

Serie Monográfica

á·nima

Lucas Andino • Klever Espinoza • Michelle Maffei
• Stéphane Vinolo • Dennis Schutijser
• Carmen Fernández-Salvador

Mauricio Sánchez Espinosa, ed.

Filosofía • Historia del Arte • Literatura

Silencio Manifiesto • Rudolf Carnap: El fin de la filosofía, el fin de la teoría del conocimiento • The perception of the other for identity-building: the construction of a threat through the American identity • Las identidades contratacan • La filosofía como cuidado de sí y cuidado del otro • Un mapa “pintado al revés”: recorriendo los linderos de las tierras de comunidad en una acuarela colonial



ISBN: 978-9978-68-228-9

á·nima

USFQ PRESS

Universidad San Francisco de Quito USFQ
Campus Cumbayá USFQ, Quito 170901, Ecuador
www.usfqpress.com

USFQ PRESS es la casa editorial de la Universidad San Francisco de Quito USFQ. Fomentamos la misión de la universidad al divulgar el conocimiento para formar, educar, investigar y servir a la comunidad dentro de la filosofía de las Artes Liberales.

Ánima – Volumen 2

Autores en esta edición:

Lucas Andino¹, Klever Espinoza², Michelle Maffei³, Stéphane Vinolo⁴, Dennis Schutijser⁴, Carmen Fernández-Salvador¹.

¹Universidad San Francisco de Quito USFQ, Quito, Ecuador; Université de la Sorbonne Paris IV, París, Francia; ³Universidad Tecnológica Ecotec, Guayaquil, Ecuador; ⁴Pontificia Universidad Católica del Ecuador, PUCE, Quito, Ecuador.

Editor general: Jorge García

Editor en jefe de este volumen: Mauricio Sánchez Espinosa

Comité editorial: Sebastián Viera¹, Ismael Guerrero¹, Luisa Sosa¹, Valentina de la Torre¹, Cecilia Freire¹, Mathias Mendieta¹, Domenica Aguilar¹, Manuela López¹, Alexis Apolo¹.

¹Universidad San Francisco de Quito USFQ.

Comité académico: Carmen Fernández-Salvador¹, Jorge García¹, Álvaro Ledesma¹, Stéphane Vinolo², Esteban Mayorga¹.

¹Universidad San Francisco de Quito USFQ.

²Pontificia Universidad Católica del Ecuador, PUCE.

Esta obra es publicada luego de un proceso de revisión por pares ciegos (*peer-reviewed*).

Producción Editorial: Mauricio Sánchez Espinosa

Diseño y diagramación: Yumiko Nagao

Diseño de cubierta: Yumiko Nagao

Corrección profesional: Elizabeth Salgado

Webmaster: Jaime Páez, Gabriel Ortiz Armas

Los artículos de este volumen están registrados bajo la licencia creative commons CC BY-NC-SA: Reconocimiento – NoComercial – CompartirIgual. No se permite el uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original.



Ánima, volumen 2 • junio – julio 2022

Publicado en línea en: <https://revistas.usfq.edu.ec/index.php/anima>

2ª edición: junio – julio 2022

Más información en: <https://anima.usfq.edu.ec>

Catalogación en la fuente Biblioteca de la Universidad San Francisco de Quito USFQ

Ánima [PUBLICACIÓN PERIÓDICA] / editor general, Jorge García. – v. 1 (junio-julio 2021). – Quito : USFQ Press, 2021- v. Anual ISSN: 1. Universidad San Francisco de Quito – Publicaciones seriadas. – 2. Filosofía. – 3. Historia del arte. – 4. Literatura. – I. García, Jorge, ed. CLC: Z 1033 .U64 A55 CDD: 011.34 <small>OBI-120</small>

Se Sugiere citar este volumen de la siguiente forma:

Sánchez Espinosa, Mauricio, editor. *Ánima*. Vol. 2, USFQ Press, 2021, <http://doi.org/10.18272/ánima.v2i>

Ánima

ISBN: 978-9978-68-228-9

Registro de Autor: UIO-062642

El uso de nombres descriptivos generales, nombres comerciales, marcas registradas, etcétera, en esta publicación no implica, incluso en ausencia de una declaración específica, que estos nombres están exentos de las leyes y reglamentos de protección pertinentes y, por tanto, libres para su uso general.

La información presentada en este libro es de entera responsabilidad de sus autores. USFQ PRESS presume que la información es verdadera y exacta a la fecha de publicación. Ni la USFQ PRESS ni los autores dan una garantía, expresa o implícita, con respecto a los materiales contenidos en este documento ni de los errores u omisiones que se hayan podido realizar.

Ánima

ISSN: 2953-6340

DOI: <http://doi.org/10.18272/anima.v2i>

Descripción de la serie:

Ánima es una serie monográfica anual y de acceso libre de la carrera de Artes Liberales del Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades (COCISOH) de la Universidad San Francisco de Quito USFQ. Esta publicación es totalmente dirigida y editada por estudiantes de pregrado. Tiene el propósito de reflexionar sobre las discusiones y debates locales, regionales y globales en materia de Filosofía, Historia del Arte y Literatura. *Ánima* solicita y publica artículos de investigación de estudiantes de pregrado y posgrado, que sean análisis en temáticas de cualquier área de investigación filosófica: teoría política, metafísica, ética, estética, ontología, epistemología, teología filosófica, etcétera; reflexiones sobre las distintas formas artísticas visuales de cualquier periodo de la historia del arte; y análisis, interpretaciones o propuestas de relectura de textos de la literatura global. Asimismo, alienta la publicación de artículos de opinión o divulgación de expertos que guarden relación con la Filosofía, la Historia del Arte y/o la Literatura.

Contacto principal – *Ánima*

Att. Jorge García

Universidad San Francisco de Quito USFQ

Calle Diego de Robles y Vía Interoceánica, Campus Cumbayá

Casilla Postal 17-1200-841, Quito 170901, Ecuador.

Correo electrónico: anima@usfq.edu.ec



á

Índice
de contenidos

Carta del Editor

Letter from the Editor

Carta del Editor

Mauricio Sánchez Espinosa | 11

Filosofía

Philosophy

Silencio manifiesto

Conspicuous Silence

Lucas Andino | 17

Rudolf Carnap: El fin de la filosofía, el fin de la teoría del conocimiento

Rudolf Carnap: The End Of Philosophy, The End Of The Theory Of Knowledge

Klever Espinoza | 37

The perception of the other for identity-building: the construction
of a threat through the American identity

Michelle Maffei | 67

Aportes de expertos

Contributions from Experts

Las identidades contraatacan

Identities strike back

Stéphane Vinolo | 85

La filosofía como cuidado de sí y cuidado del otro

Philosophy as care for the self and care for the other

Dennis Schutijser De Groot | 97

Un mapa “pintado al revés”: recorriendo los linderos de
las tierras de comunidad en una acuarela colonial

A map “painted backwards”: traversing the boundaries of the community
lands in a colonial watercolor

Carmen Fernández-Salvador | 111

Políticas de publicación

Publishing Policies

Políticas de publicación | **126**

Publishing Policies | **130**



á

Carta del editor
Letter from the Editor



Estimados lectores:

Ha transcurrido cerca de un año desde que *Ánima* vio la luz materializando el sueño de un grupo de estudiantes en esta serie monográfica de Humanidades. El esfuerzo, la dedicación y la voluntad de mantener y mejorar esta propuesta han sido los pilares en los cuales, tanto como estudiantes y editores, nos hemos apoyado para que este segundo volumen sea posible.

Los retos y las dificultades no han sido menores y, es por esto que, extiendo mi profundo agradecimiento a Ismael Guerrero, cofundador de *Ánima*, quien hizo un voto de confianza en mi persona al ponerme al frente de la gestión del presente volumen; a Jorge García, vicedecano del Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades (COCISOH) y supervisor académico de esta serie, quien siempre mostró un apoyo e interés por las propuestas de los estudiantes. A todo el equipo editorial de este volumen y a los revisores expertos que siempre estuvieron dispuestos a tendernos una mano. Además, destaco el respaldo y profesionalismo de Andrea Naranjo, Gabriel Ortiz Armas y Yumiko Nagao, quienes conforman la USFQ PRESS casa editorial de la Universidad y también han sido una importante guía para el mejoramiento de *Ánima*.

Por último, este volumen está dedicado a la memoria de Jorge Luis Gómez Rodríguez, profesor e investigador de filosofía de la Universidad San Francisco de Quito USFQ, para quien la filosofía era un constante dialogar y parasitar, sin posibilidad a la originalidad y siempre una fuerza de choque. Sus ideas fueron granadas a la academia; sus pensamientos y reflexiones, minas dejadas en el interior del alumnado.

Dicho todo esto, nos complace presentar el segundo volumen de *Ánima*, serie monográfica de Humanidades, una publicación anual y de acceso libre (*open access*) dedicada a la divulgación del conocimiento en las áreas de Literatura, Filosofía e Historia del Arte. El presente volumen se divide en dos secciones: la primera, dedicada al estudio de la Filosofía, y la segunda es el aporte de expertos en Filosofía e Historia del Arte.

En esencia, este volumen presenta una suerte de diálogo entre los textos de las dos secciones mencionadas. Un diálogo entre el problema del lenguaje y sus límites analizado desde dos corrientes completamente distintas y complementarias a la vez; así pues, el lector encontrará un interesante análisis sobre el lenguaje y la ontología apoyado en las ideas de Martin

Heidegger y su contrapropuesta, al lenguaje, la lógica y el análisis formal de los postulados metafísicos. Un segundo diálogo se da con el estudio y la problematización de la construcción de la identidad y la fragilidad de la misma, sumándose al debate del cuidado tanto del otro como de sí mismo. Este volumen cierra con un interesante estudio sobre la cartografía legal en la época colonial del actual Ecuador a partir de acuarelas del siglo XVII, en las cuales se representa el territorio en disputa.

Convencidos de que los artículos que componen este segundo volumen contribuyen y enriquecen el conocimiento de las Humanidades, invitamos al lector a sumergirse en estos artículos, a cuestionar, debatir y refutar las tesis presentadas y, por qué no, a participar en los siguientes volúmenes. Como editor en jefe del segundo volumen, ha sido un placer haber mantenido y continuado tan hermosa e importante iniciativa: llevar las Humanidades más allá de las aulas.

Mauricio Sánchez Espinosa

Editor en jefe

á·nima



á

Filosofía
Philosophy



Silencio manifiesto

Conspicuous Silence

Lucas Andino

eandino@usfq.edu.ec

Universidad San Francisco de Quito USFQ

Fecha de envío: 31/12/2021

Fecha de aceptación: 04/05/2022

DOI: <http://doi.org/10.18272/anima.v2i.2545>

á

Resumen

El presente artículo es un esfuerzo por avanzar un concepto filosófico de silencio. Propiamente esta investigación no presenta un objeto, tan solo delinea el campo a través del cual este objeto tiene la posibilidad de manifestarse. Nuestro “objeto” es el silencio. A través de una discusión y transvaloración de conceptos afines, el silencio se entrevé aquí como aquella instancia que permite que un decir esencial se dé, expresión que podríamos afirmar es la más cercana al silencio puesto que logra amalgamar discurso y lenguaje, existencialidad e intramundaneidad. El lector advertirá que el campo de juego aquí trazado es uno que se fundamenta, principalmente, en Heidegger y que toma ejemplos de la obra poética de Hugo Mujica; cabe advertir, sin embargo, que este no es un estudio sobre el silencio en las obras del autor alemán y del autor argentino.

Palabras clave: silencio, sigética, verdad, poesía, Martin Heidegger, Hugo Mujica

Abstract

This article is an effort to advance a philosophical concept of silence. Properly, this investigation does not present an object, it only delineates the field through which this object has the possibility of manifesting itself. Our “object” is silence. Through a discussion and reevaluation of related concepts, silence is glimpsed here as that instance that allows an essential saying to occur, an expression that we could affirm is the closest to silence since it manages to amalgamate discourse and language, existentiality and intramundaneity. The reader will notice that the playing field outlined here is one that is based, mainly, on Heidegger and that takes examples from the poetic work of Hugo Mujica; It should be noted, however, that this is not a study on silence in the works of the German author and the Argentine author.

Keywords: silence, sigética, truth, poetry, Martin Heidegger, Hugo Mujica

Hay que ir
desde el silencio de dios
al dios del silencio,
hay que callar el oír
hasta escuchar,
hasta responder
a lo que nunca fue ni tiene voz.

Hugo Mujica

Nuestro tema es el silencio y desde ya podemos decir que lo que sigue está abocado al fracaso, pues el silencio es textualmente indemostrable. En efecto, ¿cómo apuntar una ausencia? ¿Cómo decir aquello que no se dice? Decir el silencio es perderlo.

Pero lo que sigue, ¿qué es? Tomamos por sentado que “lo que sigue,” en una investigación, es siempre una descripción. Una investigación cuyo tema sea el silencio tendría que ser un inventario de todas sus partes. Si el silencio es evidentemente indemostrable en tal sentido, ¿quiere esto decir que no puede haber una investigación que trate sobre el silencio? Aun más, ¿puede haber escritura alguna sobre el silencio? No, si es que se concibe la escritura como comprensión descriptiva; es decir, como la ampliación verbal subsumida bajo un tema aislado. Pues ¿cómo desde la descripción se podría hacer algo que no sea descriptivo? “Todo preguntar es una búsqueda”, enseña Heidegger, “[l]a búsqueda cognoscitiva puede convertirse en ‘investigación,’ es decir, en una determinación descubridora de aquello por lo que se pregunta. [...] En la pregunta investigadora, es decir, específicamente teórica, lo puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto” (*Ser y tiempo* 26). En este sentido, lo fundamental en una investigación es preguntar; si el

preguntar sobre una cuestión conduce a terrenos foráneos a la descripción, ¿estaríamos autorizados a decir que hemos dejado de investigar si en dicho “extravío” aún se elaboran conceptos? Hay otros modos de escritura en donde la descripción no es una regla y aun así se vislumbran conceptos. Guardamos la esperanza que algún día la investigación académica no será mera descripción. Dicho cambio solo podría venir desde una previa admisión de formas de escritura no acostumbradas. Allí el silencio tendrá algo que decir. En el silencio las formas más originarias de expresión emergen.

Este contexto es el que justifica el título del presente ensayo y el estilo precipitado con el que se presenta la discusión. Puesto que no podemos describir el objeto de nuestra investigación, no podemos hablar sobre el silencio que se manifiesta. Esta investigación no presenta un objeto, tan solo delinea el campo a través del cual este objeto tiene la posibilidad de manifestarse. Nuestro “objeto” es el silencio. A través de una discusión y transvaloración de conceptos afines, el silencio se entrevé aquí como aquella instancia que permite que un decir esencial se dé, expresión que podríamos afirmar es la más cercana al silencio puesto que logra amalgamar discurso y lenguaje, existencialidad e intramundaneidad. En lo que sigue, trataremos de demostrar esta tesis. El lector advertirá que el campo de juego aquí trazado es uno que se fundamenta, principalmente, en Heidegger y que toma ejemplos de la obra poética de Hugo Mujica; cabe advertir, sin embargo, que este no es un estudio sobre el silencio en las obras del autor alemán y del autor argentino.

Varias son las aproximaciones que se pueden hacer al fenómeno del silencio y los resultados varían dependiendo del enfoque que se tome. Si uno se acercara al silencio como ausencia de sonido, los resultados serían de carácter físico. Si uno se acercara al silencio como ausencia de capacidad verbal, la investigación tomaría el curso de las patologías, autismo, síndrome de cautiverio, etc. Si uno se acercara al silencio como ausencia de libertad de expresión, la investigación tomaría el curso de la política y el análisis de la violencia. El silencio aparece como un fenómeno desde el cual se puede llegar a muchas cosas, pero el común denominador de las aproximaciones nos brinda una definición general del silencio como ausencia-de. Es precisamente este abismo el que permite las múltiples presentaciones. En efecto, el silencio se presenta en el modo de otra cosa y no puede mantenerse por sí solo, pero se presenta, a fin de cuentas. En el contexto de la estética, Susan Sontag apunta que “el silencio nunca cesa de implicar su opuesto y de

depender de su presencia: tal como no puede haber ‘arriba’ sin ‘abajo’¹ (187). Esta coimplicación (genealógicamente opuesta a la explicación) es la razón por la que Bernard Dauenhauer, en su libro *Silence: The Phenomenon and Its Ontological Significance*, pueda tratar al silencio como una realización positiva (141)²; es decir, como algo que de hecho ocurre y no es un mero vacío.

Preguntar sobre el silencio como ausencia de palabra es lo que interesa para empezar nuestra investigación. En tanto ausencia de palabra, la noción de lenguaje es lo primero que tendrá que ser revisado para que solo después se pueda hablar de su desaparición, así sea para caer en cuenta que el silencio es uno con el lenguaje. El formato oral y escrito del lenguaje pasa a un plano secundario, se vuelve un lenguaje que calla, un silencio manifiesto. Al callar, el lenguaje se transforma en un modo de articulación que está en perpetuo cuestionamiento de su existencia. Como habíamos adelantado, el silencio es una realización positiva, por lo que el acallamiento del lenguaje no es un mutismo, sino, por el contrario, un decir dentro de la escasez en la respuesta al silencio. Dicho lenguaje se fundamenta en una escucha profunda, hasta el punto de que abandona toda voluntad habladora y se convierte en voz de lo escuchado. Qué es lo que se escucha y quién lo profiere, son algunas de las preguntas que tendrán que ser contestadas, si acaso pueden ser contestadas. Adelantamos que únicamente un decir esencial tendría la capacidad de sostenerse en tan despobladas tierras y, con suerte, expresarlas.

El lenguaje, en términos heideggerianos, en tanto que se lo enuncia, es un ente concreto y en consecuencia se lo puede caracterizar como una herramienta. “Esa totalidad de palabras”, dice Heidegger, “en la que el discurso cobra un peculiar ser ‘mundano’, puede, de esta manera, en cuanto ente intramundano ser encontrada como algo a la mano. El lenguaje puede desarticularse en palabras-cosas que-están-ahí” (*Ser y tiempo* 180). De esta característica intramundana se deriva que el lenguaje pueda cumplir el papel de mero significante y así permitir su calculabilidad. La lingüística, por ejemplo, cae en este tipo de tratamiento al hacer mediciones de entonación. Sin embargo, al estar fundamentado en el discurso (*Rede*) constituyente del mundo, el lenguaje a la vez articula el ser en un sentido existencial. Aquí Heidegger apunta reveladoramente:

¹ Traducción propia.

² En inglés el término es *positive performance*.

El discurso es la articulación en significaciones de la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo. Sus momentos constitutivos son: el sobre-qué del discurso (aquello acerca de lo cual se discurre), lo discursivamente dicho en cuanto tal, la comunicación y la notificación [*Bekundung*]. Éstas no son propiedades que se puedan recoger en el lenguaje por la sola vía empírica, sino caracteres existenciales enraizados en la constitución de ser del Dasein, que hacen ontológicamente posible el lenguaje. (*Ser y tiempo* 181)

Así pues, la incapacidad e impropiedad de expresión o habladería (*Gerede*) en el lenguaje de dichos caracteres existenciales responde tan solo a una de las posibilidades discursivas, tornada expansiva hasta el punto de nublar el resto de posibilidades, en especial, la capacidad y propiedad de expresión. En cambio, un decir esencial —que no es un término heideggeriano, pero que se podría aproximar a lo que el autor llama poesía— queremos creer es el intento de expresar todos estos caracteres de forma articulada: “La comunicación de las posibilidades existenciales de la disposición afectiva, es decir, la apertura de la existencia, puede convertirse en finalidad propia del discurso ‘poetizante’” (*Ser y tiempo* 181). En este sentido, el decir esencial pone al descubierto la estructura del discurso que articula el mundo, pero al hacerlo revela el carácter comunicativo del Dasein que está desde ya en un mundo y en su ser conformado por otros. Este decir es lenguaje, ente intramundano patente en la escritura o la percepción acústica, pero al comunicar la estructura existencial del Dasein —esto es, el discurso— el decir esencial se vuelve un modo de lenguaje fundamentalmente distinto al calculador. Aun más, este abandono del lenguaje de su forma cotidiana de ser para volverse poesía, este amalgamamiento entre lenguaje y discurso, borra la frontera entre intramundaneidad y existencialidad y hace del decir esencial una apertura de la existencia, es decir, la hilaridad óptica o material de la disposición afectiva.

Al exteriorizar la existencialidad del discurso, el decir esencial pisa un terreno frágil: por un lado, el peligro de caer en mero significante o estar-ahí; por el otro, la baja probabilidad de cumplir su proyecto. Es por esto que Heidegger llama al decir esencial *discurso poetizante* y con ello recalca la discursividad de la poesía para dejar claro que, en caso de que algo tenga que ser removido, habría que proteger el discurso, pues entre las posibilidades del lenguaje —en este caso, del poema— se esconde el representacional estar-ahí. Una vez hecho esto, sin embargo, la poesía ya estará perdida, pues

no habrá poema —oral o escrito— que la pueda encapsular y, posteriormente, pasaría a formar parte indistinguible de todo tipo de discurso. Se podría argüir sobre la infabilidad de la poesía, pero aquí se caería en una mística tautológica donde el poeta sería el único capacitado para hablar sobre ella. Mejor sería, entonces, inclinarse por un tipo de expresión que frustre cualquier intento de representación y es por ello que hemos optado por el término *decir esencial*. Adviértase que alguien, así solo sea el poeta, tendría que ser capaz de comunicarlo, pues de lo contrario sería abogar por algo inaccesible incluso para las más esotéricas iniciaciones. Ciertamente, es mejor una comunicación de difícil acceso antes que su completa ausencia, esto debido a que el Dasein ha develado tener un carácter comunicativo.

El decir esencial, entonces, vendría a ser un modo de lenguaje que comunica de forma unificada con el discurso. Y con mucha razón, pues hablamos de él como una palabra afectada: palabra que se presenta en el lenguaje; afectación que se origina en el discurso. El decir esencial, al mantenerse fiel al discurso constituyente del Dasein, nos enfrenta a un estar-en-el-lenguaje en completa analogía con un estar-en-el-mundo; es decir, a un mundo que se articula en el lenguaje. Aquí el Dasein cae en cuenta que decir esencialmente es la forma más íntima de estar-con el mundo circundante.

Hay posibilidades existenciales del discurso que son una especie de desmembración del silencio y que pudieran contener la clave para una salida a la fragilidad del decir esencial: escuchar y callar. Escuchar y callar no son parte del lenguaje verbal porque no son cosas, por el contrario, son posibilidades esenciales del discurrir (Heidegger, *Ser y tiempo* 183). Escuchar es un tipo especial de atención en donde “el Dasein está sujeto [...] a la coexistencia y a sí mismo, y en esta sujeción del escuchar [*Hörigkeit*] se hace solidario de los otros [*ist zugehörig*]” (182). En el escuchar hay un habitar el discurso de forma explícita y, por lo tanto, una intensa cualidad de intersubjetividad en donde el Dasein se abre hacia “su poder-ser más propio” (182). En el habitar el discurso de forma explícita el Dasein deja que se manifieste el ser. Esta apertura, no obstante, no está constituida de lenguaje verbal; es discurso en el modo de escucha. Callar, en cambio, profundiza el escuchar. Para callar auténticamente, el cual no es un mutismo o un no tener nada que decir, el Dasein “debe disponer de una verdadera y rica aperturidad de sí mismo”; esto es, debe ser discurso que se escucha (183). El silencio auténtico explicita la inautenticidad de la habladuría y hace un espacio para un escuchar aún más profundo, que sería una intersubjetividad más transparente.

El discurso que escucha y calla, que se resume en el silencio, es el modo auténtico de ser del Dasein y, como todo discurso, está articulado por significaciones. Si se limita el lenguaje a las palabras que brotan de las significaciones que escuchan y callan, entonces un “lenguaje” eficaz y abierto al ser es posible. Este tipo de lenguaje sería una especie de estética del escuchar silencioso en el lenguaje verbal y no-verbal. En el lenguaje verbal y no-verbal el acallamiento y la escucha tendrían que ser interpretados en aquellos elementos que connotan ausencia y apertura existencial. Esto, sin embargo, no debería hacernos olvidar que es en el habitar, el escuchar y el callar que un lenguaje que escucha calladamente puede brotar, mas no en sentido opuesto. Solo cuando un lenguaje de este tipo surge es que desde el lenguaje se puede hacer una apertura en el discurso para el abrigo de la verdad del ser, ya que tal lenguaje, el decir esencial, sería una íntima expresión de ser. En dicha apertura la verdad se esencia y entonces lo expresado es el decir mismo del ser³. Solo entonces el proyecto de *Ser y tiempo* podría ser culminado⁴, pues aquella posibilidad de lenguaje significaría que se puede expresar el ser en el lenguaje escrito. El llamado del ser en el Dasein no es un análisis verbal, sino una experiencia —de acallamiento y escucha— que prepara una apertura habitable para el ser y su posterior mostrarse en el lenguaje verbal. Lo que habla es la verdad del ser.

³ El lector atento habrá notado que inadvertidamente hemos utilizado una expresión que solo podría hallar sustento en la obra del Heidegger tardío. Reconocemos que la etapa temprana y la etapa tardía del autor alemán son en muchas ocasiones tratadas como incompatibles, en especial porque *Ser y tiempo* maneja un concepto de verdad ajeno al tardío. Véase, por ejemplo, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning* de Crowell o el artículo “The Existential Sources of Phenomenology” de Burch. Nosotros, sin embargo, somos de la idea que se puede tratar la obra del autor alemán de forma continua, tal como queremos creer el presente trabajo lo demuestra. Para más información sobre la tesis de la continuidad en Heidegger, véase Kisiel (“On the Operative Role of Occasion, Situation, and Context in Heidegger’s Works”; *The Genesis of Heidegger’s Being and Time* 458), *Hermeneutics and Reflection* de Von Herrmann, “Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie” de Fehér y “Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik” de Nelson.

⁴ El proyecto de *Ser y tiempo* no pudo ser terminado porque el lenguaje utilizado llevaba la carga de una metafísica representacional. “En efecto”, nos dice Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, “dichos nombres y el lenguaje conceptual que les corresponde [a *Ser y tiempo*] no vuelven a ser pensados nunca por el lector a partir del asunto que hay que pensar primero, sino que es este asunto el que acaba siendo representado a partir de esos términos que han quedado atrapados en su significado habitual” (79). En los escritos posteriores de Heidegger se abandona el término *ser del ente*, fundamental en *Ser y tiempo*, para sustituirlo con los términos *verdad* y *ser*. El efecto es productivo, pues el ser del ente sirve para remitir a una cierta prioridad histórica del presenciar del ente sobre el ser, pero una vez des-encubierta dicha historia, dicho recordatorio deviene lastre. En el abandono de la historia de la metafísica, el ser se muestra en sí y la verdad pasa a ser, más originariamente, el esenciarse del ser, pues ya no hay fenómeno que cubra al ser; es decir, ya no hay apariencia. La verdad, nos dice Heidegger, “es el evento mismo como esenciarse del ser [Sein]” (*Aportes a la filosofía* 279).

El silencio, entonces, es lo que no crea distancias ya que sería lo opuesto a la voz en tanto que pone enfrente. Mas la palabra silenciosa, la primera en disiparse luego del silencio, ya implica una distancia, si bien mínima. La palabra silenciosa es cercanía, ocurre por lo tanto en un estado íntimo con las cosas, de uso y relevancia. El silencio parece ser un mínimo espacio de separación entre lo que es llamado a decirse esencialmente y lo ya dicho y, por lo tanto, un instante de creación, de pase de una instancia a otra. Para decir el silencio hay que anticipar aquello que lo haría manifiesto, pero al decirlo lo hemos perdido por estar ya separado de uno.

¿Qué hacer con el concepto de silencio que nombra y aleja aquello que no es nombre ni alejamiento? Aquí empieza la esencialidad del decir. Una concepción del decir fundada en el silencio pide una interpretación particular del nombramiento: una concepción interpretativa reticente a tomar ni una sola palabra por su valor aparente; es decir, que abandona toda aparición o representación. Esta concepción encaja con una necesidad contemporánea de evitar de forma radical, como en la deconstrucción, toda concepción objetivista de expresión que lo único que haría sería reproducir la historia de la metafísica. El decir construido desde el silencio se rige por reglas totalmente otras a las conocidas hasta el momento, pues nada es lo que aparenta. La voz de este decir se separa radicalmente del decir habitual y sigue reglas desconocidas; desconocidas hasta que el decir esencial mismo las instaure y las revele. De aquí que Heidegger diga que “[e]l silencio tiene leyes más elevadas que toda lógica” (*Aportes a la filosofía* 80). Decir *silencio* es mentar una experiencia, cualquiera que esta sea pues aún la desconocemos. Esta paradoja no deberá detenernos en nuestro propósito, pues consideramos positivo el debate sobre el silencio en todos los ámbitos como una especie de germen que produzca, si bien de forma tangencial o impredecible, una pragmática del silencio.

El silencio es lo esencial en el decir esencial y el decir esencial es lo esencial en la verbalización del silencio, mas el decir esencial en la verbalización del silencio está en forma material y su correcta instauración material deviene instauración en sí de su esencia, el silencio. Desde el lado de la verbalización, esta instauración deviene decir esencial o lenguaje (sistema abstracto) del silencio; desde el lado del decir esencial o lenguaje del silencio, esta deviene plenitud del silencio. La verbalización que guarda silencio es aquella capaz de unir, mediante un esfuerzo que perdura, la palabra y el silencio. Se hace evidente que el logro de este tipo de verbalización no se da en una persona; por el contrario, en el ser que hace del silencio algo manifiesto.

Decir el silencio trae más silencio y si una palabra llega, finalmente, es demasiado escasa. Este es un estado que Heidegger —apoyándose en Hölderlin— llama indigencia, al cual transvalora para mostrar que el llamado del ser es un llamado hacia aquello a lo cual pertenecemos y, por lo tanto, un forzamiento de tal magnitud que convierte en auténtico futuro lo poco que se obtiene en la indigencia. “La suma indigencia: la indigencia de la carencia de indigencia” (Heidegger, *Aportes a la filosofía* 99). En esta fórmula queda sintetizada cómo la indigencia es un sobrepasar la carencia, y cómo la carencia es una falta de indigencia. En el hablar forzoso lo importante no es la efectividad de la herramienta comunicativa; importa el pensamiento, así este no sea comunicable. La palabra esencial del ser, por lo tanto, no surge desde un afuera como si el ser se tratara de un receptáculo parlante, sino que surge desde uno, en la entrega a la espera decidida en donde la misma espera aprende a hablar esencialmente.

Propia del camino del silencio, la indigencia es carencia solo en su etimología, pero la experiencia no es vacía. La entrega a la indigencia es su propio rebasamiento: empieza como carencia, mas termina en incremento. Incremento no en el sentido progresivo del término que solo vendría a ser una acumulación de lo mismo que se empieza por desear, sino un incremento gratuito, un don que se recibe sin haberlo pedido ni deseado. Por lo demás, toda valoración de lo recibido está fuera de orden, pues una dádiva no implica reciprocidad.

¿Cuál es este don? En tanto que el don es gratuito, es completamente impredecible y, por lo mismo, incognoscible. En efecto, ¿cómo se puede conocer algo sin haber causalidad? Lejos de ser esto un momento de frustración, es una ocasión para pensar sobre un discurso sin estructura. La falta de conocimiento solo puede ser una frustración de acuerdo con un concepto de conocimiento en alineamiento con la *episteme*, es decir, con un tipo de estructura que se edifica en torno a un principio que media todos los niveles (Derrida 383). Mas en el don que resuena en el desamparo, la experiencia del conocimiento es un acoger de forma gratuita.

La máxima retención del silencio es lo que se busca para no detener lo que el ser entrega. En la escucha esta retención se da plenamente, pues para escuchar es necesario un estadio previo de silencio. El don no se presenta para uno manipularlo, se lo recibe con la escucha. Asumir el desamparo permite esta mínima, aunque única, experiencia extra-mundana de la cual,

al mentarla, una parte se estaría insertando en el mundo. En la renuncia a la reciprocidad que conduce al desamparo hay un despojamiento del egotismo. Lo único que busca el egotismo es la duplicación: la escucha escuchándose. Despojarse de este, entonces, es una sanación, pues la duplicación no armoniza con la vida que anda y se bifurca.

Pero ¿cómo puede el ser entregar una palabra sin duplicarse a sí mismo? Es decir, ¿puede haber pertenencia y diferencia en lo más elemental? ¿Cuál es este salto, este acto creativo, en la diferencia última? El salto verdaderamente se da en la diferencia ontológica que separa al ser del ente. Como se ve, esta separación no es una separación entre dos entes intramundanos, como si de saltar de una piedra a otra se tratase. Todo lo contrario, el salto del ser al ente o del ente al ser —la dirección no ha sido definida aún— se da en un mismo lugar, como si al desprendernos del suelo en un movimiento hacia arriba al regresar no encontrásemos el mismo suelo, sino algo distinto. La metáfora es precisa, pues en un mundo regido por la ley de la gravedad, nada hay más fundante que el piso; al saltar en un mismo lugar y encontrar en el regreso algo distinto no puede ser otra cosa que la ausencia de piso, el abismo. Aun más, en el salto de lo simple no hay movimiento espacial propiamente porque la diferencia es ontológica, basta que el piso se desprenda para dar la sensación de salto. Al desprenderse el piso, sin embargo, el salto deviene salto abisal. Como diría el poeta Mujica, cuya obra es un esfuerzo por decir esencialmente, “cada hombre es su pequeño / abismo” (301).

El hombre es abismo, mas el abismo no es hombre; aquí se define el sentido del salto. El que realiza el salto es el hombre hacia su propio abismo. Si bien aquí parecería describirse un salto desde el ente hacia el ser, la distinción habría que problematizarla, pues el hombre no solo es un ente, sino que su capacidad de salto lo ha determinado como ser abisal. El ser determina al hombre desde ya antes del salto para así permitir su caída en la indefinición del abismo. En este sentido, el salto se da desde el ser que ha sido determinado en un ente particular (el ser del ente) hacia el ser en cuanto tal (la verdad o esencia del ser). A propósito, Heidegger escribe: “122. El salto (el proyecto arrojado) es la realización del proyecto de la verdad del ser [Sein] en el sentido del ingreso a lo abierto” (*Aportes a la filosofía* 197). Gracias a la figura del salto se alcanza un grado más profundo en la especificación del ser, grado en el cual el ente deviene superfluo en el momento decisivo de la diferencia ontológica, ya que el ser, en su apertura

o abismo, ha absorbido ya todo ente y saltado sobre él para llegar a sí, y con ello esenciarse desde su ser —que determina todo ente— hacia su verdad. El salto del ser a su palabra, el decir esencial, se resuelve entonces como analogía de las partes co-esenciales del ser: verdad (ser) y ser del ente (ser), respectivamente.

Como se ve, el ser es inconcebible desde una perspectiva humana con determinaciones entitativas —léase biológicas o instintivas— pues es preciso partir del ser del ente para llegar a la verdad del ser. En otras palabras, no se puede partir de una determinación del ser para llegar al ser, sino desde el ser mismo en tránsito a través del ente hacia su verdad. Este tránsito es el ser expresándose en un ente, el Dasein, que se abre a que esto se dé. La idea biológica de humanidad —que limitaría desde su estructura física la expresión— se muestra como un encubrimiento para una relación esencial con el ser, puesto que este pide ser pensado desde sí para expresarse. El ser humano, entonces, en apuros porque el ser se le oculta incesantemente, se ve obligado a desprenderse de su suelo —devenido ausencia de verdad— para ser útil al ser en su esenciarse. Si bien nunca triunfantemente, pues en el abismo no hay límites. Esta cualidad inacabada en el albergue del ser constituye el modo en que el hombre vive el ser y por tanto su lenguaje debe atestiguarlo. Aunque para atestiguarlo el desprendimiento del suelo debe darse. Esto ocurre, según lo que hemos desarrollado, mediante el acallamiento de la habladuría que obstaculiza al ser; es decir, mediante el silencio. La máxima retención del silencio co-responde al ser en su indeterminación. Ciertamente, a lo inconcebible solo se puede responder con una máxima fuerza; solo en ella, entonces, el ser se dice verdaderamente. Este derroche es una osadía, pues niega todo trayecto que la humanidad en occidente ha tenido de sí. Contrario al sentido común, al dar paso al carácter fallido que el abismo impregna en el lenguaje no ocurre una identificación con la frustración; por el contrario, surge un gozo, pues la vida se ha identificado verdaderamente consigo misma. De aquí que el abismo que cada hombre posee a fin de cuentas es una salvaguardia contra el engaño por parte de quienes no afirman la vida.

El Heidegger de los *Aportes a la filosofía* piensa el ser en términos de comienzos o finales que en verdad son otros comienzos: “Los *Aportes* preguntan en una vía que recién se abre a través del tránsito al otro comienzo, [...] a lo abierto de la historia y lo fundamenta como una tal vez muy larga estancia, en cuyo cumplimiento el otro comienzo del pensar permanece

siempre solo vislumbrado” (*Aportes a la filosofía* 22). En el carácter transitorio del ser, el primer comienzo no finaliza, sino que se abre a otro comienzo. No hay realmente una omisión del primer comienzo en la memoria y las expresiones que develan el carácter transitorio del ser —aún no, apenas, etc.— se vuelven fundamentales, al ser aquellas que expresan una novedad en el pasado o, dicho de otra manera, un presente sumergido en historicidad. El otro comienzo que Heidegger quiere pensar es aquel que viene después del final de la filosofía, que al haber sido representada devino historia de la metafísica. La filosofía no termina, sino que adquiere un carácter transitorio —de paso de un primer comienzo a otro comienzo— en donde el otro comienzo jamás llega triunfalmente y queda solo vislumbrado debido a que lo primero no finaliza.⁵ Si bien el apenas ver del vislumbrar no es exitoso en el sentido moderno del término, en él se abre un camino de espera en el cual, como dice Mujica, “no llegando nos pone a salvo / de volver la mirada” (313). Reminiscente al mito de Orfeo, la mirada que en sentido fundamental ve hacia atrás —aquella que se empoza al no percibir/concebir transformación alguna— es la que nos pierde. Al no tener acabamiento, el pensamiento que vislumbra otro comienzo —ausente en la memoria y por tanto otro— exige un esfuerzo incesante que nos salvaguarda de la petrificación en la mirada representacional de la historia ya que solo lo acabado puede ser representado. Con esto, vale enfatizar, no se busca una omisión histórica, sino un pensar que articule la historia en cada punto, de tal manera que permanezca pensada, mas no recordada. Al igual que en el silencio, carecemos de palabras para designar otro comienzo.

¿Qué se responde si se pregunta/piensa desde el ser, es decir, si el ser es quien pregunta? Debido a que la verdad es la esencia del ser, el silencio es la única respuesta que cabe a la pregunta del ser o preguntar esencial. En la respuesta hay un volver a la pregunta; por lo tanto, en el silencio como respuesta lo que se responde no es una nada, sino un eco de la pregunta. En el eco hay una debilitación de la pregunta, provocando que eventualmente

⁵ Para Heidegger, la historia del primer comienzo —la historia de la metafísica— puede ahora “acabar” en el sentido de haber sido decidida —por ende, otro comienzo comenzar— pues su producto, la cibernética, ha triunfado mundialmente. A propósito, Heidegger escribe: “El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él. ‘Final’ de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental” (“El final de la filosofía y la tarea del pensar” 80). El lector decidirá si aquel es el único triunfo que cabe y, de acuerdo a ello, si otras historias tienen la posibilidad de aportar en la construcción del otro inicio.

olvide su origen. En el eco, entonces, hay un abandono del ser que se podría caracterizar como quiebre de la pregunta esencial en respuesta. El decir esencial —aquel que silencia y responde como eco a la pregunta esencial— pasa a ser una respuesta al abandono del ser.

Lo que no se sabe es el otro comienzo que nos ha sido advertido en el abandono del ser. El no saber del otro comienzo en el cual el ser ya ha empezado no es un desconocimiento absoluto, sino un eco que nos llega al responder con silencio a la pregunta esencial devenida en abandono. Ahora bien, todo lo que se dice —esencialmente o no— es de una vez por todas expresión del ser, por lo que el abandono del ser se lo vive como indignancia y es, más precisamente, un estar comunicado deficientemente en los bordes del ser. En el anuncio del abandono del ser —que vendría a ser la respuesta al ser— se anuncia, a su vez, el otro comienzo. Mientras más se lo anuncia, más resuena y eventualmente nace.⁶ El vislumbre se hace visible, pero esta vez, en vez de apenas ver la “luz” que nace en lejanía, se trata de un “fulgor” de la palabra que se refleja en ella misma. Solo aquí otro inicio cobra sentido.

Heidegger llama último dios al sentido más profundo de dios, aquel que es “totalmente otro / ante los sidos, sobre todo / ante el cristiano” (*Aportes a la filosofía* 323). Tampoco puede uno nombrarlo o escribirlo como en la cábala judía. El silencio a su vez es estrictamente innombrable, pero al designarlo lingüísticamente se lo puede interpretar como la experiencia callada del silencio, la cual sabemos que no es nada. La mención de dios, en cambio, no logra nada, pues este sería por definición incognoscible. Y aun así no es una nada, ya que la nada es un no-ente que se define dentro de la objetividad, siendo así lo más vano de lo vano (*Aportes a la filosofía* 203). Ante la ignorancia completa de dios se responde, al igual que al ser, con silencio; pero al hacerlo, dios no habla y uno es quien entonces debe preguntar. Mas si todo está articulado a través del ser, ¿cómo es que dios no resuena en el silencio? Vimos cómo el otro comienzo —que no puede acaecer por ser otro— resuena debido a que nuestra época —fundamentada en el ente— ha agotado ya su primer comienzo y ha entrado en un carácter transitorio, de paso hacia el otro comienzo que jamás llega. Al no llegar el otro comienzo, el silencio se vuelve más exigente y el ser res-

⁶ En el estudio técnico de la resonancia, hay el fenómeno de *interferencia constructiva*, el cual produce una incrementación en la intensidad del sonido cuando ondas estacionarias resuenan de forma que calzan entre sí (Berg y Stork 39).

ponde aun más originariamente. Así, en la máxima retención del silencio, lo esperado se torna en otro comienzo, pues, si bien se fundamenta en el primer comienzo, salta a una estancia aún más originaria que contiene históricamente al primer comienzo, ahora completado como historia de la metafísica. Se da un viraje, tan solo vislumbrado, de la concepción del ser como ser del ente (pregunta conductora) al ser como verdad del ser (pregunta fundamental); verdad del ser que, si bien es anterior a todo inicio, los mortales solo pueden concebirla una vez que ha mostrado, gracias a su acabamiento, una esencia histórica.

En esta dirección, el último dios es lo más originario jamás pensado, aquello que está en el agotamiento de lo todavía no comenzado. Se ve aquí entonces por qué el último dios no resuena. Pues ¿cómo es posible escuchar aquello que aún no ha sido decidido o completado históricamente? En la falta de respuesta hay un llamado a preguntar; es decir, la espera deviene actividad gratuita de acuerdo a una cierta ley del silencio (*sigética*)⁷ que ha conducido a esta orilla originaria. Aquí la máxima retención del silencio produce posibilidades proyectadas en el futuro y la resonancia se da en lo que acaece. “¿Qué pocos saben que el [último] dios aguarda la fundación de la verdad del ser [Seyn] y con esto el salto del hombre al ser-ahí! En lugar de ello parece que el hombre tuviera que y habría de esperar al dios [histórico]” (*Aportes a la filosofía* 333). En el responsorio católico, la respuesta a dios es un eco de lo que ya está inclusive textualizado, por lo que es una respuesta de debilidad suprema; en el otro comienzo, la respuesta al último dios es un cuestionamiento que esencia la verdad del ser en historia.

Dios deviene nada al designarlo lingüísticamente. Dios desierta del lenguaje. Esta condición, a decir de Mujica, “hiende / todo saber” y es una “ausencia que queda” (389) a pesar de todo esfuerzo creativo, ya que el dios, el último dios, no ha acaecido en este mundo. Tampoco acaecerá, porque lo último se oculta siempre en lo más originario de otro comienzo.

⁷ Heidegger llama *sigética* al discurso o lenguaje del silencio, en contraste a la *lógica* que arregla al lenguaje como tradicionalmente lo concebimos. “[E]l silencio,” dice Heidegger, “no es para nada una a-lógica, que tan solo es auténtica lógica y desearía serlo y solo no puede. [...] Bien por el contrario el silencio incluye a la lógica de la entidad, así como la pregunta fundamental transforma en sí a la pregunta conductora” (*Aportes a la filosofía* 78).

...

La interpretación del silencio aquí presentada transvalora todas las instancias a las que hemos arribado y las torna altamente frágiles por su dependencia en un único concepto. Tómese en cuenta cómo la experiencia del silencio se ha tornado, en nuestra aproximación, un criterio de verdad: las distintas transvaloraciones se mantienen si se conjugan con nuestra pre-comprensión del silencio. Esta pre-comprensión, vimos, es su carácter de ausencia-de. Si bien aquí hemos dotado de significado al silencio en términos de respuestas que cobran vida en su abismo y las distintas instancias arribadas aparentan una estructura, al ver de cerca el principio donde todo descansaría, dicha “estructura” se esfuma, pues una edificación que descansa en un abismo es una edificación sin principio de estructuralidad. El carácter escurridizo de la ausencia-de a la luz, en todo momento, la primacía del carácter interpretativo de todo lo que se dice, pues obliga a no tomar nada por su valor aparente; es decir, obliga a reinterpretar incesantemente. Traiciona toda voluntad de ocultamiento ya que en esencia es una desnudez. El silencio es insostenible en el lenguaje verbal, mas algo manifiesto en la experiencia cotidiana que escucha. Trabaja, paradójicamente, en contra de toda estructura calculable. Este carácter paradójico ha demostrado ser, sin embargo, un motivo de celebración por un decir esencial: fiel al estrechamiento de una experiencia, dotado de la posibilidad de desafiar toda verbalidad replicante de la historia de la metafísica o debilidad suprema, y dotado de la posibilidad de transformarlo todo en decir esencial.

Referencias bibliográficas

- Berg, Richard E., y David G. Stork. *The Physics of Sound*. Prentice Hall, 1995.
- Burch, Matthew I. "The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication". *European Journal of Philosophy*, vol. 21, núm. 2, 2013, pp. 258–78. *Wiley Online Library*, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2010.00446.x>.
- Crowell, Steven Galt. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press, 2001.
- Dauenhauer, Bernard P. *Silence: The Phenomenon and Its Ontological Significance*. Indiana University Press, 1996.
- Derrida, Jacques. "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas". *La escritura y la diferencia*, traducido por Patricio Peñalver, Anthropos, 2012, pp. 383–401.
- Fehér, Istvan. "Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers". *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, editado por Theodore Kisiel y John Van Buren, State University of New York Press, 1994, pp. 73–89.
- Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*. Traducido por Dina Picotti, 2a ed., Biblos, 2006.
- . *Carta sobre el Humanismo*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, 2013.
- . "El final de la filosofía y la tarea del pensar". *Tiempo y ser*. Traducido por José Luis Molinuevo, Tecnos, 2003, pp. 77–93.
- . *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera, 2.^a ed., Trotta, 2016.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. *Hermeneutics and Reflection: Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology*. Traducido por Kenneth Maly, University of Toronto Press, 2013.

Kisiel, Theodore. "On the Operative Role of Occasion, Situation, and Context in Heidegger's Works". *Western APA*, 2008.

---. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, 2003.

Mujica, Hugo. *Poesía completa: 1983-2004*. Seix Barral, 2010.

Nelson, Eric. "Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik". *Heidegger und die Logik*, editado por Alfred Denker y Holger Zaborowski, Rodopi, 2006, pp. 49-64.

Sontag, Susan. "The Aesthetics of Silence". *A Susan Sontag Reader*, Farrar, Straus, Giroux, 2014, pp. 181-204.



**Rudolf Carnap: El fin de la filosofía,
el fin de la teoría del conocimiento**

Rudolf Carnap: The End of Philosophy,
The End of The Theory of Knowledge

Klever Espinoza

spinoza04gonzalo@gmail.com

Université de la Sorbonne Paris

Fecha de envío: 05/01/2022

Fecha de aceptación: 04/05/2022

DOI: <http://doi.org/10.18272/anima.v2i.2548>



Resumen

Desde su nacimiento, la filosofía se ha considerado como el fundamento de todas las demás ciencias. Los sistemas de la filosofía metafísica han intentado proveer el método gnoseológico a todas disciplinas particulares. Sin embargo, la metafísica en tanto que modelo del conocimiento ha sido, a la vez, defendida, criticada, apreciada y despreciada. El autor muestra cómo la metafísica en manos de Rudolf Carnap, por medio de la lógica, recibe otro golpe fatal a tal punto que se le reduce a un conjunto de ideas ficticias. De este modo, se sostiene que no hay lugar para la filosofía a menos que sea el análisis del lenguaje.

Palabras clave: Carnap, Heidegger, Descartes, metafísica, pseudoproposición, lógica, significado, sintaxis, ciencia, teoría del conocimiento.

Abstract

Since its inception, philosophy has been considered the foundation of all other sciences. The systems of metaphysical philosophy have attempted to provide the epistemological method to all disciplines. However, metaphysics as a model of knowledge has been both defended and criticized, prized, and despised. The author shows how metaphysics in the hands of Rudolf Carnap, through logic, receives another fatal blow to the point that it is reduced to a set of fictitious ideas. Thus, it is argued that there is no place for philosophy unless it is the analysis of language.

Keywords: Carnap, Heidegger, Descartes, metaphysics, pseudo-proposition, logic, meaning, syntax, science theory of knowledge.

Que el objeto no se suponga dado solo como una forma constitucional determinada, sino como un “objeto en sí mismo” caracteriza precisamente esta cuestión perteneciente a la metafísica. Esto se pasa por alto con frecuencia y, por lo tanto, esta pregunta también se plantea en la ciencia que no es metafísica, donde no tiene legitimidad ni significado (Carnap 266)¹.

Introducción

En el libro IV (Γ) de su obra *Metafísica*, Aristóteles señala que esta disciplina es la ciencia más digna entre todas las demás, pues ella estudia el ser en tanto que Ser. En otros términos, el verdadero conocimiento de lo real es el *conocimiento metafísico*, puesto que solo la metafísica estudia lo real en tanto que real, las demás ciencias estudian únicamente una parcela de esta y de acuerdo con sus diferentes tipos de accidentes:

Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras (ciencias), en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de esta. (Aristóteles 161)

De manera analógica, Descartes considera y coloca a la metafísica como el centro gravitatorio de todas las ciencias, y como el verdadero y fundamental conocimiento:

Así, toda la filosofía es como un árbol en el cual las raíces es la Metafísica, el tronco es la Física, y las ramas que salen de este tronco son todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber la Medicina, la Mecánica y la Moral. (Descartes 260)

De este modo, a lo largo de varios siglos, la metafísica adquirió el estatuto de reina de todas las ciencias, y se erigió como la ciencia que podía dar cuenta del fundamento último de la realidad. En otros términos, toda ciencia particular, ya sean las ciencias empíricas o formales, debían estar subordinadas a la metafísica. A saber, las teorías particulares debían ser justificadas a través de la metafísica como aquel conocimiento que va más allá de lo empírico, pero que justifica y da cuenta de éste. Así, la teoría metafísica

¹ Salvo indicación contraria, todas las traducciones son del autor.

era el paradigma que servía de guía para el establecimiento de una teoría científica particular tal como lo señala Edmund Husserl:

Lo que precede como primera filosofía es una metodología universal que se justifica absolutamente; o en términos teóricos: una ciencia de la totalidad de los principios puros (*a priori*) de todo conocimiento posible y de la totalidad de las verdades *a priori* que estos sistemas de conocimiento encubren, por lo tanto verdades puramente deducibles de estos principios. (Husserl 18)

La metafísica en tanto que teoría del auténtico conocimiento provee un modelo universal de la cientificidad. La justificación no puede estar basada en la experiencia, puesto que la experiencia es mutable, sino que debe justificarse en verdades puras, y de manera definitiva. Es decir, el modelo de teoría científica propuesta por la metafísica debe ser universal, necesaria y apodíctica. Así, tanto Platón, Aristóteles como Descartes y otros, *mutatis mutandis*, sostienen la idea de una ciencia metafísica como el modelo del saber en sí, y que justifica el mundo. De este modo, se establece la siguiente ecuación: conocimiento auténtico = metafísica.

Sin embargo, a su vez esta disciplina no ha dejado de ser cuestionada en tanto que ciencia fundamental, es decir, en cuanto que conocimiento que logra concebir la realidad en su esencia. Tal como nos muestra Carnap (1891-1970), desde la antigüedad a través de los escépticos hasta el siglo XIX, una gran plétora de filósofos ha combatido la metafísica como disciplina capaz de explicar el fundamento de los hechos y como el verdadero conocimiento. En efecto, por medio de diversos argumentos, la metafísica ha sido puesta en cuestión. David Hume (1711-1776), rechaza la metafísica porque se extiende más allá del conocimiento empírico, ésta no es sino una quimera: “[...] es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretende descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como pretenciosa y quimérica” (Hume 83). Del mismo modo, Kant (1724-1804), sostiene que la metafísica desborda los límites de la razón, por lo tanto, no es el conocimiento fundamental:

Es fácil ver, por lo que antecede, que el concepto de un ser absolutamente necesario es un concepto puro de la razón, es decir, una idea simple cuya realidad objetiva está lejos de ser probada todavía, que, además, sólo nos indica una cierta perfección inaccesible y que

propiamente sirve para limitar el entendimiento más que para extenderlo a nuevos objetos. (Kant 425)

Conducido por esta misma línea antimetafísica, el filósofo germano, Rudolf Carnap, en su artículo “*La superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje*” (1921), afirma que la lógica moderna es una herramienta que permite demostrar que la metafísica no es conocimiento. El análisis lógico del lenguaje permite sacar a la luz la asignificación de sus proposiciones, y en consecuencia su invalidez: “El desarrollo de la lógica moderna ha hecho posible dar una respuesta nueva y más precisa al problema de la validez y justificación de la metafísica.” (Carnap 451)² Es decir, por medio de la lógica Carnap atesta un nuevo golpe a la metafísica. A diferencia de sus predecesores, (Hume, Kant) este pensador no considera a la metafísica como una teoría de la cual se deducen proposiciones falsas o como un tipo de saber que realiza afirmaciones falsas sobre los hechos. Según el pensador alemán, la metafísica es una disciplina de la cual han brotado enunciados sin sentido, *proposiciones ficticias* (*Scheinsatz*)³, así la metafísica ni siquiera conocimiento falso, sino más bien puros sinsentidos.

En la primera mitad del siglo XX se estima al lenguaje como una herramienta para el conocimiento. En otros términos, la filosofía del lenguaje considera a éste como el medio por el cual se puede conocer el mundo. Así, lenguaje es utilizado y reducido a su carácter cognitivo. Por lo tanto, los estudios consagrados al lenguaje giran en torno a la significación. A saber, la semántica provee los recursos para comprender la manera en que el lenguaje dice las cosas, y especialmente intentan poner de relieve la forma en que el lenguaje dice la *verdad* de las cosas: “La primera mitad del siglo XX estuvo marcado por el estudio de la semántica del lenguaje que quería darse los medios para comprender cómo el lenguaje podía decir las cosas, y especialmente decir la verdad sobre ellos” (Ambroise y Luagier 9). La filosofía de

² El título original del artículo es [Traducción de „Überwindung der metaphysik durch logische analyse der sprache“, en este trabajo utilizamos la traducción realizada por C. Nicolás Molina Flores.

³ Es importante señalar que el término alemán utilizado por Carnap es *Scheintatz*, que traducido al español significa oración ficticia o, más bien, una proposición fingida. En la traducción española de este término se utiliza el término pseudoproposición, que muchas veces se ha entendido como proposición falsa. Sin embargo, nosotros preferimos entenderlo más bien como proposición fingida, pues se acerca más a la idea de Carnap. Las proposiciones de la metafísica no son falsas, sino más bien proposiciones fingidas. Tienen la apariencia de proposiciones a las cuales se les puede dar un valor de verdad, pero en realidad no caben en ninguna de estas dos categorías (verdadero/falso), pues son frases sin sentido. Es por esta razón que en la traducción francesa el término *Scheinsatz* no significa pseudoproposition, sino más bien *simili-énoncé*, que significa enunciado simulado o apariencia de proposición.

Rudolf Carnap se coloca precisamente en esta época, y de este modo utiliza el ámbito cognitivo del lenguaje para separar proposiciones científicas, las que proveen conocimiento; y las que son meras especulaciones metafísicas. Es decir, se reduce al lenguaje únicamente a su carácter gnoseológico.

Sin embargo, a partir de la segunda mitad de este siglo nace una nueva concepción del lenguaje. La nueva mirada considera que el lenguaje tiene una dimensión pragmática, un ámbito contextual, un dominio donde lo que se quiere decir de las cosas no proviene únicamente del contenido del lenguaje mismo, sino de los usos que se hace del lenguaje, de una esfera externa. Así, pensadores como Ludwig Wittgenstein (1889-1951), John L. Austin (1911-1960), Peter F. Strawson (1919-2006), Paul Grice (1913-1988), etc., *mutatis mutandis*, sacan a la luz esta dimensión práctica y comunicacional del lenguaje y de este modo amplían las áreas del lenguaje:

La segunda mitad del siglo veinte, estuvo marcado, al contrario, por una renovación de la filosofía del lenguaje, que considera, entre otros, a darse los medios para comprender cómo el lenguaje es una forma de acción, entonces se trataba de estudiar más bien en tanto que medio de comunicación que pone en relación a los hombres y se inscribe dentro de los contextos sociales. (Ambroise y Luagier 10)

Aquello lo que el lenguaje quiere decir de las cosas no se limita al contenido implícito del lenguaje mismo, el análisis lógico-lingüístico no agota aquello que se quiere decir respecto del mundo. De este modo, entran en conflicto y debate estas dos áreas de la filosofía del lenguaje: el análisis lógico del lenguaje busca la verdad de las cosas en el significado que se encuentra *a priori* contenido en este; mientras que el carácter pragmático y comunicacional busca *lo que se quiere decir de las cosas* de forma *a posteriori*, en el uso que se hace del lenguaje, en el contexto en que se dicen las cosas, etc., Así, el intento de Carnap de reducir al lenguaje a su contenido cognitivo, y la epistemología y la filosofía misma a su análisis lógico, es cuestionado.

El nuevo campo descubierto, a partir de 1950, deja ver que el lenguaje es mucho más que su contenido semántico lógico. Empero, nosotros creemos que es pertinente hacer una exposición detallada del análisis lógico del lenguaje en Carnap; sostenemos que es conveniente adentrarse en el ámbito cognitivo del lenguaje y creemos que esto ayudará para una comprensión ulterior del otro campo pragmático-comunicacional, dado que estas últimas son a su vez una refutación a Carnap y una ampliación del espectro del

lenguaje, de la epistemología y de la filosofía misma. Por esta razón, nuestra tentativa en este artículo es analizar la *Superación*⁴, puesto que, a lo largo de las líneas de este trabajo, el filósofo alemán demuestra que las proposiciones de la metafísica son fingidas. Intentaremos poner de relieve la teoría de la significación carnapeana, es decir, cómo el *lenguaje puede decir la verdad de las cosas*, y mostrar el argumento por el cual este pensador considera que los enunciados de la metafísica son proposiciones aparentes o simuladas. En primer lugar, nos centraremos en el estudio de los dos géneros de proposiciones aparentes. En segunda instancia, haremos un análisis de las proposiciones simuladas que se basan en palabras sin significado, y su teoría de la significación verificacionista de los enunciados científicos. Por último, trataremos de hacer una evaluación semejante, pero esta vez con las proposiciones fingidas en tanto que continente de una sintaxis lógica errónea.

I

Dos géneros de proposiciones fingidas

A propósito de los elementos que conforman el lenguaje, en su artículo la *Superación*, el filósofo alemán detecta principalmente dos: “Un lenguaje consta de un vocabulario y una sintaxis, es decir, de un conjunto de palabras que poseen significado y de reglas para la formación de proposiciones a partir de diversas especies de palabras” (Carnap 452). Según este autor, estas son las condiciones *necesarias y suficientes* para la construcción de proposiciones significativas. En otras palabras, los términos con significado y las reglas de construcción de las frases son los únicos elementos que permiten referirse a los hechos del mundo exterior y, de este modo, establecer conocimiento, designar un concepto o constituir una teoría sobre lo real. Tanto las palabras como las reglas deben unirse y, de esta manera, se constituye una proposición con sentido.

Sin embargo, si bien es cierto que estos dos componentes permiten dotar de sentido a las proposiciones, estos mismos, a la vez, encierran también dos posibilidades de construir enunciados sin sentido. A saber, de estos dos factores se despliegan dos especies de proposiciones fingidas:

⁴ A partir de este momento nos referiremos al artículo como “*La Superación*” a manera de abreviación.

De acuerdo con esto, hay dos géneros de pseudoproposiciones: aquellas que contienen una palabra a la que erróneamente se supuso un significado, o aquellas cuyas palabras constitutivas poseen significado, pero que por haber sido reunidas de un modo antisintáctico no constituyeron una proposición con sentido. (Carnap 452)

Los argumentos carnapeanos en relación con la construcción de enunciados fingidos con base en palabras y reglas son las siguientes.

En primer lugar, es posible que al momento de la construcción de los enunciados se reúnan palabras sin significado. Es decir, incluso pueden estar colocadas respetando las reglas de la sintaxis gramatical, pero las palabras son dotadas de significado sin poseerlo. En otros términos, se provee de significación de manera gratuita, por error. En esta parte, cuando Carnap habla de significado se refiere al *significado cognitivo*, es decir cuando una palabra tiene su referente o denota algo, cuando aporta algún tipo de conocimiento, cuando afirma algo:

Se ha llegado a distinguir actualmente diversos órdenes de significados, en especial el significado cognoscitivo (designativo, referencial) por una parte, y los integrantes de un significado no-cognoscitivo (expresivo), es decir emotivo y motriz, por la otra. En el presente estudio la palabra “significado” debe tomarse siempre en el sentido de “significado cognoscitivo”. (Carnap 478)

Y a continuación sostiene:

La tesis de que las oraciones de la metafísica son asignificativas debe ser considerada en el sentido de que ellas no poseen significado cognoscitivo, ningún contenido afirmativo. No se pretende negar el hecho psicológico, obvio por lo demás, de que sí poseen significado expresivo. (Carnap 478)

El significado, según Carnap, reside en el hecho de que una palabra afirma un hecho, cada palabra debe tener un referente respectivo, una palabra debe describir un hecho, un objeto, algo que sucede en el mundo externo, debe aportar conocimiento. Si una palabra expresa un sentimiento subjetivo o una volición particular, esto, sin embargo, no provee de significado a las palabras.

En segundo lugar, existe la posibilidad de formar proposiciones aparentes que giran en torno a las reglas sintácticas. En otros términos, las palabras pueden estar dotadas de significado, sin embargo, pueden estar mal colocadas, es posible que se irrespeten las normas de formación de las frases.

Dado que las proposiciones fingidas se despliegan de estos dos ejes es pertinente analizar cada uno de estos factores de manera separada y mostrar cómo una palabra y una frase adquieren significación en la filosofía de Carnap.

II

Proposiciones simuladas de la metafísica donde figuran las palabras sin significación.

En primer lugar, es pertinente mostrar cómo una palabra adquiere su significado en Carnap. Una vez sacado a la luz su método de significación será más accesible la comprensión de los enunciados de la metafísica asignificativos planteados por el autor.

El primer paso consiste en asignar a la palabra una *proposición elemental*; es decir, es necesario enlazar la palabra con la regla sintáctica más simple, a esta forma se lo denomina proposición elemental. Por ejemplo, sea X una palabra cualquiera, entonces $P(x)$ es una proposición elemental. Tomemos un ejemplo, X representa la palabra *libro*. La proposición prototípica será la siguiente: “ X es un *libro*”, $P(x)$. De esta manera se cumple el primer requisito de la significación, esto es la sintaxis de la palabra: “En primer lugar debe fijarse la sintaxis de la palabra, es decir, la manera como se presenta en la forma proposicional más simple en la que puede aparecer; llamaremos a esta forma proposicional su proposición elemental” (Carnap 453). Una vez que se le ha fijado la sintaxis elemental a una X palabra entonces esta adquiere una determinada categoría. Así, en el ejemplo anterior se puede ver que X es idéntico a la palabra *libro*, y, de este modo, cae dentro de la categoría de cosas materiales; del mismo modo, para una palabra Y que representa el concepto *número 2*, su proposición atómica será, “ Y es el *número 2*”, a partir de esto se le asignará la categoría de números naturales.

Ahora bien, la sintaxis elemental de la palabra no agota las condiciones de su significación. En efecto, Carnap señala que la segunda condición consiste en que a la proposición elemental debe ser posible asignarle, y, a la

vez, responder las cuatro preguntas siguientes: “1) ¿De qué proposiciones es derivable P y qué proposiciones pueden derivarse de P ? 2) ¿En qué condiciones P debe ser verdadera y en qué condiciones falsa? 3) ¿Cómo puede ser verificada P ? 4) ¿Cuál es el sentido de P ?” (Carnap 454). Estas cuatro interrogantes responden a cuatro campos diferentes del conocimiento. A fin de cuentas, estas cuatro interrogantes no son sino la misma, únicamente planteada desde diferentes campos del conocimiento.

La pregunta 2 hace mención de la manera de referirse al significado de una proposición desde la lógica. Por ejemplo, si se plantea la pregunta por las condiciones de *verdad y falsedad* de $P(x)$ se está abordando la pregunta por el significado de la proposición desde esta área. De la misma manera, cuando se interroga por las condiciones de *verificación* de $P(x)$, esta responde al campo de la teoría del conocimiento, es decir, esta es la manera de preguntar por el significado desde la gnoseología.

La incógnita 4 es el modo de investigar el significado de $P(x)$ desde el punto de vista de la filosofía, en breve, el *sentido*.

Para la pregunta 1, que se remite a la sintaxis elemental, es decir, a las proposiciones elementales de las que se deriva este enunciado; Carnap se limita a afirmar que esta es la *forma correcta* de plantearse la pregunta por el significado. Si se puede indicar las proposiciones elementales desde la que se deduce $P(x)$, $P(y)$, $P(z)$, etc., entonces se cumple con los requisitos de la significación. Esto deja ver claramente que este autor está comprometido con el empirismo lógico, puesto que busca las proposiciones elementales desde la que se deriva $P(x)$, que no son sino otras proposiciones empíricas o enunciados de observación.

Tomemos el ejemplo del mismo texto de Carnap para mostrar el modo en que una proposición elemental $P(x)$ alcanza su significado en una ciencia empírica como la zoología:

En el caso de muchas palabras, específicamente en la mayoría de las palabras de la ciencia, es posible precisar su significado retrotrayéndolas a otras palabras (“constitución”, definición). Por ejemplo, “artrópodos” son animales que poseen un cuerno segmentado con extremidades articuladas y una cubierta de quitina”. De esta manera ha quedado resuelto el problema antes mencionado en relación a la forma proposicional elemental de la palabra “artrópodo”, esto es, para

la forma proposicional “la cosa X es un artrópodo”. Se ha estipulado que una proposición de esta forma debe ser derivable de las premisas de la forma, “ X es un animal”, “ X posee un cuerno segmentado”, “ X posee extremidades articuladas”, “ X tiene una cubierta de quitina”, y que inversamente, cada una de estas proposiciones debe ser derivable de aquella proposición. Por medio de estas estipulaciones sobre derivabilidad, (en otras palabras: sobre su criterio de verdad, el método de verificación, el sentido) de la proposición elemental sobre artrópodos, se fija el significado de la palabra “artrópodos”. De esta manera cada palabra del lenguaje se retrotrae a otras y finalmente, a las palabras que aparecen en las “proposiciones de observación” o “proposiciones protocolares”. (Carnap 454)

En la teoría de la significación de Carnap, el fundamento principal son las proposiciones empíricas de observación desde donde se deriva la proposición elemental que contiene a la palabra a significar. Todas las disciplinas como la lógica, la gnoseología y la filosofía deben finalmente adherirse al criterio de derivabilidad. Es decir, el sentido (filosofía), la verificación (gnoseología), el valor de verdad (lógica) se reducen a la derivabilidad empírica. El ejemplo de la cita anterior muestra cómo se responde a la pregunta (1) que corresponde a la derivabilidad y a la vez a las preguntas (2), (3), y (4) puesto que son semejantes con la única diferencia que (2), (3) y (4) están planteadas a partir de disciplinas distintas.

A modo de ilustración sobre la *verificación* de un enunciado $P(x)$ tomemos el siguiente texto de Carnap donde se pone en evidencia el mismo criterio, con la diferencia de que aquí se trata de asignar el significado a una proposición elemental a partir de la teoría del conocimiento.

Tomemos la proposición P1: “Esta llave está hecha de hierro.” Existen muchos modos de verificar esta proposición; por ejemplo: si coloco la llave cerca de un imán, y luego percibo que la llave es atraída. Aquí la deducción se ha hecho del modo siguiente: Premisas: P 1: “Esta llave está hecha de hierro”; la proposición que va a ser examinada. P2: “Si se coloca un objeto de hierro cerca de un imán, es atraído”; ésta es una ley física ya verificada. P3: “Este objeto —una barra— es un imán”; proposición ya verificada. P4: “La llave se coloca cerca de la barra”; esto se verifica ahora directamente por medio de nuestra observación. De estas cuatro premisas podemos deducir la conclusión: P5: “La llave será atraída ahora por la barra. (Carnap 8)

Si bien es cierto que en algunas ocasiones es necesaria la verificación en algunas leyes de las diferentes ciencias, estas deben estar, a su vez, verificadas por los datos empíricos. Es posible que no existan datos o las condiciones empíricas actuales, sin embargo, se debe recurrir a las teorías que ya han sido, en otro momento, verificadas, de este modo, se confirma una proposición. Su fuente última son los datos empíricos:

La pregunta de la significación y la pregunta de la verificación son dos de los principales problemas de la teoría del conocimiento. En el primer caso, a qué condiciones un enunciado posee significación factual, en el sentido de significación cognitiva. En el segundo caso, preguntamos cómo llegamos a saber algo, cómo podemos descubrir si un enunciado dado es verdadero o falso. La segunda pregunta presupone la primera. Con toda evidencia, debemos comprender un enunciado, es decir, que debemos conocer su significación antes de intentar descubrir si es verdadero o falso. Pero, desde el punto de vista del empirismo, existe un lazo muy estrecho entre estos dos problemas. En cierto sentido, no hay sino una sola respuesta a estas dos preguntas. Si nosotros sabemos lo que sería, para un enunciado, conocer que es verdadero, entonces, nosotros conoceríamos su significación (Carnap 61).

Según nuestro punto de vista, lo más importante respecto de las cuatro preguntas establecidas por Carnap es el hecho de que estas no son interrogantes diferentes y aisladas. Al contrario, es la misma pregunta que gira en torno a la derivabilidad, su diferencia radica únicamente desde el campo a partir del cual se lo plantea. La traducción española deja entender que serían cuatro preguntas diferentes, sin embargo, en la traducción francesa se señala que es la misma interrogante planteada de manera distinta: “En segundo lugar, para el enunciado elemental *S*, de la palabra correspondiente, debe haber respuesta a la siguiente pregunta, que podemos formularlo de maneras diferentes” (Carnap, Hanh, Neurath, Schlick, Waisman y Wittgenstein 151).

En resumen, la teoría de la significación de las palabras debe reunir dos condiciones: 1) la asignación de la sintaxis elemental a la palabra, 2) fijar las proposiciones elementales de derivación de la aserción.

Ahora bien, una vez que hemos expuesto el método de significación de Carnap podemos pasar a considerar el argumento de este autor a través del cual sostiene que las proposiciones de la metafísica son asignificativas.

Con el fin de mostrar que las proposiciones de la metafísica no tienen sentido, puesto que no cumplen con las dos condiciones expuestas más arriba, Carnap toma el ejemplo del concepto “principio”:

Diversos metafísicos han ofrecido una solución a la cuestión de cuál sea el (supremo) “principio del mundo” (o de “las cosas”, o de “la existencia” o de “el ser”) y han presentado como tal al agua, al número, a la forma, al movimiento, a la vida, al espíritu, a la idea, al inconsciente, a la acción, al bien y a otros semejantes. (Carnap 457)

En primera instancia, si queremos establecer el significado del término “principio”, entonces debemos asignarle su sintaxis más simple. Dado que X denota “principio”, su sintaxis es: “ X es *principio*”, se cumple la primera condición. Pero, además, debemos establecer las proposiciones elementales, $P(x)$, $Q(x)$, $R(x)$ que contienen el término “principio” de las cuales se deriva X . En referencia a esta especie de aserciones, Carnap expone los criterios de los metafísicos: “El metafísico nos responderá aproximadamente cómo sigue: “ X es el principio de Y ” quiere decir que “ Y surge de X ”, “el ser de Y reside en el ser de X ”, “ Y existe por virtud de X ”, y así sucesivamente” (Carnap 458). Según el filósofo germano, estas afirmaciones, de las cuales se deriva el significado del vocablo “principio”, son demasiado ambiguas, poseen muchas interpretaciones posibles, su alcance semántico es demasiado basto, y no se refieren a nada empírico por lo que no es posible enlazar con una proposición elemental de observación. La única forma de establecer una proposición protocolar para la palabra “principio” es “ X es causa de Y ”. Pero esto nos conduce a sostener que existe un enlace *necesario* entre X y Y ; es decir, cada vez que surge un evento X , un efecto Y se produce, lo que dejaría ver que X y Y están relacionados por una ley natural, la cual conduciría a una proposición empírica o de observación. Sin embargo, según Carnap, los metafísicos no pretenden significar el término “principio” en fundamentos empíricos, pues en este caso la metafísica sería una ciencia empírica. Los metafísicos pretenderían significar “principio” más allá del conocimiento empírico, es decir, intentarían extender el conocimiento al margen de la experiencia, pero en este caso no se cumple la segunda condición de significación, en consecuencia, la metafísica contiene puras pseudoproposiciones.

A manera de ilustración podemos tomar el siguiente ejemplo. Sea X una palabra cualquiera, X posee significado si y solamente si podemos establecer las proposiciones elementales a partir de la cual X se deduce. Por ejemplo, si X designa la palabra “pájaro”, entonces, la proposición elemental será:

“*X* es un pájaro”; y en segundo lugar podemos recurrir a la definición de la palabra pájaro. Por ejemplo, puede ser: “*pájaro es una ave voladora pequeña*”, a partir de esto podemos establecer las proposiciones elementales siguientes: “*X es una ave*”, “*X vuela*”, “*X es pequeña*”. Es decir, por medio del método retrospectivo a otras palabras que están contenidas en proposiciones elementales de observación, podemos obtener su significado. Sin embargo, existen algunas palabras que han sido utilizadas por los metafísicos que no es posible retrotraer a proposiciones de observación, por ejemplo, “Dios”, “el alma”, “lo incondicionado”, etc. Siguiendo el criterio de Carnap, la palabra “pájaro” posee significado, mientras que las palabras, “Dios”, “el alma”, “lo incondicionado”, no lo poseen puesto que no es posible asignar las proposiciones elementales a través de las cuales se despliegan estos términos.

El método de significación carnapeano que acabamos explicar se aplica únicamente al conocimiento empírico. Dicho de otra manera, el conocimiento se limita a las ciencias empíricas. Ningún conocimiento puede ir más allá de la experiencia. La experiencia es el único fundamento que da cuenta de los hechos que suceden en el mundo. En este sentido, la crítica de Carnap a la metafísica radica en el hecho de que esta disciplina ha pretendido fundamentar los hechos o eventos empíricos por medio de hipótesis que van más allá de la experiencia.

Sin embargo, existen ciencias tales como la matemática, la lógica, la aritmética o el álgebra que no son empíricas, cabe entonces plantearse la siguiente pregunta. ¿Qué sucede entonces con las ciencias formales? ¿Acaso no son ciencias propiamente dichas? ¿Acaso son ciencias que no poseen significado? Una posible respuesta a estas cuestiones sería que las ciencias formales, en cuanto que no se refieren al mundo externo, no requieren este tipo de significación. Utilizando las expresiones de Leibniz, podemos señalar que las ciencias formales apuntan únicamente a las verdades de razón:

Pero las verdades de razón son de dos tipos: las unas son la que llamamos las *verdades eternas*, que son necesarias absolutamente, de tal suerte que su opuesto implica contradicción; y estas son las verdades donde la necesidad es lógica, metafísica o geométrica, que no podemos negar sin ser conducidos a absurdidades. (Leibniz 51)

En efecto, una proposición de la aritmética como “ $5+7=12$ ” o una de la geometría como: “la suma de los ángulos internos de un triángulo es 180° ”, no necesitan significación empírica, estas deben únicamente cumplir el requisito de no encerrar una contradicción.

A partir de lo que acabamos de señalar, podemos deducir la idea central en la teoría de la significación de Carnap. Las palabras no adquieren significado a menos que puedan retrotraerse a proposiciones de observación de las cuales son deducidas, y estas, a la vez, deben previamente ser corroboradas o verificadas con base en proposiciones empíricas más fundamentales.

Si bien es cierto que el método semántico carnapeano es coherente y sólidamente argumentado, es posible plantear las siguientes objeciones.

1) Dado que el significado de las palabras se obtiene exclusivamente por medio de los datos empíricos ¿no existe en el método carnapeano una regresión *ad infinitum*? Por ejemplo, que el significado del vocablo “pájaro” se obtiene de las proposiciones: “*X* es una *ave*”, “*X* *vuela*”, “*X* es *pequeña*”, las palabras que contienen estos enunciados poseen *a priori* significado, pero para significar estas palabras es necesario recurrir a otras palabras ya significadas o contrastadas en la experiencia, lo que nos conduce a otras palabras previamente significadas y así *ad infinitum*. Carnap escapa a esta objeción por medio del argumento de que finalmente se puede corroborar con las proposiciones de observación. Empero, existen datos empíricos, especialmente en las ciencias como la biología, la química, la física, etc., que dependen de instrumentos, de condiciones naturales distintas, de la constitución fisiológica del sujeto que experimenta, de la teoría que se utiliza al momento de corroborar, de la estadística, etc., que son factores que pueden variar. De esta manera, las proposiciones de observación no son suficientes al momento de establecer como fuente de significación de una palabra.

2) La ambigüedad de las proposiciones protocolares, tal como lo sostiene Carnap, es un obstáculo para la significación de las palabras. Sin embargo, debemos asumir que la ambigüedad es una propiedad del lenguaje natural. La polisemia de los conceptos enriquece la evolución del lenguaje. Las nuevas significaciones son la base fundamental del avance del conocimiento, es aquello que permite la transformación de la comprensión del mundo. La variación de los significados puede clarificar la realidad. Por ejemplo, el historiador de la ciencia Alexandre Koyré, en su obra *Études Galiléennes* (1966), muestra que el desarrollo científico ha sido el efecto de una nueva concepción del mundo, de la transformación y, a su vez, de la adopción de una nueva significación de los términos:

También creemos, que la actitud intelectual de la ciencia clásica podría ser considerada por estos dos momentos, estrechamente ligados por otra parte: geometrización del espacio, y la disolución del

Cosmos, es decir desaparición, en el interior del razonamiento científico, de toda consideración a partir del Cosmos (2), sustitución del espacio concreto pregalileano por el espacio abstracto de la geometría euclídeana. Es esta sustitución lo que permite la invención de la ley de la inercia. (Koyré 15)

Se puede ver que la transformación de la física aristotélica a la física clásica se lleva a cabo a través de una nueva definición (significación) del término “espacio”. El abandono del paradigma cosmológico y la adopción del nuevo modelo geométrico es lo que permite el establecimiento de la nueva teoría física. Por lo tanto, no es fácil abandonar la ambigüedad del lenguaje, al contrario, en este caso es necesario.

3) En cuanto que la significación de un término se obtiene del enlace con otros términos protocolares y dado que estos deben aparecer en la definición de la palabra a significar, entonces todas las palabras deben tener absolutamente una definición, pero esto no sucede así. Por ejemplo, el concepto “organismo” en la biología puede definirse de dos maneras distintas: a) conjunto de órganos que constituye a un ser vivo, b) conjunto de órganos, sea de un animal o un vegetal, que están regidas por leyes. ¿Cómo se elige la verdadera definición del término “organismo”? En este caso “organismo”, dentro de una proposición elemental sería: “*X* es un *organismo*”; y se deriva de las proposiciones: “*X* es un conjunto de órganos”, “*X* constituye a un ser *vivo*”. Pero también puede deducirse de la definición (b), es decir: “*X* es un conjunto de órganos”, “*X* está regido por *leyes*”. Elegir entre la definición (a) y la (b) es el verdadero problema, y para esto es necesario *a priori* proveer de significación. Por lo tanto, en las ciencias empíricas, tal parece que no se puede escapar al problema de la significación únicamente bajo el criterio carnapiano de la verificación.

III

Proposiciones metafísicas ficticias en relación con la sintaxis lógica

Este capítulo está dedicado al análisis de las reglas de la sintaxis lógica que permiten ordenar las palabras dentro de una proposición con sentido. Y, de este modo, se muestra cómo las proposiciones de la metafísica son enunciados fingidos.

En el capítulo I y II hemos podido sacar a la luz la necesidad de hacer uso de la sintaxis gramatical al momento de ordenar las palabras. Sin embargo, Carnap señala que esta es insuficiente y defectuosa, puesto que

no logra excluir de manera definitiva las combinaciones de palabras sin significado: “La sintaxis gramatical de un lenguaje natural no es capaz de realizar la tarea de eliminar todos los casos de combinaciones de palabras que resulten sin sentido” (Carnap 460-461). De hecho, existe la posibilidad de que, en ocasiones, haciendo uso de la sintaxis gramatical, se construya una frase correcta, y además de que todas las palabras que contiene una proposición estén dotadas de sentido y, sin embargo, la aserción pueda ser ficticia. Tomemos el ejemplo de Carnap:

“César es y”

“César es un número primo”. (Carnap 461)

La aserción (1) es ficticia puesto que no respeta ni siquiera las reglas de la sintaxis gramatical. Este conjunto de palabras no puede terminar con la conjunción “y”, a esta se le debe añadir un predicado. Al contrario, la proposición (2) respeta plenamente las reglas gramaticales (“sujeto”, “verbo”, “predicado”); el sujeto está bien enlazado con el predicado mediante el verbo, por lo tanto, es una aserción bien construida. Sin embargo, Carnap señala que es una proposición sin sentido. El predicado “*número primo*” es una propiedad únicamente de los números y no se le puede atribuir a una persona. Aquí se muestra que la sintaxis gramatical puede ayudar a construir enunciados sintácticamente correctos y, sin embargo, carentes de significación. Una secuencia de palabras puede estar bien formada respetando las reglas de la gramática, y a pesar de eso, no decir nada de los hechos que se suceden en el mundo, por lo que no se puede establecer su valor de verdad⁵. Es por esta razón que Carnap sostiene que es necesario acudir a la ayuda de la sintaxis lógica:

Si la sintaxis gramatical tuviera una exacta correspondencia con la sintaxis lógica no podrían formarse pseudoproposiciones. Si la sintaxis gramatical no solamente estableciera diferencias en el orden categorial de las palabras, tales como sustantivos, adjetivos, verbos, conjunciones, etc., sino dentro de cada una de estas categorías hiciera las diferencias posteriores que son lógicamente indispensables, no podrían construirse pseudoproposiciones. (Carnap 461-462)

⁵ Es importante señalar que las proposiciones de la metafísica, según Carnap, no pueden ser ni verdaderas ni falsas, en esta idea es justamente donde reside el sin sentido.

Por defecto, la sintaxis gramatical no puede dividir los sustantivos, los verbos, las conjunciones, adjetivos, etc., en clases que verdaderamente le corresponden, no puede asignar las propiedades exactas a estos elementos de una oración. Por ejemplo, no divide al sustantivo *pedra* dentro de los *objetos físicos* y al sustantivo *hombre* dentro de la categoría *ser vivo*, simplemente señala que los dos son sustantivos. En otros términos, la sintaxis gramatical no logra asignar a los elementos de una proposición el dominio (propiedades, relaciones, etc.) que le corresponde, es por esto por lo que fácilmente se puede confundir de terreno, y asignar a un sustantivo propiedades que no le corresponde. Por ejemplo, decir: “un hombre es un número primo”, es una secuencia de palabras simplemente absurda, no afirma ni niega nada, no es ni falso ni verdadero, es una ficción. Para corregir esta deficiencia, es necesario acudir a la sintaxis lógica, sostiene Carnap.

A fin de poder demostrar que los enunciados de la metafísica violan la sintaxis lógica, en autor de la *Superación* analiza algunos ejemplos de las proposiciones metafísicas de las grandes obras de la historia de la filosofía, tales como las obras de Heidegger y Descartes. Su primera crítica se centra en el concepto “Nada” que en la filosofía de Heidegger corresponde a un sustantivo, es decir, a aquello que existe por sí mismo.

Sólo debe ser investigado Lo-que-está-Siendo y por lo demás —nada; Lo-que-está-Siendo solamente y —nada más; únicamente Lo-que-está-Siendo y fuera de ello nada—. ¿Cuál es la situación en torno a esta Nada?... ¿Existe la Nada sólo porque existe el No, es decir, la Negación? ¿O sucede a la inversa? ¿Existen la Negación y el No sólo porque existe la Nada?... Nosotros postulamos: la Nada es más originaria que el No y la Negación... ¿Dónde buscaremos la Nada? ¿Cómo encontraremos la Nada?... Nosotros conocemos la Nada... La angustia revela la Nada... Ante y por lo que nos angustiábamos era ‘propiamente’ nada. De hecho: la Nada misma —como tal— estaba ahí... ¿Cuál es la situación en torno a la Nada?... La Nada misma nada. (Carnap 461-462)

En este apartado la “Nada” es considerada como aquello que existe en tanto tal. Es debido a la existencia de la “Nada” que el “No” y la “Negación” pueden ser expresadas: “la Nada es más originaria que el No” y la “Negación”; se señala que la “Nada” se deja conocer y se le atribuye el verbo *nadear*. Esto

muestra claramente que la “Nada” es aquello que realiza una acción⁶. Por lo tanto, aquí la “Nada” se refiere a un objeto del mundo, la “Nada” está tomada como aquello que puede ser conocido, como substancia de la cual se puede predicar algo, como objeto de una afirmación.

Pero antes de mostrar por qué la “Nada” en tanto que elemento de una proposición conduce a un enunciado absurdo, tomemos un ejemplo donde los enunciados cumplen las exigencias tanto gramaticales como lógicas, y, en consecuencia, son traducibles al lenguaje de la lógica.

Se plantea la pregunta: ¿Qué hay afuera?, *af(?)*, y se responde; “afuera hay lluvia”, *af(Ll)*. Una vez que se ha constatado que *existe* la lluvia, podemos traducir la existencia de la lluvia en su lenguaje lógico: $(\exists x) af(Ll)$. Entonces es posible afirmar algo sobre la lluvia, podemos describir un estado de cosas donde figura la lluvia. Podemos asignar al sustantivo lluvia las propiedades como fría, lenta, fuerte, etc., es decir, le asignamos una categoría que le corresponde y, por ejemplo, no afirmamos, “la lluvia es bípeda”, esto sería absurdo. Ahora bien, continuando con esta línea argumentativa podemos plantear una segunda pregunta. ¿Qué hace la lluvia?, *?(Ll)*; se responde, “la lluvia cae”, *c(Ll)*. Solamente después de constatar la existencia en sí de la lluvia, y de la observación de sus propiedades podemos fijar la propiedad correcta, esto es su sintaxis lógica adecuada.

Ahora veamos qué pasa con la “Nada”. Se plantea la misma interrogante ¿Qué hay afuera?, *af(?)*; y la respuesta es, “Afuera nada hay”, *af(Na)*. La traducción lógica es la siguiente: $(\neg \exists x) af(x)$, lo que dicho de manera diferente sería, “No hay (no existe) algo que esté afuera”. Lo único que se constata es la ausencia de cualquier objeto, y no la “Nada” en sí. Por lo tanto, no se puede conocer la “Nada”, no se le puede consignar una propiedad, no se puede describir un estado de cosas en el mundo donde la “Nada” esté representada. Si bien es cierto se puede plantear la segunda pregunta, lo mismo que lo hicimos con la lluvia, ¿qué hace la Nada?, no obstante, no

⁶ En la versión española de la *Superación* aparece el sustantivo Nada, mientras que en la versión alemana original se escribe *nichts* haciendo referencia a la negación. En alemán no existe la Nada como sustantivo sino solamente la negación. En español, la diferencia entre estos sería la Nada en tanto que sustantivo y “no” en tanto que negación, o Nada y nada, la mayúscula haría referencia al sustantivo. En la versión Francesa de la *Superación* se hace una diferencia clara entre las dos, Nada=Néant, y nada o no=rien. La traducción francesa confirma la idea que se quiere expresar en español. Sin embargo, en alemán solo existe la negación lo que conduce a la imposibilidad de hacer de la Nada un sustantivo.

se puede señalar una propiedad de la “Nada”. Por ejemplo, no podemos afirmar que la “Nada” corre o tiembla. Sin embargo, los metafísicos han querido establecer propiedades a la “Nada”, las mismas que estarían más allá de lo empírico, pero que pretenden fundamentar el conocimiento. Sin embargo, Carnap sostiene que las afirmaciones como: “Buscamos la Nada” $b(Na)$, “Encontramos la Nada” $e(Na)$, “Conocemos la Nada”, $c(Na)$ o como lo hace Heidegger, “La ‘Nada’ nada”, son simplemente absurdos, sinsentidos. Esta secuencia de palabras lo único que nos muestra es que a la “Nada” se le asigna una acción absurda, pero además se le considera como sustantivo sin que exista algo como la “Nada”. Cuando se habla de la “Nada” lo único que se puede afirmar es una negación, es decir, “No existe x ”, esto es aquello que nos muestra la lógica.

Otro término metafísico es la palabra *ser*, este vocablo es analizado por Carnap en la filosofía de Descartes. Bajo la lupa de la sintaxis lógica, la proposición: “*Cogito ergo sum*”, en español “Pienso por lo tanto existo” o “Pienso por lo tanto soy” termina por ser una proposición aparente. En primera instancia existe una confusión entre la utilización de vocablo *ser* al momento de utilizar como cópula, a la cual, en este caso, debería añadirse necesariamente un adjetivo. Por ejemplo, “yo soy estudiante de filosofía”, “*Pablo es científico*”. La segunda confusión apunta a que la palabra *ser* es muy ambigua y permite que sea utilizada para crear un predicado sin que sea posible. Este error es frecuente cuando se utiliza el término *ser* para designar “yo existo” o la existencia. La lógica es una herramienta que permite detectar este error: “Pero a este respecto sólo la lógica moderna es totalmente consecuente: introduce el signo de existencia en una forma sintáctica tal que no puede ser referido como un predicado a signos de objeto, sino sólo a un predicado” (Carnap 469). La lógica permite denotar existencia mediante al signo (\exists), única y exclusivamente a predicados y no a signos que en apariencia pretenden ser predicados.

Así, la proposición “*ergo sum*” o “yo soy”, está siendo tomada en el sentido de “yo existo”. La lógica muestra que no es posible formular proposiciones como: “ x existe”, “ y existe” o lo que sería lo mismo “ q es”; la utilización de “es” o “existe” debe conducir inmediatamente a añadirle un predicado, pero en el caso de Descartes no se lleva a cabo esto. Se suma a estos la siguiente objeción de Carnap, según las reglas de la sintaxis lógica, la conclusión “yo existo” no se puede derivar del enunciado “yo pienso”.

Esta aserción puede ser traducida del siguiente modo: $P(x)$, en el caso de que el adjetivo pensar sea asignado a x con la P . En el lenguaje de la lógica formal se escribe: $(\exists x) P(x)$, lo que significa, *existe un x tal que x piensa*. Por lo tanto, de “yo pienso” únicamente se puede deducir, *“existe algo que piensa”* y no “yo existo” o “yo soy”. En resumen, la necesidad del enlace entre “yo pienso” y “yo existo” está lógicamente mal construida en el razonamiento cartesiano. En consecuencia, es una aserción ficticia.

Ahora bien, a partir de lo que se ha afirmado hasta el momento, se puede sostener al menos dos ideas generales: 1) Sobre la base de la sintaxis lógica se puede trazar una línea que permite distinguir entre proposiciones con sentido y ficticias, 2) aunque en el lenguaje natural se puede evocar y ciertamente comprender las proposiciones metafísicas, esto no quiere decir que éstas posean significación.

Carnap está de acuerdo con la construcción de proposiciones ficticias, pero a condición de que estas no pretendan conocer la realidad o decir algo, son enunciados sin significado. Los juicios de la ética, de la estética; todas las afirmaciones que apuntan a los valores o a la belleza son proposiciones aparentes en la medida en que no poseen correlato empírico y, por lo tanto, no pueden ser verificadas. La lógica formal muestra que los juicios metafísicos analizados por este autor no pueden ser traducidos al lenguaje lógico, de este modo se convierten en enunciados aparentes:

El mismo dictamen puede aplicarse también a toda filosofía de normas o filosofía del valor así como a la ética o la estética como disciplinas normativas, ya que la validez objetiva de un valor o de una norma no es [...] empíricamente verificable ni deductible de proposiciones empíricas y no puede, por tanto, ser afirmada de ninguna manera. (Carnap 473)

El compromiso con el empirismo por parte de Carnap es evidente a tal punto que exige incluso para las proposiciones de la ética y de la estética evidencia empírica, debido a esto sostiene que de estas disciplinas solo pueden desplegarse sin sentidos.

Pero en este caso sería imposible establecer una teoría de la ética y política, así como una teoría de la estética. Si los valores no son contrastables y, en consecuencia, no poseen sentido, entonces no es posible asignarle un sentido, aunque sea por convención. En caso de que se intente asignar un

sentido a las proposiciones de la ética de modo convencional, es necesario *a priori* conocer el significado de las palabras a fin de llegar a un acuerdo de lo que es lo bueno y lo bello. Por lo tanto, la teoría del significado de Carnap socaba la posibilidad de una teoría política.

Según el filósofo alemán, todos los enunciados que no describen los hechos son ficticios. Del mismo modo, todos los enunciados ficticios no dicen nada de los hechos. La metafísica, en tanto, que no describe hechos se hunde en el sin sentido, además no es un tipo de conocimiento porque no denotan realidades observables:

Hemos establecido con anterioridad que el sentido de una proposición descansa en el método de su verificación. Una proposición afirma solamente todo lo que resulta verificable con respecto a ella. Por eso una proposición, cuando dice algo, solo puede enunciar un hecho empírico. Algo que estuviera en principio más allá de lo experimentable no podría ser dicho, ni pensado, ni planteado. (Carnap 472)

Carnap denuncia justamente la pretensión de la metafísica de servir como fundamento de las demás ciencias, de ser el modelo del conocimiento verdadero. En otras palabras, en tanto que cimiento del verdadero saber. Si los metafísicos quieren decir algo deberían ser capaces de mostrar el método por el cual sus proposiciones son verificables. En el pensamiento de Carnap existe una reducción del término conocimiento. Conocer sería únicamente describir los hechos. Por lo tanto, sus proposiciones deben ser verificables y traducibles a la lógica. El método del conocimiento en general es el método natural. Todo el conocimiento científico es limitado a la experiencia. Sin embargo, la metafísica no siempre ha pretendido afirmar algo sobre los hechos del mundo en el sentido en que lo realizan las ciencias empíricas, sino más bien ha pretendido ofrecer un modelo de teoría propiamente científica, pero según Carnap fracasa en su intento puesto que no dicen nada, sino meras ficciones.

A la filosofía no le corresponde explicar los hechos del mundo exterior, estos son únicamente objeto de las ciencias naturales o empíricas y su método. Pero entonces ¿qué queda para la filosofía? ¿Cuál es el objeto de la filosofía?

Para responder a esta pregunta podemos tomar la idea de Edmund Husserl (1859-1938), la cual sostiene que la filosofía es la crítica del

conocimiento. Es decir, la filosofía responde a la pregunta: ¿Cómo puedo estar seguro de que la consciencia humana se trasciende a sí misma y alcanza los objetos en sí mismos? ¿Cómo podemos estar seguros de que no existen únicamente mis ideas?:

El conocimiento, en todas sus formas, es una vivencia psíquica; es conocimiento del sujeto que conoce. Frente a él están los objetos conocidos. ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos? Se vuelve un enigma el darse de los objetos de conocimiento en el conocimiento, que era consabida para el pensamiento natural, (Husserl 28).

Es decir, Husserl hace una distinción entre ciencia en el sentido empírico y la teoría del conocimiento. La teoría científica describe los hechos, la teoría del conocimiento nos muestra cómo conocemos. Es por esta razón que, desde Platón, Aristóteles y Descartes se intenta establecer una teoría del conocimiento en tanto que modelo de científicidad que va más allá de la teoría de las ciencias empíricas. Dado que para Carnap el significado se establece en torno al valor de verdad, solo existe la teoría científica. La lógica moderna ha ayudado, justamente, a poner de relieve esta idea de Carnap. En consecuencia, no hay lugar para la teoría del conocimiento y la filosofía que crítica de esta es nula. En consecuencia, el conocimiento debe regirse únicamente bajo el modelo de las ciencias empíricas, y los modelos de científicidad provistos por la filosofía (metafísica) es una mera especulación del verdadero saber.

Conclusión

Al inicio de este trabajo nos habíamos planteado la tarea de explicar el argumento de Carnap que lo lleva a sostener que las proposiciones de la metafísica son asignificativas. A partir de lo que se ha expuesto, se puede constatar que la teoría de la significación de Carnap está sostenida fundamentalmente en su método de validez empirista. Es decir, en tanto que no existe evidencia empírica o datos observables una palabra no posee significación. Las proposiciones elementales de la cual se deduce el significado de un término deben contener, necesariamente, palabras significadas, las cuales deben aparecer en la definición del término. Todas las palabras, en última instancia, deben describir hechos. Dado que las proposiciones de la metafísica no describen hechos, porque no existe manera de corroborar, entonces son sentencias ficticias.

De manera similar, la sintaxis lógica muestra el uso que hacen los metafísicos de algunos vocablos confundiendo los dominios. En muchas ocasiones un verbo se hace sustantivo como en el caso de la palabra “*ser*”, o un predicado se convierte en sustantivo como el en caso del término “*Nada*”. Según Carnap, la lógica permite, justamente, hacer esta distinción. Por lo tanto, los términos metafísicos no pueden ser agenciados del modo que lo hace la metafísica, debido a esto ni siquiera pueden ser traducidas al lenguaje simbólico de la lógica. En consecuencia, son solo proposiciones aparentes puesto que no respetan la sintaxis lógica.

Volviendo al carácter empírico de la filosofía de Carnap, se puede constatar que las cuatro preguntas planteadas para obtener el significado de un término giran, sin excepción, en torno a su método de verificación. La pregunta (1) finalmente se reduce a los datos empíricos en tanto que las proposiciones protocolares deben poseer correlación empírica. La pregunta (2) gira en torno al empirismo en el sentido en el que no se puede asignar un valor de verdad a una proposición a menos que existan datos empíricos observables. Lo mismo sucede con la interrogante (3), no se puede verificar a menos que se lo haga en la experiencia. Y, finalmente, la (4) es reducida a (2), el sentido de una proposición es su valor de verdad, la misma que se le asigna por la experiencia. Por lo tanto, el punto de anclaje de la teoría de la significación de Carnap gira en torno a su compromiso epistemológico empirista.

La consecuencia de reducir todo conocimiento a la ciencia empírica es la desaparición de la teoría del conocimiento, ya no queda lugar para la pregunta: ¿Qué es el conocimiento? ¿Cómo estamos seguros de que conocemos los objetos? Dado que conocer es verificar empíricamente, el conocimiento racional, en el sentido de una teoría apodícticamente justificada deja de ser el modelo de conocimiento. Y, dado que este había sido el objeto de la filosofía, esta queda sin objeto. Por lo tanto, es el fin de la filosofía entendida en estos términos. Es por esto por lo que Carnap señala que la filosofía debe dedicarse únicamente al análisis lógico del lenguaje.

Sin embargo, como se mostró más arriba, la teoría de la significación de Carnap ha recibido muchas objeciones. Una de las más fuertes críticas proviene del filósofo Karl Popper (1902-1994), el mismo que sostiene que las leyes de las ciencias empíricas no pueden ser verificables según el criterio propuesto por Carnap:

Primero, una palabra sobre (c), el criterio verificacionista del significado. Este criterio excluye todas las teorías científicas (o “leyes de la naturaleza”) del ámbito del significado; pues no son más reducibles a enunciados observacionales que las llamadas pseudoproposiciones metafísicas. (Popper 144)

Según Popper, una ley científica nunca puede ser reducida a las proposiciones de observación, esto socaba la idea de Carnap de que una proposición significativa debe necesariamente ser deducida de las proposiciones elementales. Incluso si el lenguaje se redujese únicamente al ámbito cognitivo como lo pretende Carnap, existen proposiciones de las mismas teorías científicas empíricas que no cumplen el requisito de deducibilidad. En consecuencia, la teoría de significación de Carnap no permitiría trazar una línea que dé paso a diferenciar entre conocimiento científico y metafísico.

Por otra parte, John L. Austin, en referencia en campo pragmático y comunicacional del lenguaje muestra que lo que se quiere afirmar o denotar depende en gran medida del uso que se hace del lenguaje: “Es uno de estos usos del lenguaje el que ahora quiero estudiar aquí. Me refiero a un tipo de declaraciones que parecen aserciones y que gramaticalmente supongo que se clasificarían como aserciones, que no son tonterías y, sin embargo, no son ni verdaderas ni falsas” (Austin en Ambroise y Laugier 238). Los usos del lenguaje, según Austin permiten establecer aserciones gramaticalmente impecables, es decir, el uso que se hace que el lenguaje permita afirmar algo y, sin embargo, no se reducen a la verdad y falsedad (verificabilidad) tal como lo afirma Carnap.

Los juegos del lenguaje de Wittgenstein también permiten constatar que el lenguaje no se reduce a su carácter cognitivo como lo pretende Carnap, pero en este trabajo únicamente hemos intentado exponer la teoría carnapeana de la significación. Por lo tanto, si bien es cierto que existen muchas objeciones a la filosofía de Carnap es preciso comprender su teoría.

Referencias bibliográficas

- Ambroise, Bruno, y Laugier, Sandra. *Philosophie du langage, Sens, usage et contexte. II*. Vrin, 2011.
- Ambroise, Bruno, y Laugier, Sandra. *Philosophie du langage, Signification, vérité et réalité, I*. Vrin, 2009.
- Aristóteles. *Metafísica*. Gredos, 1994.
- Carnap, Hahn, Neurath, Schlick, y Waisman. *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*. Vrin, 2010.
- Carnap, Rudolf. *La superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje*. Unam, 2009.
- . "Überwindung der metaphysik durch logische analyse der sprache". *Erkenntnis*, vol. 2, pp. 219-241, 1931. <http://www.jstor.org/stable/20011640>.
- . *La construction logique du monde*. Traducido por Thierry Rivain, Vrin, 2002.
- . *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage*. Traducido por Barbara Cassin, Christiane Chauviré, Anne Guitard, Jan Sebestik, Antoine Soulez, Ludovic Soutif y John Vickers, Vrin, 2019.
- . *Logique inductive et probabilité*. Vrin, 2015.
- . *Testabilité et signification* Traducido por Yann Benétreau-Dupin, Vrin, 2015. ---. *Filosofía y sintaxis lógica*. UNAM, 1998.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Alianza, 2015.
- . *Méditations métaphysique*. GF Flammarion, 1992.
- . *Principes de la philosophie*. Vrin, 2016.
- Goodman, Nelson. *La structure de l'apparence*. Vrin, 2004.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Orbis, 1984.
- . *Traité de la nature humaine*. Traducido por Philoppe Baranger y Philippe

- Saltel, GF Flammrion, 1995.
- Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Husserl, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Gallimard, 2019.
- Jacob, Pierre. *De Vienne à Cambridge, L'héritage du positivisme logique*. Tel Gallimard, 1980.
- Kant, Immanuel. *Critique* "Critique de la raison pure". Traducido por André-Tremesaygues y Bernard Pacaud, Puf, 1963.
- Koyré, Alexandre. *Études Galiléennes*. Herman, 1966.
- Laugier, Sandra. *Carnap et la construction logique du monde*. Vrin, 2001.
- Leibniz, Gottfried. *Essais de théodicée*. GF Falmmarion, 1969.
- Popper, Karl. *La logique de la découverte scientifique*. Traducido por Thysen-Rutten y Philippe Devaux, Payot, 1973.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Traducido por Gilles-Gaton Granger, Gallimard, 1993.

á·nima



The perception of the other for
identity-building: the construction
of a threat through the
American identity.

Michelle Maffei

michelle.maffei94@gmail.com

Universidad Tecnológica Ecotec

Fecha de envío: 31/12/2021

Fecha de aceptación: 13/05/2022

DOI: <http://doi.org/10.18272/anima.v2i.2546>



Abstract

The concept of threat is a wide concept to embrace because it has often been associated with something unknown or something evil. However, the main idea of the concept is that it produces an existential fear. Hence, it must be eliminated or at least tried to be eliminated. These assumptions are quite limited because they cannot apprehend the polarity of things. The concept of threat and identity even though they seem mutually exclusive, are in reality, mutually sustaining. Hence, this qualitative article shall argue that there is an existential need to have a threat or fear of the unknown for the construction of a strong identity due to a mechanism of elimination. It explores the need to have a threat as a scapegoat and how these sorts of threats are pivotal to categorially understand our own identity and to understand the nation-state

Keywords: threat, identity, identity-building, dualism, nation-state, evil

Introduction

The concept of a threat can be summarized as a thing or entity that unequivocally represents an existential problem and promotes fear. To understand something as an existential problem or a threat, it must be summarized or understood through the dualist debate of the “us” versus “them” where the fear of the other or something different is the motivating emotion. A threat is an entity that propels fear and makes the us question our moral agency. Through a perspective of security studies, the concept of threat can also be understood by apprehending the referent object of security. In the presence of a threat the rational aim is to achieve security, which is a self-referential practice, through the eradication of such a threat. Security is a constructed relation between the collectivity and individuality; both are equally needed for a continuous feedback of interests –backed with a collective identity- for a government not to be toppled (Buzan & Hansen 1983). Hence, this paper argues that there is existential need to have a threat or some sort of fear of the unknown for the construction of a strong identity. Meaning that what we wish to eradicate is precisely what we need. Because the fastest way to know what you are is by knowing what you are not, through a mechanism of elimination, what the “us” does not represent, which is by knowing what the “other” represents.

Another approach to understand the concept of a threat can be seen through a Judeo-Christian lens, where the concept of threat is seen as evil due to dualism/dichotomy and the binary logic we have inside language. Inside dualism, everything that is evil must be eradicated. However, dualism cannot be destroyed, because if we wish to have good there needs to be the other side of the coin, which is evil. The threat is that thing or entity that might propel fear, uncertainty and insecurity that overall might cause a riot within the collectivity (de Graaf 72). The existential fear of the threat, in this approach, comes from the fear of God. If we wish to be saved, then the “others” must be punished, purged, and eradicated. According to Watts “The punishment of sinners in hell shall be very great, very many and very pure, to wit, mixed with no comforts and which shall increase their misery everlasting... which shall not consume on member alone but all the members together with horrible punishment” (160). Evil (threat, other) and the good (security, us) are “binaries” but are mutually sustaining. Hence the existential need of a threat or other for the construction of the “us”, through the process of identity building because within our logic polarities is precisely what sustains concepts and ideologies.

If we take into account the concept of threat in a state-centric approach, then a threat is the thing or entity that might damage the social cohesion and the webs of significance a nation-state could have. If the webs of significance are weak, then a social crisis might appear. Nonetheless, threats are pivotal for the formation of the actual identity, it is a double-edged sword. To be able to differentiate the “us” versus “other” is the easiest way to achieve it, by knowing what you are not through a mechanism of elimination, instead of apprehending what you are. Huntington has a very interesting appreciation of the word enemy, for it is necessary to create national identity. All in all, the enemy propels identity through differentiation, which thrust the need to demonstrate superiority, leading to antagonism through competition between the us and the them (Huntington 26). Also, when in time of crisis, to have a “other” is pivotal not only for nation-building but also for the formation of the others through a scapegoat logic. Having a scapegoat propels the emotions of unity throughout the social cohesion, where the “us” is not to be blamed but the others, which are also a synonym of “sinners” as aforementioned in the previous paragraph. To have a threat or a scapegoat as a propeller of unity might sound a lunatic idea. However, it is widely used by countries worldwide, per example the idea of immigrants, which are the “other” to be blamed for the economic problems a country might have. The scapegoats allows the community to exalt their identity myths and to uphold their illusion of identity. Additionally, the best example to mention upon the need of a threat inside the state, can be seen through 9/11 where Muslims were seen as the other and by default were the scapegoat of the suicide attacks. The last time, the US was able to increase their social cohesion was in 2001 right after the suicide attacks there was a motivation to stick together against the threat.

To have a concept such as a scapegoat, by default sets the assumption that language is binary because persecution is a binary demeanor. Accusations for the victims “the scapegoats” tend to be unjust and absurd because no crime has been committed for the persecutors create an illusion of the myths “stereotypes” of their identity and their society. All of this propelled by an institutional collapse that ultimately require victims to be purged due to negative reciprocity and cultural schizophrenia. According to Girard at the core the scapegoat is “the twin or fraternal enemy who illustrate the conflict between those who become undifferentiated in a particular graphic fashion” (31).The scapegoat is the entity that creates this differentiation

in a social crisis propelled by a lack of differentiation from within due to weak myths that hope to have a concrete relationship with reality. The scapegoat is the victim which conforms other customs form the collective, leading to polarization. At the end of the day the scapegoat is the responsible for the sickness and will be responsible for the cure and restoration of order, it is both a victim and a hero (dualistic vision).

Identity on the other hand, is another concept that is mutually sustaining from threat, to identify with something is rather to feel in a “warm circle” which Goran Rosenberg coined as a term, there is a sense of affinity or belonging, which ultimately exalts our humanity through a social culture. The more our humanity is exalted the more our need to dive into the conflict of our self-identification, in the quest to find our existential substance over the matter and the easiest way is through a *Gemeinschaft*¹. According to Bauman “The warm circle/ *Gemeinschaft* means a shared understanding of a natural and tacit kind; it would not survive from the moment the understanding becomes self-aware” (5). Hence, identity is something abstract because it cannot be self-aware and in the words of Girard what is identity is propelled by an illusion of myths or stereotypes. The quest of substance and identity is rather an unconscious process to work or it must be dead. To have an identity can also go in hand with a Judeo-Christian tradition of having a pastoral care, where the individual or the collective can find asylum or the illusion of asylum when in need. To have an identity is a phenomenon that increases trust within the community, because uncertainty is lowered, and our existence/identification is reassured. The main goal of having an identity, is to decrease our vulnerability because identity at the core is made up of the social practices that we accept and we deem appropriate for ourselves and for our collectivity. To have an identity is to accept the performativity of certain social roles or expectations that might become an obligation (Hekman 11). The concept of identity regulates social organization and how we relate to others through a level of *sameness*, decreasing uncertainty of our context/environment and about ourselves.

An initial demarcation for this article is in place to further understand the need of a nation-state to have a threat for their proper identity

¹ Ferdinand Tonnies coined the concept of *Gemeinschaft*, which can be considered as a warm circle as mentioned by Goran Rosenberg, where apprehension with the other does not require words and this understanding does not need to be sought. It is a social unit where sympathy and help are expected without asking because there is a sameness. It is a feeling of real togetherness, a reciprocal binding feeling.

building. The first sections shall discuss the idea behind the US identity or what we normally call the *American Identity*, which goes in hand with the perception and notion we have of the American Dream. We discussed the initial creed the American identity had and the ongoing creeds the identity has nowadays. In the second section we analyzed the need to have evil and continuous threats along with the Judeo-Christian explanation over the negative perception we have evil and the need to have evil to reach goodness and our perception of our own humanity. Later on, we shall address the types of threats the US as a nation-state has just as the case of 9/11 and we shall discuss the current threats the US has, specifically within the region which is Venezuela. By the end of this article, we shall understand why there is the need to have a threat at all time for identity building and additionally we shall understand why some countries such as the US historically have the need to have constant antagonists. All in all, the formation of identity requires the constant threat of the unknown, which propels more barriers for a mechanism of elimination.

The US identity

The national identity the US upholds since the 1990's has been rather limited only by a one sole identity creed, which is the *political identity* that primarily focuses on the democratic institutions such as capitalism as the best economic system, and democracy as the best political system. As a matter of fact, the original US identity based itself on four different creeds, the more creeds an identity can uphold the stronger the identity gets. The original American identity based itself on the following creeds: ethnicity, race, culture and finally the ongoing political creed. Out of all of them the least politically incorrect is the political creed because for a person to belong inside the "US identity" only requires for the political culturalization through capitalism and democracy. Meaning that no matter the culture or race a persona could have, if they identify with capitalism and democracy, they can be part of the American identity and belong to the warm circle above-mentioned.

In contrast with the other creeds, it would require a person to be ethnically northern European, white as a race, and protestant as a religion. According to Huntington "For all practical purposes America was a white society until the mid-twentieth century...American identity as a multiethnic society date from and, in some measure, was a product of World War

II” (56-58). As a matter of fact, the wide-known rumor that the US is a country of immigrants is quite false, the country is a country of settlers and not immigrants. Immigrants in contrast of settlers maintain a close connection with their home countries, while settlers do not, because their aim is the construction of a new society. However, the US has sold this distorted reality “illusion” to universalize US identity to the world as the champion of democracy and inclusion. The problem lays in the fact that US identity one has one sole mechanism of elimination, which is not enough to eliminate a substantial amount of people. The less elimination a community can performs, the more they will require something exogenously made to be that mechanism of elimination.

The fact that nowadays the US can only uphold its identity with one creed makes it more susceptible to be broken down. More so for the fact that democracy as a political ideal has failed the great majority, people have not been treated nor seen as equals. When the only creed standing cannot properly function as it should, it breaks the social cohesion, webs and the social culture the nation can have, because people cannot feel any sort of familiarity or *sameness*. Leading again to a social crisis. The warm circle in the US case is breaking down, because the needed the unconscious trust is not applicable. In 1790 the US was a highly homogenous society, excluding African Americans, having a highly homogenous society increases the possibilities of having a strong social cohesion as well. However, it is necessary in the words of Bauman to highly differentiate our society from the others, the more you try to build a global society through commonalities the more uncertainty it will build within the social culture. As a matter of fact, the process of differentiation/elimination has decreased due to political correctness, because the security of some is seen as a threat to the majority. Hence, no security through identity shall be applied, but rather everyone should have the same creeds leading to the formation of values and not an identity.

The US at the present time is a highly heterogenous society, which due to the different cultures it holds, it decreases the feeling of identity and overall belonging. When speaking of cultures, we do not only talk about race but in fact we talk about religion, traditions and even language. The aim of having a political creed for the US was to become the ideology through “Americanism” and not to require other sort of ideologies, an ideology of exceptionality. However, when the American ideology fails, it fails the social culture and the *sameness* the country might have. In fact, the less

social cohesion a national has, they are more vulnerable to threats. The less social cohesion or identity, the less trust they have not only to themselves but also to their government. This ultimately leads to a vulnerable nation-state that at the same time is hungry for an identity. This is the paradox of identity-building and threat perception, the least the illusion of *sameness* the more the threats the society might perceive, which increases the need for the population to build barriers for differentiation “*otherness*”. The US identity is dead because it is not unconscious anymore, it requires a constant fear of the other. Therefore, the US requires a new warm circle with a new creed for identity and a new process for construction.

The unwanted other is the wicked evil.

The best way to picture identity building is through nation-building where both require coercion and capital. However, in this section we shall only focus on coercion, which it is not necessarily directed towards their citizens, but to the others within the nation-state, meaning the scapegoats or that which is evil and unknown. Evil is a term, which is highly influenced by the Judeo-Christian tradition, evil must be avoided or else punishment shall be applied on the wickedness of humanity. Everything that is evil or that belongs to the negative dualism must be punished and eradicated. In this case evil is extended towards scapegoats and they must be blamed for every problem that might arise within a society as a punishment for not producing *sameness* by challenging the customs accepted in society before. Hence, they are perceived as a threat being wicked and evil, a human disease to avoid, but definitely needed for identity-building. According to Petersson “Conceptually, scapegoating can be understood as a certain kind of enemy image, and also a negative stereotype” (89). Negative stereotypes (myths) are instrumental to uphold groups identities within nation-states because it sets clear borderlines to know where things start and where things end. In fact, every human society is propelled by violence and consequently evil “All human communities without exception are based on the one principle, both constructive and destructive” (Girard 188) Religion has an obvious manifestation of political power through war and fear. It is able to categorize what is good and what is bad, which is also a power stand and a tool to reinforce power that is extrapolated for the conception and need of scapegoats.

Therefore, evil as a concept within the religious scope is a tool to implement power upon humanity because the social body for the construction

of identity must be porous, and must keep that way. Scapegoats reinforce the feelings of unity to form social groups. When there is an evil “other”, a process of “*otherness*”, the feelings of unity to your own group are tighter and also the community feels prouder of belonging, propelling a feeling of excellence by exalting their humanity. Through history countries have created internal rivals as a way to keep the population controlled because the stronger the identity, the more pleased citizens are and the more trust they give the collectivity and their governments. A threat must always have a negative stigmatization, for the identity to grow stronger and tighter. The negative stigmatization is a synonym for evil, because if the threat is evil then the “us” is good. On the other hand, the others are purged not only due to fear of the unknown, but through punishment they are the living reminder of the consequence humanity must face if they are evil, which is punishment.

All in all, within the dualism of evilness and otherness (as a negative categorization) the other is the constant reminder of sin and fear of the unknown. Religions that come from the Judeo-Christian tradition constantly mention fear as a way to uphold faith while giving us unconscious meaning and understanding. As stated by Ruiz “History becomes part of an overarching religious discourse or narrative... religion underpins political authority, and vice versa” (40-41). The scapegoats and everything related to evilness is seen as the existential threat influenced by the Judeo-Christian tradition which can extrapolated towards security studies. In security and in religion conflict arises due to processes of self-identification, *same-ness*, with very similar creeds that were abovementioned while evil is the unwanted *otherness*.

Within the Judeo-Christian morality evil must be eradicated and categorized as unwanted to a heresy of not belonging, in fact the root of the word heresy means to think by yourself. What is evil or a threat is what is a different from the warm circle and the accepted identity webs. This is all a hypocritical sentiment of moral outrage because systemic evil, threats and coercion are imposed and accepted by the perpetrators and the victims alike. According to Zizek “Systemic violence [...] the violence inherent in a system: not only direct physical violence but also subtle forms of coercion that sustain relations of domination and exploitation, including the threat of violence” (9). The scapegoat is an unwanted evil that at the same time we need it for identity formation. Inside religious morality, evil and is required to know goodness , they are both mutually sustaining.

The never-ending US threats

If we take into account the US case, the last time nationalism was deeply rooted inside the US was due to 9/11 where Muslims were stigmatized and used as scapegoats, *the others*. In fact, after 9/11 the last process of sameness was produced inside the US and since then the country has been experimenting a social crisis. However, for years American identity was becoming weaker because it only supports itself on one identity creed, which is the political creed. By having a threat or a problem to our existential identity, we ultimately want to defend our identity because it is what represents our humanity. Or when in comparison to something worse, or something that is perceived as worse we ultimately have this feeling of excellence of our own group. In fact, crisis of identity is a worldwide phenomenon due to globalism, where identity becomes narrower and can be regarded through communal terms. The problem with the US is that their identity has already tried to be universal, and unfortunately when you try to make an identity universal it cannot be regarded as an identity it can only be seen as a value. This has weakened the social cohesion the American Identity has because it has no mechanisms of elimination.

Nowadays the US counts with another threat/scapegoat inside the region as a way for the US identity to improve, which is Venezuela. The perceived threat/scapegoat of Venezuela through a security lens represents both a political and social threat to the very own institutions of the US, which are capitalism and democracy. They are the heretics for been the other, not only politically but also within the other aforementioned creeds such as race, religion and ethnicity. Venezuela ideologically is a counterbalancing force that at the core erodes the institutions (social culture) that make up an American identity of “Americanism” or even the conception of patriotism for the US. The competition between ideologies is quite a complex entity to securitize and to perceive as a threat. The vulnerability socialism gives the US even as a ‘strong state’ is real and it not due to tangible capabilities but rather due to intangible capabilities that increase a threat the US has internally rather than externally. According to Buzan, once one wishes to eliminate or diminish a political threat then “It would require an interminable military crusade, the costs of which would far outweigh the objectives... for it is difficult to differentiate those domestically generated versus those generated from an outside source when the threat is political” (77). Within security studies, threats are built by States. In this particular

case, the generator of US threats is the US itself, as they did during the red scare, the cold war, and they still do in regards with immigration. Societal and political threats both have a distance attribute. Per example, certain immigration can be transformed into from a political threat to a societal threat due to the distance South America has with the US. The more influence a threat has towards the US institutions the less sovereignty the US shall have. Especially now where there is a decline of American nationalism and a lack of trust in US institutions due to inequality and racial biases.

In the societal sector (which normally intertwines with the political sector as well) the most powerful threatening forces are propelled by globalization, which are migration and the clash of civilization through the cultural homogenization of the West. The less differences between the “warm circle” and the “outside/unknown” the more the *sameness* is broken down and the webs of significance end up degrading themselves. Regarding Venezuela, immigration from the south represents a threat because socialism might get into the US as a viable political system, challenging the American democracy/capitalism (their *sameness* and their own humanity). As stated by Bauman “Sameness, is in danger at the moment when its conditions begin to crumble: when the balance between internal and external communication that once leaned drastically inward, is equalized, thus blurring the distinction between us and the them” (7). In Venezuela’s case the country and their political system represent a societal/political threat due to the identity challenges Venezuela is producing inside the US.

However, the perception of threat can only crumble when the *sameness* or an institutionalized value is been threatened, the fear of not knowing what you are. This could lead to the argument that the construction of threats is necessary not only for identity building/nationalism but also as a way to identify unconscious creeds that exalt our humanity. As stated by Huntington “White Americans see immigration as a threat not so much because they US could become a Spanish speaking (whites could be a minority) but rather because the increasing self-assuredness of different minorities threaten to produce a less unified, more multicultural and thereby less universalistic United States” (131). The political diversity Venezuelan immigrants have is a threat not only due to xenophobic reasons but in fact the politically incorrect creeds that make up the American identity are still valid and current. The US explicitly basis their identity upon their perception of politics, to be a communist inside the US is not even an outrage

but it is extremely odd. However, due to racism and xenophobia against Hispanic immigrants, it leads to the rational argument that the exaltation of humanity and identity of the US are still heavily linked to the creeds of race, ethnicity and religion. To explicitly mention that the only way to be part of the US and their identity, is to be white and protestant, would lead to heavily international backlash and would crumble their culture of exceptionality, leading to another social crisis.

Conclusion

To categorize something as a threat is often and most likely a perception of the community and the individual. A threat that is not perceived as a threat does not disappear but rather it simply stays as an unknown threat to the security of the warm circle, it is ignored. The paradox within this whole paper it is that the threat is the existential fear that we all wish to eradicate, but we all so dearly require. Identity could be perceived as simply the unconscious feeling of belonging or sameness, ipseity, but unfortunately identity is an illusion. *Otherness* and *Sameness* within a dualist logic might be perceived as mutually exclusive concepts. Nonetheless they are mutually sustaining as with evil and goodness. The phenomena of mutually sustaining concepts can also be seen through the identity of the “us”, there is the polarity of having the other side of the coin which is the “other”. The other has always been used in a negative demeanor as the scapegoat, the unknown, the evil and the ones that must be purged. In fact, the scapegoat is a victim of violence and the savior of that violence at the same time.

In a time where there is a crisis of identity worldwide due to globalization the best way to keep people happy is by giving them a feeling of belonging and security. Bauman stated that “Promoting security always requires the sacrifice of freedom, since freedom can only be extended at the expense of security” (13). The US is not the only country in the world that lacks identity, due to globalization there are less homogenous societies, which at the end destroys the social cohesion producing uncertainty that at the end propels identity building through mechanisms of elimination. To have a threat is a great mechanisms of elimination because within language concepts cannot be distinguished one from another, per example the concepts of scapegoats or evil require their mutually sustaining binaries of martyr or goodness. According to Zizek & Gunjevic “The difference between good and evil is inherent to evil good is nothing but universalized evil” (62). All in all, redemption and sacrifice punish humans due to this universalized evil within.

On the other hand, to be a human or a god is often a twin concept, you can hardly tell them apart “Among god, man and beast there is little distinction” (Girard 30). Nonetheless, evil is something that must be eradicated but it cannot be destroyed because it is the unknown. The mechanisms of elimination act as the motor to create sameness and the warm circle that must be maintained not only by purging the others but also by exalting the myths of the “us”. The concept of threat is precisely what does with identity-building and vice versa. It is a never-ending circle that constantly feeds each other. Without both polarities the concept of the other or threat cannot be attained nor the concept of the us. To determine what is good or bad is a power stance which establishes a system of compliance where the logic can only be polar and separate, it influences rationality because things at firsthand cannot be understood as mutually sustaining.

The threat and the identity even though they seem to be complete opposites concept-wise there are mutually sustaining and they need each other to survive. To eradicate a threat would ultimately mean that every single identity or *sameness* shall be eradicated as well, which is the case of the US by trying to make their identity universal. When there is no single point of differentiation, one cannot be something, because everyone already is. Without differentiation no one could be able to grasp what they are because through a binary language, we need to be able to categorize, if it is impossible then we cannot know what we are or not. The US has a problem due to their exceptionality. They cannot even apprehend their true creeds for their identity building due to shame. Identity-building has to be discriminatory if it wishes to work, therefore, the US is always requiring threats or multiple threats to achieve differentiation from the warm circle to the outside world. The unconscious process of identity-building has to be personal and not communal; identity is an illusion because it cannot be self-aware. When identity cannot be rational, then the warm circle always needs a distraction to feel reassured inside their community. The US sells their identity as universal, it is a value, that everyone wishes to attain it and is not a personal emotion and it is not a *sameness*. If everyone is the same then the community can also become the *other*.

Huntington states that the US has a weak identity, which is the motor of the social crisis the US is upfronting due to having one identity creed which is the political one. However, I am able to refute this because of the multiple threats the US uses to uphold their weakened warm circle. The US identity is

in crisis and they require a new identity with new creeds, this is what propels the US to have multiple threats at all times, the creation of threat of scapegoat by default are made due to interests at bay. Human communities historically have always had an interest to promote persecutions of their minority groups. Within security and threat formation there is always a political actor with an interest to perceive something as a threat and normally is to have a perlocutionary effect and to gain public support. A strong identity does not require any threats. Because a threat is an illusion and is built without arguments. Once the general mechanism of scapegoating is understood, the scapegoat/threat is seen as useless by the revelation, because the threat is an illusion that emanates from the social crisis.

Venezuela is seen as a violent country, that promotes poverty and lacks human rights, which exalts the needs of significance for the US by being the opposite. However, the scapegoat also feeds from this mechanism of elimination. South American identity in the last decade has tilted more towards the left as a way to exalt their humanity and asymmetrically challenge US identity-building. Without the US, Venezuela could not have a challenging discourse against the US and without Venezuela the US could not apply coercion for their identity-building. The other at first sight is seen as a thing to be avoided but at the end of the day we need it to reinforce our own existence. Security is not solely the security of the State but of the nation that underpins it along with their identity, hence, to maintain a scapegoat is a way to ultimately assure security. Conceptually because identity is an illusion, the logical way to uphold the illusion is with another illusion, which in this case is the scapegoat. The scapegoat/threat is perceived in the hopes that it will have a relation with the concrete reality, which often is not the case but at the same time it is a great method to avoid awareness.

Bibliographic references

- Bauman, Zygmunt. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Siglo XXI, 2008.
- Buzan, Barry. *People, States, and Fear: The National Security Problem in International Relations*. Wheatsheaf Books, 1983.
- de Graaf, Beatrice. "An End to Evil: An Eschatological Approach to Security". *Philosophia Reformata*, núm. 81, 2016, pp. 70-88
- Girard, René. *The Scapegoat*. The Johns Hopkins University Press, 1986.
- Hekman, Susan. *Private Selves Public Identity: Reconsidering Identity Politics*. The Pennsylvania State University Press, 2004.
- Huntington, Samuel. *Who Are We? the challenges to America's national identity*. Simon & Schuster Paperbacks, 2004.
- Petersson, Bo. "Combating Uncertainty, Combating the Global: Scapegoating, Xenophobia, and The National-Local Nexus." *International Journal of Peace Studies*, vol. 8, núm. 1, 2003, pp. 85-102.
- Ruiz, Teofilo. *The Terror of History: on the uncertainties of life in western civilization*. Princeton University Press, 2011.
- Watts, Alan. *The Two Hands of God: The Myths of Polarity*. Collier Books, 1963.
- Zizek, Slavoj, y Gunjevic, Boris. *God in Pain: Inversions of Apocalypse*. Seven Stories Press, 2012.
- Zizek, Slavoj. *Violence*. Picador, 2008.



á

Aportes de expertos
Contributions from Experts



Las identidades contraatacan

Identities strike back

Stéphane Vinolo

stephane.vinolo@gmail.com

Profesor e investigador de la Universidad San Francisco de Quito USFQ

Profesor e investigador de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE)

Fecha de envío: 06/04/2022

Fecha de aceptación: 20/04/2022

DOI: <http://doi.org/10.18272/anima.v2i.2642>



Resumen

El mundo contemporáneo valora de manera positiva a las identidades. Por todas partes cada individuo, así como cada grupo humano quiere ver su identidad no solo reconocida sino además valorizada. Sin embargo, el autor muestra que el mismo concepto de identidad, ya sea pensado en tanto que mismidad como en tanto que ipseidad genera por definición problemas de violencia de los cuales difícilmente uno puede salir. Con el fin de explicar esta violencia utiliza las nuevas identidades promovidas dentro del campo de las *fat studies* o de las *disability studies* con el fin de evidenciar que la identidad es, siempre ya, una especie de cárcel.

Palabras claves: esencia, identidad, ipseidad, mismidad, violencia

Abstract

Contemporary world values identities in a very strange manner. Everywhere, every single human being as well as every human group want its identity to be recognized and positively valued. Nonetheless, the author shows that the very concept of identity, whether though as sameness or as ipseity is by definition violent. In order to explain this violence, he analyses the new identities promoted within the fields of “fat studies” and “disability studies” to illustrate that identity is, always already, a king of prison.

Keywords: essence, identity, ipseity, sameness, violence

Introducción

Cada momento histórico conoce sus propias obsesiones, así como sus patologías. El nuestro es aquel de la identidad. No solo nos vemos obligados a definirnos a través de diferentes identidades (nacionales, étnicas, religiosas, sexuales, etc.), sino que la reivindicación identitaria se valora de manera positiva. Cada individuo y cada grupo humano quiere que se reconozca y que se valore su identidad. De ahí el regreso sorprendente del debate identitario en política, pero también en la academia. La filosofía no es ajena a estos debates. Desde la determinación de las Ideas por su pureza en Platón hasta la afirmación de la superioridad de los idiomas alemanes y griegos en Heidegger, la historia de la filosofía y, precisamente, aquella de la metafísica, ha sido atenta al concepto de identidad.

Sin embargo, detrás de la valoración positiva de la identidad en la contemporaneidad, es posible mostrar que más allá de la distinción entre las reivindicaciones valoradas como buenas (aquella, por ejemplo, de las identidades sexuales) y reivindicaciones que evidencian procesos más complejos (aquella, por ejemplo, de la identidad nacional), la identidad plantea de por sí problemas conceptuales importantes que cuestionan la oportunidad de las reivindicaciones identitarias como tal.

La violencia de la mismidad

Es común presentar a la violencia como el fruto de una incapacidad a aceptar la diferencia. De ahí que se escuchen elogios de la tolerancia en tanto que esta sería la aceptación de lo diverso. La diferencia está de moda. Un autor debería protegernos de esta etiología diferencialista de la violencia. En 1961, René Girard desarrolló la teoría del deseo mimético según la cual el deseo no es una relación entre un sujeto deseante y un objeto deseado, sino entre un sujeto, un objeto y un modelo del deseo que hace del objeto un objeto deseable al desearle él mismo: “El deseo humano no es un deseo autónomo, sino siempre un deseo *según el Otro*, que se opone de forma explícita a un deseo *según uno Mismo*” (Girard 11). No es lo deseable que provoca el deseo, sino el deseo que crea lo deseable. Nadie desea directamente objetos sino la plenitud de la cual parece gozar aquel que los posee; por este motivo, un objeto solo aparece en tanto que deseable a la luz de otro deseo, razón por la cual todos deseamos los mismos objetos y, en muchas ocasiones, a los mismos sujetos. La imitación es un tema filosófico que habita tanto las obras de Platón (Pradeau) como aquellas de

Aristóteles (Dupont) y, desde su surgimiento griego, la filosofía reflexiona sobre la *mimesis*. Sin embargo, ambos se limitan con hablar de la imitación en su modalidad representacional, dentro de un juego entre el original y la copia, por ende, no logran percibir el carácter conflictivo de la imitación. Más aún, todos los procesos culturales de transmisión alaban a la imitación dado que gran parte del aprendizaje pasa por la fórmula “imítenme”.

No obstante, cuando el mimetismo se desplaza hacia el deseo, se invierte su valoración. De repente la imitación genera violencia ya que el modelo del deseo también se convierte en rival: “La mediación engendra un segundo deseo absolutamente idéntico al del mediador. O sea: siempre nos encontramos con dos deseos *competidores*. El mediador ya no puede interpretar su papel de modelo sin interpretar igualmente, o aparentemente interpreta, el papel de un obstáculo” (Girard 14). La reducción de la distancia entre dos deseos, y más aún la identidad de dos deseos genera violencia. De ahí que la violencia más dura sea la que surge entre seres similares y que las peores guerras sean las guerras civiles. Tal como vemos en el racismo, el problema no es tanto la diferencia como la mismidad. El racista está muy de acuerdo con que las personas de una etnia diferente a la suya vivan en barrios diferentes, o que pongan a sus hijos en escuelas diferentes. El racista adora a la diferencia, solo la mismidad le genera problemas. La violencia siempre es una violencia por exceso de identidad y no por exceso de diferencia. Notaremos, de hecho, que Edipo presenta un problema de mismidad de los deseos (del padre y del hijo) y que la cultura fue pensada, por Lévi-Strauss, como un sistema de diferencias (1958) porque estas son pacificadoras, mucho más que las similitudes o las identidades.

Se podría argumentar, sin embargo, que hemos hablado más de mismidad que de identidad. Es menester distinguir, a la hora de pensar la identidad, las dos formas latinas utilizadas para expresar “lo mismo”: *idem* e *ipse*. Llamamos “mismidad” a la identidad de dos cosas, por lo que esta modalidad de la identidad supone la diferencia. Para que dos objetos puedan ser “los mismos” es necesario que sean también diferentes. Por otro lado, llamamos “ipseidad” la identidad de una cosa con ella misma. Esta modalidad de la identidad no introduce ninguna diferencia ya que supone una relación autorreferencial de un ente con él mismo. En la mismidad se trata de “el mismo”, en la ipseidad de “él mismo”, que representan dos modalidades posibles de la identidad. Girard entonces solo permite pensar la violencia de la identidad en tanto que mismidad, pero ¿qué pasa con lo que se refiere a la ipseidad?

La violencia de la ipseidad

Es en Sartre que podemos evidenciar la violencia de la ipseidad ya que en *El ser y la nada* (1943) la mirada del otro fija el sujeto dentro de una identidad de la cual no puede salir, haciendo de este un objeto para el otro, reificándolo. Puesto que el otro nos encierra dentro de los márgenes de un ser y de una identidad que violenta nuestra subjetividad abierta: “Reconozco que *soy* como el prójimo me ve” (Sartre 314). En la mirada del otro, me veo petrificado en un ser: ser profesor, ser francés, etc. De ahí que “El conflicto [sea] el sentido originario del ser-para-otro” (Sartre 499).

Pero la violencia juega en la ipseidad a un nivel más profundo. En sus *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1948), Sartre nota que la identidad judía, al presentar una característica diferenciadora (para que existan judíos deben existir no-judíos), expone los miembros de la comunidad al riesgo que esta diferencia sea utilizada a fines de discriminación. Encontramos este tipo de violencia cada vez que se generaliza una característica negativa a la totalidad de un grupo humano en expresiones del tipo “los venezolanos son ladrones” o “los europeos son arrogantes”. Sin embargo, Sartre muestra en qué medida no solo las identidades negativas violentan a las personas, sino también cualquier identidad, incluso aquellas que podríamos percibir como positivas. El decir, por ejemplo, “las mujeres son más intuitivas que los hombres” podría percibirse como algo positivo ya que el reconocerles una facultad de la cual no gozan los hombres podría aparecer como un elogio. No obstante, alguien podría decir que si las mujeres son intuitivas se les debería excluir de los grupos de investigación ya que la investigación requiere grandes capacidades de deducción. Lo que era una característica positiva, es utilizada con fines de discriminación. Lo mismo sucede para alguien que diría, como lastimosamente podemos escuchar en algunos sectores de la sociedad, que tal o tal grupo étnico “tiene el baile en la sangre”. El saber bailar es una característica muy positiva y muy valorada socialmente. No obstante, alguien utilizará esta característica para decir que ya que este grupo tiene el baile en la sangre es mejor que baile y que, por lo tanto, no aspire a posiciones de médicos, de pilotos de avión o de profesor. Cada vez que se afirma alguna identidad, por muy positiva que sea, puede ser utilizada con fines negativos de discriminación.

Este fenómeno fue teorizado por Badiou (2005) con el concepto de “excepción”. Toda característica, para identificar a un grupo humano o a un

individuo, necesita aplicarse a algunos elementos y no a otros. Si todos los objetos son obras de arte ya nada es una obra de arte. Toda característica pone, entonces, en excepción a los elementos que designa, en excepción, en comparación de aquellos que no disponen de esta y, por lo tanto, puede ser utilizada para discriminar a los primeros, o para violentarlos. El poner a ciertos elementos en estado de excepción, en estado de diferenciación, es necesariamente establecer una frontera entre ellos y aquellos que no gozan de la identidad señalada, frontera que puede ser la fuente de una violencia.

Así, la identidad en tanto que ipseidad también es la fuente de cierta violencia y expone aquellos identificados, así como aquellos que se auto-identifican por esta, a la violencia, por razones estructurales vinculadas con la singularización que supone toda significación.

La completitud de las esencias

Estas dificultades de la identidad se manifiestan en la filosofía contemporánea de manera nueva y aguda. Desde hace pocos años florecen, en Estados Unidos, campos de estudios cuyos nombres evidencian la problemática identitaria. Este es el caso, por ejemplo, de las “*dis/ability studies*” (Goodley 2014) o de las “*fat studies*” (Rothblum y Solovay 2009). Las primeras se ocupan de las personas con capacidades especiales, las segundas de las personas corpulentas. El simple hecho que hablemos prudentemente de personas con capacidades especiales y no de personas discapacitadas manifiesta el corazón de estos estudios. Hablar de dis-capacidad es asumir, por el carácter “sustractivo” del “dis-”, que el modelo normal de los seres humanos es aquel de las personas válidas y que, a la persona dis-capacitada, le falta algo que debería normalmente tener. Así, el simple uso de un “dis-” evidencia que existe un modelo normativo con el cual la persona dis-capacitada no cumple. Para contestar a este peligro, se ha creado el concepto de validismo (*ableism* (Nario-Redmond)) con el fin de denunciar el carácter normativo de las personas válidas. Tal como señala Lydia Brown (Scuro), el validismo es para las personas discapacitadas lo mismo que la heterosexualidad para las personas *queer*; es decir, un modelo normativo fundamentado sobre un supuesto valor natural y finalista.

Efectivamente, tal como en la filosofía de Aristóteles, la finalidad es presentada como normativa dado que, si uno piensa que un ojo sirve “para” ver, inmediatamente valorará al ojo que no ve como un ojo patológico, un ojo que sufre de algún disfuncionamiento en relación con su estado normal.

De esta manera, se marcaría su incompletitud, que solo puede pensarse en relación con una supuesta plenitud descrita en referencia con un modelo finalista. Lo mismo sucede en los “*dis/ability studies*” ya que una persona solo puede percibirse en tanto que dis-capacitada a raíz de un modelo validista que normaliza la validez, haciéndonos pasar, tal como lo pensó Oliver, de un modelo médico de la discapacidad a un modelo social de esta. Uno no está dis-capacitado en relación con ciertas finalidades que su cuerpo no puede cumplir sino en relación con cierto modelo normativo socialmente valorado. Es la identidad validista que hace de la persona diferente una persona dis-capacitada.

Pero contra Aristóteles, sería posible, al contrario, pensar, con Spinoza, que no hay diferencia entre la realidad y el ser, y que, por lo tanto, toda esencia es de por sí todo lo que debe ser en el mismo momento en el cual lo es. Así, hablando de un ciego, Spinoza puede afirmar que “no tenemos más razón para decir que ese hombre está privado de la vista que lo está la piedra” (Spinoza 195). Sobre este camino se afirmaría que al ojo que no puede ver no le haría falta la vista, de la misma manera que la persona dis-capacitada no está “dis-” capacitada ya que no hay ninguna razón de pensar su identidad en comparación con un modelo validista, salvo al aceptar una confusión entre la naturaleza y la axiología. De la misma manera que a la persona homosexual no le falta la heterosexualidad, no le falta nada a la persona dis-capacitada. Las identidades no deben, entonces, pensarse a partir de una identidad normativa ni tampoco a partir de una identidad común, sino a partir de la singularidad de cada cosa singular.

Ahora bien, dos consecuencias lógicas de estas teorías contemporáneas nos permiten cuestionar el problema de la identidad. Primero, si la dis-capacidad no se debe pensar como una sustracción, es menester celebrar la identidad dis-capacitada de la misma manera que la válida (Scuro). Existe una *Disability Pride* de la misma manera que una *LGBTQ+ Pride*. Pero más aún, al ser así, la misma salida de la discapacidad se está cuestionando en tanto que gesto de negación de su propia identidad. Varios autores han señalado que querer reparar al cuerpo humano cuando es posible, por ejemplo, con el uso de prótesis, es someterse a la misma lógica que aquellas personas que se quieren blanquear la piel o que quieren que las personas homosexuales se sometan a terapias de conversión: en todos los casos, se niega la identidad de uno en nombre de la voluntad de alcanzar el modelo normativo (Goodley). De ahí que existan llamados explícitos a no usar prótesis que puedan limitar los impactos de la capacidad especial con el fin que

el sujeto asuma su plena identidad. Entendemos la lógica de esta consecuencia. Si se debe pensar la identidad dis-capacitada de la misma manera que las identidades sexuales o étnicas, no hay ninguna razón por la cual la persona dis-capacitada debería intentar salir de esta, de la misma manera que ninguna persona homosexual debería forzarse a ser heterosexual.

Conclusión

Encontramos así en el pensamiento contemporáneo un verdadero elogio de la identidad que se fundamenta sobre la diversidad, la tolerancia, el respeto. Sin embargo, tanto Girard como Sartre nos ayudaron a pensar que hay una violencia de la identidad, tanto de la identidad como mismidad, que de la identidad como ipseidad. Pero es el campo de las nuevas identidades que más permite entender la problemática de estas. Tal como aparece en las *“fat studies”*, se tiende a asimilar toda identidad con una jerarquía social e histórica que se debe deconstruir. Bien se podría argumentar que, a diferencia de las identidades étnicas o sexuales, la normalidad en las *fat studies* o en las *disability studies* yace en una normalidad natural y finalista. Una persona corpulenta pone biológicamente en peligro su corazón, sus articulaciones y sus arterias. No obstante, argumentarán que la naturaleza es de por sí una construcción social o que, como mínimo y de manera más prudente, el escoger a la naturaleza en tanto que valor es una decisión política que bien se puede cuestionar. Así, el médico que le recomienda a alguien corpulento bajar de peso no haría más que imponerle a su paciente una norma a partir de la cual se le discrimina, razón por la cual ha surgido una red de médicos *“fat-friendly”* que se comprometen a respetar a la identidad de la persona corpulenta sin aconsejarle salir de esta.

Hay, sin embargo, algo cuestionable en estas nuevas identidades, algo que la filosofía nos ayuda a pensar. Estas identidades son, paradójicamente, conceptualmente muy clásicas dado que siempre apuestan que mi identidad es lo que soy, aquí mismo e inmediatamente, simplemente lo que soy y nada más, un pequeño *ego*, una pequeña suma de características. Lejos de la revolución que prometen son conceptualmente muy conocidas ya que siempre vinculan a la identidad con algún tipo de ser. En contra de esto, son una vez más los existencialismos que nos pueden guiar hacia nuevas concepciones de la identidad. Primero el existencialismo de Nietzsche que lejos de ver a la identidad en el ser, la localiza en el flujo de mi devenir. No soy simplemente lo que soy, soy lo que devengo. Y, sobre todo, en el existencialismo de Sartre que piensa la identidad no en su vínculo con el

ser, sino más bien con la nada. En ambos casos, se evidencia que cualquier identidad pensada a la luz del concepto de ser amenaza con la violencia, y que la verdadera libertad no es el poder ser lo que soy, sino más bien el poder ser otra cosa que lo que soy.

Referencias bibliográficas

- Badiou, Alain. *Circonstances 3, portée du mot Juif*. Lignes, 2005.
- Dupont, Françoise. *Aristote ou le vampire du théâtre occidental*. Aubier Montaigne, 2007.
- Girard, René. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, 1985.
- Goodley, Dan. *Dis/ability studies: theorizing disablism and ableism*. Routledge, 2014.
- Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Plon, 1958.
- Nario-Redmond, Michelle. *Ableism, The causes and consequences of disability prejudice*. Wiley-Blackwell, 2019.
- Oliver, Michael. *Social work with disabled people*. Palgrave Macmillan, 2012.
- Pradeau, Jean-François. *Platon, l'imitation de la philosophie*. Aubier Montaigne, 2009.
- Rothblum, Esther, & Solovay, Sondra. *The fat studies reader*. NYU Press, 2009.
- Sartre, Jean-Paul. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Sur, 1948.
- . *El ser y la nada*. Losada, 2013.
- Scuro, Jennifer. *Addressing Ableism: philosophical questions via disability studies*. Lexington Books, 2019.
- Spinoza, Baruch. "Carta 21 a Blijenbergh", en *Correspondencia*. Alianza editorial, 1988.



**La filosofía como cuidado
de sí y cuidado del otro**

Philosophy as care for the
self and care for the other

Dennis Schutijser De Groot

d.schutijser@gmail.com

Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador
(PUCE)

Fecha de envío: 08/04/2022

Fecha de aceptación: 20/04/2022

DOI: <http://doi.org/10.18272/anima.v2i.2647>

á

Resumen

El presente artículo presenta los temas comunes con respecto a la filosofía como cuidado. La primera distinción es entre el cuidado de uno mismo y el cuidado del otro. Dentro del marco de la filosofía como cuidado de uno mismo, la siguiente distinción es entre un enfoque en diferentes formas de felicidad, por un lado; y un enfoque en la cuestión del significado en el otro. Dentro del marco de la filosofía como cuidado por el otro, otra distinción es entre el cuidado por el otro basado en una vulnerabilidad compartida y el requisito concomitante de atender al otro en el cuidado de sí mismo; y sobre una fragilidad personal frente al otro y la apelación a nuestra responsabilidad de cuidar al otro.

El objetivo del artículo, más allá de presentar una breve presentación de los debates actuales más importantes sobre la filosofía como cuidado, es mostrar que, en muchos sentidos, tal concepto de cuidado desde el punto de vista de la filosofía superará las expectativas y presentará la filosofía como una práctica que más bien perturba, problematiza y subvierte la práctica común de cuidado, en lugar de reforzarla.

Palabras clave: cuidado propio, cuidado del otro, felicidad, significado, vulnerabilidad, fragilidad

Abstract

The present article presents the common themes with regards to philosophy as care. The first distinction is between care for the self and care for the other. Within the framework of philosophy as care for the self, a next distinction is between a focus on different forms of happiness on the one hand; and a focus on the question of meaning on the other. Within the framework of philosophy as care for the other, a further distinction is between care for the other based on a shared vulnerability and the accompanying requirement to attend to the other in caring for themselves; and on a personal fragility in the face of the other and the appeal to our responsibility to care for the other.

The aim of the article, beyond presenting a short presentation of the most important current debates about philosophy as care, is to show that in many ways such a concept of care from a philosophy standpoint will trump expectations and present philosophy as a practice that rather disrupt, problematizes, and subverts common care practice, rather than reinforce it.

Keywords: care for the self; care for the other; happiness; meaning; vulnerability; fragility

Introducción

La filosofía contemporánea presenta el cuidado como un tema clave tanto al nivel personal en la forma de un cuidado de sí, como al nivel inter-subjetivo refiriendo a un cuidado del otro. Se puede observar incluso una popularidad de la filosofía hoy por esta vía. En las ferias de libros encontraremos libros de Marco Aurelio, de Séneca, de Nietzsche, y muchos más que parecen vincularse bastante con el tema del cuidado. La pregunta es ¿En qué medida está justificado este papel que se adscribe a la filosofía? ¿Qué puede brindar la filosofía como cuidado? ¿Y de qué nos priva?

En este artículo presentamos las tendencias más relevantes para pensar una filosofía como cuidado. Demostraremos que, en los dos niveles mencionados del cuidado de sí y del cuidado del otro, la filosofía no cumple con las posibles expectativas, sino que se ubica consistentemente al margen o hasta en oposición a los aportes que se podría esperar de ella. En la filosofía del cuidado encontramos un esfuerzo de incomodar, de problematizar y de contrariar.

Cuidado de sí

La autoayuda, desde el pensamiento positivo hasta el New Age y pasando por la psicología popular, está en pleno desarrollo desde hace unos años. A primera vista, la filosofía como cuidado de sí parece acercarse a ella. De hecho, muchos de los autores clásicos que encontramos en las mesas de la feria son aquellos que ofrecen formas algunas de autoayuda. Así, por ejemplo, *De la brevedad de la vida* de Séneca (1977) contempla cómo mantener un equilibrio entre nuestras actividades profesionales y nuestra propia felicidad. Boecio en su *Consolación de la filosofía* (1960) propone un ejercicio filosófico ante la adversidad. Marco Aurelio comparte sus reflexiones personales para mantener una tranquilidad del alma (1997). Otros ejemplos abundan. El reciente interés por los clásicos griegos consiste precisamente en esta apreciación de una filosofía dedicada a la pregunta de “cómo debemos vivir” (Hadot 1998 y 2006).

En sus últimas obras, Michel Foucault ha dado un nuevo impulso a la comprensión de la filosofía como un cuidado de sí, o un *techne tou biou* (*Historia de la sexualidad: el uso de los placeres* 2010). En *La historia de la sexualidad*, así como en varias entrevistas y en sus últimos cursos en el *Collège de France*, el autor francés parte de la presuposición que el sujeto es una

forma, y no una sustancia (403). Sus investigaciones culminan en la pregunta “¿podría alguien convertir su vida en una obra de arte? ¿Por qué puede la lámpara de una casa ser un objeto artístico, pero no nuestra propia vida?” (Dreyfus 269). Con este tercer giro en su obra hacia las técnicas del yo en la antigüedad, Foucault se une a Pierre Hadot en su búsqueda de la herencia de una filosofía como cuidado de sí en los orígenes de la filosofía misma.

Desde luego, los dos autores han tenido sus diferencias de opinión. Sin duda estas diferencias surgen en parte del enfoque más propiamente histórico manejado por Pierre Hadot, por un lado, y la mira genealógica de Michel Foucault. Foucault no pretende ser un historiador tal cual, sino que su interés por el pasado siempre se nutre de una preocupación por el presente. Si podemos indagar en las técnicas del yo en la época grecorromana, es por el hecho de que la actualidad sigue siendo determinada de alguna manera por el pasado. Hadot ha observado que la Edad Media presenta una ruptura con la filosofía como arte de vivir, dejando a la filosofía en servicio de una teología preocupada por preguntas de índole más bien lógica, ontológica, y metafísica (235-250). Foucault estaba más bien en el camino de demostrar los cambios que tendrían las técnicas de sí, esto es, desde un arte de vivir hacia una hermenéutica del sujeto (2011).

Esta mirada genealógica suscribe más cercanamente a la herencia de Friedrich Nietzsche en el pensamiento de Foucault. Pero no es la única cercanía entre Foucault y el pensador alemán. Más importante aún es que fue Nietzsche quien inició el renacimiento de la pregunta por un cuidado de sí en la filosofía. En su *Gaya Ciencia*, propone que “una sola cosa es necesaria: dar estilo a tu vida” (párr. 290). El marco estético que maneja Nietzsche no solamente prepara el camino para Foucault de cambiar la sustancia humana por su forma; también recuerda al mismo sujeto la posibilidad —y el deber— de asumir responsabilidad en el manejo de su existencia.

Una vida feliz

De la filosofía como cuidado de sí se podría esperar al menos dos aportes. Primero, a un nivel de contenido, tratándose de alguna forma de felicidad; segundo, a nivel de la forma se puede pensar en el significado de la vida.

Desde Platón hasta los estoicos tardíos, la filosofía antigua manejaba la pregunta: ¿cómo hemos de vivir? Un tema recurrente que atraviesa las diferencias teóricas ha sido la pregunta por la felicidad. Pero a pesar de las

diferencias, se puede distinguir generalmente entre dos definiciones complementarias de ella: una hedonista y otra *eudaimonista*. En cuanto a la primera, el hedonismo se refiere al manejo de los placeres. No obstante, la filosofía como cuidado de sí se distancia repetidamente de promesa alguna por la simple felicidad corporal. El hedonismo, de su más famoso representante Epicuro, consiste en la reducción del ser humano (y del mundo entero) a la materia que la constituye. Epicuro reniega la existencia de un alma inmortal, o de cualquier forma de trascendencia más allá de los átomos que nos constituyen. Por lo tanto, el placer y el dolor quedan como los únicos criterios válidos para evaluar una vida feliz. Pero en vez de prometer un gozo o una vida placentera, su propuesta consiste más bien en una reducción y un estricto manejo de las pasiones. Para Epicuro, una vida de placer es una vida que ha logrado no depender de los tantos placeres innecesarios e innaturales (2005).

La segunda interpretación de la felicidad se enfoca menos en la manera en que se maneja, y más en el proyecto que se desarrolla, la finalidad que uno suscribe. En cuanto a la felicidad *eudaimonista*, desde el inicio de su *Ética* a Nicómaco Aristóteles rechaza el placer, así como la riqueza y el poder, como condiciones suficientes para una vida lograda. A su vez sugiere que la felicidad consiste en el pleno desarrollo de nuestras facultades como seres humanos (*Ética Nicomaquea* 1177b20-27). Lo que queda por determinar es cuáles facultades habrá que desarrollar, una pregunta que no necesitamos profundizar aquí. Lo importante es que su concepto mismo de la felicidad, *eudaimonia*, contiene la referencia al azar y a la buena fortuna (“un buen daimon”). Además, la felicidad, tal como lo entiende Aristóteles, siempre queda imperfecta; ya que nuestras facultades, y específicamente la razón (nuestra suprema facultad en cuanto seres humanos) está limitada por el tiempo y el espacio, requiere de descanso, conlleva sus propios límites, y no puede ser completa. Por definición, el ser humano no llegará a la total beatitud reservada para los dioses (*Ética Nicomaquea* 1177b20-27).

En breve, es cierto que la filosofía como cuidado de sí pone la pregunta por la felicidad en el centro de su atención. Pero no promete la felicidad. Al contrario: a menudo las diversas propuestas, tanto hedonistas como eudaimonistas, consisten ante todo en un manejo de los limitantes a la felicidad, en hacer frente a las raíces de la potencial infelicidad.

Vida con sentido

Un segundo aporte potencial de la filosofía como cuidado de sí trata del significado en la vida. La necesidad por una vida con sentido ha sido comprobada una y otra vez en la psicología (Baumeister 1991; Frankl 2004; Yalom 2000). Esquemáticamente, podemos distinguir dos direcciones en que una vida humana se vincula con la pregunta de su significado. Por un lado, se puede tratar de una experiencia de sentido que uno encuentra; en este caso, el significado le adviene, por así decirlo, al hombre (*Sinnerfahrung*). Por otro lado, se puede tratar de una interpretación, una visión propia aportando el sentido a la vida (*Sinngebung*). Y si pudimos indagar la felicidad en la filosofía antigua, la pregunta por el significado surge más claramente en la filosofía contemporánea, buscando su liberación de la determinación del significado por una institución religiosa.

En el caso de la experiencia o la *Sinnerfahrung*, nos adviene una experiencia de que la vida tiene algún significado, aunque no siempre lo podamos comprender. La necesidad de experimentar algún significado en nuestra vida es la esencia de la religión (la raíz etimológica *religare* refiere al vínculo con algo que precede a la existencia del individuo). El filósofo Jean-François Lyotard desenmascaró la autoevidencia contemporánea de una tal *Sinnerfahrung* por medio de la religión en su articulación de la condición postmoderna. Esta condición consiste en que ya no más podemos suscribir a tales grandes relatos que nos brindan un significado a la existencia. Describe la actualidad como la “deslegitimación de los grandes relatos” (32): quedamos en la incapacidad escéptica de aceptar algún sentido brindado desde afuera - religioso u otro.

Por otro lado, la búsqueda por un sentido en la vida puede referir al esfuerzo propio del ser humano, un acto interpretativo de “brindar significado”, de *Sinngebung*. Así, una vida tiene sentido si uno mismo logra interpretarla como tal, si tiene un significado comprensible por el individuo mismo. Paul Ricoeur propone hasta una identidad narrativa (138). Sugiere que nos comprendemos a nosotros mismos no tanto por la finalidad de una concepción de la felicidad por cumplir, sino por la coherencia de una vida que se puede comprender y narrar. Pero Ricoeur incorpora, al mismo tiempo, el límite de esa identidad narrativa en el corazón de esta, constatando que a la

identidad narrativa se constituye tanto por los esfuerzos hermenéuticos hacia la concordancia, como por los efectos discordantes de la existencia misma (997-998). Y el aspecto discordante es igual importante que la imposición de la narratividad, constituyendo por así decirlo su motor, su razón de ser. La discordancia introduce la necesaria alteridad, lo que Ricoeur llama “ipse”, en nuestra existencia (*Sí mismo como otro* 109). Nuestra identidad narrativa no deja de deshacerse ante los acontecimientos y los imprevistos que derrumban la coherencia y el significado que logramos imponer.

En breve, tanto por el camino exterior de la *Sinnerfahrung* como por el camino interior de la *Sinngebung*, quedamos en un empate. Por un lado, se reconoce la necesidad y la urgencia de encontrar (nuevos) relatos, de encontrar algún significado en la vida; pero una necesidad que queda insaciable. Por otro lado, seguimos constantemente superponiendo una concordancia narrativa a fin de brindar activamente un significado a nuestra vida, aunque esta misma vida no deja de derrumbar tal concordancia por la constante discordancia inherente a la condición humana. La filosofía como cuidado de sí no encuentra un significado, no da respuestas, sino que problematiza.

Cuidado del otro

En paralelo con la filosofía como cuidado de sí mismo, se encuentra la filosofía como cuidado del otro. En las últimas décadas, la ética del cuidado (*Care Ethics*) parte de la vulnerabilidad humana y de las relaciones concretas que nos rodean (Gilligan 1982; Noddings 1984; Tronto 1993). En este breve espacio destacamos dos maneras distintas para fundar un cuidado del otro. De cierta manera, podemos vincular estas dos maneras con la vulnerabilidad humana, por un lado, y la fragilidad ante el otro por otro lado.

Vulnerabilidad

Martin Heidegger pone a la *Sorge* (comúnmente traducido como “Cura”) en el centro del ser humano. El autor de *Ser y tiempo* busca distanciarse de una larga tradición humanista que ha definido a la naturaleza humana de una manera *a priori*. Para él, el ser humano siempre es al mismo tiempo un ser arrojado en un mundo concreto, que comparte con los demás. El Ser-ahí, tal como denomina por consiguiente al ser humano, se caracteriza por la precedencia del estar en el mundo antes de formularse algún ser en sí. El fundamento de esta relación precedente con el mundo que le rodea, lo llama *Sorge* o Cura: “[El ser ahí] se desemboza como “cura”.” (párr. 39, 202).

La antropología basada en *Sorge* constituye un importante punto de partida para la mencionada ética del cuidado. Consiste en la constatación de que el ser humano, todo ser humano, es ante todo un ser vulnerable. La temporalidad que nos define tanto por su estado arrojado, su obligación de proyectar su propia existencia a la luz de sus límites, y la angustia que surge de esta existencia nos expone ante una plétora de riesgos y desafíos en nuestros esfuerzos de cuidar a nosotros mismos. El ser humano es vulnerable.

Desde luego, la vulnerabilidad inscrita en nuestro ser nos remite a nosotros mismos. Mientras Heidegger constata que a menudo escapamos a nuestra propia existencia en diferentes formas de vida inauténticas, su propuesta implícita contiene un llamado a una existencia propia o auténtica (párr. 57). Conlleva que la vulnerabilidad que nos determina requiere de una respuesta más propiamente personal. En efecto, Heidegger no indaga en el otro en tanto otro, y menos aún en el cuidado del otro tal como lo articularán las representates de la *Care Ethics*.

Por otro lado, cabe recordar que la preocupación de Heidegger no es la por un cuidado de sí, una ética, o alguna normatividad existencialista. En *Ser y tiempo* recuerda a menudo que su investigación se enfoca en el nivel ontológico, y que su investigación involucra a la pregunta por el ser. Un resultado imprevisto es que el mismo Heidegger sigue incluido en la larga tradición metafísica que querría criticar, y su esfuerzo hace perdurar al mismo humanismo que declaraba rechazar. Mientras su crítica se enfoca en el humanismo que define a la humanidad por la soberanía de la racionalidad, el mismo autor añade a la identidad del ser humano su vulnerabilidad, sin desplazar la misma pregunta por el ser del ser humano. La vulnerabilidad es lo que nos une a todos, y un cuidado del otro desde Heidegger parte de un destino en común. Pero el mismo cuidado del otro se para ante la necesidad de brindar un “[...] ‘procurar por’ que no tanto se sustituye al otro, cuanto se le *anticipa* en su ‘poder ser’ existencial, no para quitarle la ‘cura’, sino más bien para devolvérsela como tal” (párr. 26, 138). Se trata de una práctica de cuidado del otro que permite al otro cuidarse a sí mismo.

Fragilidad

Una segunda raíz de una filosofía como cuidado del otro insiste menos en la vulnerabilidad que todos tenemos en común, sino en la fragilidad de uno ante el otro. Emmanuel Lévinas busca instaurar un fundamento an-árquico en la filosofía cuando sugiere que “la filosofía primera es una

ética,” en vez de una ontología (65). Con ello, Lévinas brinda un estatus privilegiado al otro en tanto otro, un privilegio que consiste en que el encuentro con el otro es el inicio trascendental de toda comprensión de sí mismo y del mundo. El otro no es un *alter ego* vulnerable como yo, sino la precondition de la fragilidad mía. Lo lleva a concluir que “el humanismo sólo debe ser denunciado porque no es suficientemente humano” (*De otro modo que ser o más allá de la esencia* 201).

Es el rostro del otro que conlleva este inicio. La fenomenología, la escuela en la que se ha formado Lévinas, no puede explicar el otro. Por lo tanto, Lévinas describe al rostro como una epifanía, una apariencia que al mismo tiempo se retira de nuestra comprensión. No podemos conocer al rostro como podemos conocer a cualquier objeto a la mano. Al contrario, el rostro se define por ser indefinible: podemos conocer y describir a ojos o bocas, pero en el encuentro con el rostro podemos ni siquiera acordarnos del color de los ojos del otro. O tal como lo articula en *Totalidad e infinito*: “La noción del rostro difiere de todo contenido representado. [...] Apuntar un rostro es plantear la cuestión *quién* al rostro mismo que es la respuesta a esta pregunta” (195).

En su segunda obra clave, *De otro modo que ser*, Lévinas radicaliza su concepción del otro y constata que el rostro no queda mudo. Al contrario, lo que distingue el rostro, es que nos habla. En el rostro, el decir toma prioridad ante lo dicho: “Precisamente el Decir no es un juego [...], es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento (48).

Desde este acercamiento nace, para Lévinas, la responsabilidad ante el otro. Cuando el otro nos dirige la palabra, nos interpela, somos llamados a la *res-ponsabilidad*. La etimología de la palabra revela, para Lévinas, la dirección que toma la relación con el otro: no estamos el uno ante el otro recíprocamente, sino que el otro me cae por así decirlo encima: “El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener” (Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* 183).

Con ello, aunque el cuidado del otro es asumir la responsabilidad ante el otro, una responsabilidad que no podemos escapar; al mismo tiempo esta responsabilidad se caracteriza por la pasividad del “heme aquí”. El cuidado del otro no es un acto, ni tampoco se funda en algún conocimiento, sino

que es una pasividad en el encuentro. Ninguna categorización puede bastar, ya que siempre las categorías, una vez establecidas, pueden ser criticadas a su misma vez. Finalmente, llegamos a los límites de la filosofía cuando nos referimos al encuentro con el otro. Así, la filosofía como cuidado del otro resulta ser subversiva hacia sí misma.

Conclusión

Hemos presentado al cuidado como un tema de gran actualidad en la filosofía. En la multitud de maneras para abordar al concepto, hemos destacado cuatro vías fructíferas para una aplicación de la filosofía contemporánea. En primer lugar, la filosofía como un cuidado de sí se puede enfocar en diferentes comprensiones de la felicidad, o en la pregunta por el significado de la vida propia. Pero el aporte de la filosofía consiste, precisamente, en destacar los límites y las imposibilidades inherentes a cualquier concepción de la felicidad, así como la involucración necesaria de la discordancia y del sinsentido en cualquier vida con sentido.

Por otro lado, la filosofía como cuidado del otro puede partir de la vulnerabilidad que une a cada ser humano como ser vulnerable semejante, o de la fragilidad ante el otro en tanto irreduciblemente otro. No obstante, aquí también, la filosofía subvierte la concepción común del cuidado del otro. Por un lado, destaca la necesidad de no cuidar por el otro sino de permitir al otro cuidarse por sí mismo. Y por otro lado, resulta que el cuidado del otro no es ni acto ni conocimiento, sino que fundamenta la filosofía misma.

Por lo que, en los diferentes ámbitos presentados, la filosofía parece destacarse por prometer, no tanto una felicidad, ni un cuidado. Sino que la filosofía parece más bien incomodar, problematizar y subvertir las expectativas establecidas.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Gredos, 1985.
- Baumeister, Roy. *Meanings of Life*. Guilford, 1991.
- Boecio, Anicio Manlio. *La consolación de la filosofía*. Aguilar, 1960.
- Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión, 2001.
- Epicuro. *Obras*. Tecnos, 2005.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto: Curso en el College de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica, 2011.
- . *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. Siglo XXI, 2010.
- . *Historia de la sexualidad: la inquietud de sí*. Siglo XXI, 2010.
- . *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós, 1999.
- Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Herder, 2004.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press, 1982.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela, 2006.
- . *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, 1993 [1927].
- . *Carta sobre el humanismo*. Alianza, 2000 [1967].
- Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Machado, 1991.
- Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, 2003.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, 2002.

- Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna*. Minuit, 1985.
- Marco Aurelio. *Meditaciones*. DeAgostini, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Mediodía, 1967.
- Noddings, Nel. *Caring. A Relational Approach to Ethics & Moral Education*. University of California Press, 1984.
- Ricoeur, Paul. *Si mismo como otro*. Siglo Veintiuno, 2006.
- . *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo XXI, 1996.
- Séneca, Lucio Anneo. *De la brevedad de la vida*. Aguilar, 1977.
- Tronto, Joan C. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. Routledge, 1993.
- Yalom, Irvin. *Psicoterapia existencial y terapia de grupo*. Paidós, 2000.



Un mapa “pintado al revés”:
recorriendo los linderos de las
tierras de comunidad en una
acuarela colonial

A map “painted backwards”:
traversing
the boundaries of the community lands
in a colonial watercolor

Carmen Fernández-Salvador

cmfernandez@usfq.edu.ec

Profesora de Historia del Arte de la Universidad
San Francisco de Quito USFQ

Fecha de envío: 14/06/2022

Fecha de aceptación: 06/07/2022

DOI: <http://doi.org/10.18272/anima.v2i.2733>



Resumen

Este artículo explora el uso de la “cartografía legal” por parte de las comunidades indígenas de la Real Audiencia de Quito, con el fin de contrarrestar la ineficiencia y negligencia de la justicia colonial. Se enfoca en una acuarela del siglo XVIII que presenta la comunidad indígena de Collana, en el Corregimiento de Loja, a los jueces en Quito. Como evidencia de posesión territorial, el mapa invita al espectador a imaginar un recorrido por una geografía distante. A través de este mapa, los litigantes indígenas no solo demostraban un conocimiento intuitivo de la ley y de la administración de justicia en el periodo colonial, sino también una extraordinaria habilidad para innovar en la práctica legal.

Palabras clave: archive colonial, cartografía legal, litigación, Real Audiencia de Quito, Loja

Abstract:

This article explores the use of “legal cartography” by indigenous communities in the Real Audiencia de Quito, to overcome the neglect and inefficiency of colonial justice. It focuses on an eighteenth-century watercolor painting presented by the indigenous community of Collana, in Loja, to the judges in Quito. As evidence of territorial possession, the map invites the spectator to imagine travel along a distant geography. In using this map, indigenous litigants not only demonstrated their intuitive knowledge of the law and of the colonial justice administration, but also an extraordinary ability to innovate legal practice.

Keywords: colonial archive, legal cartography, litigation, Real Audiencia de Quito, Loja

En 1771, el cacique de Collana, un anejo del pueblo de Cariamanga, en el Corregimiento de Loja, montó el largo viaje a Quito con el fin de resolver una disputa por tierras que mantenían con los propietarios de las haciendas vecinas (ANH/Q, Indígenas, Caja 99, Exp 15). La petición, que fue presentada a los jueces de la Real Audiencia, iba acompañada de un mapa, con el fin de que los oficiales pudiesen imaginar una geografía lejana en la periferia del imperio español.

La acuarela muestra el pueblo de Collana, compuesto por unas pocas casas que se organizan alrededor de una plaza central (fig. 1). En el centro se encuentra una cruz, que en este caso no es solo un símbolo de vida política y cristiana, sino, sobre todo, evidencia de posesión territorial. De hecho, como se señala en la documentación legal, no solo de este caso sino de otros del periodo, la extensión de las tierras de comunidad se medía con una cuerda del largo de una legua, en diferentes direcciones, desde el centro de un pueblo, identificado por una cruz. La ausencia también es significativa, en el sentido de que lo que aparece (o no) en el mapa también sirve para validar (o invalidar) la posesión territorial. Efectivamente, en la acuarela no se muestran otras casas, a más de las del pueblo, como si se tratara de comprobar que solo la comunidad indígena había ocupado la tierra.

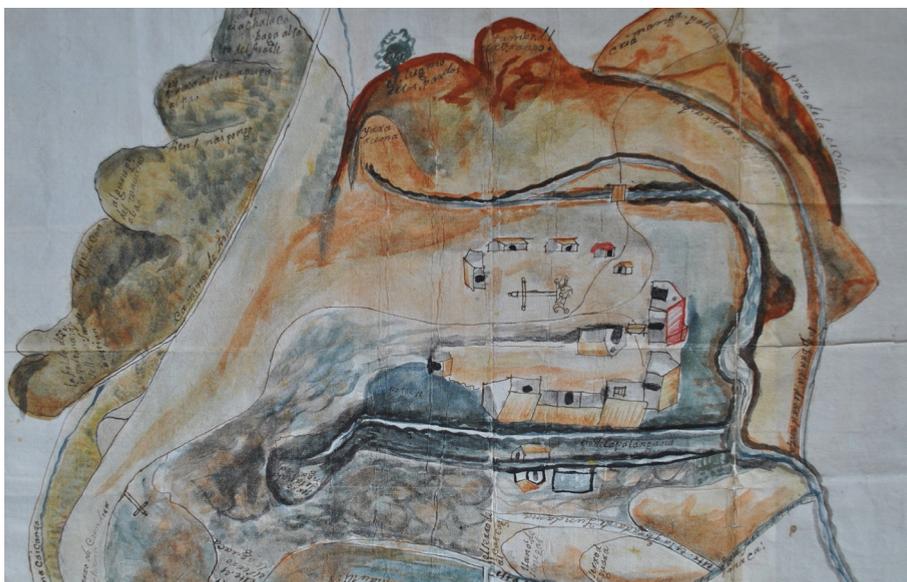


Fig. 1. Mapa de Collana-Cariamanga, 1781, Archivo Nacional de Historia, Quito.

Lo que es particularmente interesante con respecto a la pintura es que nos invita a recorrer itinerarios o caminos por la geografía de Collana, permitiéndonos imaginar el territorio como “espacio vivido”, en palabras de Jacques Lefebvre (39, 42). Es decir, este no es el paisaje que observa el espectador distante, sino el de sus habitantes. Por otro lado, el mapa de Collana nos invita a seguir una ruta circular, que recuerda el *muyuriy*, o recorrido ritual por los linderos de una comunidad que, de acuerdo con Margot Beyersdorff, aún practican algunas comunidades andinas como una suerte de “mapeo mnemotécnico” (130). El *muyuriy* en realidad deriva de la práctica legal castellana, pero fue rápidamente absorbido por las comunidades locales a las que servía no solo para legitimar su derecho sobre la tierra, sino también para construir memorias colectivas que se inscribían sobre la topografía local¹.

Alrededor del pueblo aparecen lugares individuales, identificados por medio de inscripciones. Entre otros, “el cerro de la palangana” o “los llanos del Senegal” son linderos de las tierras de comunidad. En ocasiones, las inscripciones adquieren un tono más urgente, señalando, por ejemplo, que “este es el Llano de Llaulli” o “este es el cerro de Aguaca”. El pronombre demostrativo nos lleva de vuelta a la petición escrita; es como si, con la ayuda de la pintura, pudiésemos recordar, y comprender, algo que ya se había argumentado en el texto. Este pronombre también sugiere el proceso de traducción que se habría llevado a cabo al crear la pintura, no tanto del quichua al español, sino también de la oralidad al texto escrito, y de la descripción verbal de la topografía a la pintura. La interacción entre la petición escrita, la pintura y las inscripciones dan forma a un itinerario para la mirada. De esta forma, la acuarela nos invita a entrar en el espacio pictórico y a experimentarlo, siguiendo direcciones prescritas.

En “Historias Espaciales”, Michel de Certeau distingue dos formas de representación cartográfica, el *tableau* y el *tour* (117-122). El *tableau* presenta una geografía ordenada para el escrutinio del espectador; es un lugar íntegro y autónomo que se percibe a la distancia. Por el contrario, como un registro de historias e itinerarios, el *tour* propone un espacio que cobra sentido de

¹ Estos recorridos también recuerdan a los rituales Incas que se realizaban en los *ceques*, como se llamaban a las líneas imaginarias que partían del Cuzco en diferentes direcciones (Abercrombie 8-9). Sobre la importancia de los *recorridos* en Chile, durante el siglo XVI, ver Cecilia Sanhueza Tohá. El reconocimiento ritual del territorio todavía se practica en algunas comunidades indígenas, como es el caso de los Salasaca (Corr 2003).

manera gradual, a partir de la experiencia del observador o caminante. El mapa de Collana, al igual que otras pinturas que se utilizan en litigios territoriales, son ejemplos claros de un "tour". Esto se evidencia, más claramente, en la disposición de las casas. En lugar de observarlas "a vuelo de pájaro", la mirada del espectador pareciera moverse alrededor de la plaza, deteniéndose instantáneamente frente a cada uno de los portales. Igualmente, con el fin de comprender el mapa en su totalidad, debemos caminar alrededor del papel, o manipularlo, haciéndolo girar en diferentes direcciones.

En los documentos no se menciona al autor del mapa; más bien, se lo describe como "el mapa que han formado estos indios" (175v). No obstante, es probable que este haya sido creado por un pintor quiteño, contratado por los principales del Collana durante su visita a los jueces de la Real Audiencia. Es posible que este pintor se haya especializado, al igual que otros artistas del periodo colonial, en dibujar paisajes o mapas utilizados en litigios y otros asuntos burocráticos, como dejan entrever algunos documentos de la época. Los documentos también sugieren que los pintores de "cartografía legal" trabajaban de cerca con los oficiales de la corte, acompañándolos en la ejecución de acciones judiciales en zonas de conflicto. Conocidas como "medición de tierras" y "vista de ojos", estas acciones se llevaban a cabo con el fin de definir linderos y dirimir en disputas territoriales.

Aparentemente, los pintores trabajaban *in situ*, en donde dibujaban rápidos bosquejos que servían de borrador para las pinturas que se presentaban a los jueces. Estas últimas, por lo general acuarelas de vivos colores, debían consultarse, como bien sugiere el mapa de Collana, junto con la documentación escrita. Un ejemplo de ello es una acuarela utilizada en la disputa por los linderos de las tierras de Yanayacu y Papatena, en 1774 (fig. 2). El pintor Baltasar Cartagena inscribe su nombre en la parte superior del mapa, y firma la documentación escrita, certificando que él fue testigo de las acciones legales que se llevaron a cabo en el lugar de la controversia. La pintura muestra las lomas de Chusalongo y Papatena, y las quebradas que las atraviesan; en la parte inferior, a la derecha, aparece el pueblo de Calacalí. Lo que es particularmente interesante con respecto a esta acuarela es que nos muestra, también, los rituales legales que se llevaron a cabo en el lugar. A la derecha, seguimos las pisadas que dejan los jinetes al ir recorriendo y reconociendo los linderos. Hacia la izquierda, vemos el ritual de posesión territorial, en el que los propietarios confirmaban su presencia en el sitio, caminando sobre él, mientras arrancaban la yerba y la tierra para ratificar su derecho sobre el mismo.



Fig. 3. Mapa de Puychicoto, Machachi, 1768, Archivo Nacional de Historia, Quito.

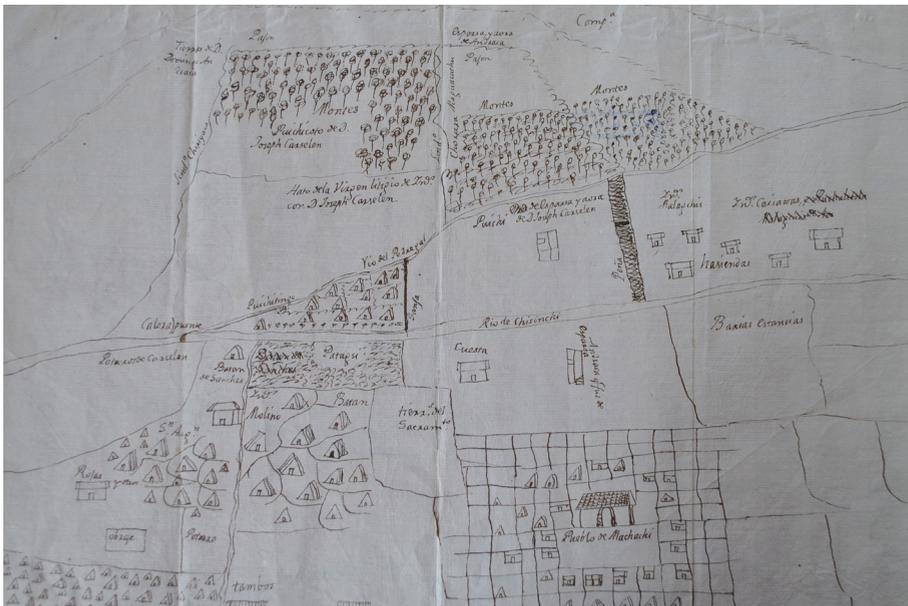


Fig. 4. Mapa de Puychicoto, Machachi, 1768, Archivo Nacional de Historia, Quito.

Los bocetos no eran únicamente borradores de los mapas o pinturas que se presentaban ante los jueces, sino que también se empleaban como herramientas de apoyo durante las acciones legales, puesto que estos aseguraban una mejor comprensión de las tierras en disputa y de sus linderos. En la “vista de ojos” y “medición de tierras” participaban, a más de los oficiales de la corte y de los pintores, las partes interesadas, entre ellos, los hacendados, caciques e “indios del común”, los protectores de naturales, como se llamaba a los abogados de los indígenas, y otros testigos². Se deduce que estos actores se reunían alrededor de los mapas, con el fin de discutir la precisión y veracidad de su información. Esto deja traslucir el oficial real que condujo las acciones legales en Machachi. Él argumenta que este trabajo demandaba mucho tiempo y esfuerzo, en parte porque los oficiales debían examinar de forma conjunta las tierras y los documentos legales, y también “por haber intervenido una muchedumbre de indios y que con su rumor no dejaban trabajar” (ANH/Q, Serie Indígenas, Caja 88, Exp. 19, 1768, f. 29v). El mapa que había resultado de la inspección de tierras servía “para la más clara inteligencia así de los indios como también de sus límites y linderos con las demás particularidades precisas para el mayor discernimiento estando en cada sitio se iba formando el mapa o diseño de cada lugar, puntualizando todas sus circunstancias” (29v).

En ocasiones, los mapas y pinturas también eran objeto de disputa, siendo cuestionados por la parte contraria. Esto no quiere decir que se dudaba de su validez jurídica, sino más apunta a la importancia que estos tenían como evidencia convincente ante los jueces. Esto sucede, justamente, con la acuarela presentada por los indígenas de Colambo.

Aparentemente, el mapa fue aceptado con presteza por los jueces en Quito. Incluso, es probable que esta haya inclinado la balanza a favor de la comunidad indígena de Collana, como sugiere el dictamen final del caso. No obstante, su veracidad fue cuestionada años más tarde en Loja. Es así como la viuda de uno de los hacendados cuyas tierras colindaban con las de Collana solicitó al pintor Ramón Tello, a quien se describe en los documentos como “oficial de profesión pintor” que examinara “el mapa o pintura” y declarara si este era “fiel o verdadero” (206). Tello aceptó la solicitud de la mujer, concluyendo que “dicho mapa está enteramente pintado al revés de cómo se miran y están establecidos los terrenos, caminos y quebradas y el mismo pueblo” (207).

² Sobre los protectores de naturales, ver por ejemplo Diana Bonnett (1992).

Claramente, Tello no comprendió el propósito de la pintura. Privilegiar el "itinerario" sobre el "paisaje", o el "tour" sobre el "tableau", podría haber sido una estrategia consciente de los litigantes pues, como ya hemos señalado, esto permitía que el espectador imagine los términos de las tierras en disputa. Lo que es particularmente interesante es que, a pesar de que los linderos que se muestran en el mapa se referían a la posesión histórica de la tierra, y a los documentos legales que había presentado el cacique y los principales del pueblo para validar su petición, este no era únicamente un registro de acciones pasadas. Por el contrario, la pintura también tenía como propósito prescribir futuras acciones legales sobre el territorio. De hecho, de forma enérgica, los indígenas demandaban "posesión real corporal en las referidas nuestras tierras con el deslinde y amojonamiento correspondiente a los títulos y mapa presentado" (178). El mismo protector de naturales, en defensa del pueblo de Colambo, resaltaba la importancia de la pintura, señalando "que el dicho mapa le servirá al Juez comisionado de toda instrucción para arreglar esta posesión sin confundir la introducción que ha hecho el referido Don Miguel Luzón en ajenos sitios" (175).

Conclusión

Para comprender la importancia de la acuarela de Collana es útil compararla con los mapas utilizados por las comunidades indígenas de México durante el periodo colonial. Estos últimos han atraído la atención de innumerables académicos por referirse a prácticas ancestrales. Aunque estos operaban en el sistema burocrático imperial, fueron realizados por cartógrafos indígenas y mantenían convenciones pictóricas de la tradición precolombina (Russo 2005 y Wake 2014)³. A fines del siglo dieciséis, sin embargo, estos perdieron su importancia como instrumentos legales, y fueron gradualmente reemplazados por evidencia escrita. Algo diferente sucede en la Real Audiencia de Quito, en donde los mapas pintados comienzan a utilizarse en contextos legales, de forma consistente, en la segunda mitad del siglo dieciocho⁴. Muchos de estos mapas fueron comisionados por oficiales reales, como sucede con los dibujos empleados en el caso de Machachi. En otras ocasiones, estos podían ser presentados por una de las partes interesadas, como es el caso de la pintura de Collana.

³ Para una discusión más reciente sobre los mapas mexicanos que muestran mercedes reales ver Ana Pulido-Rull 2020.

⁴ El mapa más antiguo que se encuentra en el Archivo Nacional de Historia, conocido como el mapa de Colambo, que también se refiere a una disputa territorial en Loja, es del año de 1697. A este le sigue un croquis presentado por los indígenas de Pillaro, en 1704.

A diferencia de México, los indígenas no eran necesariamente quienes pintaban el mapa. Sin embargo, el uso de la cartografía legal por parte de los caciques y principales, algunos de ellos de comunidades indígenas de la periferia, como eran los pueblos del Corregimiento de Loja, manifiestan un profundo conocimiento del sistema judicial, adquirido a través de su constante participación en litigios. El activismo legal de estas comunidades, al que recurren para asegurar el cumplimiento de sus derechos frente a los abusos de las élites locales, es también una evidencia de su participación en la cultura letrada colonial (De la Puente Luna 2015; Dueñas 2010; Cummins y Rappaport 2012; Premo 2017). En el caso de Collana, la pintura muestra, además, la conexión entre los rituales legales coloniales y la memoria social del pueblo.

Referencias bibliográficas

- ANH/Q Archivo Nacional de Historia, Quito.
- ANH/Q, Serie Indígenas, Caja 88, Exp. 19, 1768.
- ANH/Q, Serie Indígenas, Caja 99, Exp 15, 1777.
- Abercrombie, Thomas. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among Andean People*. University of Wisconsin Press, 1998.
- Beyersdorff, Margot. "Covering the Earth: Mapping the Walkabout in Andean Pueblos de Indios". *Latin American Research Review* vol. 42, núm. 3, 2007, pp. 129-160.
- Bonnett, Diana. *Los protectores de naturales en la Audiencia de Quito: siglos XVII y XVIII*. FLACSO y Editorial Abya-Yala, 1992.
- Corr, Rachel. "Ritual, Knowledge, and the Politics of Identity in Andean Festivities". *Ethnology* vol. 42, núm. 1, 2003, pp. 39-54.
- Cummins, Tom, y Rappaport, Joanne. *Beyond the Lettered City: Indigenous Literacies in the Andes*. Duke University Press, 2012.
- De Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. Traducido por Steven Rendall, University of California Press, 1984.
- De la Puente Luna, Juan Carlos. "That Which Belongs to All: Khipus, Community, and Indigenous Legal Activism in the Early Colonial Andes". *The Americas* vol. 72, núm. 1,, 2015, pp. 19-54.
- Dueñas, Alcira. *Indians and Mestizos in the "Lettered City": Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*. University Press of Colorado, 2010.
- Lefebvre, Jacques. *The Production of Space*. Traducido por Donald Nicholson-Smith, Blackwell Publishing, 1991.
- Leibsohn, Dana. "Primers for Memory: Cartographic Histories and Nahua Identity". *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, edited by In E. Boone and W. Mignolo, Duke University Press, 1994, pp. 161-187.

- Premo, Bianca. *The Enlightenment of Tiral: Ordinary Litigants and Colonialism in the Spanish Empire*. Oxford University Press, 2007.
- Pulido-Rull, Ana. *Mapping Indigenous Land: Native Land Grants in Colonial New Spain*. University of Oklahoma Press, 2020.
- Russo, Alessandra. *El realismo circular: Tierras, espacios y paisajes de la cartografía indígena novohispana, siglos XVI y XVII*. Universidad Autónoma de México and Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005.
- Sanhueza Tohá, Cecilia. "Territorios, prácticas rituales y demarcación del espacio en Tarapacá en el siglo XVI". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* vol. 13, núm. 2, 2008, pp. 57-75.
- Wake, Eleanor. "The Dawning Places: Celestially Defined Land Maps, Títulos Primordiales, and Indigenous Statements of Territorial Possession in Early Colonial Mexico". *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, editado por Gabriela Ramos y Yanna Yanakakis, Duke University Press, 2014, pp. 202-236.



á

Políticas de publicación
Publishing Policies

Políticas de publicación

Ánima es una serie monográfica anual y de acceso libre de la carrera de Artes Liberales del Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad San Francisco de Quito USFQ. Esta publicación es totalmente dirigida y editada por estudiantes de pregrado. Tiene el propósito de reflexionar sobre las discusiones y debates locales, regionales y globales en materia de Filosofía, Historia del Arte y Literatura. *Ánima* solicita y publica tanto artículos de investigación de estudiantes de pregrado como artículos de opinión o divulgación de expertos. Cada volumen de *Ánima* se compone de las siguientes secciones:

- **Filosofía.** Esta sección es un espacio para el intercambio de ideas filosóficas de estudiantes de pregrado que estén interesados en la investigación académica en todas las áreas de investigación filosófica: teoría política, metafísica, ética, estética, ontología, epistemología, teología filosófica, etcétera. Cada texto para esta sección tendrá una extensión aproximada de 3000 palabras.

- **Historia del Arte.** Este espacio reflexiona sobre cómo las distintas sociedades, a lo largo de la historia, han construido, concebido y plasmado las distintas dimensiones de su existencia en su contexto histórico y contemporáneo a través de las formas artísticas visuales. Esta sección publica textos investigativos sobre cualquier periodo de la historia del arte. Estos textos tendrán una extensión aproximada de 3000 palabras y sus autores serán exclusivamente estudiantes de pregrado.

- **Literatura.** Esta sección promueve el flujo de reflexiones académicas de estudiantes de pregrado sobre cómo las complejidades de la existencia han devenido en el uso artístico del lenguaje escrito. Estas discusiones girarán en torno a ejes temáticos que abarcan temas como el estudio, análisis, interpretación y propuestas de relectura de textos de la literatura global. La extensión aproximada de cada texto será de 3000 palabras.

- **Aportes de expertos.** Este espacio alienta la publicación de artículos de opinión o divulgación que guarden relación con la Filosofía, la Historia del Arte y/o la Literatura. Esta sección está destinada únicamente a los textos cuyos autores sean expertos en alguna de las disciplinas mencionadas. Cada artículo tendrá una extensión aproximada de 2500 palabras.

Procesos editoriales

Ánima publica textos inéditos, que no hayan sido publicados con antelación, ni estén siendo considerados para otras publicaciones. Sin embargo, se toman en consideración manuscritos que se hayan publicado como tesis de pregrado en repositorios institucionales o trabajos que hayan sido presentados en contextos académicos como clases o conferencias, siempre y cuando cumplan con la guía de autor:

- Los textos deberán ser enviados en el tiempo establecido para cada convocatoria a través de la plataforma OJS que se encuentra en <https://anima.usfq.edu.ec>.
- Los textos deberán estar escritos en inglés o español.
- Los artículos deberán ser enviados en formato Word.
- La primera página de cada artículo debe incluir:
 - o Título, en español e inglés.
 - o Resumen/*abstract* (inglés y español). Si el texto original está en español, el Comité Editorial de *Ánima* se encargará de la traducción del resumen al inglés y viceversa, si el autor así lo desee.
 - o Palabras clave/*key words* (inglés y español). Si el texto original está en español, el Comité Editorial de *Ánima* se encargará de la traducción de las palabras clave al inglés y viceversa, si el autor así lo desee.
 - o Nombre del autor, afiliación institucional, grado académico (si aplica), ciudad, país, email.
- La escritura del artículo debe seguir la normativa MLA.
- Las imágenes deben tener 300 dpi de resolución.
- Las imágenes y cuadros deben ser incluidos en el texto con la información suficiente para su identificación y fuente.

Selección y publicación de textos

Ánima se reserva el derecho de enviar los manuscritos a revisión por pares, hacer modificaciones de forma y de aceptar o rechazar los textos en cualquier etapa del proceso editorial. El contenido de cada artículo es responsabilidad de su autor.

Para los textos que correspondan a las secciones de Filosofía, Historia del Arte y Literatura, se realiza el siguiente tratamiento que consta de tres etapas:

1. En la primera etapa, los textos son evaluados por un grupo de revisores que son estudiantes de pregrado, miembros del Comité Editorial de la serie monográfica o revisores invitados, tanto de la carrera de Artes Liberales de la Universidad San Francisco de Quito USFQ, como de otras instituciones de educación superior. En esta primera ronda de revisión, se resolverá si cada texto es a) aceptado, b) aceptado con correcciones menores, c) temporalmente aceptado con correcciones mayores o d) rechazado.
2. En la segunda etapa, los textos que en la primera etapa fueron aceptados, aceptados con correcciones menores, o temporalmente aceptados con correcciones mayores, son revisados por un grupo de expertos de varias universidades. Los revisores de esta etapa serán asignados según la temática de cada artículo.
3. En la última etapa de revisión, los editores en jefe se aseguran de que todas las correcciones pertinentes se hayan hecho en cada uno de los textos.

Para el arbitraje de cada artículo, se tendrá en cuenta la correspondencia del tema con cualquiera de las tres disciplinas de la publicación, dominio de los contenidos, estructura del texto, uso adecuado de fuentes académicas, conclusiones y claridad en la escritura. Si existen discrepancias entre los revisores de las dos primeras etapas, el texto será enviado a un tercer revisor y experto en el tema.

Condiciones de colaboración

- Todos los artículos, que no sean tesis de pregrado o trabajos gestados en contextos académicos, como clases o conferencias, deben ser inéditos y no haber sido presentados en ninguna otra publicación.

- Luego de la primera etapa de revisión, *Ánima* se reserva el derecho de asignar el artículo a la sección en la que será publicado en caso de ser aceptado.
- Luego de cada etapa de revisión, los autores se comprometen a realizar las correcciones solicitadas por los revisores.
- Los autores deben presentar un resumen y palabras clave que den cuenta del contenido de su texto.
- Toda cita y referencia deberá seguir la normativa MLA.
- *Ánima* se reserva el derecho de realizar las correcciones de estilo que considere necesarias, siempre y cuando no alteren el contenido original del artículo.
- *Ánima* se reserva el derecho de aceptar o rechazar los artículos en cualquier etapa del proceso editorial.

Publishing policies

Ánima is an annual and free access monographic series of the Liberal Arts department of the College of Social Sciences and Humanities of Universidad San Francisco de Quito USFQ. This publication is entirely directed and edited by undergraduate students. Its main purpose is to reflect on discussions and debates on Philosophy, Art History and Literature. *Ánima* requests and publishes both research articles by undergraduate students, as well as opinion or dissemination articles of experts. Each volume of *Ánima* is made up of the following sections:

- **Philosophy.** This section is a space for the exchange of philosophical ideas of undergraduate students who are interested in academic research in all areas of philosophical research: political theory, metaphysics, ethics, aesthetics, ontology, epistemology, philosophical theology, etc. Each text for this section will be approximately 3000 words long.

- **Art History.** This space reflects on how different societies, throughout history, have built, conceived, and shaped the different dimensions of their existence in their historical and contemporary context through visual art forms. This section publishes investigative texts on any period in the art history. These texts will have an approximate length of 3000 words, and their authors will be exclusively undergraduate students.

- **Literature.** This section promotes the flow of academic reflections by undergraduate students on how the complexities of human existence have resulted in the artistic use of written language. These discussions will revolve around thematic axes that cover topics such as the study, analysis, interpretation, and proposals for the rereading of texts from the global literature. The approximate length of each text will be 3000 words.

- **Contributions from experts.** This space encourages the publication of opinion or dissemination articles that are related to Philosophy, Art History and / or Literature. This section is intended only for texts whose authors are experts in any of the aforementioned disciplines. Each article will have an approximate length of 2500 words.

Editorial processes

Ánima publishes original texts, which have not been published in advance, and are not considered for another publication. However, manuscripts that have been published as undergraduate thesis in institutional repositories or works that have been presented in academic contexts such as classes or conferences, are taken into account, if they comply with the author's guide:

- The texts must be sent in the time established for each call for papers through the OJS platform found at <https://anima.usfq.edu.ec>.
- The texts must be written in English or Spanish.
- The articles must be sent in Word format.
- The first page of each article must include:
 - o Title, in Spanish and English
 - o *Resumen* / abstract (English and Spanish). If the original text is in English, the Editorial Committee of *Ánima* will be in charge of translating the abstract into Spanish and vice versa, if the author so wishes.
 - o *Palabras clave* / key words (English and Spanish). If the original text is in English, the Editorial Committee of *Ánima* will be in charge of translating the keywords into Spanish and vice versa, if the author so wishes.
 - o Author's name, institutional affiliation, academic degree (if applicable), city, country, email.
- The article must follow MLA norms.
- Images must have 300 dpi resolution.
- Images and tables must be included in the text with sufficient information for their identification, and source.

Selection and publication of texts

Ánima reserves the rights to send manuscripts for peer review, to make any formal change, and to accept or reject the texts at any stage of the editorial process. The content of each article is the responsibility of its author.

For the texts that correspond to the sections of Philosophy, Art History, and Literature, the following treatment, which consists of three stages, is carried out in the following way:

1. In the first stage, the texts are evaluated by a group of reviewers who are undergraduate students, members of the Editorial Committee of the monographic series or invited reviewers, both from the Liberal Arts department of Universidad San Francisco de Quito USFQ, or from other institutions of higher education. In this first round of review, it will be resolved if each text is a) accepted, b) accepted with minor corrections, c) temporarily accepted with major corrections or d) rejected.
2. In the second stage, the texts that, during the first stage, were accepted, accepted with minor corrections, or temporarily accepted with major corrections, are reviewed by a group of experts from various universities. The reviewers of this stage will be assigned according to the theme of each article.
3. In the last stage, the editors-in-chief ensure that all pertinent corrections have been made to each article.

For the arbitration of each article, we will consider the correspondence of the topic with any of the three disciplines of the publication, mastery of the contents, text structure, adequate use of academic sources, conclusions, and clarity in writing. If there are discrepancies between the reviewers of the first two stages, the text will be sent to a third reviewer and expert on the subject.

Conditions for collaboration

- All articles, other than undergraduate thesis or works developed in academic contexts such as classes or conferences, must be unpublished, and cannot be part of another publishing process.

- After the first revision stage, *Ánima* reserves the right to assign the article to the section in which it will be published if accepted.
- After each review stage, the authors undertake to make the corrections requested by the reviewers.
- Authors must present an abstract and key words that summarize the content of their text.
- All quotes and references must follow the MLA norms.
- *Ánima* holds the rights to make any formal change, as long as they do not change the content of the article.
- *Ánima* reserves the rights to accept or reject articles at any stage of the editorial process.

ISBN: 978-9978-68-228-9



9 789978 682289