afectos de la familia Leete.

El equilibrio reflexivo rawlsiano comienza a mostrarse como una herramienta idónea para analizar las novelas de Bellamy. Pero para una mejor elucidación de cómo este método puede aprehender lo particular, conviene realizar dos movimientos argumentales: primero, examinar las cuatro etapas del diseño institucional rawlsiano y cómo éstas se manifiestan en la obra bellamiana; y, segundo, explicar cómo las formas del equilibrio reflexivo aparecen en la escena del juicio de *El Mercader de Venecia*, ya que Bellamy recurre a este mismo pasaje para ilustrar los principios básicos de su modelo igualitario.

2. El diseño institucional y el acceso a lo particular

En *Teoría de la Justicia* (2000 [1971]), Rawls presenta un mecanismo hipotético a través del cual pueden generarse las diversas instituciones congruentes con los principios de la justicia como equidad. No es una receta para el desarrollo institucional, sino una ilustración de cómo debería ordenarse una secuencia en cuatro etapas que vaya desde el minimalismo informativo de la posición original hasta las decisiones particulares de jueces y administradores. La primera etapa es la posición original, donde personas morales libres e iguales, que razonan de manera prudencial y que ignoran sus rasgos identitarios –pero conocen los elementos fundamentales de la teoría social–, escogen por unanimidad los dos principios que habrán de regular las instituciones de una sociedad bien ordenada. La segunda etapa es el Congreso Constituyente, conformado por sujetos morales que ya disponen de alguna información sobre las características del país al que deben darle una Carta Magna. La tercera etapa es la legislativa, donde el velo de la ignorancia es muy tenue y los legisladores representativos –sin conocer aún sus identidades– producen las leyes generales del Estado. En la cuarta etapa, en la cual el velo de la ignorancia ha sido eliminado, se realiza la aplicación de las leyes a los casos particulares. Se trata de un proceso de toma de decisiones que se va complejizando a medida que ingresa más información. Se despliega desde los principios generales, universales, públicos, ordenados y definitivos (Rawls, 2000: 129-135) hasta los casos particulares, en una serie que exige equilibrio entre cada etapa y que se tenga a los primeros principios como “tribunal final de apelación” (Rawls, 2000: 134). De este modo, los juicios considerados pueden testearse con los primeros principios a través de su coherencia con las mediaciones institucionales.

Los elementos de esta secuencia pueden hallarse –aunque no en este orden expositivo, claro está– en el desarrollo institucional que plantea la narrativa de Bellamy. Tal vez todos los programas utópicos, como los llama Jameson (2005: 1-9), contengan estos elementos. El momento de la posición original tiene su equivalente en una de las escenas iniciales de *Looking Backward*. El Dr. Leete lleva a Julian a la terraza de la casa y desde allí observan el paisaje de Boston en el año 2000. Julian acaba de despertar de su sueño hipnótico y no conoce el nombre ni la posición de su “compañero” (así lo llama); aturdido, tampoco sabe mucho de sí mismo. Boston parece deshabitada, aunque Julian puede sospechar que las personas están ahí, en algún lugar. La mínima información de sí y de los otros, sumada a la perspectiva general, hace de este momento inaugural una suerte de posición original desde la cual se irán revelando los primeros principios. El principal es aquél que sostiene que “la igualdad es la única relación moral entre los seres humanos”, porque “el poder sobre otros es necesariamente desmoralizante para el amo y degradante para el súbdito” (Bellamy, 1897: 133).

El momento constitucional aparece como relato histórico sobre cómo se llegó a la sociedad igualitaria. Esta narración varía de una novela a otra: en *Looking Backward*, la nueva sociedad es el resultado de un pacífico proceso evolutivo de concentración monopólica de todos los asuntos económicos en manos del Estado; en *Equality*, en cambio, la forma de gobierno, los derechos fundamentales y las demás instituciones básicas surgen tras un largo y violento proceso de huelgas y alzamientos de las clases subalternas que culmina en el establecimiento de la sociedad igualitaria. El momento legislativo, aquel que produce las leyes que rigen la vida cotidiana y las normas específicas de la administración de las cosas, ocupa la mayor parte del relato bellamiano. La justificación de cada institución o práctica del año 2000 se hace por apelación a las leyes, al espíritu de la constitución y a los primeros principios que, efectivamente, son el tribunal final de apelación. Como se dijo, en estas tres etapas se estipula que el velo de la ignorancia –cada vez más tenue– impide que los actores conozcan sus identidades. En cambio, en la etapa judicial, el velo está completamente levantado y se tiene acceso a toda la información. Es aquí donde el equilibrio reflexivo, dentro de sus restricciones, logra dar cuenta de lo particular.

En el capítulo XVI de *Equality*, Bellamy realiza un alegato radical contra la institución de la propiedad privada capitalista. Con el recurso de extremar el argumento rival hasta volverlo insostenible, busca demostrar que el capitalismo decimonónico y sus consecuencias no igualitarias pueden ser censurados desde los principios que dicho sistema dice sostener. Por ello, el capítulo se titula “Una excusa que condenaba” [*An Excuse That Condemned*]. En la discusión sobre cuál era el argumento que la clase opresora utilizaba frente a los pobres, se puede observar el funcionamiento del equilibrio reflexivo amplio y el equilibrio reflexivo político, en congruencia con las etapas del desarrollo institucional. La decisión sobre lo particular –es decir, la condición de Julian como propietario y heredero– se realiza en función de las leyes y éstas, a su vez, se hallan en equilibrio con los preceptos constitucionales y con los primeros principios que sostienen a la sociedad en cuestión (ver sección 3). Como anticipamos, puesto que el argumento de Bellamy echa mano de la famosa escena del juicio en *El Mercader de Venecia*, corresponde examinar los rasgos salientes de esta escena y algunas de las interpretaciones más relevantes sobre la misma. Veremos cómo allí se ponen en juego los elementos centrales del equilibrio reflexivo en sus diversas formas.

2.1. Las razones de Porcia; las razones de Shylock

Los personajes de las tragedias de Shakespeare, escribe Eduardo Rinesi, siempre están enzarzados en una “disputa entre sistemas de valores enfrentados”, los cuales chocan también en la interioridad de esas criaturas ficticias porque están enfrentados en un mundo “fuera de quicio”, “dividido, fracturado” (Rinesi, 2015: 291). No es difícil advertir la oposición “sólo aparentemente central” entre los sistemas de valores de Antonio y de Shylock: el del mercader es “novotestamentario (pero moralmente ‘antiguo’)”; el del prestamista es “veterotestamentario (pero moralmente ‘moderno’: maquiaveliano)” (Rinesi, 2015: 292). En un mundo “plenamente moderno, capitalista”, con “pleno imperio de una sola ley”, los personajes sufren una tragedia que no termina en la muerte, pero sus “vidas quedan arruinadas, deshechas” (Rinesi, 2015: 292). El desafío, entonces, consiste en identificar los primeros principios, las

creencias y sistemas de valores que pugnan y buscan un punto de equilibrio bajo el derecho de la república veneciana.

Terry Eagleton sostiene que el lenguaje y el derecho tienden a desestabilizarse cuando abordan lo particular, cuando una manifestación específica del habla o una decisión judicial ponen en tensión la estructura general (Eagleton, 1986: 36). De allí la necesidad de que lo particular se acomode a la estructura y viceversa, en el ida y vuelta –con revisiones, eliminaciones, reemplazos, etc.– requerido por el equilibrio reflexivo. Del mismo modo, en su análisis de las antinomias de la teoría jurídica, Richard Posner (1988: 125-129) muestra cómo los principios sobre los que se fundan las decisiones judiciales no se ajustan unos a otros sino por mediación de razones prudenciales y hasta, digamos, políticas. Hécuba, por ejemplo, clama justicia ante su captor, Agamenón, invocando “*algún absoluto, un orden moral o principio legal aún más definitivo*” (Posner, 1988: 127) que está por encima de los dioses y que obliga al atrida a aplicarlo, so pena de corromper las fuentes mismas de la justicia. Presionado por la opinión pública –esto es, la opinión de sus ejércitos–, Agamenón decide darle la razón a Hécuba en obsequio a los principios, pero falla en su contra por razones prácticas. Dice Posner: “[u]na floritura judicial estándar consiste en conceder la justicia natural al demandante y aún así decidir en su contra sobre la base de la ley positiva, la cual (el juez no lo dirá) es en cierto sentido simplemente opinión pública cristalizada” (Posner, 1988: 127).

En el caso de *El Mercader de Venecia* se verifica una puja permanente entre el espíritu y la letra de la ley, lo cual remite a la disputa por la interpretación de los principios fundamentales. Para Eagleton, Shylock es quien muestra respeto por el espíritu de la ley mientras que Porcia realiza un alegato hipertextualista que sería inaceptable en un juicio real en tiempos de Shakespeare y en la actualidad. La lectura de Porcia es “aberrante porque es demasiado fiel” (Eagleton, 1986: 37), lo cual pone en riesgo la reputación de la ley misma. Para Posner, en efecto, “los aspectos legales de *El Mercader de Venecia* en un nivel son absurdos” (1988: 142); no hay justificación para el contrato de la libra de carne, como no sea la de incentivar el pago efectivo, ya que ninguna legislación medianamente civilizada de la época habría ejecutado un contrato con pena de muerte o mutilación cuando podría saldarse con dinero.³ Por eso, Shylock se introduce en ese sistema “ajeno” y pone en evidencia el “legalismo inhumano” de los cristianos quienes, por su parte, acusan de inhumano a Shylock (Eagleton, 1986: 37-39).

El reclamo del prestamista no es sólo de justicia retributiva estricta, sino fundamentalmente de reconocimiento. La pena capital que le espera por conspirar contra la vida de un cristiano subraya su condición de inferioridad en tanto no-veneciano. Aun así, desde su posición subalterna, demanda recibir la misma justicia que un ciudadano pleno (Posner, 1988: 147). Y la afirmación de esta ciudadanía común exige gestos de reconocimiento: que Shylock insista en la libra de carne del cuerpo de Antonio supone, según Eagleton, admitir la humanidad común entre ambos personajes. La carne de Antonio –que por contrato le pertenece a Shylock– debe ser cortada en “una especie de misa negra o parodia grotesca de la hermandad eucarística” (Eagleton, 1986: 43). La queja de Shylock frente a las vacilaciones del tribunal indica que le están negando “su carne y sangre, su derecho al reconocimiento humano” (Eagleton, 1986: 43). En rigor, Shylock cree que el amor no pasa por los deseos subjetivos, sino por “los implacables requisitos impersonales del *ágape* (caridad), el cual demanda precisos servicios, obligaciones y reconocimientos” (Eagleton, 1986: 47). La *igualdad moral* fundada en la *común humanidad* y la *igualdad ante “el imperio de una sola ley”* en la república son principios básicos que Shylock reclama. Sin embargo, el tribunal –instigado por Porcia– sólo ofrece clemencia cristiana.

La clemencia se sitúa por fuera del espacio de la igualdad y pone en entredicho la imparcialidad del proceso. En rigor, dice Eagleton, “[l]a ley debe aplicarse de acuerdo con los consensos y no responder a argumentos quisquillosos. [...] La piedad no puede forzarse (imponerse), pero la justicia sí [...] La piedad es una virtud, pero no puede consentirse que llegue a burlar la justicia” (Eagleton, 2016; nuestras cursivas). En una sociedad donde ya casi no hay valores de uso, la clemencia es un plus-valor que rompe

³ El absurdo del argumento se completa con el inverosímil engaño que perpetra Porcia, vestida “en traje de doctor en Leyes” (Shakespeare, 1972: 1078) y bajo el nombre de Baltasar. Un truco similar se desarrolla en Atenas, según imagina Aristófanes, en *La asamblea de las mujeres* (cf. Lizárraga, 2000).

con las medidas exactas del préstamo, de la deuda y del castigo, “en un gesto abundantemente gratuito (al estilo de la gracia)” (Eagleton, 1986: 41). Al quebrar las reglas de equivalencia, la clemencia concede discrecionalidad a quienes tienen el poder y manejan las reglas, esto es, a quienes “pueden descartar la justicia exacta de vez en cuando” (Eagleton, 1986: 41). Por eso, [l]os victimizados necesitan un contrato fijo, no importa cuán desalmado pueda parecer, precisamente porque serían tontos al confiar en la generosidad de sus opresores, quienes son más desalmados que la letra impresa” (Eagleton, 1986: 41). En palabras de Posner, “[u]n legalismo puntilloso es la protección del paria. Pero aquél que vive por la letra de la ley puede perecer por ella” (Posner, 1988: 148). La arbitrariedad de la clemencia viola la igualdad ante la ley, la cual a su vez se sostiene en profundas diferencias de poder que Venecia permite.

En lugar de atribuirle a Porcia una maniobra híper-textualista, David Conter (1990) observa que en el alegato de la fingida letrada están presentes las estrictas prohibiciones de la ley judaica, las cuales eran bien conocidas por Shakespeare a través de las enseñanzas bíblicas. Para Conter, debe existir “alguna prohibición independiente contra el derramamiento de sangre, incluso de la sangre de Antonio, que venga *desde afuera del contrato*”, que tenga fuerza de “ley aplicable” y que tienda a eliminar los contratos redimibles con sangre (Conter, 1990: 911). Tales prohibiciones y principios están en el *Pentateuco*, algo que Shylock no podría ignorar; es la propia ley judaica la que le impide tomar siquiera una gota de sangre, debido a las restricciones alimentarias que prescriben comer carne sin sangre y a la prohibición del homicidio.⁴

La noción de usura está inextricablemente ligada a las prohibiciones alimentarias. La *Biblia de Ginebra* –usada en tiempos de Shakespeare– traduce como usura la palabra hebrea *neshekh*, que significa mordisco. Ya el erudito Maimónides, señala Conter, había escrito: “¿Por qué se dice *neshekh* (*morder*)? [...] Porque el usurero muerde, infligiendo dolor a otra persona y comiendo su carne” (en Conter, 1990: 914). El mordisco y la usura son la misma cosa; incluso son comparables a la mordedura de una serpiente, ya que la usura no se siente al principio, pero termina “devorando toda la sustancia de un hombre” (Nicholas; en Conter, 1990: 914). Así, desde su propia doctrina comprensiva, Shylock no puede derramar la sangre de Antonio, ni en la realidad ni figurativamente por medio de la usura. Con su argumento, Porcia “se pone metafóricamente las vestiduras de un profeta del Antiguo Testamento” (Conter, 1990: 916) y gana autoridad moral sobre Shylock, quien se ve forzado a “descubrir su identidad” de un modo trágico, por cuanto tal revelación viene seguida por un brusco cambio en su suerte (Conter, 1990: 917). Shylock pierde su fortuna y su condición de judío al ser obligado a convertirse al cristianismo. El reconocimiento, finalmente, termina siendo parte del castigo.

El problema de la medida tampoco es ajeno al de la usura. En la interpretación de Porcia, la pena de muerte sería el castigo previsto por cortar en más o en menos. Pero esto no se desprende directamente del contrato. La ley de trasfondo puede hallarse, una vez más, en el *Pentateuco*, en las partes que se refieren a pesas y medidas (Conter, 1990: 917-918). Allí se condena severamente (incluso con la muerte) a quienes utilizan pesas inexactas para cometer fraude en las transacciones comerciales. Porcia, entonces, pone a Shylock en una posición imposible, ya que no puede tomar la sangre de Antonio, ni puede cortar una tajada inexacta sin convertirse en un hombre injusto a la luz de los primeros principios de su propia tradición.

En definitiva, en *El Mercader de Venecia* puede advertirse la presencia del equilibrio reflexivo en sus tres formas, lo cual permite afirmar que, en efecto, este método puede dar cuenta de lo particular una vez que toda la información del caso específico se torna disponible. Por ello, dice Moreso, Rawls “concibe el razonamiento judicial de un modo semejante” al procedimiento del equilibrio reflexivo (Moreso, 2018: 86). Además, en términos de procedimiento, el hecho de que las varias formas del equilibrio reflexivo se manifiesten en una escena tribunalicia no hace sino confirmar que este método está mediado por la secuencia de cuatro etapas que principia en la posición original y termina en la etapa judicial. El *equilibrio reflexivo estrecho* se asume como existente en cada uno de los personajes, quienes llegan ante el tribunal con sus juicios considerados en armonía con los principios que, según entienden,

⁴ Esta interpretación resta sustento a la imagen de una misa negra, de una parodia de fraternidad eucarística, porque precisamente estaría vedado a Shylock el consumo de sangre junto con la carne.

mejor se ajustan a tales juicios. El *equilibrio reflexivo amplio* se observa cuando Porcia echa a rodar no sólo sus juicios considerados, sino también el principio cristiano de la clemencia y, sin nombrarlos, los principios judaicos contra la usura y el consumo de sangre. Frente a esto, Shylock también debe extender su equilibrio reflexivo estrecho al contrastarlo con el conjunto de principios que Porcia pone en consideración. Todo esto ocurre, claro está, con el trasfondo de la ley de Venecia y su constitución republicana que, en este caso, expresan los primeros principios aceptados por todos, aunque interpretados de manera antagónica. En el reclamo de Shylock se presume una correspondencia entre la rectitud del contrato privado y los principios generales de la república (a la cual no puede pertenecer plenamente por ser judío); en el argumento de Porcia, el hiper-textualismo produce una interpretación que limita los derechos contractuales de Shylock y remite a las tácitas prohibiciones judaicas. El *equilibrio reflexivo político* puede verse cuando el fallo final encuentra un (trágico) balance entre mundos éticos enfrentados: por un lado, los principios comerciales de la república, atemperados por la clemencia cristiana que está más allá (o por encima) de la ley; por otro, el reclamo de reconocimiento y común humanidad que realiza Shylock desde su condición de extranjero y subalterno que, de todos modos, cree en la (imposible) promesa inclusiva de la república. En este punto, los principios de la república son finalmente aceptados desde las doctrinas comprensivas de cada personaje: los venecianos creen haber obrado con justicia al respetar las leyes de la república, suplementadas por la clemencia cristiana (que paradójicamente incluye-excluye a Shylock al obligarlo a convertirse); Shylock no puede resistir el fallo porque se ajusta a derecho y porque, según su propia tradición, le está vedada la sangre de Antonio.⁵

3. La libra de carne, la explotación y la propiedad privada

Si bien Edward Bellamy no es considerado un miembro del canon marxista, no cabe duda de que sí es parte de la tradición del socialismo ético. *Looking Backward* influyó decisivamente en la formación de Eugene Debs; fue traducido y prologado por Clara Zetkin; y el propio Bellamy conocía de primera mano las obras de los marxistas de la Segunda Internacional (Lizárraga, 2020). Las obras de Shakespeare, por otra parte, están entre las favoritas de Bellamy, tal como éste lo revela al describir la biblioteca del Dr. Leete.

En la tradición socialista, y más específicamente en el marxismo, ha sido frecuente poner la figura de Shylock en línea con imágenes tales como las del vampiro y otros monstruos que se alimentan del trabajo viviente, en una pulsión “canibalística y sedienta de sangre” (Roberts, 2017: 136). El usurero que muerde a su deudor es el equivalente del explotador que devora trabajo vivo. En los escritos de Marx, Shylock aparece bajo dos luces: como defensor de la letra de la ley y como expresión de las víctimas. El prestamista irrumpe por primera vez en el capítulo VIII de *El Capital*, donde se denuncia el trabajo infantil y se analiza cómo la burguesía industrial burlaba sistemáticamente la legislación laboral, apelando a una interpretación hiper-textualista de la ley. Entonces, escribe Marx, cuando “obreros e inspectores fabriles protestaban [...] el capital replicaba [con una frase de Shylock]: ‘De mis actos respondo yo. Reclamo mi derecho, la multa y la prenda de mi pagaré’” (Marx, 2002: 346). Y la prenda era la libra de carne: “Sí, de su corazón, que así reza en el pagaré” (en Marx, 2002: 346). Para Marx, “[e]se aferrarse, propio de Shylock, a la letra de la ley [...] en la parte que regulaba el *trabajo infantil*, no hacia más que prologar la *rebelión abierta* contra la misma ley” (Marx, 2002: 347). En cambio, en el capítulo XV, Marx muestra cómo la gran industria y la maquinización “amenaza[n] permanentemente [al obrero] con quitarle de las manos, junto al medio de trabajo, el medio de subsistencia” (Marx, 2002:

⁵ Puesto que las emociones tienen carácter cognitivo, el equilibrio perceptivo propuesto por Nussbaum bien podría enriquecer la interpretación de esta escena. De hecho, el género dramático –en su integralidad– apela tanto a las pasiones como a la razón. La invocación a la clemencia es congruente con la idea de que el juez o el espectador actúan con piedad cuando advierten que “los infortunios de los personajes son graves y no han surgido por su culpa” (Nussbaum, 1997: 100). Más aún, si los jueces se rehúsan a la emoción, “se niegan maneras de ver el mundo que parecen esenciales para aprehenderlo en plenitud” (Nussbaum, 1997: 101). Asimismo, el fallo que preserva el sistema legal veneciano refleja, acaso, la noción de que el “amor a las instituciones justas” es un factor clave en la estabilidad de una sociedad bien ordenada (Nussbaum, 2014: 24).

593). En una nota al pie, cita el grito de Shylock cuando escucha la sentencia que le confisca todos los bienes: “Me quitáis la vida si me quitáis los medios por los cuales vivo” (Marx, 2002: 593).

Asimismo, Marx explora con cierto detalle la perturbadora relación entre el capital y el canibalismo; entre el cuerpo y el dinero. Cobrarse en carne el dinero de la deuda es posible según la lógica profunda del capital; es algo que Shakespeare anticipa y Marx finalmente constata. En *El Capital*, Marx observa la tendencia a considerar el cuerpo de los trabajadores como dinero. Los esclavistas de Nuevo México pensaban que el trabajador era su dinero, una concepción que también había sido común entre el patriciado romano: “el dinero prestado por ellos [los patricios] al deudor plebeyo se había convertido, a través de los medios de subsistencia de éste, en carne y sangre del deudor. Esta ‘carne y sangre’ eran pues su ‘dinero’. De ahí la ley shylockiana de las Diez Tablas” (Marx, 2002: 347). A esto se suma una conjetura espeluznante. Sostiene Marx: “[q]uede sin decidir la hipótesis de Linguet, según la cual los acreedores patricios organizaban de cuando en cuando, del otro lado del Tíber, festines con la carne convenientemente aderezada de sus deudores” (Marx, 2002: 347). Por eso, cuando Shylock reclama su libra de carne lo hace convencido de que esa carne es su dinero y no un mero sustituto. En este sentido, la idea egletoniana de la misa negra y el ágape de la eucaristía –imposible desde la ley judaica– se vuelve plausible en función de la equivalencia entre dinero y cuerpo de los trabajadores. El cuestionamiento marxiano al capitalismo, entonces, refuerza la prohibición de la usura o de la explotación, por cuanto ambas implican dañar a otros o sacar ventajas indebidas. Sobre la base de ideas como las de Marx y otras más afines al socialismo ético, Bellamy elabora su argumento contra la propiedad privada explotativa.

Como anticipamos, en el capítulo de *Equality* titulado “Una excusa que condenaba”, Bellamy refuta el estatus moral y jurídico de la propiedad privada de los medios de producción y lo hace a través de la escena del juicio en *El Mercader de Venecia*. El Dr. Leete recuerda que, en el siglo XIX, la explicación en favor de la propiedad privada en verdad era una excusa, eficaz pero insostenible: “lejos de excusar, proporcionaba un fundamento adicional para condenar al sistema que se proponía justificar” (Bellamy, 1897: 107). El razonamiento funcionaba, en realidad, como un principio según el cual “como cuestión de justicia cada quien tiene derecho al efecto de sus cualidades; esto es, al resultado de sus habilidades, al fruto de sus esfuerzos” (Bellamy, 1897: 107). Puesto que existen diferencias en habilidades y esfuerzos entre las personas, inevitablemente surgen desigualdades de riqueza e ingresos y, según se creía, esto era una cuestión natural de la que nadie podía quejarse sino ante el Creador (Bellamy, 1897: 107). Para Bellamy, la concepción según la cual resultaba lícito que algunos sacaran ventaja de sus “habilidades superiores” no era sino una forma de la doctrina de que el poder concede derechos. Si existían instituciones para evitar la ley del más fuerte en asuntos civiles y políticos, era absurdo –pensaba Bellamy– permitir que el más fuerte dominara en la esfera económica. En realidad, “el propósito de la civilización había sido sustituir la ley natural del poder superior por una igualdad artificial fundada en los estatutos por medio de la cual, a despecho de las diferencias naturales y en virtud de la fuerza colectiva, los débiles y simples se vuelven iguales a los fuertes y astutos” (Bellamy, 1897: 107).

Para Bellamy, la norma que permite sacar ventaja del poder que confiere la fuerza física superior o la penuria económica del otro, “carece de cualquier justificación moral” (Bellamy, 1897: 108), ya que “nadie puede tener [...] derecho a quitarle a otros sus medios de vida a través de la habilidad económica superior o la astucia financiera como si usara un garrote, simplemente porque nadie tiene derecho a sacar ventaja de los demás o manejarse con ellos sino con justicia” (Bellamy, 1897: 108). Pero mientras la doctrina burguesa legitimaba la riqueza adquirida a través de la habilidad económica superior, el sistema distributivo contradecía la idea de merecimiento según el esfuerzo: la herencia –uno de los pilares del sistema– devenía lógicamente insostenible porque no dependía del mérito sino del “accidente del nacimiento” (Bellamy, 1897: 109). Pero el mayor problema residía en la justificación de las fortunas que habían emergido en el auge del capitalismo.

Al referirse a los gigantes industriales y comerciales de la Era Dorada, Bellamy sostiene: “[l]a afirmación más completa del principio del derecho de propiedad basado en el esfuerzo económico que ha llegado hasta nosotros es esta máxima: ‘Cada persona tiene derecho a su producto, todo su producto, y nada más

que su producto” (Bellamy, 1897: 111). Pero esta fórmula, sometida a una interpretación hipertextualista, puede volverse contra quien la pronuncia. Escribe Bellamy:

Si cada quien tenía derecho a su propio producto, ningún otro tenía derecho a ninguna parte del mismo; y si se encontraba que la acumulación por parte de alguien contenía algo de producto que no fuese estrictamente suyo, sería condenado como ladrón por la ley que él había invocado. Si las grandes fortunas [...] contenían algo que era propiedad del esfuerzo de alguien que no fuese el dueño, entonces no era de éste y su posesión lo condenaba como ladrón. *Si quería justificarse, debía ser tan cuidadoso en obtener todo lo que era su producto como en evitar tomar algo que no fuese su producto. Si insistiera en la libra de carne que le fue concedida por la ley, debería atenerse a la letra de la ley, observando la advertencia de Porcia a Shylock* (Bellamy, 1897: 111-112; nuestras cursivas).

La advertencia en cuestión es aquella en la que Porcia indica a Shylock que no corte ni más ni menos que una libra de carne, porque en caso de fallar será condenado a muerte y sus bienes serán confiscados. Es decir, que tome lo que es suyo, pero sólo lo que es suyo y nada más que lo que es suyo. A juicio del Dr. Leete y de Julian, ninguno entre los nuevos ricos del siglo XIX habría pasado el test de Porcia. Los abogados les habrían recomendado hacer exactamente lo mismo que Shylock: renunciar a la libra de carne. Es que, en efecto,

todo el reconocido arte de hacer fortuna a gran escala consistía en el mecanismo de tomar posesión del producto de otros sin quebrar la ley demasiado abiertamente [...] Todo el mundo sabía que era sólo por medio de la extorsión, la especulación, el juego con acciones, o alguna otra forma de pillaje bajo el pretexto de la ley, que tal hazaña podía ser consumada (Bellamy, 1897: 112).

A diferencia de los herederos, los nuevos ricos sí eran responsables de haber cometido algún daño contra sus semejantes. Contra ellos, el Dr. Leete sostiene que ni siquiera haría falta aplicar la norma igualitaria del siglo XX “que deduce los derechos de propiedad de los derechos del hombre”; habría bastado con “aplicar [...] el reclamo ético empleado en defensa [de la propiedad] —esto es, que cada quien tenía derecho al fruto de su propio trabajo y no tenía derecho al de ningún otro— para que no quedara piedra sobre piedra de todo el sistema” (Bellamy, 1897: 113). Como regla general podría decirse, alega Bellamy, que los ricos no tenían derecho moral a sus fortunas en función del mérito, ya sea porque las habían heredado o porque al haberlas amasado ellos mismos lo hicieron acumulando “principalmente el *producto de otros*, obtenido más o menos *por la fuerza*” (Bellamy, 1897: 113; nuestras cursivas). Se trata de una frontal impugnación de la explotación, de la tesis de autopropiedad y de la acumulación ilimitada de propiedad. En cambio, dice Bellamy, sí había quienes poseían reclamos legítimos sobre la riqueza: “la vasta masa de trabajadores sin un centavo, la gente real [que tenía] en verdad abundancia de derecho ético a la propiedad, pues eran los productores de todo” (Bellamy, 1897: 113).

En *Equality*, como dijimos, Julian West alcanza finalmente el equilibrio reflexivo pleno entre sus nuevos juicios considerados y los principios adquiridos en el mundo igualitario. Bellamy explora a fondo conceptos centrales del ideario igualitarista y por ello introduce la discusión sobre la legitimidad de la propiedad, con referencia directa a la mentada escena shakesperiana. Aquí, es evidente que Julian ya puede armonizar sus intuiciones renovadas con su adhesión al *ethos* igualitario del año 2000, con lo cual manifiesta que el *equilibrio reflexivo estrecho* está logrado. En diálogo con el Dr. Leete, a su vez, puede contrastar sus intuiciones y principios con aquellos que supo otrora sostener, esto es, los que sustentaban la propiedad y la herencia en el siglo XIX. En aquel pasado, la tesis de (auto)propiedad era central para justificar tanto las adquisiciones sin límite como el derecho de herencia. Al poner a prueba los principios y las intuiciones con otras teorías posibles, Julian alcanza el *equilibrio reflexivo amplio*. Y esto se consuma cuando el Dr. Leete extrema la letra de la ley para volverla contra quien la invoca. Así como Porcia realiza la interpretación hipertextual —que convoca subyacentes prohibiciones de la ley judaica—, del mismo modo el Dr. Leete recurre al principio de autopropiedad para rechazar los títulos legítimos de los capitalistas. Así como a Shylock le está prohibido hacer un corte inexacto —esto es, hacer que la balanza se desvíe en más o en menos que el grosor de un cabello, porque estaría tomando algo que no es suyo— del mismo modo los capitalistas no tienen derecho a más de lo que ellos mismos han puesto en

el producto y, por ende, tienen derecho a casi nada. La antigua ley era apenas una excusa, insuficiente para sustentar reclamos de propiedad. El hecho de que la propiedad pueda ser impugnada tanto desde principios usados en defensa de tal institución y principios igualitarios de la sociedad futura marcan, de algún modo, la existencia de un *equilibrio reflexivo político* entre doctrinas comprensivas. Julian podría en este caso hallar razones para rechazar la propiedad tanto en sus viejos principios como en los que acaba de asumir como miembro de la sociedad postcapitalista. Una vez más, una trama judicial como la de *El Mercader de Venecia* permite observar las diversas formas de equilibrio reflexivo en los sucesivos momentos institucionales –ya que el juicio, como se recordará, debe ser congruente con los primeros principios y las etapas intermedias– y así mostrar que el método de Rawls resulta idóneo para un abordaje complejo de lo particular.

Consideraciones finales

El examen de la utopía bellamiana a través del método rawlsiano, como hemos visto, arroja algunas constataciones prometedoras. Se comprueba, en especial, que la indagación ética a partir de textos literarios tiene un innegable potencial cuando se recurre al equilibrio reflexivo, en función de las tres formas de dicho procedimiento.⁶ La eficacia para aprehender rasgos de lo particular se acentúa cuando se introducen las mediaciones institucionales que van desde la posición original hasta las decisiones judiciales, ya que el equilibrio reflexivo debe pensarse a través de las cuatro etapas (las cuales también deben estar en equilibrio entre sí). En el caso del juicio de *El Mercader de Venecia*, que Bellamy retoma para exponer la inviabilidad de la propiedad privada en el mundo igualitario, puede advertirse cómo se ponen en juego los juicios considerados de los protagonistas, los diversos principios que compiten en el espacio público y la concepción política de justicia que, de algún modo, todos comparten. Tal como se espera en un equilibrio completo, en esta escena shakespeariana se produce un equilibrio totalmente intersubjetivo ya que, como referimos previamente, cada individuo (o ciudadano) ha tomado en cuenta los argumentos y razonamientos de los demás. Lo mismo ocurre en la escena de Bellamy –que dialoga con este mismo episodio teatral–, donde los personajes utópicos alcanzan el equilibrio reflexivo político en torno de la ilegitimidad de la propiedad privada. Así, lo particular, que es propio de la etapa judicial, se vuelve inteligible desde el equilibrio reflexivo. Cabe conjeturar, además, que el género utópico quizás sea el que se presta con mayor facilidad a este trabajo teórico pues, en general, expone con detalle diseños institucionales novedosos, fundados en nuevos principios que se hacen explícitos en la trama. Por eso pueden observarse con cierta nitidez las diversas formas del equilibrio reflexivo en algunos personajes.

Por otra parte, el equilibrio perceptivo propuesto por Nussbaum no es ajeno a la construcción utópica bellamiana. Es cierto que, por lo general, los personajes de las utopías suelen carecer de interioridad, puesto que los esfuerzos narrativos están más centrados en los argumentos que en las emociones. Poco sabemos, por ejemplo, de las pasiones de Rafael Hitlodeo porque su minucioso relato es el de un avezado navegante y cronista que ya no se sorprende por nada. El personaje con el que William Morris responde a Bellamy en *News From Nowhere*, William Guest, es un narrador curioso y de buenos modales, pero no expresa sufrimiento alguno durante su tránsito por un mundo desconocido. En las distopías, en cambio, las cosas suelen ser diferentes. Úrsula K. Le Guin afirma que el primer personaje distópico que posee un visible mundo interior es D-503, protagonista de la escalofriante distopía anti-totalitaria de Evgueni Zamiatin, *Nosotros* (2010 [1921]; cf. Capanna, 2010: 18). Algo similar ocurre con el atormentado Winston Smith, en *Mil Novecientos Ochenta y Cuatro*. Julian West, por su parte, muestra sin tapujos sus emociones y buena parte de la originalidad de Bellamy reside en el tratamiento de los rasgos de este personaje profundamente atribulado. Como se recordará, Julian sufre dos colapsos nerviosos: el primero lo arroja a las calles vacías de Boston del año 2000 y es rescatado por las buenas artes del Dr. Leete. El segundo ocurre en el viaje onírico al pasado, en una pesadilla que lo lleva a Boston de 1887, desde donde es expulsado por sus familiares y amigos. Al despertar de su travesía en sueños, Julian se siente una vez más muy agitado y compungido. La presencia de Edith lo reconforta y, en un

⁶ En 1990 Nussbaum no podía anticipar la noción de equilibrio reflexivo completo que aparece en *Liberalismo Político*, publicado en 1993. Tampoco podía prever que Rawls incorporaría a la descripción de la posición original un conjunto de emociones que, en la reformulación de su teoría, él denomina “psicologías especiales” (cf. Rawls, 1995: 143; 2004: 64).

fragmento típico de folletín, Julian cae de rodillas a los pies de Edith y le confiesa su amor. El amor romántico viene a mitigar el dolor de las pérdidas que ha sufrido Julian (su mundo, su familia, sus amigos, y hasta parte de su propia identidad). En este momento, sus emociones recuperan cierto equilibrio –equilibrio perceptivo, si se quiere– y posibilitan la búsqueda del equilibrio reflexivo sobre la base de nuevas intuiciones y principios. En la utopía de Bellamy –que como otras utopías se caracteriza por la voluntad de cierre y totalidad– el equilibrio reflexivo y el perceptivo no parecen visiones irreconciliables sino complementarias.

Referencias

- Beaumont, M. (2012). *The Spectre of Utopia*. Peter Lang. Oxford.
- Bellamy, E. (1897). *Equality*. Appleton. New York.
- Bellamy, E. (2007 [1888]). *Looking Backward. 2000-1887*. OUP. Oxford.
- Brandstedt, E. y Brännmark, J. (2020). “Rawlsian Constructivism: A Practical Guide to Reflective Equilibrium”. *The Journal of Ethics*. 24. 355–373.
- Capanna, P. (2010). “Prólogo”. En E. Zamiatin. *Nosotros*. Miluno. Buenos Aires.
- Cath, Y. (2016). “Reflective Equilibrium”. En H. Cappelen, T. S. Gendle y J. Hawthorne (Eds.) *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford Handbooks Online.
- Conter, D. (1990). “Eagleton, Judge Posner, and *Shylock v. Antonio*”. *McGill Law Journal*. 35. 905-920.
- Daniels, N. (2020). “Reflective Equilibrium”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer Edition, E. N. Zalta (Ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/reflective-equilibrium>.
- Eagleton, T. (1986). *William Shakespeare*. Blackwell. Oxford.
- Eagleton, T. (2016). *Cómo leer literatura*. Península. Barcelona. Formato EPub.
- Floyd, J. (2015). “Rawls’ methodological blueprint”. *European Journal of Political Theory*. 16(3). 1-15.
- Jameson, F. (2005). *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fiction*. Verso. London-New York.
- Lizárraga, C. (2000) “La comedia como fuente histórica: el análisis de La Asamblea de las mujeres como una aproximación a la cuestión”. En D. Baffo et. al. *Sociedad, ficción y poder: El teatro cómico en la poli ateniense*. Centro de Publicaciones UNL. Santa Fe.
- Lizárraga, F. (2020). Equality, Liberty, and Fraternity: The Relevance of Edward Bellamy's Utopia for Contemporary Political Theory. *Utopian Studies*. 33(3): 512-531.
- Marx, K. (2002 [1867]). *El Capital*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Moreso, J. J. (2018). “El diálogo judicial como equilibrio reflexivo amplio”. *Anuario de filosofía del derecho*. 34. 73-93.
- Nussbaum, M. (1990). *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. OUP. New York.
- Nussbaum, M. (1997). *Justicia Poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Andrés Bello. Barcelona.

- Nussbaum, M. (2014). *Las emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Paidós. Barcelona.
- Posner, R. (1988). *Law and Literature. A Misunderstood Relation*. Harvard University Press. Cambridge.
- Rawls, J. (1996 [1993]). *Political Liberalism*. Columbia University Press. New York.
- Rawls, J. (2000 [1971]). *Teoría de la Justicia*. FCE. México.
- Rawls, J. (2004 [2001]). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Paidós. Buenos Aires.
- Rinesi, E. (2015). “Notas sobre la tragedia y el mundo de los hombres”. *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*. 5(8). 271-296.
- Roberts, W. C. (2017). *Marx's Inferno. The Political Theory of Capital*. Princeton University Press. Kindle Edition.
- Skakespeare, W. (1972). *Obras completas*. Aguilar. Madrid.
- Zamiatin, E. (2010). *Nosotros*. Miluno. Buenos Aires.

RETOS DE LAS CIENCIAS SOCIALES ANTE LOS NUEVOS REALISMOS

LA REVANCHA DE LOS OBJETOS, LOS ENSAMBLAJES Y LOS ARCHIFÓSILES

CHALLENGES OF THE SOCIAL SCIENCES BEFORE THE NEW REALISMS

The revenge of the objects, the assemblages and the archifossils

DESAFIOS DAS CIENCIAS SOCIAIS PERANTE OS NOVOS REALISMOS

A vingança dos objetos, montagens e os arquifósseis

Karla Castillo Villapudua

(Universidad Autónoma de Baja California, México)

castillo.karla@uabc.edu.mx

Recibido: 22/02/2022

Aprobado: 03/08/2022

RESUMEN

Este artículo plantea la posibilidad de efectuar una renovación teórica en las ciencias sociales de corte constructivista a partir del giro realista surgido recientemente en el marco de la filosofía continental contemporánea. Para ello revisamos algunos aspectos básicos de la ontología orientada a objetos de G. Harman, de la teoría del ensamblaje de Manuel De Landa, y del materialismo especulativo de Q. Meillassoux. Nuestra hipótesis de partida sostiene que estas tres teorías poseen un amplio potencial teórico para reactivar el debate en torno al tema de la realidad en el campo de la investigación social, al margen de cualquier subjetivismo, ya sea mediado por el lenguaje o la conciencia. Por último, pensamos y problematizamos los posibles cambios teóricos y metodológicos que podrían presentarse en este ámbito de investigación una vez asumido el giro ontológico realista de los filósofos aquí revisados.

Palabras clave: nuevos realismos. ciencias sociales. objetos. archifósiles. ensamblajes.

ABSTRACT

This article raises a possible theoretical renewal in the social sciences of constructivist nature from the recently emerged realist turn in philosophy. To do this, we address some aspects of the G Harman's object-oriented ontology, Manuel de Landa's assemblage theory, and Q. Meillassoux speculative materialism. Our starting hypothesis holds that these three theories have broad potential to reactivate the subject of reality in social research regardless of any subjectivism, whether mediated by language or consciousness. Finally, we think and problematize about the possible theoretical and methodological changes in these disciplines, once we grant ontological dignity to the objects, we explore concrete assemblages and look a great outside without the cloister of correlationism.

Keywords: new realisms. social sciences. objects. archifossiles. assemblages.

RESUMO

Este artigo levanta a possibilidade de realizar uma renovação teórica nas ciências sociais de natureza construtivista a partir da virada realista que surgiu recentemente no âmbito da filosofia continental contemporânea. Para tanto, revisamos alguns aspectos básicos da ontologia orientada a objetos de G. Harman, a teoria da montagem de Manuel De Landa e o materialismo especulativo de Q. Meillassoux. Nossa hipótese de partida sustenta que essas três teorias tem um amplo potencial teórico para reativar o debate em torno da questão da realidade no campo da pesquisa social, independentemente de qualquer subjetivismo, seja mediado pela linguagem ou pela consciência. Por fim, pensamos e problematizamos as possíveis mudanças teóricas e metodológicas que poderiam ocorrer nesse campo de pesquisa, uma vez assumida a virada ontológica realista dos filósofos aqui analisados.

Palavras-chave: novos realismos. ciências sociais. objetos. arquifosseis. montagens.

Introducción

Las Ciencias Sociales¹ en el siglo XXI continúan dependiendo en gran medida de los aparatos teóricos del siglo pasado. En ese sentido, resulta poco notorio hasta dónde se han actualizado o si han replanteado los constructos y modelos de los últimos cuarenta años. Esta tendencia resulta clara si exploramos los regímenes epistémicos dominantes de los institutos de investigación en América Latina, donde sobresalen líneas de investigación en estudios decoloniales, estudios de género, paradigmas que principalmente explican los fenómenos sociales a través de los conceptos de representación, descolonización, y otros más, influidos por el giro posmoderno, el giro lingüístico, el giro constructivista, o el giro sociocultural.

Por lo anterior, estas disciplinas científicas se nutrieron -o influenciaron más bien- de la diversidad de propuestas filosóficas que niegan el acceso a la realidad, con posturas que van desde la fenomenología, el estructuralismo o postestructuralismo, donde destaca la reflexión de aquello que aparece a la mente humana, así como también un fuerte centralismo del lenguaje.

No obstante, hasta la fecha, son pocos los investigadores² en este campo que han explorado la filosofía del siglo XXI con el propósito de renovar o actualizar sus marcos teóricos. Esto con el objetivo de encontrar nuevos senderos en la investigación social y experimentar con otros modelos que se sitúen más allá de autores populares como Foucault, que como bien planteó Baudrillard (2012) es preciso ya olvidarlo, o el tan citado Bourdieu (1998) que aparece como santo patrón en la gran mayoría de los estudios sociológicos contemporáneos, sin temporalizar sus constructos o bien probar en qué medida son acordes a los devenires sociales de estos tiempos.

En general, sociólogos como Bourdieu siguen atrapados en un esquema correlacional constructivista donde se reduce la pluralidad de acontecimientos a conceptos reificantes como el *socius*, el *habitus*, campos, entre otros. (Vizcarra, 2002: 5). Asimismo, Berger y Luckmann (2003) con su obra *La construcción social de la realidad* donde destacan la teoría de la realidad construida a través de sujetos sociales en una comunidad, sosteniendo que no existe una realidad neutral al margen de las relaciones sociales. De ahí que a partir de los supuestos creados por estos investigadores se popularizaron las frases ‘todo es una construcción social’, o ‘todo está mediado por el *socius*’, lo cual se puede entender como un claro ejemplo de una posición correlacionista de la realidad y los objetos, centrados en una subjetividad cartesiana que privilegia al sujeto humano sobre el resto de los actantes como diría Bruno Latour (2003) a lo largo de su obra.

Probablemente, el uso excesivo del concepto de representación tan empleado por científicos sociales para explicar fenómenos que ocurren en la esfera social, dejó de lado u olvidó más bien, replantear la

¹ En este artículo por Ciencias Sociales nos referimos a la sociología e historia.

² Una excepción notable son los trabajos del antropólogo brasileño Viveiros de Castro, quien se interesó en el materialismo de G. Deleuze y Guattari, filósofos claves en algunos filósofos realistas del siglo XXI. Aclarando que este acercamiento, es anterior al giro realista adoptado en filosofía a partir del 2007.

pregunta sobre la realidad, ya que como afirma De Landa (2016) algunos investigadores sociales consumen de manera acrítica las teorías sin analizar el armazón ontológico que las sustenta.

Ahora bien, tomando en cuenta que las explicaciones de los constructivistas sociales se guiaban - sabiéndolo o no- bajo la influencia de un subjetivismo cartesiano o bien por la imposibilidad kantiana de conocer las cosas como son, el consuelo de la investigación social se bastó con describir y analizar representaciones. A este respecto, conviene señalar que el siglo XX sospechó -e inclusive negó- la realidad en tanto tal, apostando en cambio por una clara tendencia idealista que se diseminó por las diversas posturas paradigmáticas que van desde la fenomenología hasta el nombrado postestructuralismo francés: “Concretamente, ocurre que el siglo XX fue un siglo marcado en especial por su afán de desmaterializar la realidad en la cual habitamos —debe, pues, decirse que ha sido un siglo profundamente idealista” (Otxoteko, 2014: 5). Bajo esta desconfianza, entonces, son pocos los filósofos en el siglo XX que meditaron sobre el problema de la realidad. Entre dichas excepciones podemos mencionar los trabajos de Zubiri, (2001) Deleuze (2002) Ian Hacking (1999) quienes, ocupando un lugar marginal y gozando de poca popularidad, resistieron a las modas filosóficas del momento y se aventuraron al estudio de la realidad y la materia a pesar del olvido en el mundo de la academia filosófica.

No obstante, a pesar de los paradigmas filosóficos dominantes, a partir del 2007 -hace quince años exactamente- se presentó una anomalía reflexiva en la mente de pensadores como Meillassoux en París, Harman en Chicago, y anteriormente De Landa en Nueva York. Agrupados bajo esta curiosidad en común -el regreso al problema de la realidad y una profunda desconfianza hacia el correlacionismo imperante en los últimos años- se reunieron con otros filósofos para inaugurar el primer coloquio orientado a repensar la realidad, los objetos, el afuera de la correlación entre otras temáticas más. Inclínándose, sobre todo, por un fuerte compromiso ontológico que también había sido delegado por un epistemocentrismo donde la reflexión filosófica se convirtió en epistemológica y marginó las preocupaciones de una filosofía primera.

Básicamente, una de las coincidencias más puntuales de estos filósofos neorrealistas es un total desacuerdo con el relativismo posmoderno y su negación de la realidad: “la convergencia que los reúne y cobija a todos bajo el rótulo del «realismo» es el ataque e inconformismo con las filosofías posmodernas del siglo XX herederas de la filosofía moderna de estirpe cartesiana.” (Lechuga y Clavero, 2022: 4). Aclarando que esta inconformidad no se queda en la mera crítica como denuncia, sino que asume la responsabilidad filosófica de embarcarse en una tarea olvidada y pocas veces asumida por los pensadores del siglo anterior. Por ejemplo, un gesto en común de estos filósofos es renunciar al límite kantiano que nos condenaba meramente al conocimiento representacional de los fenómenos, y no seguir luchando por conocer realidades nouménicas. En consecuencia, en palabras del profesor Lechuga Sierra (2022):

el «Nuevo Realismo» y el «Realismo Especulativo» pueden verse como intentos postcríticos de recuperar la realidad del mundo con independencia de nuestras categorías, esquemas, conciencia, pensamiento, reflexión, etc.; pueden verse como esfuerzos por «des-subjetivizar la realidad» así como de «des-absolutizar la subjetividad» (p.4).

De lo anterior se desprende que además de resistir a los límites heredados de la filosofía kantiana, también se pronuncian por una rotunda revuelta intelectual que invita a rescatar la ontología como filosofía primera, descartando de entrada toda relación habitual que asume que la filosofía es igual a la epistemología. Al respecto, Ramírez y Ralón (2017) apuntan lo siguiente: “Para comenzar, el nuevo realismo propone un restablecimiento de la ontología como disciplina filosófica básica, frente al dominio de la epistemología en las distintas corrientes del pensamiento moderno (desde Kant hasta el positivismo y la fenomenología)” (p.5).

El punto de partida de este trabajo es la exploración de los posibles aportes a las Ciencias Sociales en tres autores en específico: Graham Harman, Manuel de Landa y Quentin Meillassoux. Nuestra hipótesis plantea que el trabajo de Harman puede abonar a la dignificación de los objetos cuyo estatuto había sido relegado a la subjetividad cartesiana del investigador, contrarrestando el correlacionismo tan arraigado

no sólo en la filosofía de la segunda mitad del siglo XX sino también en las distintas teorías sociales. Asimismo, la teoría del ensamblaje desarrollada por Manuel de Landa puede aportar a una renovación de la ontología social propiciando la exploración de ensamblajes concretos y clarificando su estatuto ontológico. Por último, el trabajo de Quentin Meillassoux podría expandir la investigación en otras direcciones una vez que se renuncia al encierro claustral del correlacionismo.

Finalmente, los tres autores coinciden en plantear un regreso a la realidad, el rescate de la ontología como filosofía primera, la igualdad entre lo humano y lo no humano, lo cual, sin lugar a dudas, como señala Ramírez y Ralón (2017: 25) desembocará en un gran torrencial de investigaciones renovadas que centran su curiosidad intelectual en la apuesta por la realidad y la llegada de una filosofía posthumanista.

Este artículo se organiza en cuatro directrices. La primera presenta algunos aspectos de la ontología orientada a objetos del filósofo norteamericano Graham Harman. La segunda presenta un acercamiento básico a la teoría del ensamblaje del filósofo mexicano Manuel de Landa. El tercer eje examina los principales argumentos de Q. Meillassoux desde la correlación, lo ancestral y el gran afuera.

Harman y la OOO

Uno de los aportes filosóficos que pueden abonar a refrescar o replantear las formas de construir -o descubrir, más bien- conocimiento, es el relacionado con la ontología orientada a objetos de Graham Harman. Primeramente, por el hecho de que no se parte de una construcción de la realidad. En ese sentido, la realidad pasa de ser construida a ser conocida desde su dimensión objetiva y real. Segundo, porque podría desplazar el enfoque centrado en el sujeto, es decir, partiendo de un planteamiento epistemológico que se preocupa por las formas de conocer o construir, a una perspectiva meramente ontológica. Tercero, la igualdad radical entre objetos y humanos, permite la inserción de un giro no humano entre las preocupaciones de los científicos sociales.

Es en este marco que presentaremos algunas de las tesis centrales de la ontología orientada a objetos, con el fin de explorar y reflexionar qué cambios se podrían propiciar en la mirada de un sociólogo, antropólogo e inclusive un historiador: ¿qué gesto presupone el apostar de nuevo por la realidad? ¿Qué implica afirmar que todo es objeto? A primera vista, se genera un desacuerdo con los postulados básicos del construccionismo social, que como se planteó en el apartado anterior, uno de sus slogans claves es el repetir una y otra vez que todo es una construcción social, que la realidad está mediada por un sujeto cartesiano. Sin embargo, el filósofo norteamericano plantea que los objetos poseen suma independencia y autonomía:

Harman insiste en superar el carácter antropocéntrico del pensamiento filosófico y la relevancia que se le ha dado al sujeto. Propone sustituir la típica dicotomía moderna entre el sujeto y el objeto por una comprensión más amplia y libre de los objetos, los objetos existen independientemente de nosotros, son como sustancias autónomas que traspasan necesariamente los parámetros humanos (Ramírez, 2016: 135).

Dejar hablar a los objetos, por ellos mismos, revelar sus intensidades, sorprenderse por su propia materialidad, nos invita a reactivar el pensamiento y a reorientar la mirada hacia otra posición. Con su particular y característica arrogancia, el antropocentrismo margina lo no humano, desplazándolo hacia los márgenes e invisibilizándolo en el proceso. Es precisamente esta tradición veteroeuropea, erróneamente percibida como irrefutable, la que cuestiona la OOO de Harman.

Graham Harman organiza su modelo ontológico a partir de los objetos y, de manera mínima, podemos entender que esta ontología es un modelo multipolar del mundo. Es importante destacar que su tesis doctoral versa sobre Martín Heidegger, la cual llevó como título: *“Tool Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects”*, proyecto de investigación que sin duda influenciará toda su obra posterior.

De acuerdo con Graham Harman, la OOO se basa en dos ideas centrales: “Primero, todas las relaciones se dan en igualdad de condiciones: en contraste con esa obsesión de la filosofía por recalcar, disolver o redefinir la brecha entre lo humano y el mundo” (Harman, 2013: 73). Como se puede observar, este

posicionamiento toma distancia del antropocentrismo presente en las filosofías del acceso, cuyas indagaciones intelectuales se enfocan en pensar la posibilidad del conocimiento humano: “Mientras los filósofos se aporrean entre sí sobre la posibilidad del acceso al mundo, los tiburones persiguen al atún, y los glaciares golpean contra la costa”(Harman, 2015: 12). Estas preguntas por el acceso, dejarán de lado la realidad enfocando su reflexión en cómo acceder al conocimiento de las cosas, bajo el estigma conceptual de una operación cognitiva de mediación, representación o traducción según la escuela filosófica en turno.

La permanencia y existencia de la realidad es incuestionable desde la perspectiva de Harman (2015: 31): “existe una realidad adicional en este material artificial extraño que no se agota en las uniones y asociaciones de lo que actualmente vemos. Esta realidad permanece, y permanecerá inexpressada”. Ahora bien, es importante destacar que Harman no niega la existencia de dicha realidad, sin embargo, cancela su acceso. Es como si de cierta manera, ese plano fuera inalcanzable por lo humano, y con esa sentencia Harman manifestara una inclinación más anclada en la fenomenología y no tanto hacia el realismo.

Además, a diferencia de otros pensadores -como Zubiri, por ejemplo- el programa harmaniano se caracteriza por la inexpressividad e inaccesibilidad de la realidad. Esto nos permite pensar en algunos aciertos de la teoría de los objetos, pero también y sobre todo, en algunos riesgos no emprendidos. Esto quizá porque finalmente el filósofo norteamericano no asume que la ontología sea la filosofía primera, dado que esta tarea se la otorga a la estética bajo la influencia de Ortega y Gasset, y por ende, Harman considera que ese plano parece ser inalcanzable por lo humano.

Llegado a este punto, vale la pena preguntarse ¿Será posible que la percepción de las ciencias sociales sobre el estatuto ontológico de los objetos, hasta ahora definido bajo la moda del construccionismo social, cambie en favor de una concepción en la que estos aparecen como entidades cuya existencia es independiente de la subjetividad humana? Al respecto vale la pena suponer que uno de los posibles aportes de Harman (2015) a estas reflexiones, es que le otorga un estatuto de igualdad tanto a los humanos como a los objetos. De esta manera, cualquier objeto puede concebirse como un sujeto con existencia autónoma, y que se relaciona con otros objetos -interobjetualidad- por cuenta propia de manera vicaria. Esto marca una separación tajante con su punto de partida heideggeriano, es decir, aquel postulado del ser a la mano, donde los objetos tienen una dependencia hacia el uso que hacen de ellos.

En suma, la ontología orientada a objetos podría reactivar el asombro por el mundo no humano. Propiciando la curiosidad para explorar todos aquellos aspectos de la naturaleza no humana que se cancelan de antemano por formas mecánicas y memorísticas de aprender la teoría social a partir de construcciones sociales. De hecho, la OOO podría dar pie para redireccionar las indagaciones hacia otros senderos objetuales enriqueciendo el conocimiento y rescatándolo de una especie de estrechez de la razón. Inaugurando problemas desconocidos sin olvidar que para los filósofos –e idealmente para los científicos sociales- siempre hay infinidad de preguntas por descubrir.

De Landa y la teoría del ensamblaje: ensamblajes concretos.

En la introducción a la *Teoría de los Ensamblajes y Complejidad Social* Manuel De Landa (2006) elabora una crítica a la sociología decimonónica que realiza investigaciones sobre lo social dejando de lado la ontología. De este modo, el filósofo sugiere que una ontología social realista, se ocuparía, sobre todo, de la defensa de la hipótesis que asume la primacía de la realidad y, además, de afirmar el carácter plano no jerárquico entre humanos y no humanos.

El propósito central de la Teoría del Ensamblaje consiste en clarificar el estatus ontológico de las entidades y los actores que han formado parte de las diversas narrativas históricas. Cabe destacar que si bien el filósofo había trazado trayectorias no lineales desde su ya clásica *Mil años de historia no lineal*, dejó para indagaciones futuras la clarificación y argumentación ontológica de su proyecto de investigación: “Cuando los científicos sociales pretenden estar capacitados para tales propósitos sin contar con los fundamentos ontológicos necesarios, hacen uso de una ontología aceptada implícitamente

y por lo tanto acríticamente” (De Landa, 2016: 4). En este aspecto, cabe destacar la crítica feroz que realiza De Landa a ciertos científicos sociales que pocas veces -o nunca- reflexionan sobre el estatuto ontológico sobre el que se edifican sus aparatos conceptuales o hechos observacionales, dado que lo asumen de manera automática o en su caso de forma acrítica, inhibiendo una reflexión que vaya más allá de lo que se asume como normalizado. ¿Qué significa consumir una ontología de manera ciega o acrítica? Vale la pena pensar que estas ausencias reflexivas pueden desembocar en nulas interrogaciones sobre el devenir de las teorías sociales y a su vez, sobre su incapacidad para pensar en lo nuevo, como si de cierta manera se investigara sobre un fango pantanoso al que pocas veces se le explora para saber sobre qué estamos parados.

En palabras de Manuel De Landa: “La teoría de los ensamblajes puede asimismo ser aplicada a entidades sociales, y el hecho mismo de que pueda traspasar la división entre cultura y naturaleza es una evidencia de sus credenciales realistas³”. (De Landa, 2016: 9). Suponiendo, en efecto, que el alcance explicativo de esta teoría cancela la separación tajante entre el mundo cultural y el mundo natural, afirmando que el armazón ontológico de la realidad no se divide en terrenos parciales para dividir la materia y la energía, por el hecho de que permean todas las multiplicidades existentes.

A partir de esto, la teoría del ensamblaje fuertemente inspirada por la ontología deleuziana también impactará en otros campos como el de la antropología. Por ejemplo, en el caso de Viveiros de Castro -influenciado por Deleuze y Guattari- este fue capaz de actualizar la teoría antropológica dejando de lado la distinción entre naturaleza y cultura apostando en cambio por un universo abierto y mutante donde las categorías antropocéntricas se desvanecen para descubrir poco a poco la inexistencia de las fronteras entre una realidad y otra.

Como dijimos en lo anterior, Manuel De Landa (2006) aclara el realismo implícito en la teoría del ensamblaje:

La postura ontológica asumida aquí ha sido tradicionalmente etiquetada como ‘realista’: una postura definida usualmente por su aceptación de la existencia de la realidad independientemente de la mente. En el caso de la ontología social, sin embargo, dicha definición debe ser matizada debido a que la mayoría de las entidades sociales, desde las pequeñas comunidades hasta los Estados nación, desaparecerían si las mentes humanas que las crearon dejasen de existir. (p.8)

Por tal motivo, es importante afirmar que las entidades -en este caso, los ensamblajes- existen independientemente de una mente creadora o de la mirada del científico social: “Es por ello que un enfoque realista de la ontología social debe afirmar la autonomía de las entidades sociales de la concepción que nos hacemos de ellas”. (De Landa, 2008: 85). Dicha independencia implicaría, entonces, la disolución de un sujeto que le permite existir a partir de sus proyecciones mentales, concibiendo a los ensamblajes desde su propia existencia de suyo sin mí.

Asimismo, otro de los problemas vislumbrados por la reflexión de Manuel De Landa es el problema del vínculo entre los niveles micro y macro de la realidad social, a saber, de qué manera se conectan las entidades individuales en sus múltiples niveles con niveles más grandes que van de abajo hacia arriba. Vaya decir, esas zonas intermedias, paisajes no trazados por el costumbrismo reduccionista, en el que desde el punto de vista de lo micro “todo lo que cuenta son decisiones racionales llevadas a cabo por individuos aislados”⁴ Ante esta problemática, De Landa analiza algunas soluciones ya sea desde el microreduccionismo, o bien, desde el macroreduccionismo. Con relación al microrreduccionismo, sabemos que funciona explicando fenómenos sociales enfocándose en la parte más pequeña o mínima de un fenómeno, aspirando sobre todo a generar conocimiento a partir del análisis de entidades individuales, o en casos muy específicos, desconectados de la complejidad social. El macroreduccionismo, por su parte, es un modelo teórico que intenta producir conocimiento a partir de

entidades más grandes, y por ende, su método abarca conceptos como las estructuras sociales, las organizaciones, los estados, los países.

Básicamente, ambos enfoques, dejan de lado o prestan nula atención a los matices o zonas intermedias que existen de abajo hacia arriba, reproduciendo esquemas estrechos de la realidad que finalmente niegan la multiplicidad de entidades: “La distinción micro/macro puede ser mantenida mientras sea relativa a cierta escala: las personas son micro como componentes de comunidades, las cuales serían macro; pero las comunidades son micro si hablamos de coaliciones de comunidades, como se dan en los movimientos de justicia social” (De Landa, 2008: 85). Esta reconfiguración de las perspectivas induce a pensar que los humanos son micro en relación al papel que ocupan en una organización o institución, empero estas últimas son micro si las ponemos en relación con otras entidades de naturaleza mayor. De esta forma para la teoría del ensamblaje el enfoque especial radica en centrarse en aquellas zonas intermedias entre lo micro y lo macro que pocas veces son estudiadas a causa del hábito mental de reducir a lo más pequeño, o en su caso, abordar desde lo más grande. Por esta razón, De Landa aboga por explorar zonas intermedias que bajo las aproximaciones anteriores permanecen desconocidas: “es un gran número de niveles intermedios entre lo micro y lo macro, cuyo estatus ontológico no ha sido propiamente conceptualizado” (De Landa, 2008: 86).

Ahora bien, otro de los desacuerdos y críticas que elabora De Landa, respecto a la tradición sociológica y de los que por supuesto se deslinda, es del uso indiscriminado de conceptos reificantes, es decir, de todos aquellos constructos que generalizan y dejan de lado las diferenciaciones concretas. A tal caso, hace referencia a conceptos como el poder, el estado, el proletariado, que se usan mayoritariamente para explicar y agrupar hechos específicos bajo categorías universales sin tomar en cuenta sus diferencias.

De hecho, en una entrevista con el sociólogo chileno Ignacio Farías el filósofo mexicanoamericano elabora una crítica a conceptos como el *socius*, el *habitus* o el estado, que por lo general son muy utilizados en la investigación sociológica. Asumiendo la urgencia de abandonar dichas generalidades reificantes para encontrar y situar ensamblajes concretos: “La entidad ficticia que llamamos el mercado, por ejemplo, tiene que ser sustituida por ensamblajes de intercambio concretos, como bazares. Varios de estos bazares se ensamblan y se vuelven áreas de intercambio regional” (De Landa, 2008: 86).

En suma, la teoría del ensamblaje es una teoría realista que refuta cualquier explicación constructivista de la realidad y nos abre la posibilidad de conocer las múltiples dinámicas a través de los ensamblajes concretos. Tomando en cuenta este panorama, a Ciencias Sociales les queda mucho trabajo por realizar si se atreven a despojarse de conceptos reificantes, pues como asume De Landa “Como cada generalidad reificada tiene que ser sustituida (no hay receta general para hacer esto), la cantidad de trabajo por hacer es inmensa. Si a esto le añade el explorar (matemáticamente o por simulaciones de computador) el plano de lo virtual (en las comunidades, organizaciones, ciudades, etc.) hay trabajo para el resto del siglo. (De Landa, 2008: 79-80).

Meillassoux

Quentin Meillassoux es un filósofo de nacionalidad francesa nacido en 1967, quien ha despertado una gran curiosidad entre los círculos intelectuales a partir de la publicación del libro *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* en el año 2006. (Antonelli, 2019). Cabe destacar que el filósofo francés se doctoró con una tesis titulada “*Sobre la inexistencia divina*” y es quizá el más enigmático de todos los nuevos realistas.

El punto de partida del programa de Meillassoux es la particular lectura que realiza de la historia de la filosofía. A través de esta actividad, su hallazgo principal radica en señalar que a partir de Kant la reflexión filosófica ha quedado atrapada en una operación viciosa que nombra correlacionismo. En palabras del profesor Mario Teodoro Ramírez (2016):

el concepto de correlacionismo propuesto por Meillassoux ha sido uno de los aportes más exitosos y clarividentes del nuevo realismo precisamente porque permite entender la configuración conceptual de todo el pensamiento moderno, es decir, permite delimitar la forma o el supuesto que tienen en común –el paradigma- las diversas líneas del pensamiento de los siglos XIX y XX desde el positivismo y el positivismo lógico hasta el deconstruccionismo posmoderno, pasando por el neokantismo, la fenomenología, la dialéctica marxista, la filosofía analítica y la hermenéutica: todas estas concepciones operan con el supuesto del correlacionismo y de la prioridad de la epistemología sobre la ontología. (p.140).

Por lo anterior, se puede decir que el correlacionismo es la cárcel dualista en la que ha descansado la filosofía desde hace bastante tiempo, anclándose en una codependencia del sujeto hacia el objeto o viceversa, en la cual nada puede ser aprehendido al margen del pensamiento humano. Esto implica situar al pensamiento en una puerta cerrada ante el afuera o la realidad, pues su concepción fatalista plantea que tanto lo subjetivo y lo objetivo se codireccionan mutuamente rechazando la impronta de una aprehensión fuera de estos límites: “El correlacionismo consiste en descalificar toda pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y de la objetividad independientemente una de la otra” (Ramírez, 2016: 140). De ahí que esta relación de codependencia niegue y sobre todo descalifique cualquier intento por pensar más allá de los límites impuestos, tachándolo de ambiguo, y desacreditando el esfuerzo argumentativo de aquellos que se atreven a desafiar la asunción casi dogmática de esta clausura.

Ahora bien, de acuerdo con el filósofo francés una de las características básicas del correlacionismo apunta a refutar a toda filosofía que de entrada niegue cualquier enfoque realista: “Llamo correlacionismo al contrincante actual de cualquier realismo. El correlacionismo tiene diversas formas en la modernidad, pero particularmente las de la filosofía trascendental, las variedades de la fenomenología y el posmodernismo” (Meillassoux, 2018: 23). En este aspecto, es preciso recordar que dichas filosofías estaban afianzadas sobre una firme convicción en lo trascendental, la conciencia, y el lenguaje.

Asimismo, Meillassoux señala que las sentencias dogmáticas de los correlacionistas parecen condenarnos a una relación con el mundo de manera antropocentrista, pues de cierta manera creen firmemente en el poder cognitivo del sujeto pensante, cuyo poder radica en ser medio de aprehensión y mediación de todas las entidades existentes en el universo: “Aun siendo extraordinariamente variadas en sí mismas, todas estas corrientes comparten según creo, una resolución más o menos explícita: no hay objetos, ni eventos, ni leyes, ni seres, que no estén siempre correlacionados, con un punto de vista con un acceso subjetivo” (Meillassoux, 2018: 23). En concreto, bajo estas premisas no hay alternativa para pensar en un afuera correlacional, ni siquiera como salto imaginativo, por el hecho de que postulan una finitud incuestionable y aceptada pasivamente sin abrir lugar para una reflexión crítica al respecto.

En ese sentido los filósofos adheridos al círculo correlacional, desde la postura de Meillassoux suponen: “Cuando hablas en contra de la correlación, olvidas que eres tú quien habla en contra de la correlación y, de ese modo, desde el punto de vista de tu propia conciencia, o tu cultura tu época, etc.” (Meillassoux, 2018: 3). De ahí que la gran empresa intelectual del filósofo francés consista en atreverse a pensar -aunque resulte paradójico- en otras vías alternas para contrarrestar estos argumentos casi incuestionables.

De hecho, nuestro intento por servirnos de la propuesta de filósofos como Meillassoux con la finalidad de sugerir posibles alternativas, conlleva conocer parte de los argumentos y conceptos que intentan pensar más allá del paso correlacional, y por ende, explorar otras bifurcaciones argumentativas con el claro objetivo de liberar a la reflexión filosófica de la condena de la finitud, y a su vez, del claustro correlacional, pues como señala: “No solo hay que decir que nunca aprehendemos un objeto “en sí”, aislado de su relación con el sujeto, sino que debemos sostener también que nunca aprehendemos un sujeto que no esté siempre ya en relación con un objeto” (Meillassoux, 2018: 29). A partir de estas aseveraciones, el énfasis de Meillassoux se orientará en contraatacar a toda filosofía estancada en la imposibilidad de conocer las cosas tal y como son afuera sin mí, y también en la imperante tarea de buscar argumentos que le permitan validar la hipótesis sobre la existencia de materialidades nouménicas, más allá de los límites representativos del criticismo kantiano.

En esta búsqueda, Meillassoux (2015) recurre a las ciencias naturales, con el objetivo de encontrar datos o vestigios que le ayuden a encontrar una salida a la circularidad cognitiva del sujeto, para despojarse de todo límite fenomenológico, cultural o contextualista. Asumiendo la riesgosa tarea de afirmar que es posible pensar sin el filtro de las categorías idealistas y conocer la realidad de las cosas tal como son sin mí. Así, resulta prudente preguntarnos: ¿Cómo puede ser posible la liberación de la cárcel correlacionista?

Al respecto, Meillassoux recurre a ciertas preguntas elaboradas desde el campo de las ciencias naturales, como la astrofísica, la geología o la paleontología, específicamente cuando los científicos indagan sobre fechas del surgimiento de la tierra, el hombre o inclusive los planetas. Por esta razón, el filósofo encuentra refrescante acercarse a los descubrimientos de otras disciplinas, con la finalidad de navegar por otros senderos del pensamiento, y a su vez, nutrirnos con estas otras perspectivas. Al respecto, el profesor Meillassoux (2015) cuestiona:

¿de qué hablan los astrofísicos, los geólogos o los paleontólogos cuando discuten la edad del Universo, la fecha de formación de la Tierra, la fecha del surgimiento del hombre mismo? ¿Cómo captar el sentido de un enunciado científico que se refiere explícitamente a un dato del mundo postulado como anterior a la emergencia del pensamiento, e incluso de la vida, es decir, postulado como anterior a toda forma humana de relación con el mundo? (p.36).

La existencia de paisajes anteriores al antropocentrismo, a la llegada del humano devastador de la naturaleza, es una imagen mental que poco a poco se ha perdido tal vez por la ausencia de un poco de humildad epistemológica. Vestigios de un mundo no humano, que se reproducía y devenía lentamente entre las múltiples capas materiales de la realidad. Es urgente, entonces, plantearnos la posibilidad de pensar en el nacimiento de los océanos, y los ríos, sin la arrogancia de un constructor humano.

En este escenario, Meillassoux (2015) formuló el argumento de la ancestralidad para afirmar que efectivamente existen evidencias materiales que revelan elementos reales sin lo humano. De allí en más el filósofo desarrolló los conceptos claves que le llevaron a sostener la posibilidad de un gran afuera sin el encierro claustral de la correlación: “Establezcamos el vocabulario: denominamos ancestral a toda realidad anterior a la aparición de la especie humana, e incluso anterior a toda forma registrada de vida sobre la Tierra” (Meillassoux, 2015: 35). En vistas a derribar la costumbre antropológica de pensar todo a partir del sujeto humano, pensar un mundo sin humanos sobre todo antecedente a la vida en la tierra, inaugura un horizonte de posibilidades pocas veces tomado en cuenta. A partir de ahí, la egolatría de lo humano se desvanece para adentrarnos a una realidad primigenia que permanece mucho antes de la ingenuidad y protagonismo humano.

Sumado lo anterior, el pensador de lo ancestral también recurrirá a la creación del concepto de archifósil: “denominamos archifósil o materia fósil no a los materiales que indican huellas de vida pasada, que son los fósiles en sentido propio, sino a los materiales que indican la existencia de una realidad o de un acontecimiento ancestral, anterior a la vida terrestre” (Meillassoux, 2015: 36). Bajo esta sentencia, sobresale una noción poderosa capaz de afirmar infinitos materiales existentes en regiones aún poco conocidas por cualquier intento correlacionista que parta del presente. En este sentido el archifósil es un arma testimonial que permite poner en evidencia toda una serie de estructuras materiales afincadas en un pasado ancestral antes de la aparición de la especie humana. Meillassoux (2015) anota al respecto:

El archifósil nos invita a seguir la pista del pensamiento, invitándonos a descubrir el pasaje secreto que el pensamiento tomó para tener éxito en lo que la filosofía moderna nos enseña desde hace dos siglos como lo imposible mismo, apoderarse del en sí, conocer lo que es, independientemente de que nosotros seamos o no (p.51).

De lo anterior se desprende la imperiosa tarea que implica despojarnos del costumbrismo correlacionista, para permitirnos, y sobre todo, acceder a zonas ilegibles por las dependencias sujeto, objeto, conciencia, lenguaje, mediación. De ahí, la urgencia de apostar por un pensamiento de lo imposible que no se quede inmovilizado ante sentencias derrotistas y recupere en cambio, la esperanza de conocer lo que es sin mí, lo que es sin nosotros.

Como enseña Meillassoux (2015) despojarse de los límites correlacionistas implica un regreso a la teoría de las propiedades primarias y secundarias, ya que las matemáticas juegan un papel fundamental en la ancestralidad. Por esta razón, el filósofo francés elabora una rehabilitación de esta teoría, para reactivar la distinción elaborada por Rene Descartes. Recordemos que para el filósofo de lo claro y distinto, solo las propiedades secundarias muestran la existencia de una realidad extensiva independiente del sujeto cognoscente.

Ciertamente, las Ciencias Sociales edificadas sobre la conciencia, el lenguaje y la subjetividad, subsumidas en la imposibilidad del afuera y el círculo correlacional excluyen cualquier suelo firme al margen de las construcciones del sujeto. Por ello, sería interesante especular de qué manera se podrían renovar a partir de lo ancestral, del caos, y sobre todo de la contingencia radical.

Dicho lo anterior, sería pertinente preguntarse: ¿Las matemáticas son una construcción social? ¿El planeta tierra es una construcción sociocultural? A primera vista, las ciencias naturales, en particular la ciencia matemática, tiene muy clara su presunción de claridad y objetividad. El rigor de sus mediciones a partir de la geometría por ejemplo ha dado pie a la construcción de pirámides en diversos contextos socioculturales más allá de la localización geográfica o diversidad cultural.

Conclusiones

Uno de los grandes retos a los que podrían enfrentarse los científicos sociales, es sin lugar a dudas, el atreverse a realizar investigación al margen del dogma que devino eslogan “todo es una construcción social”. Asumiendo un claro compromiso ontológico, que implique explorar la realidad negada por los constructivismos correlacionistas, y a su vez, el poder enfrentarse a un gran cúmulo de zonas materiales inexploradas por el negacionismo subjetivista.

En lo que corresponde, al posible aporte de Graham Harman a las Ciencias Sociales, podemos decir que esa simetría entre humanos y objetos puede derivar en una gran serie de aproximaciones con una mirada realista que podría enriquecer el conocimiento de la realidad social habitada por una infinidad de objetos que pocas veces son tomados en cuenta por los métodos centrados sobre todo en la voz de los sujetos, es decir, influenciados por el giro lingüístico. Vale la pena preguntarse ¿Qué pasaría en un sociólogo que deja de lado la consigna todo es una construcción social y se embarca en la navegación y conocimiento de objetos reales y del mundo no humano? ¿Cuál es la relación del concepto de representación con el relativismo posmoderno? Podemos acaso, ¿entrevistar a los objetos, darles voz? ¿Observar las interacciones entre ellos?

Por otro lado, revisamos de manera mínima algunos elementos de la teoría del ensamblaje de Manuel de Landa con el fin de argumentar que configura una alternativa teórica para ampliar la indagación hacia ensamblajes concretos. De la mano de un empirismo científicista, que parte de la exploración de paisajes intermedios entre lo micro y lo macro, se posibilita la exploración y conocimiento de aquellos ensamblajes vedados por metodologías reduccionistas que suelen agrupar y reducir acontecimientos diferenciales, a través de generalizaciones y conceptos reificantes que velan zonas intermedias entre los ensamblajes: “Esto significa que debemos alejarnos de las formas de pensamiento basadas en binarios, totalidades, estructuras generativas, unidades preconcebidas, leyes rígidas, racionalidades logocéntricas”(Escobar y Osterweil, 2009: 154). En pocas palabras, posibilitar la curiosa tarea de investigar ensamblajes concretos y diferencias intensivas no exploradas por paradigmas constructivistas.

En lo que respecta al aporte filosófico de Quentin Meillassoux, vimos cómo esta propuesta es una crítica radical de la filosofía moderna, asentada en lo que el filósofo francés nombra correlacionismo. En este sendero, argumentamos que al igual que estas filosofías edificadas en la correlación entre el sujeto y el objeto, la conciencia, el lenguaje y el mundo - con sus puntuales divergencias-, niegan el conocimiento de la realidad pues toda operación cognitiva está ya mediada por esta codependencia epistémica, y que por tanto, las Ciencias Sociales de carácter constructivista comparten este encierro correlacional limitándose sólo al conocimiento de construcciones sociales y no reales. Por tal razón, la alternativa

filosófica de Meillassoux a través de sus conceptos como lo ancestral, el archifósil y el afuera correlacional pueden renovar las costumbres intelectuales de algunos investigadores sociales para enfrentarse a la realidad en sus diversos dominios ontológicos: “Meillassoux abre en la historia de la filosofía, concebida en este punto como historia de lo que es conocer, un camino nuevo ajeno a la distribución canónica de Kant...En este sentido, sí podemos pensar lo que es, y este pensamiento no es para nada dependiente de un supuesto sujeto constituyente”. (Badiou, 2015: 17)

Lo anterior nos permite pensar que los métodos y técnicas de naturaleza cualitativa empleados en las Ciencias Sociales están centrados en el giro lingüístico, que como revisamos desde los nuevos realismos, es un paradigma totalmente arraigado en un correlacionismo centrado en el lenguaje. Por ejemplo, sabemos que los investigadores de este campo elaboran entrevistas, encuestas, cuestionarios, con el fin de obtener datos y analizarlos a través de técnicas como el análisis de discurso. Esto nos lleva a argumentar que desde una posición realista en la investigación social los replanteamientos teóricos también implicarían renovar dichas técnicas, y apostar en cambio, por un acercamiento empírico que tome en cuenta las “relaciones interobjetuales” en términos de Harman, o las “relaciones” de los ensamblajes en términos de De Landa, y la posibilidad de conocer lo que es antes sin mí, con la garantía de los archifósiles y el afuera correlacional en términos de Meillassoux. De manera que sea factible preguntarnos: ¿qué materiales y qué intensidades atraviesan el “mundo” y ¿De qué manera nos implicamos todos en el devenir diferencial de los ensamblajes? ¿Cómo localizar ensamblajes concretos? ¿Es posible ampliar nuestro conocimiento de la realidad más allá de la finitud?

En suma, frente a las tendencias teóricas dominantes en las Ciencias Sociales que destacan sobre todo por negar el conocimiento de la realidad, fomentando la generación de conspiraciones subjetivistas, autoperceptivas e imaginativas, es preciso afrontar el riesgo epistémico que implica afirmar el conocimiento de la realidad y las variaciones sociales que de ello deriva. Es en este sentido que afrontar la realidad es una práctica que nos puede ayudar a crear redes de solidaridad y esperanza concretas, derribando esa pereza del pensar en la que buena parte de la reflexión contemporánea de tinte posmoderno se ha subsumido, condenándonos a vivir en una representación relativista que no asume ningún compromiso ontológico serio.

Para concluir, puede decirse que el desafío de estas tres alternativas teóricas coincide en su intento por señalar que las entidades sociales no son construcciones humanas y por tanto resulta indispensable asumir el reto ontológico derivado de ello. Es decir, explorar la realidad al margen del sujeto cartesiano, desplegando una invitación a pensar lo que es, asumiendo el deseo de indagar en conocimientos objetivos, sin la condena del subjetivismo, el sentido, o la interpretación sociolingüístico. Finalmente, ante la urgencia catastrófica de estos tiempos, ya sea el tiempo pandémico o el tiempo del relativismo, dejar de lado las ideologías constructivistas y abrir la mirada sin los límites representacioncitas tal vez permita sumergirnos en la multiplicidad infinita de lo real.

Bibliografía

- Antonelli, M. (2019). “Meillassoux y Deleuze en torno a la inmanencia” *Tópicos*. 38. 27-55.
- Badiou, A. (2015). Prefacio a *Después de la finitud, ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra. Buenos Aires.
- Baudrillard, J. (2012). *Olvidar a Foucault*. Barcelona. Pretextos.
- Bourdieu, P. (1998). *Curso de sociología general*. Siglo XXI. México.
- Berger y Luckmann (2003). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores. Madrid.
- De Landa, M. (2016). *Assemblage Theory*. Edinburgh University Press. Edimburgo.

- De Landa, M. (2008). “Hacia una nueva ontología de lo social Manuel De Landa en entrevista.” Por Ignacio Farías. *Persona y Sociedad* 22. (1). Abril. 75-85. <https://doi.org/10.11565/pys.v22i1.159>.
- De Landa, M. (2012). *Mil años de Historia no Lineal*. Traducido por Carlos De Landa Acosta. Editorial Gedisa. Barcelona.
- De Landa, M. (2016). *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social*. Boomsbury. London.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y Repetición*. Traducido por María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Amorrortu. Buenos Aires.
- Foucault, M. (2009). *El orden del discurso*. Tusquets. Barcelona.
- Hackings, I. (1999). *¿La construcción social de qué?* Paidós. Madrid.
- Harman, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Traducido por Claudio Iglesias. Caja Negra. Buenos Aires.
- Kleinherenbrink, A. (2020). “Metaphysical Primitives: Machines and Assemblages in Deleuze. De Landa, and Bryant”. *Open Philosophy*. 3 (1).
- Latour, B. (2003). *Nunca fuimos modernos*. Siglo XXI. Barcelona.
- Lechuga, C., e Clavero, I. (2022). *Reología, un nuevo realismo*. Preprint para el libro *Nuevos Realismos*. Iberoamericana. [en prensa].
- Ramírez, M. T. (2016). “Cambio de paradigma en filosofía”. *Dianoia*. LXI (77).
- Ramírez, M. T. y Ralón, L. (2017). “Gilles Deleuze y el nuevo realismo.” *Avatares Filosóficos*. 4. 19-33.
- Meillassoux, Q. (2018). *Hiper-caos*. Holobionte Ediciones. Barcelona.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud*. Caja Negra. Buenos Aires.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. Katz ed. Buenos Aires.
- Vizcarra, F. (2002). “Premisas y conceptos básicos en la sociología de Pierre Bourdieu” *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. VIII (16). 55-68.
- Zubiri, X. (2001). *Sobre la realidad*. Alianza. Madrid.

EL MUNDO COMO IMAGEN

TAN FICTICIO, TAN VERDADERO

THE WORLD AS IMAGE

So fictitious, so true

O MUNDO COMO IMAGEM

Tão fictício, tão verdadeiro

Antonio Gutiérrez Pozo

(Universidad de Sevilla, España)

agpozo@us.es

Recibido: 03/05/2022

Aprobado: 27/06/2022

RESUMEN

Este artículo estudia desde una perspectiva filosófica el papel que desempeña en nuestro mundo la imagen entendida en sentido amplio. Estamos en el mundo de la videosfera. Preferimos las imágenes a las cosas. Lo real se ha disuelto en simulacro. La realidad es ahora la imagen de la realidad, espectáculo. Nada hay ya fuera de las pantallas, de modo que el mundo se ha quedado sin misterio. El propio ser humano se ha convertido en homo aestheticus. En esta videocracia, el mundo como imagen es consecuencia de una voluntad de poder que reduce lo real a objeto. La amenaza de desaparición de lo real y del ser humano todavía no se ha consumado.

Palabras clave: imagen. realidad. simulacro. videosfera. videocracia.

ABSTRACT

This article studies from a philosophical perspective the role played in our world by the image understood in a broad sense. We are in the world of the videosphere. We prefer images to things. The real has dissolved into simulacre. Reality is now the image of reality, spectacle. Nothing exists outside the screens, so that the world has become devoid of mystery. The human being himself has become homo aestheticus. In this videocracy, the world as image is the consequence of a will to power that reduces the real to an object. The threat of the disappearance of the real and of the human being has not yet been consummated.

Keywords: image. reality. simulacre. videosphere. videocracy.

RESUMO

Este artigo estuda de uma perspectiva filosófica o papel desempenhado no nosso mundo pela imagem entendida num sentido amplo. Estamos no mundo da videosfera. Preferimos as imagens às coisas. O real dissolveu-se em simulacro. A realidade é agora a imagem da realidade, o espetáculo. Já não há nada fora do ecrã, por isso o mundo tornou-se desprovido

de mistério. O próprio ser humano tornou-se homo aestheticus. Nesta videocracia, o mundo como imagem é a consequência de uma vontade de poder que reduz o real a um objeto. A ameaça do desaparecimento do real e do ser humano ainda não foi consumada.

Palavras-chave: imagem. realidade. simulacro. videosfera. videocracia.

Presentación. Preferimos las imágenes.

Desde aquellos extraños prisioneros que Platón imaginó encadenados en la caverna obligados a mirar sombras, los seres humanos vivimos seducidos por las imágenes. Esta fascinación por las apariencias no ha hecho más que crecer hasta la actualidad. Decir hoy que todo es imagen, que el mundo se ha reducido a una infinidad de pantallas e imágenes, no parece descubrimos ningún gran secreto. Ya en 1964, Fulchignoni escribió *La moderna civiltà dell'immagine*, elevando así la imagen nada menos que a la categoría de fundadora de civilización. En 1977 Sontag afirmó que “una sociedad llega a ser ‘moderna’ (*modern*) cuando una de sus actividades principales es producir y consumir imágenes, cuando las imágenes [...] se hacen indispensables para la salud de la economía, la estabilidad de la política y la búsqueda de la felicidad privada” (Sontag, 1973: 119).

Nuestra industria produce ante todo imágenes. Rara vez producimos algo que no sea una imagen. Sólo tenemos que mirar a nuestro alrededor y vemos multitud de personas absortas en las pantallas de sus dispositivos mientras caminan, esperan, viajan, comen o incluso ven la televisión. Indiferentes a la realidad que les rodea, sólo atienden al brillo sagrado de sus pantallas. Todo está lleno de pantallas e imágenes, vivimos en ellas. Es la época según Lipovetsky de “la pantalla global (*écran global*). Pantalla en todo lugar y todo momento” (Lipovetsky, Serroy, 2007: 10). Con Sontag, es evidente que estamos en una sociedad moderna. La novedad actual nada tiene que ver con la proliferación ilimitada de las imágenes, no es de naturaleza cuantitativa sino más bien cualitativa, y nos afecta tanto a nosotros como al estatus de la propia imagen. Lo *novum* es que cada vez nos interesan menos las cosas reales y a ellas preferimos sus imágenes.

Canetti (1973: 94) ha observado que “desde un determinado momento, la historia no fue real. Sin notarlo, la humanidad habría dejado repentinamente la realidad (*Wirklichkeit*)”. La fina percepción de Feuerbach le permitió ya en 1843 leer los signos de nuestro tiempo y anticipar el régimen de la imagen bajo el que vivimos: “Esta época prefiere la imagen (*Bild*) a la cosa (*Sache*), la copia al original, la representación (*Vorstellung*) a la realidad, la apariencia (*Schein*) a la esencia” (Feuerbach, 1843: 20).

Dado que, como advierte Debray (1992: 491), “toda cultura se define por lo que acuerda tener por real (*réel*)”, nuestra tesis es que, más que de *mundo*, haríamos mejor hoy si hablamos de *mundo/imagen*, puesto que el universo de la imagen o el simulacro se ha adueñado de los límites de la realidad. En efecto, añade Debray (1992: 487), “se aproxima el día en que la puesta en imágenes (*mise en images*) del mundo haga del mundo una imagen”. Comprendemos el sentido de esta tesis cuando nos percatamos de que no la alcanza el juicio de Aumont según el cual nuestra civilización sigue siendo “una civilización del lenguaje” (Aumont, 1990: 246). Aquí no se contraponen el lenguaje a las imágenes.

La declaración de Aumont presupone que lenguaje e imagen son instrumentos que empleamos para expresarnos y entendernos. Admitido este supuesto, el lenguaje sería la herramienta idónea para la comunicación. Pero nuestra tesis considera que la imagen, lejos de ser instrumento, representa realmente un *a priori* de virtualidad previo a los instrumentos, todos los cuales, incluido el lenguaje y las imágenes que podemos usar para comunicarnos, desarrollan sus funciones dentro del mundo/imagen.

La virtualización del mundo no es una consecuencia del formidable avance de las tecnologías digitales, pues no son éstas las que nos transforman sino que, más bien, ellas mismas y su colosal desarrollo son efectos de una latente sensibilidad histórica que, callada y tenuemente, domina nuestro presente para que sortee la realidad y se destine a la imagen. Esta conversión de la realidad en imagen es síntoma y consecuencia de algo más amplio, de un *mundo líquido*, donde las experiencias se han desrealizado y

trasfigurado en su propio espectro, soltando sustancia, para devenir ‘lo mismo’ pero ya ligero, banalizado, reducido a su imagen o fantasma.

Esta sensibilidad *a priori* de trivialidad que nos envuelve actualmente, que no se ve, pero de la que sabemos mediante sus efectos, ha tenido por desenlace el mundo/imagen¹. Esta es la innovación de nuestro tiempo. No discutimos si estamos en una *civilización de la imagen*. Vivimos más bien en una *imagen de civilización*, en un mundo/imagen. Un fantasma recorre el mundo, el fantasma de la virtualización. El predominio de lo ficticio es tal que Marquard (1986: 85), contra Comte, destaca que hoy “el estado positivo no es el religioso sino el ficticio (*fiktive*)”. Nos domina el principio de virtualidad y lo difícil -casi vez más- es reencontrar el camino de lo real².

El poder de la imagen

a) La ontología digital del simulacro

Llamamos ‘mundo/imagen’ a aquel mundo en el que nada se nos da directamente sino sólo a través de pantallas e imágenes, única vía de aproximación al ser. Sólo nuestro mundo merece ese nombre, pues en ninguna época las imágenes han logrado el poder de configuración y seducción que tienen actualmente. Sartori recuerda que “la realidad virtual es una irrealidad (*irrealtà*) que se crea en el video y que es realidad sólo en el video”, de manera que “lo virtual (*virtuale*), las simulaciones amplían desmesuradamente las posibilidades de lo real, pero no son realidades”, pues “lo virtual es un vacío (*vuoto*)” (Sartori, 1997: 12, 151).

Lo virtual sólo existe en la pantalla, en la imagen, pero lo nuevo que supone el mundo/imagen es que hoy todo quiere ser convertido en imagen, en virtualidad. Ya no miramos simplemente lo real mediante la ficción. Miramos y pensamos la montaña de Sainte-Victoire a través de los cuadros que de ella pintó Cézanne. Lo novedoso es que lo real es conformado por las tecnologías digitales. No vemos lo real mediante las imágenes sino que ellas mismas son ya lo real, reducido a objeto de la imagen. Las pantallas ya no son muros que nos separan de las cosas sino sus inevitables mediaciones, de modo que, escribe Baudrillard (1990: 31), “sin este vídeo perpetuo nada tiene sentido hoy”. El mundo se reduce al mundo de imágenes, que sólo existe en las pantallas. Lo real se ha disuelto en las pantallas. El lenguaje mismo forma parte de estas imágenes por cuyo medio tenemos mundo. Nuestra relación con el mundo se verifica exclusivamente mediante imágenes. Estamos tan rodeados de imágenes y podemos trasladarnos tan fácilmente de lo real a lo virtual que llegamos a sentir que todo es imagen, quebrándose así la discontinuidad tradicionalmente establecida entre realidad y ficción. Por ello puede asegurar Augé (1992: 45) que “cotidianamente se mezclan en las pantallas del planeta las imágenes de la información, de la publicidad y de la ficción (*fiction*), cuyo tratamiento y finalidad no son idénticos en principio, pero que componen ante nuestros ojos un universo relativamente homogéneo en su diversidad”.

Ya no vivimos las cosas en su ser natural, originario, esencial, sino virtualizadas: compramos en tiendas virtuales objetos virtuales y pagamos con dinero virtual. No es que no tengamos contacto inmediato con lo real, es que la propia imagen es ahora la realidad, el único ser. El mundo se nos aparece como imagen, como algo tan ficticio y al tiempo tan verdadero. Con esta estetización del ser se consuma la voluntad de apariencia que define esencialmente a la vida según Nietzsche (1878: 14): “La vida quiere ficción (*Täuschung*), vive de la ficción”. La realidad es construida por las imágenes massmediáticas, que

¹ Nietzsche (1883-85: 189) enseñó que “las palabras más silenciosas son las que traen la tormenta. Pensamientos que marchan con pies de paloma (*Taubenfüßen*) dirigen el mundo”.

² Sabemos por Deleuze (1968: 269) que “lo virtual (*virtuel*) no se opone a lo real, sino a lo actual (*actuel*). Lo virtual posee una realidad plena en tanto que virtual”. Así p. e., sostiene Lévy (1995: 33), “el texto es un objeto virtual”, o sea, existe, es real, pero virtualmente y sólo se actualiza en tal edición impresa o en tal traducción. Cuando decimos ‘un saludo virtual’ significa que el saludo es real, es un saludo, pero virtual, no actual o efectivo. Lo virtual es una parte de lo real, que contiene además lo actual. A lo real se opone lo posible, que no puede identificarse con lo virtual, pues le falta existencia para devenir realidad. La separación rigurosa se establece entre virtualidad y actualidad o realidad efectiva, y en este sentido debe entenderse cuantas veces nos refiramos a la misma.

imponen aquello de que se habla, un lenguaje con el que configuran lo real. Sólo existe lo nombrado por los *mass media*.

El ser es ser massmediático. La constitución de la realidad en información y su reducción a hecho informativo es un modo de su conversión en imagen. Decir que ‘todo es imagen’ significa que no hay otro ser que el *ser digital*. Las nuevas tecnologías traen consigo una nueva *ontología estético-digital* antiplatónica. El ser está absolutamente mediado por la imagen hasta el extremo de que nada es accesible en su pureza sino sólo como imagen en una pantalla. El *ser en sí* libre de imagen es un mito. Por eso, según Deleuze (2003: 107s), “la pantalla no es una puerta-ventana (*porte-fenêtre*) (detrás de la cual ...), una puerta que nos permite entrar en la verdadera realidad; la pantalla es más bien “un tablero de información (*table d’information*) sobre el que se deslizan las imágenes como datos”. No hay ya otra realidad que ese tablero. La nueva ontología digital virtualiza el ser, lo reduce a Internet, lo disuelve en los microbytes de la red. “Internet es una tesis (*thèse*) sobre el ser”, ha comprendido Finkielkraut (2005).

El mundo/imagen es un mundo de simulacros. Un simulacro es una imitación que aparenta ser algo que no es. Los bomberos realizan simulacros de incendios. Por tanto, es una ficción, una imagen o falsificación. *Simular* es representar, imitar o fingir algo que no es; *disimular* es encubrir lo que es para que parezca diferente. La cosmética disimula las canas reales, de donde deduce Baudrillard que “el fingir (*feindre*) o disimular (*dissimuler*) deja intacto el principio de realidad”, pues enfatiza la diferencia entre lo fingido y la realidad fingida, aunque la enmascare -disimule-, mientras que “la simulación (*simulation*) cuestiona esa diferencia de lo verdadero y lo falso, de lo real y lo imaginario” (Baudrillard, 1981: 12). Contra la ontología platónica que diferencia la cosa real del simulacro y afirma la superioridad de aquélla como lo original y verdadero, entramos ahora en una ontología del simulacro que bendice las imágenes: “El simulacro (*simulacre*) es el verdadero carácter o forma de lo que es”, escribe Deleuze (1968: 92).

Para Perniola (1980: 20) “el simulacro (*simulacro*) no es una imagen pictórica que reproduce un prototipo externo sino una imagen (*imagine*) efectiva que disuelve el original”. Por esto el simulacro no tiene identidad, pues “no es idéntico a algún original externo” o referente que le sirva de modelo (Perniola, 1980: 128). Si tradicionalmente entendíamos la imagen como ‘imagen de’ algo exterior, de una identidad que ejercía de original, el simulacro debe entenderse como imagen liberada de toda referencia, como signifiante sin significado. Ya no hay mundo tras la imagen; no hay ‘imagen del mundo’ sino que el mundo se disuelve en imágenes. La imagen es el mundo. Los simulacros no tienen original; sólo hay imagen, simulacro.

En el mundo de los simulacros, confirma Turkle (1995: 47), “los objetos en la pantalla no tienen un referente (*referent*) físico simple”, lo que significa que “la vida en la pantalla es sin orígenes (*origins*) ni fundamento (*foundation*)”, de modo que “los signos (*signs*) tomados de la realidad sustituyen a lo real”. El simulacro no es mera apariencia que oculta lo real: él mismo es la verdad real, lo *hiperreal*, en terminología baudrillardiana. Sin fundamentos, “la simulación es la generación mediante modelos de un real sin origen ni realidad: lo hiperreal (*hyperréel*)” (Baudrillard, 1981: 10). Sigue habiendo ‘realidad’, pero ya no precede al simulacro, como mantenía el orden tradicional platónico; ahora el *hiperreal simulacro* precede a la *realidad* y se erige él mismo en modelo originario, en fuente de realidad. La ontología digital deviene ontología del simulacro. El ser es simulacro, imagen sin referencia. Lo real tiene que coincidir ahora con el simulacro, y si no lo hace deja de ser realidad. De ahí que Duque haya sostenido que la naturaleza no está fuera sino “en el folleto de la agencia de viajes o en la página Web, con los cuales se compara luego esa ‘realidad’, y se protesta si ella no se ajusta al simulacro” (Duque, 2000: 62). Esta es la novedad del mundo/imagen, que la imagen -que antes sólo existía referida a la realidad que representaba- ahora, como simulacro, deviene hiperrealidad, una nueva, dominante y desrealizada realidad. Lo real ha desaparecido y la imagen -como simulacro- ocupa su lugar: “Las imágenes se hacen cosa”, de modo que “la realidad sólida se ha disuelto, dejando espacio a fantasmas” (Colombo, 1990: 152). Esta nueva ontología del simulacro merece según Debray (1992: 499) el calificativo de “ontología fantasmal (*ontologie fantasmatique*)”.

b) Del espectáculo a la disciplina del ver

Ya no se oponen ficción y realidad. La antigua ficción es la nueva realidad. En el mundo/imagen, realidad e imagen son indisociables. La distinción tradicional establecida entre lo real y la ficción remite crecientemente. Cuando nuestra experiencia está totalmente mediada por la imagen es imposible establecer una nítida división entre la ficción de la imagen -el *fuera* que se nos da inmediatamente con facilidad- y lo real verdadero -el *dentro* difícilmente accesible, que exige un penoso esfuerzo que solemos evitar³. Debido a la valoración positiva de la imagen la preferimos, de modo que cada vez nos resulta más difícil diferenciar lo real de lo virtual, la cosa de la imagen. Por eso Platón, que subestimaba las imágenes, las distinguía y separaba radicalmente de la verdadera realidad. Los nostálgicos metafísicos de la caverna platónica muestran que en este mundo hipervirtualizado no es que no haya ser o verdad. Lo que ha desaparecido es la capacidad de los sujetos de “reconocer lo real porque son incapaces de reconocer las imágenes” (Seel, 2000: 292s).

Como a los habitantes de la caverna, lo que nos pasa a los humanos hoy es que hemos descuidado el saludable sentido de la irrealdad, el que perdió *Don Quijote*, el que nos permitiría percibir la imagen como tal. En los *reality shows* la realidad se *espectaculariza* de tal modo que ya no sabemos si lo que presentan como verdadero lo es o es apariencia, ficción. Tan ficticio, tan verdadero. El espectáculo, enseña Debord (1967: 6), es “la afirmación de la apariencia (*apparence*)” y sólo eso es lo real: “La realidad surge en el espectáculo (*spectacle*)”. El carácter espectacular de la vida real implica que ya no vale ‘en sí’, sino como reflejo, como objeto estético ‘para’ el público. El espectáculo, clave del mundo/imagen, supone “la eliminación de los límites entre lo verdadero y lo falso (*faux*)” (Debord, 1967: 167). Al romper con la realidad, se hace independiente de cualquier referente real: el espectáculo comienza y acaba en sí mismo. En el espectáculo la imagen se ha soltado de toda realidad y se ha independizado. No tiene que ver con nada. Un mundo *espectacularizado* equivale a un mundo reducido a apariencias, sin *dentro*, a imágenes que sólo llevan a ellas mismas.

Los *realitys*, cuya misión es hacer pasar la ficción por verdadero, confunden lo real con el *show* de manera que logran que la pantalla pase de ser “ventana del mundo (*fenêtre sur monde*)” a “muro de imágenes (*mur d’images*)” (Debray, 1992: 488). Esto nos impide percibir la diferencia entre lo que es imagen y lo real. Las *fake news* y los montajes videográficos propios del mundo del espectáculo juegan con los límites entre ficción y realidad hasta el extremo de que el espectador ya no se fía de nada. Cuando todo es imagen y no hay ya realidad, ni podemos creer lo que vemos ni saber qué es lo verdadero. Se impone una filosofía popular de la sospecha, lógica consecuencia del ilusionismo dominante en el mundo de la imagen, en el que resuenan aquellas palabras de las musas según Hesíodo (2014: 55): “Las musas cuando queremos sabemos contar muchas mentiras que parecen realidad (*ψεύδεα*), pero cuando queremos también sabemos contar verdades (*ἀληθέα*)”. No poder ver esta diferencia entre la imagen y la cosa es la causa del actual *panvirtualismo*.

La pantalla total se debe entonces a una deficiencia de los sujetos, pues, asegura Seel (2000: 293), “quien puede ver imágenes está protegido”. Esta es la enseñanza platónica que sigue valiendo hoy. Necesitamos una disciplina del ver para percibir con conciencia la irrealdad de los simulacros y poder situarnos fuera del hechizo de la pantalla, libres de la esclavitud de la caverna. Sin ella estamos perdidos en el mundo/imagen y seremos víctimas de sus juegos de apariencias. Sólo aquella disciplinada conciencia puede salvarnos ejerciendo de método que nos devuelva a lo real.

El asesinato de lo real

En nuestro mundo de imágenes todo acaba siendo un simulacro. En el mundo posmoderno según Jameson (1991: 46) gobierna “una lógica del simulacro (*simulacrum*) que convierte a las antiguas

³ Maquiavelo (1532: XVIII, 179) pudo escribir que “todos ven lo que pareces (*pari*), pocos saben (*sentono*) lo que eres”. Y Gracián (1647: 130, 83) confirma que “las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen”, de manera que “hay cosas que son muy otras de lo que parecen”.

realidades en imágenes”. Se nos vende como conversación, viaje, compañía, amistad, amor o vida reales lo que realmente no dejan de ser simulacros. Ya no queda casi nada de la realidad, sólo vestigios casi olvidados. En este mundo donde las imágenes no son medios de lo representado, escribe Turkle (1995: 47), “se ha roto la línea entre las cosas y su representación porque la representación existe en ausencia de la cosa real (*real thing*)”. Las imágenes sin referentes en la época del mundo/imagen, lejos de desaparecer en las cosas representadas, valen por sí mismas⁴.

El mundo/imagen amenaza con consumir aquella terrible advertencia de Nietzsche (1883-85: 385): “El desierto crece (*Wüste wächst*): ¡ay de aquel que alberga desiertos!”. Cuando se santifica el simulacro “el ser se escapa (*l'être s'échappe*)”, sentencia Deleuze (1968: 92), es decir, se disuelve la platónica identidad originaria, la realidad muere a manos de la imagen. El realismo ingenuo enseña que hay verdad, que las cosas están ahí, sin subjetividad, sin imagen mediadora, y que luego nos hacemos imágenes de ellas. Con Kant aprendimos que el ser se nos da constituido por formas trascendentales subjetivas, que el mundo se nos presenta siempre configurado por imágenes. Contra la ingenua metafísica platónica realista que piensa que el mundo no se reduce a imágenes porque cree que hay un *fuera* (el *ὄντος ὄν*) que es lo verdaderamente real, Baudrillard (1981: 16) menciona el “poder mortífero de las imágenes, asesinas de lo real”. Este “asesinato de lo real (*murder of the real*)” supone la desaparición de todo referente en el proceso de virtualización (Baudrillard, 2000: 61).

Las imágenes matan la realidad cuando ya no representan nada y dejan de ser signos mediadores de supuestas realidades. En lugar de medios, las imágenes devienen fines, sustitutos de la realidad. Baudrillard escribe que “lo real ha desaparecido”, esto es, que “la imagen es más importante que aquello de lo que habla (*parle*)” (Baudrillard, 2007: 22, 32). Los significantes han asesinado a los significados para quedarse con el monopolio del ser. Con la *muerte de dios* (*Gott ist tot!*) (1882: 481), Nietzsche mostró que las referencias no existen puesto que todo, incluso dios, puede ser simulado, convertido en imagen.

El poder exterminador de las imágenes abre la puerta de la ontología nihilista que ha disuelto las referencias porque ha negado los hechos y sólo reconoce representaciones, imágenes. *No hay hechos* (*Tatsachen*) sólo interpretaciones (*Interpretationen*), dictaminó Nietzsche (1885-87: 315). El hecho se nos da siempre en una imagen o en un texto. Vattimo deduce que el ser, lejos de consistir en presencia metafísica al margen de las interpretaciones, existe aconteciendo en distintos horizontes históricos, en lenguajes, en imágenes (Vattimo, 2012: 125s). En esta ontología ilusionista no hay ‘en sí’; el ser, disuelto en significantes, sólo es encuadrado en imágenes, en apariencias.

En efecto, declara Virilio (1980: 60), esta “estética de la desaparición renueva la aventura de la apariencia”. Todo se virtualiza, todo es imagen, de modo que parafraseando la conocida afirmación derridiana *il n’y a rien hors du texte* (Derrida, 1972: 42), diríamos que *no hay nada fuera de la imagen* y, desde ese momento, “la imagen es lo real (*real*)” (Taylor, 1992: p. 181). Ni siquiera la historia, que sería el referente del documental y por tanto “lo que siempre está fuera del texto”, lo está realmente, pues “nos es inaccesible excepto en forma textual” (Jameson, 1981: 20). George (1919: 107) cantó que “ninguna cosa (*Ding*) sea donde se rompe la palabra”. No hay cosa donde no hay palabra.

Hoy diríamos que *no hay cosa donde falta la pantalla*, donde no hay imagen. Esta es la esencia del nihilismo, según Heidegger (1944-46: 338), “la historia (*Geschichte*) en la que del ser no queda nada”. En este creciente nihilismo de la realidad lo que queda, escribe Baudrillard (1981: 10), es “el desierto de lo real (*désert du réel*)”. En esta cultura de la simulación, lo virtual se ha puesto en lugar de lo real⁵. Aquella preferencia de la imagen sobre la cosa ha desembocado finalmente en el desalojo de la realidad por parte de la virtualidad. La realidad es ahora la imagen de la realidad: “El simulacro, la construcción ficticiamente sustitutiva de lo real, vale como la misma realidad” (Bettetini, 1990: 69).

⁴ Nancy (2001: 16s) interpreta la prohibición de las imágenes en el Éxodo (20, 4-5: 4) como condena no de la copia representativa sino de la imagen que vale *per se* e ignora lo representado, es decir, del ídolo que se ciñe a él mismo y olvida al dios.

⁵ Borges (1946: 847) anticipó esta sustitución de la realidad por el simulacro al hablarnos de unos cartógrafos que llegaron a hacer un mapa de su Imperio con el mismo tamaño que el Imperio y que coincidía con él en todos sus detalles.

En la época de las imágenes sólo tiene carácter probatorio lo que aparece en las pantallas, lo que tiene repercusión mediática. Lo que no es llevado a la imagen no es. No se puede hablar ya platónicamente de la imagen ‘de’ lo real porque ahora la imagen define lo real. Antes vivíamos las fantasías sabiendo que eran fantasías. En el mundo/imagen creemos que lo virtual es real. Turkle (1995: 21) confirma que cuando un individuo se masturbaba con el *Playboy* era consciente de la fantasía, mientras que ahora, al masturbarse viendo imágenes digitales, cree que no es masturbación sino sexo real.

Videosfera transparente y misterio

Contra el esquema tradicional platónico que diferencia el ‘en-sí’, lo verdadero, del ‘para-mí’, la apariencia, la imagen ya no es el *para mí* de un *en sí*. La imagen ahora es lo único que hay. Liberados de la deuda secular con el platonismo que todavía condujo a Schopenhauer a dividir el mundo en voluntad (en sí) y representación (para mí), nos queda *el mundo como imagen y sin voluntad*, puro ‘para mí’ transparente sin ‘en-sí’, sin restos oscuros impenetrables, reducido a presencia virtual. La realidad es la imagen, lo que nosotros percibimos. El *esse est percipi* berkeleyano se ha verificado finalmente en el mundo/imagen digital contemporáneo. Sólo *es* aquello que es reproducido en imágenes y percibido. “El mundo se ha convertido efectivamente en mi representación (*représentation*)”, sentencia Debray (1992: 417). El mundo/imagen presupone la primacía del ‘ver’. En esta videosfera ‘entender algo’ equivale a ‘verlo’. El “yo veo (*je vois*)”, concluye Debray (1992: 492), reemplaza al “yo comprendo (*je comprends*)”. No hay nada más allá de lo visible: “Lo que no es visualizable (*visualisable*) no existe” (Debray, 1992: 502). *Si no te ven, no existes*, enseña la publicidad⁶. Se quiere ver todo, se quiere transparentar todo, porque ver algo es la condición de posibilidad de su existencia.

En la neocartesiana videosfera del mundo/imagen el *ver* sustituye al *cogito*. Ya no existe lo que pensamos clara y distintamente, sino lo que se reduce a transparencia visual. El microscopio y el telescopio de hecho, como enseña Debray (1992: 504s), han permitido la expansión del ver y, con ello, la ampliación de los límites del ser. Los platónicos aseguran que lo que nos muestra el mundo, lo visible, es justamente aquello que nos imposibilita ver su verdadera realidad, oculta tras esa pantalla de apariencias que, en vez de mediar entre lo visible y lo invisible, ciega la mirada. Desligados de la antigua metafísica que cree en la verdad pura, limpia de imágenes, los posmodernos piensan que sólo hay esa pantalla y que lo visible y lo verdadero se identifican, de modo que el *fuera* de la pantalla es un mito heredado.

Esta voluntad de transparencia que comprende el ser como apariencia visual no sólo provoca que lo invisible pierda su proverbial prestigio, sino que desaparezca y, con él, el misterio. En este orbe de transparencia que es el universo de los simulacros no hay misterio. Los *reality shows*, apogeo del simulacro, se presentan engañosamente contra el misterio. Nos confunden satisfaciendo en falso nuestro secreto deseo de asistir en directo a la vida que, indócil y misteriosa, siempre se nos escapa, pero realmente lo que nos ofrecen es una imagen de la vida, un espectáculo, una vida sin dentro. Este es, insiste Debray (1992: 432), “el culmen de la ilusión mediática (*illusion médiatique*): creer que se puede tener directamente acceso a una experiencia vivida”. Esta es la farsa que representan los *realitys*, una sociedad de la total transparencia, donde supuestamente se ve toda la vida según pasa.

Contra el peligro de la transparencia que, a su vez, facilita el dominio de lo real, Heidegger cree que el misterio resiste como algo que forma parte de la propia tecnología: “Cuando miramos la ambigua esencia de la técnica contemplamos el curso estelar del misterio (*Geheimnis*)” (Heidegger, 1953: 34). Heidegger reivindica la experiencia del misterio como lo que nos convierte en humanos al advertir que no sólo la “esencia del ser humano permanece oculta en su carácter misterioso”, sino que sobre todo consiste en “guardar (*hüten*) el misterio del ser (*Geheimnis des Seins*)” (Heidegger, 1935: 173; 1936-46: 97). Nos salvamos como humanos en tanto custodiamos el misterio. A la luz de la vigente ontología fantasmal, semejante reivindicación del misterio puede parecer una invocación reaccionaria de la antigua metafísica

⁶ Gracián (1647: 130, 83) ya sostuvo que “lo que no se ve es como si no fuese”.

platónica, pero no podemos olvidar que mientras haya misterio no se puede consumir el asesinato de lo real. “El crimen nunca es perfecto”, dejó escrito Baudrillard (2000: 69).

Ser en el mundo digital

a) Ser es conectarse

No solo el mundo se ha virtualizado. También nosotros. El ser humano es un ser de imágenes, de copias, e incluso él mismo se reconoce como tal, como un ser hecho a *imagen y semejanza de dios*. Lo virtual determina nuestro ser en el mundo. “Hay que entender el ciberespacio como un modo de vida”, de modo que nuestro nuevo ser es “el ser digital (*being digital*)”, declara Turkle (1995: 231). Vattimo ha explorado la vertiente optimista de la ontología estética dominante: entender el ser como “evento hermenéutico (*evento ermeneutico*)” (Vattimo, 2012: 128), afirmar que no hay ser sin imágenes, sin interpretaciones, implica abrir la puerta a la diversidad y el pluralismo y volverle la espalda al totalitarismo y la homogeneización. La estetización del ser trae consigo una nueva, hemeneutica y dialógica forma de ser humano. Aliviarse de la pesada carga metafísica de la verdad y acceder a una “realidad aligerada (*alleggerita*)” (Vattimo, 1985: 189), compuesta por multitud de imágenes libres, sin realidad fuerte a la que someterse, permite al ser humano emanciparse para -no sometido ya a ninguna ideología fundada en la supuesta verdad- “vivir otros mundos posibles” (Vattimo, 1989: 20).

Resulta problemático considerar que este mundo posmoderno de imágenes y sin verdad facilite el diálogo, pues sin horizonte de objetividad ni esperanza de consenso no cabe auténtica conversación sino sólo paralogía. Además, este optimismo hermenéutico abstrae la realidad para atender sólo a esta fértil posibilidad dialógica del mundo/imagen. Olvida que no sabemos relacionarnos con nada real si no es convirtiéndolo en imagen en nuestra pantalla. El deseo de imágenes es la gran droga universal. Consumimos incesantemente imágenes. Sontag (1973: 240) habla de una “lujuria (*lust*) que nunca se puede satisfacer”. Necesitamos continuamente las imágenes, amamos la falsificación. *Mundus vult decipi*, reza el conocido adagio latino. La voluntad de simulacro, de farsa, que constituye al ser humano le permite escapar de la realidad y descansar de su peso opresivo. Es algo incorporado al vivir natural como un mecanismo que permite una saludable economía vital, aportando la dosis necesaria de virtualidad para sobrevivir en la prosaica materia. La novedad es que esta voluntad de ficción se ha apropiado en la actualidad de toda la existencia. Siempre el ser humano ha jugado y ha evitado provisionalmente la realidad para darse unas breves vacaciones de cotidianidad. Pero ahora el juego se ha convertido en la nueva seriedad de la vida. Tal es el origen antropológico del mundo/imagen.

Nuestra vida se ha reducido casi totalmente a tratar sólo con virtualidades. Hasta tal punto que el que se ocupa de ellas también es un yo ficcional o virtual. Las pantallas que permiten que al instante imágenes de cualquier lugar del planeta invadan nuestra intimidad modelan nuestro nuevo ‘ser en el mundo’. Las imágenes no están ahí como un objeto más, tienen el poder de configurar nuestra existencia. Nos poseen. Lúcidamente ha escrito Kroker (1992: 1) que “la realidad virtual es lo que posee al individuo poseído (*possessed individual is possessed by*)”. Los actos humanos en los que vivimos ejecutivamente, desde asistir a un accidente hasta el sexo, cada vez se entienden menos sin pantallas de por medio. No sabemos vivir si no es duplicando lo vivido en representaciones. No se acaba de vivir algo cuando ya lo estamos representando en nuestros móviles. Parece como si se viviera para representar, para producir imágenes de lo vivido, lo cual, como tal realidad ejecutiva, deja de interesarnos para atender exclusivamente a su imagen. Todo es para nosotros imagen y no realidad, algo *para mí* y no algo *en sí*. El progresivo incremento del porno enseña que gusta más la imagen del sexo que el sexo. No vivo, más bien represento.

Del *cogito ergo sum* hemos pasado al *vivo quia repraesento*. Parece como si la existencia humana se decidiese en las sinapsis digitales que constituyen la red informática mundial. Por eso el nuevo *Dasein* digital, el *homo pantalicus*, se angustia por la caída de la red o por la falta de batería, porque estar conectado es nuestro nuevo *ser en el mundo*. Vaciados de *dentro*, nada somos salvo nuestro estar conectado hacia fuera. Sin conexión no somos. La ética del *Dasein* digital obedece entonces según Baudrillard (1990: 35) a este “nuevo imperativo categórico: actúa de modo que estés conectado”.

Lipovetsky (2007: 284) concluye que “existir (*être*) es estar enchufado (*branché*) a la pantalla e interconectado a las redes”. El deseo de imagen y pantalla está ligado a la necesidad de conexión. Por eso viendo la televisión atendemos al móvil. Es la pantalla al cuadrado, sólo que una de ellas nos conecta a otros.

b) Guerra a la interioridad

Nos sentimos compelidos a existir virtualmente. Lo que vale ahora no es el *hombre de carne y hueso* sino nuestra imagen. Se ha arruinado nuestra existencia integral en favor del cuidado de nuestra imagen o apariencia. Nos place vernos duplicados virtualmente. Sólo importa la imagen, nuestra principal ocupación es cuidarla, preocuparnos de nuestro *look*, aparecer más en las redes, porque así, según Echeverría (2013: 20), “pretendemos existir más, ser más vistos, más leídos, más conocidos, más personas. Ser una tecnopersona exige tener un alto índice de impacto en el subespacio electrónico”. El mundo/imagen existe hacia el exterior. El culto a la apariencia es lo propio de una época de superficies. La transformación de lo real en imagen sólo puede acabar en una cultura de superficies, que es lo que define a la posmodernidad según Jameson (1991: 12), que “la profundidad (*depth*) ha sido sustituida por la superficie (*surface*)”. La tradicional autorrealización ha devenido cultivo de una imagen de sí. No resulta extraña entonces la voluntad cosmética de nuestro tiempo⁷. El yo se reduce a su imagen, a lo que de él aparece en las llamadas redes sociales, en las cuales la subjetividad previamente vaciada de intimidad se trasparenta. Es una falsa trasparencia, una trasparencia al precio de reducirse el sujeto a lo público, a su ser en la red social. Hay una voluntad de desnudamiento y exhibición sin pudor que se debe a la falta de espesor íntimo.

Ahora bien, una subjetividad sin intimidad, sin misterio, no es verdaderamente humana. Además, el vaciamiento del sujeto tiene un efecto rebote sobre el mundo. Las imágenes que constituyen el mundo son construcciones nuestras, proyecciones de nosotros mismos. Pero nuestra intimidad es pobre porque una subjetividad sólo se temple y enriquece mediante auténticas experiencias, o sea, en relación con la resistencia y dificultad que presenta la realidad. El mundo/imagen que hemos creado es tan menesteroso, vacuo e insustancial como nuestra interioridad.

Se ha declarado la guerra a la interioridad y en lugar de practicar una agricultura intensiva de nuestro yo interno, siguiendo la metáfora kierkegaardiana, se impone una agricultura extensiva basada en las apariencias externas que no cesan de sucederse infinitamente (Kierkegaard, 1843: 246s). Kierkegaard (1844: 29n) afirma que “en nuestro tiempo se ha olvidado en general la determinación de la intimidad”. El miedo a la interioridad es lo que nos ha arrojado hacia la imagen y la exterioridad. Hemos pasado del sabio estoico como modelo antropológico, el *homo interiorius* concentrado en sí, al *homo aestheticus*, que se olvida de sí y se pierde en la barahúnda exterior, en el confuso tráfago de las imágenes, porque ya no tiene *intus* o porque lo ha arrinconado. Lejos del senequista “recógete (*recede*) en ti mismo cuanto puedas” para examinarse, hoy se impone el estar fuera volcado hacia los otros e ignorándose a sí; cada vez más, “nos resulta preferible estar con cualquiera antes que con uno mismo” porque buscamos la salud fuera, no cultivando nuestro sí mismo (Séneca, 63-65: I-7-26, 34, 186).

Contra Agustín, que pedía *noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas* (390: c. 39, n. 72: 158), el mundo como imagen, vaciado de interioridad, reclama al sujeto contemporáneo que salga fuera, para perderse en la exterioridad de las brillantes imágenes que nos rodean. Presupuesta la identificación entre felicidad y distracción, el mundo actual nos hace felices divirtiéndonos con el ajeteo exterior de apariencias e imágenes. La felicidad queda localizada en lo público y exterior, mientras que el sabio senequista considera que sólo se es feliz (*beatum*) “cuando todo goce (*gaudium*) nace para ti de tu interior” (Séneca, 63-65: III-124, 448). Dado que según Descartes (1637: 25) “nada hay que esté enteramente en nuestro poder salvo nuestros pensamientos”, o sea, nuestra interioridad, entonces, el que hace depender su alegría de lo exterior se asienta sobre una base bien frágil, pues no depende de él

⁷ Baudelaire (1863: 714ss) inauguró con su *Éloge du maquillage* esta modernidad estética que prima el artificio sobre la naturaleza.

mismo sino de la fortuna, sobre la que ningún poder puede ejercer. De ahí el aumento de la sensación moderna de ansiedad y tristeza.

Videocracia y falsa salvación de la realidad

Hemos convertido el ser en imagen porque la realidad nos parece calamitosa, dañada sin remedio. “A la catástrofe de lo real, preferimos el exilio de lo virtual (*exil du virtuel*)” (Baudrillard, 1991: 16). Lo trasmutamos en virtualidad, porque el insostenible mundo real, transfigurado en imagen, nos puede resultar incluso agradable. Convertir la realidad herida en imagen, “reducir una ciudad bombardeada al tamaño de una pantalla”, escribe Debray (1992: 487), nos hace aceptable lo que no “habríamos soportado en tamaño natural”. El mundo/imagen, que nos reconcilia con lo que no podríamos reconciliarnos en la vida real, representa la elevación a escala planetaria del poder neutralizador y transformador que tiene la imagen y que podemos rastrear desde Aristóteles hasta Goethe pasando por Boileau⁸. Pero también hemos virtualizado la indomesticable vida real porque así es más fácilmente gobernable y controlable. “La imagen, por su misma naturaleza posee menor capacidad de resistencia que la palabra” (Casetti, 1990: 141), entregándose más cómodamente al dominio. Una realidad totalmente dada ahí -para mí- en la imagen, convertida en pura transparencia, sin oscuridades, facilita su dominio y manipulación. Como la realidad es indócil y se nos resiste, la convertimos en imagen para tenerla bajo nuestro poder. Cuando todo se resuelve en mediaciones virtuales, en imágenes, información o acontecimientos digitales, deviene objeto manejable. El ser de la ontología digital es manipulable. El mundo/imagen ha dictaminado que “el ser es información, y una información disponible, maleable” (Finkelkraut, 2005).

El ser disuelto en la red digital es presa fácil de los intereses de las distintas voluntades de poder. Ya no hay sino fuerzas que manejan la información. Por esto no creemos en la verdad de nada virtual y se impone la sospecha universal. Convertir el mundo en imagen sin restos equivale a ponerlo bajo nuestro poder. Esto lo que llamó Heidegger “época de la imagen del mundo (*Zeitbildes*)”, teniendo en cuenta que aquí “el carácter de imagen (*Bildcharakter*) del mundo se entiende como la representabilidad (*Vorgestelltheit*) de lo ente” (Heidegger, 1938: 92), y no como representación o cuadro del mundo. En esta época la realidad es básicamente algo representable, o sea, algo que podemos poner ante nosotros, un objeto. Esta objetivación que pone lo real bajo nuestro dominio logra su máxima expresión en el mundo/imagen. Lo que subyace entonces a la existencia del mundo como imagen es una voluntad de dominio y violencia de lo real. Esta videocracia es el secreto que se oculta tras la virtualización o estetización del mundo. La videosfera, advierte Baudrillard (1990: 35), es un “sistema de control”. Los *reality shows* muestran precisamente como su única verdad esta voluntad de control de nuestro mundo videovigilado. Dominamos la realidad representándola en imágenes. La videocracia que es la videosfera del mundo/imagen es el culmen de esta voluntad de poder.

Esta es la forma de dominio propia de las democracias. Chomsky señala que “en un Estado totalitario no importa mucho lo que la gente piense porque tienes una porra sobre su cabeza y puedes controlar lo que hacen”, mientras que en las sociedades democráticas el Estado no puede controlar el comportamiento por la fuerza y por ello “tiene que controlar (*to control*) lo que se piensa”, pues dado que en la democracia “se escucha la voz del pueblo (*voice of the people*), es mejor controlar lo que dice esa voz, controlar lo que piensa” (Chomsky, 1992: 7; 1994: 43). Ahora bien, añade, “el modo típico de hacerlo es el recurso a lo que solía llamarse propaganda en tiempos más honestos. Fabricación de consenso (*manufacture of consent*). Creación de ilusiones necesarias” (Chomsky, 1994: 43). Este control del pensamiento mediante la manufactura del consenso producida por los mass media y las redes digitales implica según Chomsky (1992: 5) toda una “ingeniería del consenso (*engineering of consent*) o del acuerdo”. Se fabrica la opinión pública, el pensamiento dominante socialmente admitido. Insiste

⁸ Aristóteles (1974: 1448b, 136) afirmó que “hay seres cuyo aspecto real nos molesta, pero nos gusta ver su imagen ejecutada con la mayor fidelidad posible”. Dos mil años después, Boileau (1674: III, 1-4, 169) insistió en su *Poética* en que “no hay serpiente ni monstruo odioso, / que, imitado (*imité*) por el arte, no pueda agradar a los ojos; / el artificio agradable (*artifice agréable*) de un pincel delicado (*délicat*) / del más horrible objeto hace un objeto amable (*aimable*)”. Goethe (1815: 327) poetizó que “lo que en la vida nos disgusta (*verdrieft*), / lo disfrutamos en un cuadro (*Bild*)”.

Baudrillard (1990: 35) en que ya no se “neutraliza con la represión y el control, sino con la información y la comunicación”.

La expansión de los nuevos medios digitales permite una forma más poderosa de controlarnos y dominarnos: mediante la vigilancia absoluta de nuestra vida, que cada vez se reduce más a nuestros movimientos en las redes, el sistema de poder puede llegar a conocernos mejor que nosotros mismos, de modo que puede predecir totalmente nuestro pensamiento y nuestra voluntad. Esto es lo que Zuboff (2019, frontispiece) llama “capitalismo de la vigilancia (*Surveillance Capitalism*)”. Nuestra propia necesidad de estar conectado, la droga que nos mantiene enganchados a las pantallas, se convierte en la mejor forma de controlarnos. Nosotros mismos nos prestamos a que nos dominen. Sólo podemos ser libres si desconectamos.

Pero la misma poderosa voluntad que deshace el mundo en imágenes teme la disolución de la realidad en un juego infinito de significantes. El mundo/imagen desarticula lo real e intenta salvarlo. Así, escribe Baudrillard (1981: 39s), pretende “reinyectar por todas partes lo real y lo referencial (*referentiel*), persuadirnos de la realidad de lo social”. El poder hace esto para que sigamos creyendo en algo superior, fuerte y dominante, en dioses. En lo esencial, lo hace para que sigamos creyendo en él mismo como tal instancia suprema. Es su forma de legitimarse como tal poder y, al tiempo, el modo más sutil de manipularnos y dominarnos que emplea el mundo/imagen: renovando nuestra confianza en la realidad de lo real y haciéndonos olvidar su verdadero carácter virtual.

El mundo/imagen pretende (re)producir la realidad que él mismo deshace. El sistema de poder del mundo/imagen acomete esta rehabilitación/salvación de lo real de dos maneras. La primera, mediante el hiperrealismo creciente de las copias (Baudrillard, 1981: 41). La segunda se vale de un complejo mecanismo psicoantropológico. La liberación y autonomía de la imagen nos hace creer que representa una isla virtual al margen de la realidad en la que podemos olvidarnos de ella y descansar. Su finalidad secreta es entonces sugerirnos que hay una realidad real más allá de ella. Pero Baudrillard sostiene finamente que es “una tapadera (*couverture*) de simulación de tercer orden”, de manera que Disneyland, cima del mundo/imagen, “es presentada como imaginaria con el objetivo de hacer creer que el resto es real, mientras que cuanto la rodea, Los Ángeles y América, ya no son reales sino del orden de lo hiperreal y de la simulación” (Baudrillard, 1981: 25s). Para compensar la aspereza de la materia del mundo, Disneyland se presenta, confirma Augé (1997: 33), como “la absoluta gratuidad de un juego de imágenes (*jeu d’images*)”, como una “experiencia de pura libertad, sin objeto”, sin realidad que se resista, pero en verdad “Disneyland es el mundo de hoy”, representa “la experiencia del vacío (*vide*)” que caracteriza a la realidad actual, un mundo sin dioses, sin verdades, terriblemente libre, puro juego.

El verdadero éxito de Disneyland en particular y de los mundos imaginarios en general es que refuerzan nuestra cada vez más débil creencia en la realidad. Son antídotos contra el veneno de la muerte de dios. Pretenden encubrir que la realidad ya no es real. Se usan espacios imaginarios para que sigamos teniendo confianza en la realidad y no consideremos que todo es imagen, que dios ha muerto. Para que no pensemos la realidad como ficción y la ficción como realidad. Más aún, para que no sospechemos que, según el verso de Michaux (1937: 218), “ya no se sueña. Se es soñado (*rêvéé*)”. Tal es la sutileza de la manipulación del mundo/imagen, un falso camino para salvar la realidad.

Conclusiones. Cuidar la realidad.

La desaparición de la realidad y su conversión en imagen son fenómenos que presuponen la existencia de un mundo ingrátido, trivial, casi vacío, tal como es nuestro presente, un mundo sin dioses. En este mundo desustancializado los antiguos mitos han sido sustituidos por sus versiones ligeras, banales. Las ilusiones, experiencias y relaciones humanas están siendo reemplazadas por modos de las mismas marcados por la distancia y la inautenticidad; el hueco en el que antes estaban instaladas la religión, la filosofía y la psicología, lo ocupa ahora la autoayuda fácil y lugarcomunista; el pensamiento y el texto han sido relevados por el tuit, el cual es al pensar discursivo lo que la imagen a la realidad. El tuit es el

espectro del discurso. La desrealización de nuestro mundo trivializado, vuelto imagen, se manifiesta en múltiples formas.

La amenaza de disolución se cierne cada vez más peligrosamente sobre lo real y sobre nosotros como seres de realidades. Pero todavía no se ha consumado, estamos a tiempo de evitarlo. Depende de que impidamos que las tecnologías digitales que sustentan al mundo/imagen sean el espíritu y nos gobiernen, para que así se sometan a nuestra bella autoridad. Así lo poetizó Rilke (1922: II-10, 757): “La máquina (*Maschine*) amenaza todo lo conseguido, mientras / se envanezca de estar en el espíritu en vez de en la obediencia (*im Gehorchen*)”. Como la amenaza aún no se ha cumplido, Rilke nos recuerda en el mismo poema que “todavía el ser (*Dasein*) está encantado para nosotros; en cientos / de lugares es todavía un origen. Un juego (*Spielen*) de puras / fuerzas, que nadie toca si no se arrodilla y admira”. La realidad puede todavía salvarse como el origen que es, sin convertirse -y perderse- en imagen o interpretación nuestra. Nos necesita para salvarse como tal realidad fuerte y encantada, y sólo así podremos salvarnos nosotros, porque no somos de verdad más que en relación a ella, experimentando su cordial resistencia. La necesitamos tanto como ella a nosotros.

Paradójicamente somos los que la hacemos desaparecer con la voluntad de poder virtualizadora, pero también somos los únicos que podemos respetarla y guardarla. Tenemos que esforzarnos por integrar el poder de la imagen en un mundo con peso real, sin dejarnos espectralizar por él. Tal vez esta sea nuestra misión como seres humanos, admirarnos de lo real, ser testigos de su verdad originaria y cuidarla.

Referencias

- Agustín de Hipona (390). *De vera religione, Obras* (bilingüe). BAC. Madrid. 1956.
- Aristóteles (1974). *Poética*, ed. trilingüe de V. García Yebra. Gredos. Madrid.
- Augé, M. (1992). *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Seuil. Paris.
- Augé, M. (1997). *L'impossible voyage. Le tourisme et ses images*. Payot & Rivages. Paris.
- Aumont, J. (1990). *L'image*. Nathan. Paris. 2001.
- Baudelaire, Ch. (1863). *Le peintre de la vie moderne, Œuvres complètes*, II. Gallimard. Paris. 1976.
- Baudrillard, J. (1981). La précession des simulacres, *Simulacres et simulation*. Galilée. Paris.
- Baudrillard, J. (1990). “Videosfera y sujeto fractal”. En: VV. AA. *Videoculturas de fin de siglo*. Cátedra. Madrid.
- Baudrillard, J. (1991). *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*. Galilée. Paris.
- Baudrillard, J. (2000). The Murder of the Real, *The Vital Illusion*. Columbia University Press. New York.
- Baudrillard, J. (2007). *Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu?* L'Herne. Paris.
- Bettetini, G. (1990). “Por un establecimiento semio-pragmático del concepto de simulación”. En: VV. AA. *Videoculturas de fin de siglo*.
- Boileau-Despréaux, N. (1674). *Art poétique, Œuvres complètes*. Gallimard. Paris. 1966.
- Borges, J. L. (1946). “Del rigor en la ciencia”, *El Hacedor, Obras completas 1923-1972*. Emecé. Buenos Aires. 1984.

- Canetti, E. (1973). *Die Provinz des Menschen: Aufzeichnungen 1942–1972*. München. Hanser.
- Casetti, F. (1990). “La imagen-valor”. En: VV. AA. *Videoculturas de fin de siglo*.
- Chomsky, N. (1992). “The Propaganda System (Interview)”. En: Barsamian, D. (ed.). *Stenographers to Power: Media & Propaganda*. Monroe, ME. Common Courage Press. 5-18.
- Chomsky, N. (1994). *Manufacturing Consent: Noam Chomsky and the Media*. En: Achbar, M. (ed.). Montréal. Black Rose Books.
- Colombo, F. (1990). “El Icono ético. La imagen de síntesis y un nuevo paradigma moral”. En: VV. AA. *Videoculturas de fin de siglo*.
- Debord, G. (1967). *La société du spectacle*. Gallimard. Paris. 1992.
- Debray, R. (1992). *Vie et mort de l'image: une histoire du regard en Occident*. Gallimard. Paris.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. PUF. Paris. 1993.
- Deleuze, G. (2003). *Pourparlers 1972-1990*. Minuit. Paris.
- Derrida, J. (1972). *La dissémination*. Seuil. Paris.
- Descartes, R. (1637). *Discours de la méthode*. Vrin. Paris. 1987.
- Duque, F. (2000). *Filosofía para el fin de los tiempos*. Akal. Madrid.
- Echeverría, J. (2013). *Entre cavernas: de Platón al cerebro pasando por internet*. Triacastela. Madrid.
- Feuerbach, L. (1843). “Vorwort”, *Das Wesen des Christentums, Gesammelte Werke*, Band 5. Akademie Verlag. Berlin. 2006.
- Finkelkraut, A. (2005). “Après la défaite (Entretien avec V. Roy et F. Georgescu)”. *La Revue Littéraire*, 21 [n. p.] [web].
- George, S. (1919). “Das Wort”, *Sämtliche Werke, Band 9: Das Neue Reich*. Klett-Cotta. Stuttgart. 2001.
- Goethe, J. W. (1815). *Sprüche, Gedichte und Epen I, Goethes Werke*, Band 1. München. Beck, 1996.
- Gracián, B. (1647). *Oráculo manual y arte de la prudencia*. Debate. Madrid. 2000.
- Heidegger, M. (1935). *Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe*, Band 40. Klostermann. Frankfurt am Main. 1983.
- Heidegger, M. (1936-46). “Überwindung der Metaphysik”, *Vorträge und Aufsätze, Ga.* Band 7. 2000.
- Heidegger, M. (1938). “Die Zeit des Weltbildes”, *Holzwege, Ga.* Band 5. 1977.
- Heidegger, M. (1944-46). “Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus”, *Nietzsche II, Ga.* Band 6.2. 1997.
- Heidegger, M. (1953). “Die Frage nach dem Technik”, *Vorträge und Aufsätze*.
- Hesíodo (2014). *Teogonía* (bilingüe). Dykinson. Madrid.
- Jameson, F. (1981). *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Routledge. London-New York. 2002.

- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press. Durham .1997.
- Kierkegaard, S. (1843). “La rotación de cultivos”, *La alternativa*. Guadarrama. Madrid. 1969.
- Kierkegaard, S. (1844). *El concepto de la angustia*. Espasa-Calpe. Madrid. 1979.
- Kroker, A. (1992). *The Possessed Individual. Technology and the French Postmodern*. New World Perspectives. Montréal.
- Lévy, P. (1995). *Qu’est-ce que le virtuel?* La Découverte. Paris.
- Lipovetsky, G., Serroy, J. (2007). *L’écran global: culture-médias et cinéma à l’âge hypermoderne*. Seuil. Paris.
- Maquiavelo, N. (1532). *Il principe*. Feltrinelli. Milano. 2008.
- Marquard, O. (1986). *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*. Reclam. Stuttgart. 2001.
- Michaux, H. (1937). “La ralentie”, *L’espace du dedans: pages choisies 1927-1959*. Gallimard. Paris. 1966.
- Nancy, J-L. (2001). “La représentation interdite”, *L’art et la mémoire des camps. Représenter, exterminer*. Seuil. Paris.
- Nietzsche, F. (1878). *Menschliches, Allzumenschliches I, Kritische Studienausgabe*. Band 2. DTV/De Gruyter. München/Berlin/New York. 1980.
- Nietzsche, F. (1882). *Die fröhliche Wissenschaft. KSA*. Band 3.
- Nietzsche, F. (1883-85). *Also sprach Zarathustra. KSA*. Band 4.
- Nietzsche, F. (1885-87). *Nachgelassene Fragmente 1885-1887. KSA*. Band 12.
- Perniola, M. (1980). *La società dei simulacri*. Cappelli. Bologna.
- Rilke, R. M. (1922). *Sonette an Orpheus, Sämtliche Werke*, Band I. Frankfurt am Main. Insel. 1987.
- Sartori, G. (1997). *Homo videns. Televisione e post-pensiero*. Bari. Laterza. 2011.
- Seel, M. (2000). *Ästhetik des Erscheinens*. Hanser. München.
- Séneca, L. A. (63-65). *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Cambridge MA-London. Harvard University Press-W. Heinemann. 1967.
- Sontag, S. (1973). *On Photography*, electronic ed. RossettaBooks. New York. 2005.
- Taylor, M. C. (1992). *Disfiguring: Art, Architecture, Religion*. University of Chicago Press. Chicago.
- Turkle, S. (1995). *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*. Simon & Schuster. New York.
- Vattimo, G. (1985). *La fine della modernità*. Garzanti. Milano. 1998.
- Vattimo, G. (1989). *La società trasparente*. Garzanti. Milano.
- Vattimo, G. (2012). *Della realtà: Fini della filosofia*. Garzanti. Milano.

Virilio, P. (1980). *Esthétique de la disparition*. Galilée. Paris. 1989.

Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: the Fight for a Human future at a New Frontier of Power*. Public Affairs. New York.

BELLEZA SIN AURA. SURREALISMO Y TEORÍA DEL ARTE EN WALTER BENJAMIN

Reseña del libro: Ibarlucía, Ricardo (2020). *Belleza sin aura. Surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin*. Miño y dávila. Buenos aires. 448 PP. ISBN: 978-84-18095-22-1

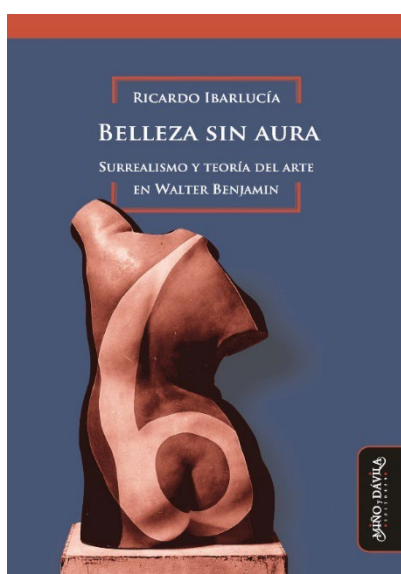
Rodrigo Fuentes

(Universidad Nacional del Comahue, Argentina)

rodrigofuentes33@gmail.com

Recibido: 22/04/2022

Aprobado: 27/05/2022



Los estudios benjaminianos reciben un valioso y original aporte con la reciente publicación de *Belleza sin aura. Surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin*, de Ricardo Ibarlucía. El libro aborda con un análisis lúcido y una rigurosa documentación la génesis y el desarrollo de la “teoría materialista del arte” del pensador alemán, a partir de la influencia de la vanguardia surrealista en el período de entreguerras. En este sentido, el filósofo argentino pone de relieve la centralidad de dicho movimiento en las reflexiones de Benjamin, al punto que se constituye no en un interés pasajero registrado en “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea” (1929), sino en “la piedra angular” de su teoría estética.

Es notable el trabajo con las diversas fuentes que se incorporan en la investigación: revistas, afiches, poemas, *collages*, fotografías, películas, entre otras, que ofrecen un amplio repertorio de las transformaciones técnicas en el campo artístico. Ibarlucía recupera un importante material de archivo, con el fin de volver a poner en escena

“las ideas de Benjamin y hacerlas hablar, con la mayor claridad posible, de su contexto de producción, narrando la historia del surrealismo desde una nueva perspectiva” (p 34). Por eso, desde una aguda mirada histórico-filosófica, *Belleza sin aura* reconstruye el itinerario conceptual de los núcleos teóricos principales del autor alemán.

Los primeros dos capítulos indagan sobre los orígenes del surrealismo, especialmente se expone, por un lado, la importancia decisiva del legado de Apollinaire en aspectos como el nombre del movimiento y su primer órgano de difusión, la revista *Littérature*. Por otro, se recuperan los agitados debates con los integrantes del dadaísmo, agrupados inicialmente en torno a la figura de Tristan Tzara, en un proceso de apropiaciones y distanciamientos. Luego, el tercer capítulo ofrece un estudio detallado de *Una ola de sueños* y *El campesino de París*, de Luis Aragon, y analiza el influjo de algunos textos del “idealismo trascendental” en el autor francés. Además, se revisan aquí las teorías psicológicas que colaboraron en la versión del “automatismo psíquico” de Breton y que ampliaron el horizonte de producción de relatos oníricos, algunos de los cuales aparecieron en el primer número de *La Révolution surréaliste*, en 1924. Este recorrido interesa en la medida en que dichas obras, sostiene Ibarlucía, abonaron la concepción del *Libro de los pasajes*, de Benjamin.

A continuación, “Onirokeitsch” (1925) es el tema central del cuarto capítulo, en el que se analizan la explotación cinematográfica del *kitsch* (aquí se refiere la posición benjaminiana frente a la de otros autores como Theodor W. Adorno o Ernst Bloch, por ejemplo), las reflexiones de Edward Fuchs sobre el arte de masas y la “estética de lo estafalarario” de Aragon, junto a sus ideas sobre la “belleza moderna”. En el capítulo siguiente, el filósofo argentino examina dos conceptos fundamentales de Benjamin: aura y huella. A partir de distintos ensayos, como “Algo sobre el arte popular” (1929), “Experiencia y pobreza” (1933), “Sobre la facultad mimética” (1933), “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica” (1936), por ejemplo, sumado a algunos manuscritos descubiertos en la Bibliothèque Nationale de France, Ibarlucía revisa el concepto de aura, en tanto forma de experiencia que empieza a desvanecerse en la sociedad moderna surgida después de la Revolución Industrial. La noción de huella, por su parte, se aborda principalmente en función de la diferencia entre “lejanía” y “cercanía”, a propósito del análisis del interior burgués del siglo XIX, presente en “París, capital del siglo XIX” (1935).

El sexto capítulo comienza con un relevamiento de la recepción del surrealismo en Alemania, en la época en que Benjamin presta atención al movimiento. Los textos de *Calle de sentido único*, que se publica en 1928, evidencian no sólo la influencia de dicha vanguardia, sino también el poco conocimiento de la misma en la escena alemana. También se hace hincapié en la “recepción táctil” de la arquitectura, la teoría de la distracción y en la distinción entre “obra de arte” y “documento”, temas que constituyen claros aportes en la elaboración del *Libro de los pasajes* y de “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica”.

La fotografía y el cine son abordados con exhaustiva dedicación en los siguientes tres capítulos. Ibarlucía explora las relaciones entre Benjamin y el “Grupo G” de Berlín, en cuyo trato el filósofo alemán tuvo acceso a los rayógrafos de Man Ray y a la recuperación surrealista de la obra fotográfica de Eugène Atget, así como a los debates de las vanguardias francesas sobre el realismo en las artes visuales. Además, interesan aquí las observaciones de Benjamin sobre la técnica de actuación frente a la cámara, el “inconsciente óptico” y la comparación entre la narrativa de *Märchen* (cuento maravilloso) y el “cine surrealista” de Walt Disney. Hay que agregar, en esta línea de análisis, la entusiasta recepción de los films de Chaplin por parte de los surrealistas, y la oposición de su figura a la de Hitler, según interpreta Benjamin.

El capítulo décimo inicia con una genealogía de los *ready-made*, desde la estetización de la máquina en el futurismo italiano hasta las obras representativas de Francis Picabia y Marcel Duchamp. Esta reconstrucción funciona como antesala de las oposiciones entre “valor cultural” y “valor exhibitivo”, “apariencia” y “juego”, sobre la base de la distinción benjaminiana entre “primera técnica” y “segunda técnica”. De ahí se llega a la crítica innovadora y minuciosa de la autonomía del arte, a partir del contraste en las posturas filosóficas en “El origen de la obra de arte”, de Martin Heidegger, y “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica”, de Benjamin, ambos ensayos escritos el mismo año.

“Iluminación profana” y “Materialismo antropológico”, los capítulos finales, completan este profundo estudio entre el surrealismo y la teoría estética de Benjamin. El primero retoma algunas consideraciones, por una parte, de “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en las que se destaca la idea de iluminación profana, que supera la vivencia individual y la experiencia religiosa, y por otra, de algunos escritos heideggerianos, a partir de los cuales se examina la “secularización del misticismo” y el “nihilismo revolucionario”. Por último, el libro concluye con la crítica de Benjamin al materialismo dialéctico y su valoración de los movimientos sociales franceses del siglo XIX, por un lado, y su acercamiento a las filas de *Contre-attaque*, al grupo *Acéphale* y al Colegio de Sociología, por otro. Cabe subrayar aquí el carácter revolucionario del filósofo alemán y su irrenunciable lucha contra el fascismo.

Belleza sin aura no es un viaje más a través de la obra de Benjamin: es una travesía novedosa y fascinante, que resulta de una sólida investigación y cuenta con un estilo ágil, perspicaz y ameno. Ibarlucía cumple de forma destacada su objetivo de exponer el largo proceso de sedimentación de la “teoría materialista del arte”, en conexión con la influencia de las diversas manifestaciones surrealistas

en el autor de “Tesis sobre filosofía de la historia”. Por esto, el libro se erige en una referencia ineludible a la hora de abordar las ideas de Benjamin, algunas de las cuales aún siguen vigentes en las reflexiones estéticas contemporáneas.

EN EL POLVO DE ESTE PLANETA

RESEÑA DEL LIBRO: THACKER, E. (2018). SOBRE EL POLVO DE ESTE PLANETA. MATERIA OSCURA. MADRID. ISBN: 9788494394508

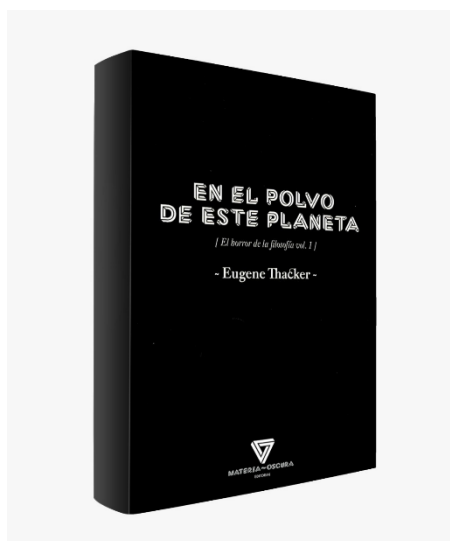
Karla Castillo Villapudua

(Universidad Autónoma de Baja California, México)

castillo.karla@uabc.edu.mx

Recibido: 02/09/2022

Aprobado: 08/09/2022



En el Polvo de este Planeta (El horror de la filosofía vol.1) publicado por la editorial española Materia Oscura, es parte de la trilogía conformada por *Rutilante Cadáver Especulativo (vol.2)* y *Tentáculos más largos que la noche (vol. 3)* a cargo de Eugene Thacker, un profesor joven de filosofía, experto en filosofía nihilista y pesimista, quien cuenta con un aspecto dark, sobrio y elegante. Esta entrega se trata de un libro que, desde sus primeras páginas, exhala una atmósfera de extrañamiento y asombro. Pronto el lector navegará por nubes de desconocimiento -título del prefacio- para adentrarse en una aventura intelectual poco convencional.

El objetivo de Thacker es claro desde el inicio: desea explorar un mundo aparentemente impensable a través de la extravagante relación entre la filosofía y el horror. Para ello, Eugene nos invita a apreciar el mundo desde el género de horror como un modo de

aproximarse a lo impensable: “El libro intentará mostrar cómo es en los géneros del terror sobrenatural y la ciencia ficción donde encontramos más frecuentemente intentos de pensar y enfrentarse al difícil pensamiento de un mundo sin nosotros” (p.16).

La obra se organiza bajo una estructura de inspiración escolástica, dividida respectivamente en *quaestio*, *lectio*, *disputatio*, y otro apartado, a modo de apéndice, provocativamente titulado: “El murmullo subarmónico de los negros vacíos tentaculares”. Los primeros capítulos de la obra están conformados por tres *questio*, que abordan de manera mínima algunos aspectos conceptuales sobre demonología, el estudio de los demonios y lo demoniaco. A continuación, realizaré un análisis breve de cada una de las secciones invitándolos implícitamente esta extraña aventura intelectual.

Quaestio 1 (Sobre el significado de la palabra “black” en el black metal).

Este capítulo es una meditación sobre la demonología a través del prisma de un subgénero del metal extremo conocido como “black metal”. Uno de los aciertos de esta primera exploración es señalar como la cultura moderna ya no cree en los demonios, a diferencia de los tiempos medievales. Sin embargo, pese a este escepticismo, siguen existiendo, negándolos sobre todo en el campo del arte. A partir de esta observación, Thacker profundiza en la especificidad del significado de lo negro en el sintagma black metal, arguyendo que este estilo musical guarda una relación subversiva con el tema de lo demoniaco, resguardándolo en zonas periféricas que resisten a su negación: “En cierta manera, no existe un mejor punto de partida para el “horror de la filosofía” que el black metal” (p.25).

Al final de esta arqueología, el profesor norteamericano trazará algunos puntos de fuga de lo que será su visión pesimista del cosmos, al que no duda en catalogar, como: “un extraño misticismo del mundo sin nosotros, un hermetismo del abismo, un ocultismo noumenal” (p.33). Finalmente, Thacker concluye que lo negro no sólo se asocia con la trillada relación del satanismo y paganismo, por el contrario, desde esta perspectiva cósmica toma sentido al vincularlo con una metafísica pesimista que celebra la nada y lo no humano.

Sobre si hay demonios, y de cómo llegar a conocerlos Quastio II

Este apartado podría iniciar con la ya trillada afirmación escéptica de la inexistencia de los demonios. No obstante, la fina curiosidad de Thacker se enfoca en visibilizar todos aquellos aspectos no científicos donde los demonios siguen existiendo a pesar de sus retractores. La acepción antropológica -demonio en relación a lo humano- permite realizar un recorrido histórico que va desde el demonio clásico -el demonio está junto a mi-, el demonio medieval -los demonios me rodean- hasta llegar al demonio moderno -soy un demonio para mí mismo-.

Thacker realiza un recorrido por algunos filmes que van desde *Haxan: la brujería a través de los tiempos* hasta *El Exorcista*, preguntando, sobre todo, en la paradoja que presupone querer conocer entidades no humanas desde un punto de vista humano. De Dionisio el Aeropagita a Dante, nuestro autor continúa navegando por las diversas acepciones que ha tenido la figura del demonio ya sea desde la filosofía, las escrituras sagradas o la literatura. El hecho es que las entidades demoniacas han estado presentes en el imaginario humano como una fuerza periférica y sobrenatural que resiste a cualquier postulado racionalista.

Seis *Lectio* sobre Filosofía Oculta

El punto central de este capítulo nos remite a una distinción clásica de la filosofía: aquella que nos recuerda separar el mundo aparente, del mundo como nos aparece, y aún más: de un posible mundo oculto que nunca termina por aparecer de manera completa. Ciertamente, uno de los grandes dolores de cabeza de los grandes filósofos, ha consistido en ese deseo impostergable de descubrir ese mundo oculto sin distorsionarlo y confundirlo con el nuestro. De ahí que, en los últimos años, regrese la pregunta por el mundo sin nosotros. Recurriendo a la figura de Agrippa, el filósofo neoyorkino, elabora un breve recorrido por sus principales tesis. Destaca, sobre todo, el eclecticismo de las tradiciones filosóficas y teológicas, esbozadas en la famosa teoría de los tres mundos: elemental, celestial e intelectual.

Básicamente, el hermetismo del mundo conlleva bastantes interrogantes, e intentos por querer revelarlo. No es de extrañar, entonces, que se evoque a figuras como el famoso círculo mágico, presente en varias tradiciones culturales a lo largo de la historia. Por ejemplo, en el cuento "*From Beyond*" de Lovecraft se desvela, que no existen límites finitos, dado que el mundo noumenal nos arroja todo el tiempo. También en el Fausto de Goethe aparece el círculo como una herramienta “que paradójicamente revela el hermetismo del mundo en sí”(p.73).

Nueve *disputas* sobre el horror de la teología

El horror de la filosofía se afina en un terrorismo climático. Con el Antropoceno y sus vestigios, Thacker nos susurra una de las características primordiales de nuestro siglo XXI: la catástrofe climática. El punto central de este apartado es la extinción, como tema que aniquila al pensamiento, inclusive a la extinción de la extinción. De este modo, navegando por senderos oscuros vamos pasando de un laberintico aroma infernal a la variedad de desastres naturales que nos acompañan en el día a día. Ese espíritu biológico, que poco a poco se va diluyendo entre el egoísmo humano condenándolo sólo a una ficción subjetiva, regresa con furia pagana para avisarnos nuevamente que nuestra falta de respeto hacia lo vivo tiene quizá un castigo divino. En contraste, la narrativa de la extinción atraviesa la existencia

pseudo moderna atravesando nuestra psique con filmes que esbozan tibiamente el desastre que se avecina si no respetamos lo que nos ha sido asignado como un regalo celestial: “la extinción es empero una idea extraña: es simultáneamente la negación de las vidas particulares y la de una completa categoría de seres vivos (la especie). La extinción implica la muerte, pero una muerte de tipo particular: los individuos mueren, pero no se extinguen” (p.134). Esa vida como no ser parece sorprendernos, cuando quedamos mudos y atónitos ante un horizonte inalcanzable. Entonces se manifiesta su nada, y una vez que la diferencia ontológica entre la vida y lo viviente desaparece, la vida pierde toda posibilidad de una afirmación. Así, la pregunta sobre el no ser de la vida, sobre su nada sobre su negación, nos hace sentir el absurdo, arrinconándonos en un arrecife de interrogantes más absurdas aún, pues si nos atrevemos a decir que existe el no ser de la vida por tanto también hay criaturas no existentes: “Que es precisamente lo que el género sobrenatural hace” (p.141).

Como dije en lo anterior, el espíritu de la disputatio -disputas o discusiones- guía la indagación de este apartado. Siguiendo con la ruta del terror como eje de reflexión, Thacker invierte la sentencia común del horror a la muerte volcándolo hacia un horror hacia la vida: ¿y si el horror tiene menos que ver con el miedo a la muerte, y más con el miedo a la vida? A primera vista, este replanteamiento implica desprenderse de la normalización que deviene al pensarnos como finitos e inmortales. Fracturar las consignas de la mortalidad para plegarnos hacia la afirmación de lo que existe, pues de la mano de Schopenhauer el profesor norteamericano evoca la persistencia de la infinitud a través de un efímero sueño de la vida.

Si el horror que provoca lo impensable atraviesa la intensidad de la vida, y los diversos límites de nuestro habitar en este mundo, entonces, el fantasma que nos aterra no es la muerte si no la vida. Por ello, Thacker, no deja de preguntarse ¿qué es la vida? A primera vista, resulta muy complicado llegar a una respuesta definitiva, pues para nuestro autor en ocasiones lo más inmediato puede ser lo más complicado. Además, Eugene apuesta por señalar el concepto de vida como un concepto menor ante otros de mayor reflexión como substancia, muerte, absoluto. Es entre estas cuestiones, que recurre a la figura de Dante para seguir meditando de la vida después de la muerte, y señalar que la Divina Comedia puede entenderse como una teología política que representa variaciones corporales en un infierno que escenifica precisamente lo que es vivir después de morir. Ante estos escenarios queda la pregunta abierta sobre la posibilidad de pensar la vida como una vida al final de la vida de manera liminal. Luego, al abordar el tema de la plaga ambiental, Thacker con espíritu hermético realiza una navegación por los senderos catastróficos de la modernidad ambiental. Ante la amenaza constante de un cataclismo climático, nos abismamos con tonos ansiolíticos hacia las pestilencias que emanan de esta falta de respeto por la naturaleza. “Una profunda ansiedad subyace en los conceptos que tenemos para expresar los desastres: que algunos desastres sean “naturales” implica una hipotética línea de separación entre lo que puede ser prevenido (y por lo tanto controlado) y lo que no” (p.137). De esta forma, oscilamos entre el terror a la peste y a las enfermedades infecciosas, aterrados por la contingencia de estos escenarios pandémicos que revelan nuestra inminente fragilidad ante el gran poderío la vida inmanente.

La última parte de este polvo planetario, titulada “*El murmullo subarmónico de los negros vacíos tentaculares*” nos hace una invitación poética entre varios autores que han tenido una experiencia mística a través de la poesía. Comentarios sobre la noche, donde el lenguaje de la oscuridad aflora como un paisaje geológico evocan la repetición intermitente de la noche. De San Juan de la Cruz a Bataille la exploración de la oscuridad sin el sustrato maquiavélico nos conduce a una forma de acomodo para la experiencia mística “Para nosotros, sin embargo, viviendo en un mundo no-místico y cotidiano, esto no basta. Si hay una purga pasiva, ¿para qué se hace esta limpieza espiritual? Si hay un acomodo pasivo, ¿qué se está acomodando? (p.150).

Las páginas finales de este polvo planetario cierran la reflexión retomando preguntas que se esbozaron a lo largo de la obra: el misticismo de la oscuridad, un misticismo sin nosotros, y esa sensación de finitud de lo humano. Recordando al filósofo japonés Keiji Nishitani, el filósofo norteamericano va cerrando poco a poco sus meditaciones sobre la nada, y el vacío, sobre la paradoja que encierra superar el

nihilismo desde el nihilismo. Sin olvidar, su propuesta inicial: un misticismo no humano inspirando en una climatológica.

A manera de cierre

El título de este libro me recuerda a ciertas sentencias del Tao Te Ching. Por ejemplo, cuando se habla de la indiferencia del universo, el horror, lo desconocido, me remito a la frase “El universo no tiene sentimientos todas las cosas son para él perros de paja”. Ante el horror de esta indiferencia sensible, los humanos transitamos en ese vacío abismal, siempre en un melódico susurro del horror desconocido que nos repite una y otra vez lo limitados y frágiles que somos.

En esa sintonía, *En el Polvo de este Planeta* es una obra increíblemente ambiciosa, en el sentido de que literalmente trata de "pensar lo impensable" o de proponer una reconciliación filosófica entre el misticismo, lo literario, y algunos conceptos filosóficos sin el fundamento humano. Thacker simplemente desea esbozar las formas complejas en las que lo irreconocible se hace presente en el pensamiento, ya sea a través de la ficción de género contemporáneo o a través de los pasajes infernales de Dante Aligheri. Además, el autor experimenta con giros conceptuales convincentes y tratamientos inteligentes, por lo que sumergirse en estas líneas meditativas que integran el terror y la teoría no es una pérdida de tiempo. Al final, un sabor de boca gélido y un misterio por arrancar nos suscita este polvo planetario.

- 1) Los artículos y reseñas remitidos deberán ser inéditos (esto incluye publicaciones digitales como blogs, actas online, etc.) y no podrán ser postulados de forma simultánea para su publicación en otros periódicos. Al someter a la plataforma de la Prometeica, el autor afirma su anuencia a esa exigencia.
- 2) Los artículos no deberán exceder los 40.000 caracteres. Las reseñas no deberán exceder los 10.000 caracteres.
- 3) Todos los artículos deberán estar acompañados de un resumen y un abstract equivalente en inglés, cada uno de no más de 1.500 caracteres, incluyendo tres palabras claves.
- 4) Los idiomas aceptados para los artículos serán:
 - a) español,
 - b) portugués,
 - c) inglés.
- 5) Los artículos deben ser enviados a la revista a través de lo que el acceso del usuario a la plataforma OJS. Las presentaciones deben estar en dos archivos con formatos doc, docx o.odt. La primera debe ser el artículo y el resumen, y sin los datos del autor. El segundo debe contener los datos del autor: un breve curriculum, afiliación académica e información de contacto. Los metadatos de los archivos deben ser borrados por el autor para garantizar una evaluación ciega, es decir, el autor no ve el nombre del parecerista y el parecerista no ve el nombre del autor.
- 6) Una vez enviado el artículo/reseña el autor recibirá un e-mail de Prometeica acusando recibo. Desde la recepción de ese mensaje el comité editorial tendrá un máximo de 4 meses para evaluar si el artículo/reseña será publicado/a en la revista. El tiempo máximo previsto entre el envío del artículo y su publicación, en caso de aceptación sin reformulaciones, es de 6 meses.
- 7) En cuanto al sistema de referencias Prometeica adopta las Normas APA – 2016 - 6ª edición, de la American Psychological Association.
- 8) Para las notas aclaratorias se empleará la referencia al pie. Preferentemente se sugiere no abusar de este recurso.
- 9) En el caso de artículos que incluyan imágenes, deben enviarse en un archivo separado. Las imágenes deben tener una resolución de 300 dpi, en formato *.jpg o *.tiff. El copyright de la imagen ya debe ser concedido, o el autor debe usar imágenes sin derechos de autor.
- 10) En cuanto a la evaluación de los artículos, los mismos serán remitidos al miembro del consejo editorial responsable del área del trabajo en cuestión. Los artículos serán enviados a dos especialistas externos y evaluados en el sistema de revisión doble ciega en que el autor no ve el nombre del evaluador y el evaluador no ve el nombre del autor. En el caso de haber desacuerdo entre ellos, un tercer árbitro podrá ser consultado, por decisión del consejo editorial.
- 11) Los trabajos pueden tener tres resultados posibles que constan en el formulario de evaluación que completará junto a otras observaciones el evaluador:
 - a) recomendado para su publicación sin alteraciones,
 - b) recomendado para su publicación con modificaciones,
 - c) no recomendado para su publicación.
- 12) En el caso 11 (b), la publicación del mismo quedará sujeta a que el autor esté dispuesto a realizar las modificaciones y las remita para su nueva evaluación.
- 13) Todos los trabajos aprobados serán publicados en un idioma aceptado por la revista. Si el original no está escrito en uno de estos idiomas y demandas de traducción, puede resultar en un retraso de la publicación.
- 14) El contenido de los originales publicados es responsabilidad exclusiva de sus autores.
- 15) Los artículos presentados a la revista deben ser escritos utilizando el **Modelo_Autor_Estilos.dotx** para seguir los estilos y formatos descritos en **Formato_Prometeica_2019.docx**
- 16) Prometeica adopta una política antiplágio sometiendo todos los artículos enviados a un primer análisis por el software Turnitin.