

saga

A partir de cierto punto no hay retorno



ISBN EN LÍNEA
2215-9703

ISBN 0124-8480

38
número

2020

Apoyan

Facultad de Ciencias Humanas
Programa Gestión de Proyectos
División de acompañamiento integral
Dirección de Bienestar
Sede Bogotá



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

saga

REVISTA
DE ESTUDIANTES
DE FILOSOFÍA

SEMESTRE I-2020 • NÚMERO 38

ISSN 0124-8480 • ISSN EN LÍNEA 2215-9703

Saga es una publicación académica con frecuencia semestral, editada por estudiantes de filosofía y apoyada por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá.

Rectora Dolly Montoya Castaño

Vicerrector Jaime Franky Rodríguez

Director Bienestar Óscar Arturo Oliveros Garay

Sede Bogotá

Jefe de División de Acompañamiento Zulma Edith Camargo Cantor

Coordinador Programa William Gutiérrez Moreno

Gestión de Proyectos

Decana Facultad de Ciencias Humanas Luz Amparo Fajardo Uribe

Directora de Bienestar Ciencias Humanas Esperanza Cifuentes Arcila

Directores Joseph Rueda
Sergio Mateo Castro Piza

Coordinador comité corrección de estilo Comité corrección de estilo Felipe Cifuentes Velásquez
Sergio Alejandro Ariza Vargas
José Francisco Álvarez Morales
Juan David Rivera Isaza
Joseph Rueda
Sergio Mateo Castro Piza
Nicolás Carvajalino Goenaga
Valentina Corradine Velásquez
Leidy Tatiana Velásquez Ramírez
Juan David Cabrera Ruíz
Nixon Alejandro Moreno Giraldo

Coordinadores comité editorial Edwin Antonio Roa Tejero
Sergio Alejandro Ariza Vargas
Daniel Camilo Molina Grillo

Comité editorial Wendy Johanna Rodríguez Sánchez
Sergio Alejandro Ariza Vargas
Andrés Felipe Arenas Torres
Felipe Cifuentes Velásquez
Ana María Granados Romero
David Mateo Espitia Santafé
Steven Avendaño Quintero
Cindy Paola Lancheros Conde
Joseph Rueda
Mateo Andrés Díaz Torres
Juan David Rivera Isaza
Nicolás Carvajalino Goenaga
Daniel Esteban García Saavedra
José Francisco Álvarez Morales
Ingrid Alejandra Ramos reyes
Sergio Mateo Castro Piza
Nixon Alejandro Moreno Giraldo
Edwin Antonio Roa Tejero
María Paula Hoyos Rojas
Leidy Tatiana Velásquez Ramírez
David Carbonell Huérfano
Andrés Esteban Moreno Cárdenas
Sandra Patricia Quijano Forero
Cristian David Triana Sánchez

Coordinadoras comité de imagen y difusión María Camila Maldonado Escobar
María Paula Hoyos Rojas

Comité de imagen y difusión Laura Catalina Cortés Sierra
Joseph Rueda
José Francisco Álvarez Morales
Wendy Johanna Rodríguez Sánchez
Sergio Mateo Castro Piza
Paula Alejandra Garzón Cuervo
Diana Consuelo Luque Villegas
Oscar David González Vargas

Ilustraciones
Corrección de estilo (PGP)
Diseño y diagramación (PGP)

REVISTA SAGA

✉ saga_fchbog@unal.edu.co
f [/saga.unal](https://www.facebook.com/saga.unal)
@RevistaSaga
@SagaTV
@RevistaSaga

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA SEDE BOGOTÁ

Cra 45 n° 26 - 85
Edificio Uriel Gutiérrez
www.unal.edu.co

PROGRAMA GESTIÓN DE PROYECTOS

✉ proyectoug_bog@unal.edu.co
f [/gestiondeproyectosUN](https://www.facebook.com/gestiondeproyectosUN)
@ [issuu.com/gestiondeproyectos](https://www.issuu.com/gestiondeproyectos)

El material creado para esta publicación puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial y las obras derivadas tienen que estar bajo los mismos términos de licencia que el trabajo original.

Las ideas y opiniones presentadas en los textos de la siguiente publicación son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no reflejan necesariamente la opinión de la Universidad Nacional de Colombia.

Agradecimientos

Agradecemos a cada una de las personas que han hecho de *Saga* lo que es hoy.



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Índice

Editorial

David Carbonell Huérfano - Ana María Granados Romero

Pag.07

El lenguaje de los pirrónicos:

¿es posible una comunicación sin creencias?

Sofía Carreño Camacho

Pag.10

Modalidad ontológica

Diego Alejandro Murcia Cabrera

Pag.20

Gadamer o Benjamin:

tiempo, historia y tradición

Camilo Andrés Vargas Guevara

Pag.30

La lucha de las voces:

entre palabras inefables y discursos inaudibles

Ana María Granados Romero

Pag.42

Editorial

David Carbonell Huérfano
Ana María Granados Romero

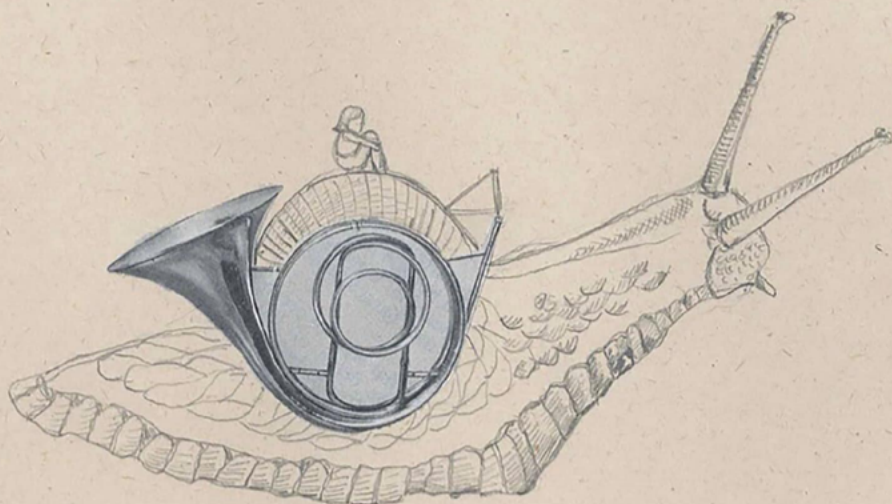
La amistad no solo ha sido un tema común dentro de la discusión filosófica, sino también dentro de la vida de los filósofos y las filósofas. Tal y como desde el *Lisis* vemos a Sócrates discutiendo sobre las razones por las que somos amigos de alguien, si aquello que produce tal amor entre individuos es la semejanza o la diferencia, la amistad también interpela a Sócrates de forma transversal y latente fuera de sus discusiones. Por solo ilustrar esto, pensemos en la escena en el *Fedón* —quizá una de la más conmovedoras de los diálogos— en la que Sócrates acaba de beber la cicuta. Platón nos cuenta que no pudo contener las lágrimas, así que optó por cubrir su rostro para llorar en libertad, pero “no era la desgracia de Sócrates la que yo lloraba —confiesa Platón— sino la mía propia, pensando en el amigo que iba a perder”. Más acá, entonces, de las preguntas que suscite la amistad como tema filosófico, ella misma se inserta en lo más profundo de nuestras vidas, en muchos de los casos, incluso, creando los espacios más propicios para la discusión filosófica. Por esta razón, en esta ocasión queremos dedicar esta editorial a dicho tema a través de la historia de una amistad en particular, la nuestra.

Cuando llegamos a la dirección de *Saga*, ninguno de los dos conocía personalmente al otro. Fue, en este sentido, un paso a ciegas. De forma separada, tomamos la decisión de trabajar juntos durante un año sin saber qué ideas compartíamos, qué visiones teníamos de la revista o qué tan buen equipo haríamos. La travesía comenzó con un almuerzo en el que ambos estábamos invadidos por ansiedades e incertidumbres sobre quién era el otro. Sin embargo, entre pregunta y pregunta, el propósito de la conversación con la que dábamos comienzo a nuestra dirección se fue transformando. Lo que, aparentemente, debía ser un encuentro para hablar sobre la revista, se convirtió en un tierno diálogo en el que, entre risas y confesiones, nos abrimos el

uno al otro. Ese primer almuerzo fue suficiente para llenarnos de las mejores expectativas sobre lo que significaría para cada uno estar juntos a la cabeza de *Saga*. La travesía, contrario a lo que pensábamos, no consistió solo en aprender a dirigir la revista. *Saga* nos embarcó inesperadamente en una de las mejores y más importantes experiencias de nuestra vida universitaria. Aprendimos a ser directores, pero, sobre todo, aprendimos a ser amigos. *Saga* fue nuestro punto de encuentro, el lugar en el que nos sorprendíamos a nosotros mismos creando un lazo mucho más fuerte de lo que imaginábamos posible. Entre trámites burocráticos, reuniones y correos, la revista nos premiaba con conversaciones, abrazos y sueños. Nos convertimos en un equipo tanto para repartirnos las tareas de la revista, como para hacer juegos que solo nosotros entendíamos. Así, cada reunión de trabajo fue como la primera: la revista era la que nos convocaba una y otra vez, pero era el lazo que nos extendíamos el uno a otro la razón por la que nos quedábamos. Pocos meses después de empezar a dirigir la revista nuestros nombres ya se acostumbraban a ir juntos. De repente, era extraño que alguien hablara de Ana María sin hablar de David y viceversa. *Saga* nos dio ese oasis de compañía y alegría dentro del aislamiento y la hostilidad que pueden estar tan incrustados dentro de la labor filosófica.

Un año después, finalizada la travesía que fue la dirección de *Saga*, nosotros continuamos con la nuestra. Después de dos números publicados, hemos construido ya muchos puntos de encuentro y, con estos, una amistad que nos acompañará para siempre. Ambos coincidimos en un sincero agradecimiento y cariño con la revista, porque sin ella es probable que nuestros rumbos paralelos jamás se hubieran intersectado. Y es que *Saga*, en nuestra opinión, desde sus inicios, ha sido mucho más que un proyecto académico. Ella, generación tras generación, no solamente ha dado lugar a la difusión de textos y a la construcción de comunidad académica, sino que también —tal y como lo fue para nosotros dos— ha sido un lugar para crear conexiones, relaciones y encuentros que interpelan profundamente nuestras vidas. Nuestro deseo, por lo tanto, es que *Saga* siga siendo ese punto de encuentro para muchos otros, que aquí hallen amigos y compañeros, que haya risas y cafés en medio de las revisiones, que sea un oasis dentro del desierto que a veces parece ser la vida académica. Con suerte, *Saga* seguirá multiplicando generosamente las posibilidades de encontrar amigos que nos acompañen en este proceso de convertirnos en filósofos o filósofas y, ojalá, por el resto de nuestras vidas. A *Saga*, con este breve texto, le agradecemos nuestra amistad.

Buscando (me)





Caracol. Paula Alejandra Garzón Cuervo

El lenguaje de los pirrónicos: ¿es posible una comunicación sin creencias?

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

MLA: Carreño, S. "El lenguaje de los pirrónicos: ¿es posible una comunicación sin creencias?" *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 38 (2021): 10-17.

APA: Carreño, S. (2021). El lenguaje de los pirrónicos: ¿es posible una comunicación sin creencias? *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, 38, 10-17.

CHICAGO: Sofía Carreño. "El lenguaje de los pirrónicos: ¿es posible una comunicación sin creencias?". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 38 (2021): 10-17.

Palabras clave

Davidson
Creencias
Escepticismo
Trilema de Agripa

Keywords

Davidson
Beliefs
Skepticism
Agrippa's trilemma

Resumen

A partir de los párrafos 1-79 del segundo libro de los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico, el presente texto busca mostrar la posibilidad de objetar la postura pirrónica acerca de la incapacidad de poseer conocimiento certero y la necesidad de suspender toda creencia frente al mundo. Dicha objeción surge de los argumentos de Donald Davidson que pretenden demostrar que el escéptico debe, por lo menos, aceptar la certeza de un suelo común de lenguaje. Esta objeción será evaluada a la luz del trilema de Agripa para concluir que, si bien es imposible que el pirrónico no posea creencia alguna acerca del mundo, esto no implica, como lo sugiere Davidson, la imposibilidad que defienden los pirrónicos de estar masivamente equivocados sobre el mundo.

Abstract

Taking the paragraphs 1-79 of the second book of *Outlines of Scepticism* by Sextus Empiricus as a starting point, the following text seeks to evidence the possibility of presenting an objection to the skeptic idea regarding the impossibility of possessing true knowledge and the need of suspending every belief about the world. This objection derives from Donald Davidson's arguments seeking to prove that skeptics must at least accept the certainty of a language-based common ground. The objection will be evaluated using Agrippa's trilemma to conclude that even if it is impossible for the skeptic not to have any beliefs about the world, this does not mean, as Davidson holds, that it is impossible (as the skeptics argue) to be massively mistaken about the world.

1. Introducción

Como resultado de la lectura de los párrafos 1-79 del segundo libro de los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico, el presente trabajo tiene el propósito de evidenciar una objeción que se le puede plantear a la concepción pirrónica de la incapacidad de poseer conocimiento certero, la cual va de la mano con la necesidad de suspender toda creencia frente al mundo. Esta objeción, planteada a partir de los textos “The Second Person” y “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” de Donald Davidson, consiste, a grandes rasgos, en demostrar que el escéptico debe por lo menos aceptar la certeza de un suelo común de lenguaje, pues, si no aceptara esto, no podría ni siquiera formular las objeciones que emite frente a las teorías de los dogmáticos. Una vez presentada esta objeción, pretendo evaluar si el pirrónico aceptaría, o no, esta objeción, para lo cual intentaré ver si la afirmación se sostiene después de ser sometida al examen del trilema de Agripa.

2. La formulación pirrónica

La sección tratada de *Esbozos pirrónicos* tiene como propósito presentar argumentos igual de convincentes a los presentados por los dogmáticos, tanto estoicos como escépticos académicos, para así sustentar la suspensión del juicio con respecto a la existencia de un criterio de verdad.

Ahora bien, existe una objeción frente a esta posibilidad de los pirrónicos de abordar la cuestión del criterio, esta consiste en señalar que los escépticos o aprehenden [καταλαμβάνουσι] o no aprehenden lo dicho por los dogmáticos. Si lo aprehenden, entonces aprehenderlo implica asentir a ello. Si no lo aprehenden, entonces no tienen forma de hablar de ello. De todas maneras, no pueden formular una crítica.

Sin embargo, Sexto señala que esta objeción es realmente un falso dilema, pues en ella se utiliza el término ‘aprehender’ en una sola de sus acepciones. Los dogmáticos se refieren a una forma muy estricta de conocimiento al hablar de aprehensión. Entonces, Sexto señala que el aprehender puede ser entendido de dos maneras: en el sentido fuerte y en el sentido débil. En el sentido fuerte, aprehender es asentir a una impresión sólida que capta la realidad (cf. PH 2.4). Así, en el sentido fuerte, el dogmático se compromete con la existencia [εἶναι] del mundo —cabe notar que la existencia está implícitamente ligada a la noción de verdad—. Por su parte, el sentido débil consiste en señalar que el apre-

hender es un pensar sobre las cosas, el cual no asume su existencia ni su verdad. Así, podemos comprender la oración “los unicornios son rosados” sin que esto implique que admitamos la existencia de unicornios que en verdad son rosados.

En este sentido, si se entiende el aprehender en su sentido fuerte, bastaría con decir “los unicornios son rosados” para estar comprometido con la existencia de unicornios rosados. Frente a esto, Sexto señala que ni los dogmáticos se podrían comprometer realmente con esto, pues, si se requiere de la aprehensión para formular críticas, nunca habría crítica posible, dado que lo percibido de esta manera no es susceptible de duda. Si este fuera el caso, entonces no podría darse debate alguno, pues bastaría con entender el punto del contrincante para darle la razón.

Sentado esto, Sexto procede entonces a atacar la posibilidad de la existencia de un criterio de verdad por el que se juzga la realidad (cf. PH 2.14). Para esto, el autor, como veremos más adelante, aplica el trilema de Agripa a la posibilidad de la existencia de un criterio general y luego procede a demostrar la imposibilidad de la existencia del criterio en su forma muy particular, es decir, entendido como todo instrumento de valoración de algo no manifiesto u oscuro [ἄδηλα]. Ahora bien, de acuerdo con Sexto, tradicionalmente se habla del criterio, en su sentido muy particular, como siendo la respuesta a alguna (o algunas) de tres preguntas escalonadas: a) ¿Por quién (se mide la verdad)? b) ¿Con qué (se mide la verdad)? c) ¿De acuerdo con qué (se mide la verdad)? (cf. PH 2.16). Después de demostrar la inconcebibilidad, inaprehensibilidad e incapacidad de ser criterio para las respuestas (sobre las que aparentemente había consenso en la época) a las primeras dos preguntas, el autor se dirige a evaluar la tercera pregunta en estos mismos términos de concebibilidad, aprehensibilidad y capacidad de ser criterio. Es la evaluación de esta tercera pregunta en la que quisiera enfocarme por el momento.

Sexto señala que quienes creen que hay un criterio de verdad dicen que el *de acuerdo con qué* son las impresiones. Entonces, el autor se pregunta si las impresiones son concebibles, aprehensibles, y si pueden ser criterio y afirma que, de acuerdo con los estoicos, una impresión es una marca en la parte directiva del alma [πνεῦμα]. No obstante, al entender el alma como soplo [πνεῦμα], se pone de presente que en un soplo no queda ninguna marca durable, entonces, la idea de que las impresiones son el *de acuerdo con qué* no es concebible (cf. PH 2.70). Ahora, así esto fuera concebible, no sería aprehensible al haberse demostrado que el alma no es aprehensible en la evaluación de la primera pregunta.¹

Pero si fuera aprehensible tampoco serviría de criterio, pues la parte directiva del alma opera con las afecciones de los sentidos, los cuales pueden no coincidir con el objeto, pues no es lo mismo una cosa a lo que dicha cosa produce en uno (cf. PH 2.72).

Ahora bien, lo que me interesa de este último argumento es que a partir de él se le puede atribuir a Sexto la postura acerca de que el contenido de una impresión es la posibilidad de que el mundo nos afecte de una u otra manera; el contenido de una impresión no es el mundo mismo. Esto parece llevar a que lo único que puede saber (y de lo único que puede hablar) el pirrónico es cómo se le presentan las cosas, lo cual implica que no cabe hablar de verdad o falsedad, pues lo que se nos aparece solo puede ser verdadero.²

Sin embargo, esta conclusión, sumada a lo que hemos visto que significa el comprender (aprehender en sentido débil) para el pirrónico, suscita un problema con respecto a la existencia de un suelo lingüístico común que el pirrónico se vería obligado a aceptar. Lo que significa el comprender para el pirrónico no deja de ser problemático, pues abre la pregunta acerca de la necesidad de un suelo común para la comprensión del lenguaje. Esto le complica el asunto al pirrónico, pues se está aceptando una objetividad desde la intersubjetividad, a pesar de que la pretensión de quedarse solo con lo que el mundo le da pasivamente³ lleva el pirrónico a un solipsismo. Sin embargo, si el pirrónico acepta que puede comprender para criticar, entonces admite un suelo común intersubjetivo, pues para comprender una objeción (o cualquier cosa) debemos entender el lenguaje en el que esta fue planteada, para lo cual se requiere la intersubjetividad y, por ende, se debe admitir la existencia de un mundo común, como se verá explicado en la siguiente sección. Entonces, el problema no es si la palabra “perro” (o cualquier otra palabra) representa un perro en el mundo, el problema es que la proposición “la palabra perro designa un mamífero peludo” tiene que ser verdad para quien la usa, porque independientemente de la existencia del objeto del lenguaje, los significados tienen que ser compartibles. Sin embargo, aceptar este suelo común es aceptar más de lo que los pirrónicos estarían dispuestos a aceptar.

Igualmente, si, como se vio que se sigue de la evaluación de la pregunta “¿de acuerdo con qué?”, el lenguaje del pirrónico es únicamente expresivo, entonces cabe la pregunta acerca de dónde está el suelo común ahí, pues a pesar de que el pirrónico dice únicamente poder hablar acerca de la manera en que se le presentan las cosas, este hablar ya presupone de

entrada un suelo lingüístico común basado en creencias compartidas sobre el mundo.

3. La objeción de Davidson

Esta dificultad enunciada en los dos párrafos inmediatamente anteriores es planteada por Davidson como argumento en contra del escepticismo radical. De acuerdo con Davidson, el lenguaje se caracteriza por ser necesariamente público, de lo cual, para el autor, se sigue que es imposible estar *masivamente* equivocado con respecto al mundo (cf. Ludwig 1992 320). Así, el argumento de Davidson pretende cuestionar el pirronismo en dos niveles: a) mostrando la imposibilidad de que el pirrónico carezca de creencias acerca del mundo y b) mostrando la imposibilidad de estar masivamente equivocado frente al mundo en estas creencias que se tienen sobre él, es decir, mostrando la imposibilidad de no poder tener conocimiento acerca del mundo más allá de la manera en que este se nos presenta individualmente.

Davidson sostiene que la naturaleza de las creencias consiste en que estas han de ser verídicas (cf. Davidson 2001a 146), pues, si bien no toda creencia es verdadera, para que una creencia pueda considerarse falsa debe contrastarse con un cuerpo de creencias verdaderas. Según el autor, “las creencias son identificadas y descritas únicamente dentro de un denso patrón de más creencias” (Davidson *cit. en* Ludwig 1992 320; traducción mía).⁴ Así, por ejemplo, para atribuirle

1. Esta evaluación se da a grandes rasgos de la siguiente manera: frente a la primera pregunta “¿por quién?”, se asume que la respuesta es “el hombre”, pues para la época había conceso al respecto en las diferentes escuelas. Entonces, Sexto evalúa en qué sentido se entiende “hombre” y si esta noción es aprehensible y concebible. Ahora bien, esto no es concebible pues hay disenso al respecto y eso implica que la noción de hombre no es clara; no se puede determinar su referente. Sin embargo, así esta noción fuese comprensible, seguiría siendo inaprehensible dado que el hombre se compone de alma y cuerpo (sobre esto también había conceso en la época) y tanto el alma como el cuerpo son inaprehensibles, pues si estos son atributos en acto, han de ser completos y perfectos. Así, por ejemplo, el alma sería completamente racional y no habría posibilidad de error. Pero si estos son atributos en potencias, entonces no se puede decir del hombre que los posee puesto que no los posee de manera completa, por lo que la unidad de ambos también es inaprehensible (cf. PH 2.27). No obstante, así la noción de hombre fuese aprehensible, esta no serviría como criterio de verdad, pues, al ser el cuerpo y el alma inconcebibles e inaprehensibles, se les puede aplicar el mismo trilema que se le aplica al criterio en general.

2. Al decir que lo que se nos aparece solo puede ser verdadero no quiero decir que no se pueda dar el caso de que se nos presente algo que no corresponde con la realidad (como ocurre en el caso de los sueños o las alucinaciones), sino que una proposición del tipo “X se me presenta de tal manera” no puede ser falsa (a menos de que quien la profiere esté mintiendo deliberadamente), pues, si bien puede que “X” no sea de tal manera, eso no quiere decir que a quien “X” se le presenta de tal manera no se le presente así.

3. La pasividad aquí supone la posibilidad de quedarse en meras representaciones subjetivas de algo que uno no sabe si existe o no.

4. Todas las traducciones del inglés son mías a menos que se señale lo contrario.

a alguien la creencia de que el cielo es azul, debemos atribuirle creencias acerca del color azul y acerca del cielo (aunque sea la creencia de que el cielo puede ser de algún color) e igualmente atribuirle creencias que sustenten aquellas creencias. De esto parece seguirse entonces que dos personas que compartan un lenguaje y se entienden, comparten igualmente una visión acerca del mundo, pues la comunicación, al menos a nivel aseverativo, consiste en que los hablantes expresen sus creencias acerca de un mundo y, para lograr una comprensión del otro, ambos hablantes deben compartir en gran medida dichas creencias sobre el mundo.

En “The Second Person”, Davidson argumenta a favor de la necesidad de un entorno social a la hora de hablar una lengua. Davidson comienza por rechazar la idea de Kripke según la cual hablar una lengua es, en últimas, actuar como los demás, pues hablar una lengua es seguir reglas que especifican qué es lo que se va a hacer “de la misma manera”. Según Davidson (cf. 2001b 113), esto es insuficiente, pues a) no hay ningún proceso mental interno de seguir una regla, ningún estudio de lo que sucede en la cabeza del hablante revelará si está siguiendo un conjunto de reglas u otro, b) las reglas pueden ayudar para aprender una lengua, pero estas solo son utilizadas en el caso de una segunda lengua. En cuanto a la primera lengua, aprendemos a usar las palabras sin necesariamente aprender las reglas de manera explícita y c) puede darse el caso de que un intérprete y un hablante puedan entenderse a pesar de que ni siquiera puedan emitir los mismos sonidos —y por ende no puedan hablar una misma lengua— debido a diferencias en la estructura de sus cuerdas vocales. Entonces, aunque puede ser cierto que hablar una lengua requiere que haya un intérprete, no se sigue que este deba hablar la misma lengua del hablante. Así, Davidson concluye que el criterio de Kripke no puede ser correcto, y supone entonces que, por el momento, lo único que se puede decir acerca de lo que es hablar una lengua es que el hecho de que el hablante tenga la intención de ser interpretado y lo logre es condición necesaria para hablar una lengua (*id.*).

No obstante, antes de poder establecer el carácter social del hablar una lengua, cabe entretener la posibilidad de una lengua privada.⁵ Respecto a esto, Wittgenstein diría que sin un intérprete no se podría decir en ningún momento que el hablante se ha equivocado; no se podría evaluar el significado de lo dicho, ya que una manera de distinguir entre pensar que uno dio a entender lo que quiso dar a entender y realmente haber

dado a entender lo que quiso dar a entender requiere que la lengua sea algo social (cf. Davidson 2001b 116).

Davidson, por su parte, expande en este punto y propone otra manera de demostrar que la lengua es algo esencialmente social. Para esto considera un caso de aprendizaje primitivo en el que alguna criatura aprende a responder de una manera específica ante cierto estímulo (pone el ejemplo de un perro que saliva cuando oye una campana puesto que cada que la oye es alimentado, y de un niño que dice “mesa” al ver una mesa, pues es recompensado cada que lo hace). En estos casos, el fenómeno de generalización, es decir, el percibir cosas similares de manera similar, juega un rol importante para que el aprendizaje sea exitoso. De acuerdo con Davidson, los mecanismos que permiten este fenómeno se encuentran en nuestros genes.

A partir de esto, cabe entonces resaltar tres patrones: a) quien recibe los estímulos encuentra las repeticiones de estos similares, b) nosotros clasificamos los estímulos dados como similares, y c) encontramos las respuestas a dichos estímulos igualmente similares (cf. *ibíd.* 119). Esto es una forma de *triangulación* en la que una línea va desde quien recibe el estímulo “A” hacia el objeto que es el estímulo “B”, otra línea va desde nosotros como observadores hacia el estímulo, y una tercera línea va desde nosotros hacia quien recibe el estímulo. Ahora bien, donde la línea que va de A hacia B converge con la línea que va desde nosotros hacia B es donde el estímulo está localizado. Entonces, dada nuestra visión de A y del mundo, podemos escoger la causa de las respuestas de A, esta es la causa común de nuestra respuesta y de la respuesta de A.

En este punto se puede decir entonces que, aunque el problema no es a qué estímulos está respondiendo A, este problema no se podría resolver sin la existencia de otra criatura además de A. Y si no se puede responder a esta pregunta, no se puede responder a la pregunta acerca de qué lengua habla un hablante, ya que designar una lengua como hablada requiere que las expresiones utilizadas correspondan con objetos y eventos en el mundo (cf. Davidson 2001b 120). Entonces, antes de que alguien pueda hablar una lengua, debe haber otra criatura que interactúe con el hablante. Si alguien es el hablante de una lengua, debe haber otro ser cuyas respuestas innatas de agrupación por similitud sean suficientemente similares a las del hablante para dar una respuesta a la pregunta acerca de cuál es

5. Lengua privada entendida no como una lengua que solo una persona hable, sino como una lengua que solo una persona entienda.

el estímulo al que el hablante responde. Así, tener un concepto es reconocer la existencia de un triángulo entre uno mismo, una criatura similar a uno mismo, y un objeto situado en un espacio común a ambas criaturas. Además, la única manera de saber que la otra criatura en el triángulo está reaccionando ante el mismo objeto al que uno está reaccionando es mediante la comunicación, la cual no implica utilizar las mismas palabras para significar lo mismo, sino simplemente tener la intención de hacerse entender y lograrlo.

La dificultad en este punto radica en que, si bien hasta ahora se ha demostrado que los hablantes de una misma lengua en capacidad de comunicarse entre ellos deben tener una red de creencias en la que compartan una imagen del mundo, hasta ahora nada garantiza que aquello acerca de lo que están de acuerdo no sea completamente falso como el pirrónico sugiere que puede serlo (cf. Ludwig 1992 321). En otras palabras, si bien ha sido demostrado que entre dos hablantes de una misma lengua debe haber un acuerdo semántico, todavía no es claro cómo Davidson da el paso de lo semántico a lo ontológico para concluir que las creencias sobre el mundo compartidas por los hablantes deben ser mayoritariamente verdaderas. Para resolver esta inquietud, Davidson apela a una noción de verdad como coherencia, pues:

[...] (1) si asumimos que sabemos que nuestras creencias son en su mayoría ciertas, podemos confiar en la coherencia como una guía para la verdad, pues la coherencia de una creencia con otras que en su mayoría son verdaderas, es evidencia de la verdad de esta primera creencia, y (2) si la coherencia no puede servir como criterio de verdad, entonces nada puede hacerlo, pues la alternativa a la coherencia como criterio de verdad (la correspondencia) es ininteligible. (Ludwig 1992 336)

Según el autor, si es verdad que la verdad puede ser entendida como coherencia, entonces se podría dar el paso del compromiso semántico al compromiso ontológico, pues si la red de creencias compartida por los hablantes es mayoritariamente coherente, esta será mayoritariamente verdadera. Ahora bien, para que esto sea el caso, debe poderse comprobar que al menos una de las creencias en la red de creencias del hablante es verdadera. Es por esta dificultad que quisiera ahora someter esta idea de la coherencia como criterio de verdad a la prueba del trilema de Agripa de la misma manera en que los demás posibles criterios de verdad fueron evaluados por Sexto.

4. Trilema de Agripa aplicado a la objeción

Para refutar la existencia del criterio de verdad en su forma general —entendiendo por criterio todo instrumento de valoración de una aprehensión, cualquier medida [μέτρον] de aprehensión (cf. PH 2.15)—, Sexto señala que hay un disenso general sobre la existencia del criterio y se pregunta si este disenso puede ser resuelto o no (cf. PH 2.18). Si no puede ser resuelto, entonces se debe suspender el juicio al respecto (de acuerdo con los modos de Agripa), pero, si sí puede ser resuelto, se debe establecer cómo se puede resolver. Ahora bien, el problema de evaluar la existencia del criterio es que esta evaluación requiere a su vez un criterio, generando así un modo hipotético (si lo que hay es un criterio sustentado en otro criterio cuya sustentación no se justifica), una regresión al infinito (si lo que se requiere es un segundo criterio para determinar el criterio de verdad), o un círculo vicioso (si el criterio valida aquello que validaría al criterio). De todos modos, se pone de presente la imposibilidad de resolver la disputa, pues de ninguna manera se puede justificar racionalmente la existencia del criterio. Este modo de argumentación viene siendo el trilema de Agripa.

Luego Sexto señala que, a pesar de que la anterior prueba sería suficiente para suspender el juicio, va a proceder en la discusión, abordando las tres preguntas⁶ del criterio en su forma muy particular (cf. PH 2.22-79). Para esto, el autor utiliza para cada caso los mismos tres momentos de argumentación: a) se pregunta si aquello que se suele admitir como respuesta a la pregunta del criterio es concebible (si es posible formarse una idea de ello), y, a pesar de responder a esto de manera negativa, b) se pregunta si, de ser concebible, sería aprehensible, para luego, tras también responder negativamente, c) preguntarse si, de ser aprehensible, podría ser tenido por criterio de verdad. De esta manera, los dos primeros momentos de la argumentación tienen que ver con propiedades abstractas de la proposición y el tercero tiene que ver con la verdad misma de la proposición.

Estas mismas formas de argumentación son las que pretendo aplicar a la propuesta de Davidson de la coherencia como un criterio de verdad para sustentar la objeción que el autor plantea al escepticismo pirrónico. Quisiera empezar por preguntar si la aceptación de la coherencia como

6. a) ¿Por quién? b) ¿Con qué? c) ¿De acuerdo a qué?

criterio de verdad supone una regresión al infinito. Frente a esta pregunta cabe señalar que el mismo Davidson afirma que “lo que distingue una teoría coherente es la afirmación de que nada puede contar como una razón para poseer una creencia excepto otra creencia” (Davidson 2001b 141). Esto, evidentemente, supone una regresión al infinito pues, al necesariamente depender una creencia de la otra, no puede haber algo así como una primera creencia fundamental que sustente las demás. Ello pone de presente que una teoría de la coherencia no podría demostrar verdad alguna, pues la coherencia tendría que darse entre infinitas creencias, y evaluar la coherencia de una creencia con infinitas creencias resulta imposible.⁷

Ahora bien, si atendemos al hecho de que tanto Sexto como Davidson suscriben que la verdad por correspondencia no es inteligible, pues la confrontación de nuestras creencias con la realidad “carece de sentido, pues obviamente no podemos salir de nosotros mismos y descubrir lo que está causando las percepciones internas de las que somos conscientes” (Davidson 2001a 144), entonces se hace evidente que una teoría coherente de la verdad supone tanto un modo hipotético como un círculo vicioso. Esto se debe a que, si sostenemos una teoría coherente de la verdad, sostenemos la creencia de que “la verdad se da por coherencia” (creencia que llamaré “P”), pero, dado que no podemos confrontar por correspondencia esta creencia con la realidad, entonces debemos asumir que lo que hace coherente que la verdad se dé por coherencia es el hecho de que creer P no es incoherente con nuestra red de creencias, lo cual supone un caso de un criterio que se auto-sustenta (círculo vicioso). Igualmente, si creemos que P es verdadera, es porque creemos que P se sostiene como coherente contrastada con una red de creencias verdaderas. Sin embargo, no podemos probar la verdad de esta red de creencias a partir de su coherencia, dado que lo que buscamos probar es que la coherencia garantizaría la verdad, pero tampoco podemos probar la verdad de dicha red por correspondencia como ya se mostró. Entonces, tenemos que una teoría coherente de la verdad es un caso en el que la sustentación de ella se sostendría en la verdad de una red de creencias, verdad que es imposible de justificar, lo cual da lugar a un modo hipotético.

A pesar de que, como señala Sexto en su aplicación del trilema frente a la posibilidad de un criterio de verdad, esta aplicación que se hizo del trilema frente al coherentismo davidsoniano sería suficiente para descartarlo como criterio de verdad, quisiera ahora, como Sexto, evaluar si esta propuesta de criterio a) es

concebible (si es posible formarse una idea de ello), b) si, de ser concebible, sería aprehensible y c) si, de ser aprehensible, podría ser tenida por criterio de verdad.

a. Se puede establecer que una teoría de este tipo no es concebible, pues esta asume la verdad de ciertas creencias; sin embargo, no es concebible lo que haría de una creencia una creencia verdadera pues, como hemos visto, la verdad de una creencia no puede ser confrontada a la realidad por correspondencia, pero tampoco es evidente que radique en la coherencia con otras creencias, ya que esto presupone saber que dichas creencias son verdaderas.

b. Así una teoría coherente de la verdad fuese concebible, no sería aprehensible ni siquiera en el sentido débil de “aprehender”. Esto se debe a que, como se vio en el punto anterior, no hay un referente de lo que sería una creencia verdadera. Si bien es cierto que, en el sentido débil de “aprehender”, es posible aprehender algo sin un referente (como se mostró con el ejemplo del unicornio en la primera sección), este no es el caso cuando se trata de aprehender, en el sentido débil, una creencia verdadera, pues pensar en una creencia verdadera implica tener una idea de lo que es que algo sea verdadero y, como se muestra en el anterior punto, no es el caso que podamos tener dicha idea al no poder establecer si la verdad significa una coherencia o una correspondencia.

c. Sin embargo, en el caso de que una teoría coherente de la verdad fuese aprehensible, esta no serviría como criterio de verdad, porque incurre tanto en un círculo vicioso como en un modo hipotético y una regresión al infinito.

7. Ahora cabe notar que, si bien esta objeción se le puede aplicar a la idea de una teoría coherente de la verdad en general, algunos filósofos coherentes intentan salir de ella mostrando que hay algunas creencias que tienen una posición privilegiada en nuestra red de creencias (cf. Ludwig 1992 337).

5. Conclusión

Para concluir, Davidson logra mostrar la imposibilidad de que el pirrónico no posea creencias acerca del mundo argumentando que la comunicación es necesariamente social y, por ende, implica un suelo lingüístico común, es decir, una red de creencias sobre lo que se está hablando (el mundo) compartida por el hablante y el intérprete. Davidson sostiene que de lo anterior se sigue que, a diferencia de lo que sostiene el pirrónico, es imposible estar masivamente equivocado acerca del mundo, pues:

[...] ser hablante de una lengua implica ser interpretable y ser interpretable implica ser visto como hablando (mayoritariamente de manera correcta) acerca de objetos que, regularmente, causan las ideas de las preferencias que uno sostiene como verdaderas. Entonces, ser hablante de una lengua es estar en gran medida en lo correcto acerca del mundo. (Ludwig 1992: 332)

Sin embargo, esta conclusión se basa en asumir una teoría coherentista de la verdad como criterio de verdad. No obstante, al aplicar el trilema de Agripa a este tipo de teorías, se ha mostrado que la coherencia no puede ser tenida por criterio de verdad, entonces, si bien es cierto que es imposible que el pirrónico no posea creencias acerca del mundo, nada garantiza que dichas creencias no puedan ser falsas. Así, incluso si al hablar de la manera en que se le presenta el mundo el pirrónico debe asumir una red de creencias compartida con su interlocutor, de esto no se sigue ni que estas creencias sean verdaderas, ni que el pirrónico no pueda comprometerse con la utilidad de estas para propósitos comunicativos sin comprometerse con su verdad, como sucede con el caso de ciertas reglas de conducta; reglas que el pirrónico se compromete a seguir por su utilidad para la supervivencia, pero sin comprometerse ni con la verdad de estas reglas en tanto reglas, ni con la verdad de su contenido. De esta manera, puede ser el caso de que el pirrónico, si bien no puede abstenerse de toda creencia, se comprometa únicamente con creencias semánticas del tipo “la palabra ‘perro’ denota una entidad que, de existir, sería entendida como un mamífero cuadrúpedo y peludo” para poder comunicarse, sin que de esto se siga ningún compromiso ontológico como lo pretendería Davidson. Ahora bien, cabe notar, sin ser el momento de ahondar en ello, que de esto parece seguirse que el pirrónico suscribiría una noción del significado de las palabras como algo convencional.

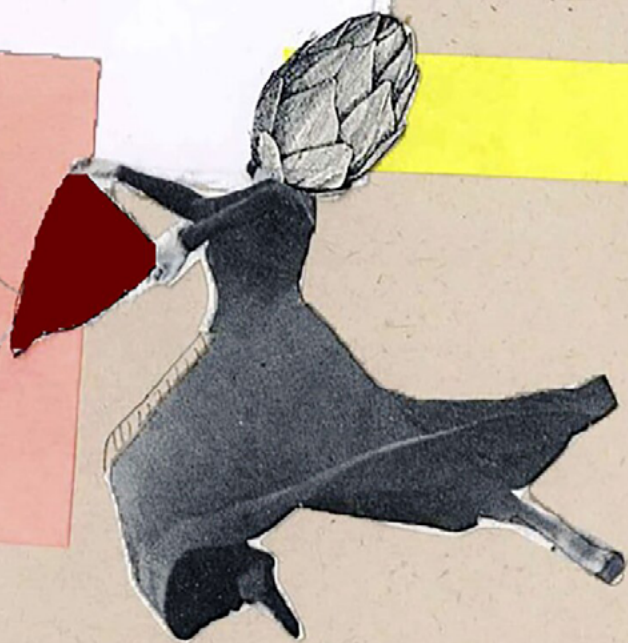
Bibliografía

- Davidson, D. “A Coherence Theory of Truth and Knowledge.” *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001a. 137-157.
- Davidson, D. “The Second Person.” *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001b. 107-121.
- Ludwig, K. “Skepticism and Interpretation.” *Philosophy and Phenomenological Research*. 52.2 (1992): 317-339.
- Sextus Empiricus. *Outlines of Scepticism*. Eds. Julia Annas y Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Utopía. Paula Alejandra Garzón Cuervo



[UTOPIA]



Diego Alejandro Murcia Cabrera

diego.murcia@javeriana.edu.co

Pontificia Universidad Javeriana - Bogotá

Modalidad ontológica

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

MLA: Murcia, D. "Modalidad ontológica." *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 38 (2021): 20-27.

APA: Murcia, D. (2021). *Modalidad ontológica*. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, 38, 20-27.

CHICAGO: Diego Murcia. "Modalidad ontológica". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 38 (2021): 20-27.

Palabras clave

Argumento ontológico
Lógica modal
Triv

Keywords

Ontological argument
Modal logic
Triv

Resumen

El presente artículo argumenta que la modalidad trivializa el “argumento ontológico” de Gödel. El texto se divide en cuatro momentos: (a) breve explicación de algunos conceptos previos del argumento y de sus cadenas inferenciales, (b) tratamiento del razonamiento con sistemas modales implícitos, (c) desenvolvimiento de la trivialización de los operadores modales, (d) problematización de la positividad y refinamiento del argumento por medio de modalidad deóntica y doxástica. El tema exige un nivel técnico alto, sin embargo, a medida que el texto avance se irán aclarando fórmulas y conceptos. Lo único que este artículo presupone es conocimiento y manejo básico de lógica proposicional y modal.

Abstract

The following article argues that modality trivializes Gödel’s “ontological argument”. The text is divided into four moments: (a) a brief explanation of some preliminary concepts of the argument and its inferential chains, (b) the treatment of the reasoning with implicit modal systems, (c) the unfoldment of the trivialization of modal operators, (d) the problematization of the argument’s positivity and refinement through doxastic and deontic modality. The subject matter requires a high technical level; however, as the text progresses, some formulas and concepts are going to be clarified. The only knowledge that the article presupposes is a basic understanding of propositional and modal logic.

“Creemos que encima de ti no se puede
concebir nada por el pensamiento”

Anselmo de Canterbury, Proslogion

1. Introducción

Ese epígrafe puede considerarse como una de las primeras formulaciones del argumento ontológico. Dicho razonamiento cuenta con una gran trayectoria, su reflexión y desarrollo se ha llevado a cabo por pensadores de gran envergadura como Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino, Immanuel Kant, Kurt Gödel, entre otros. La versión que atañe a este texto es la propuesta realizada por Gödel.

El argumento en tratamiento es sumamente estudiado y analizado en la actualidad. Leer esta propuesta como una fuente primaria es problemático; muchos comentaristas realizan remiendos, reparos y reformulaciones del argumento porque minucias de la prueba pueden variar las interpretaciones al respecto. No obstante, la mayoría de los comentaristas están de acuerdo con versiones usuales, mas no canonizadas. Por ello, a través de la versión de Howard Sobel (2003), se analiza el argumento, pues la configuración y organización que realiza de la prueba es práctica y sencilla, sin perder de vista su formalidad; gracias a esto, se utiliza como la columna vertebral del artículo.¹

Con esto aclarado, se puede sentar la tesis del texto: la modalidad, si es que juega un papel efectivo en la demostración, es irrelevante para el razonamiento, pues de usarse, hace fútil la conclusión, y de no usarse, no permite inferir la conclusión. Hablando específicamente, la lógica modal trivializa la demostración porque permite pasar de la posibilidad a la necesidad indistintamente. En otras palabras, la modalidad —es decir, la forma como se organizan los mundos posibles cuantificados por los operadores modales— es inútil en la prueba, dado que, como se muestra en el texto, los operadores solo tienen contenido extensional y no intencional, como es característico de las modalidades. En cierto sentido, la modalidad, por más fútil que se muestre, es la condición para deducir la conclusión, porque esta tiene necesidad en ella. Puesto que el argu-

mento ontológico es un argumento deductivo, todo aquello consignado en la conclusión debe estar previamente contenido en las premisas.

2. Conceptos previos

La lógica proposicional cuenta con unas reglas de inferencia (*modus ponens*, *modus tollens*, etc.) y con un alfabeto: proposiciones (p , q , r), operadores (\rightarrow , \sim , \wedge), puntuación ($(,)$). La verdad de una proposición la dan sus condiciones de verdad y una interpretación es una función que asigna valores de verdad; en ese sentido, los conectores lógicos son funciones veritativo-funcionales. Asimismo, la lógica modal puede explicarse de manera similar. Esta puede concebirse como un modelo de Kripke, que se compone de un marco lógico y una interpretación. El marco tiene a su vez dos elementos: un conjunto de mundos posibles y un conjunto de relaciones entre esos mundos. En pocas palabras, la diferencia fundamental entre lógica modal y proposicional es que sus semánticas difieren. La lógica modal adiciona operadores modales, pero estos, a diferencia de la lógica proposicional, no son veritativo-funcionales; además, agrega la regla de necesidad ($p \vdash Lp$).²

Explicar la modelación de la lógica modal es importante porque diferentes configuraciones entre mundos serán diferentes axiomas modales y, a su vez, diferentes axiomas modales serán diferentes sistemas modales. Estas diferentes configuraciones son los marcos lógicos (conocidos en inglés como *frames*), es decir, un conjunto de relaciones de accesibilidad entre mundos;³ en este

1. Sin embargo, en otros momentos del texto, se apela a los análisis informales que Fitting (cf. 2002) hace de la prueba.

2. L es necesario, M es posible.

3. R: relación de accesibilidad, W: mundos posibles (w_1 , w_2 , $w_n \dots$), luego $w_1 R w_2$: el mundo uno accede al mundo dos. W_1 es el mundo actual o mundo parámetro. La relación de accesibilidad es considerada una función diádica, o relación binaria, entre mundos (elementos del conjunto de mundos posibles); así, se dice en $w_1 R w_2$ que el mundo w_1 es relativo al mundo w_2 o, también, que el w_2 es posible de w_1 .

sentido, hay sistemas más estrictos que otros, pues tienen más marcos. La adición de diferentes sistemas puede dar lugar a sistemas más estrictos; así, un sistema es más estricto si su marco tiene más configuraciones o sus teoremas están contenidos en otro. El sistema menos estricto es K , la base de todos los demás. Por otro lado, los sistemas más usuales en la literatura de la lógica modal son D , T , B , $S4$ y $S5$ (cuyos marcos son serialidad, reflexividad, simetría, transitividad y equivalencia —también considerada universalidad o euclidicidad— respectivamente). Cada sistema se puede formar (derivar) de los axiomas de sistemas más estrictos; a su vez, estos pueden resumirse con un axioma característico:

$$K: (L(p \rightarrow q) \rightarrow (Lp \rightarrow Lq)); T: Lp \rightarrow p; D: Lp \rightarrow Mp; \\ B: p \rightarrow LMp; 4: Lp \rightarrow LLp; 5: Mp \rightarrow LMp$$

3. Argumento ontológico

3.1. Sobre la demostración del razonamiento de Gödel

La prueba de Gödel no requiere que su lector esté familiarizado con todo el historial del argumento ontológico; sin embargo, sí es pertinente mostrar cuáles son las herramientas que usa. El argumento porta diferentes axiomas y teoremas, además de algunas definiciones. Dentro de la prueba se utilizan diferentes propiedades como G_x : algo es Dios, y NE_x : algo tiene existencia necesaria. Además de estas propiedades, está la positividad, la cual debe ser entendida como una propiedad de segundo orden, esto quiere decir que es una propiedad de propiedades P_ϕ . Asimismo, por motivos prácticos, se denota también a como un predicado diádico, $Ess_{x\phi}$, esto es, x es una propiedad; a su vez, el dominio de x e y es el conjunto de los seres.⁴

La prueba llega a ser impresionante, no solo por su elegancia y simplicidad argumental, sino que las definiciones son asombrosas al intentar decir qué es Dios, qué es que algo tenga esencia y qué es que algo necesariamente exista. Con esto en mente, se puede expresar el argumento de Gödel siguiendo la versión de Sobel (cf. 2003):

$$Ax_1. P_{\neg\phi} \leftrightarrow \neg P_\phi; Ax_2. P_\phi \wedge LV_x[\phi_x \rightarrow \psi_x] \rightarrow P_\psi; Th_1. P_\phi \rightarrow M\exists_x \phi_x; \\ Def_1. G_x \leftrightarrow V_\phi [P_\phi \rightarrow \phi_x]; Ax_3. P_G; Ax_4. P_\phi \leftrightarrow LP_\phi; \\ Def_2. (Ess_{x\phi}) \leftrightarrow \phi_x \wedge V_\psi \{ \psi_x \rightarrow LV_y [\phi_y \rightarrow \psi_y] \}; \\ Th_2. G_x \rightarrow Ess_{x,G}; Def_3. (NE_x) \leftrightarrow V_\phi [Ess_{x,\phi} \rightarrow L\exists_x \phi_x]; \\ Ax_5. P_{NE}; Th_3. L\exists_x G_x$$

Al pasar la prueba a lenguaje natural resultaría algo así. Ax_1 : una propiedad no es positiva si y solo si la negación de esa propiedad es positiva; Ax_2 : (a) si las propiedades son positivas y (b) es necesario que si un ser, al tener una propiedad, posea otra, se sigue que esa otra propiedad sea positiva también. Th_1 : si una propiedad es positiva, entonces es posible que exista un ser que posea esa propiedad. Def_1 : un ser tiene la propiedad de ser Dios [*God-like*] si y solo si todas sus propiedades son positivas; Ax_3 : ser Dios es positivo; Ax_4 : si una propiedad es positiva, entonces es necesario que esa propiedad sea positiva; Def_2 : un ser es (*esse*) una propiedad si y solo si (a) ese ser tiene esa propiedad, y (b) si un ser tiene cualquier otra propiedad, entonces es necesario que al tener esa propiedad tenga las otras; Th_2 : si un ser es Dios, entonces ese ser es (*esse*) Dios; Def_3 : un ser existe necesariamente si y solo si, si ese ser es todas sus propiedades, entonces será necesario que exista un ser con sus propiedades; Ax_5 : la existencia necesaria es una propiedad positiva; Th_3 : por lo tanto, es necesario que exista un ser que sea Dios.

3.2. Cadena inferencial de Sobel

- a. $Gx \rightarrow (NEx \wedge Ess_{x,G})$
- b. $\exists_x G_x \rightarrow L\exists_x G_x$
- c. $M\exists_x G_x \rightarrow ML\exists_x G_x$
- d. $M\exists_x G_x$
- e. $\therefore L\exists_x G_x$

El razonamiento visto informalmente no es tan complicado.⁵ Cuando se coloca la existencia necesaria como propiedad en la definición de Dios y cuando se pone a Dios dentro de la definición de existencia necesaria se obtiene a), esto es, si un ser es Dios, entonces ese ser existe necesariamente y es (*esse*) Dios. Ahora bien, si se supone que un ser es Dios, por medio de la definición de existencia necesaria, se infiere que si un ser es (*esse*) Dios, entonces es necesario que exista un ser que sea Dios. Ya que se sabe que un ser es (*esse*) Dios, es posible terminar la suposición al decir que, si un ser es Dios, entonces es necesario que exista un ser que sea Dios, lo que es lo mismo que b). De que un ser sea Dios puede decirse que existe al menos un ser que es Dios y, sumado

4. La notación previamente dicha puede confundir un poco, hay que distinguir que "existencia necesaria" (NEx) es una propiedad, mientras que la "existencia" es un cuantificador ($\exists x$), y la "necesidad" un operador modal (Lp); por eso, decir que algo existe necesariamente NEx no es equivalente a decir que es necesario que algo exista $L\exists x$.

5. Una explicación de este llega a ser fútil si, sabiendo reglas de inferencia de diferentes lógicas, en vez de explicar se puede tan solo ver. La explicación puede incluso mostrarse tautológica y hasta cacofónica; pasa lo mismo cuando el razonamiento se traduce a lenguaje natural.

a lo que venía del razonamiento, si existe al menos un ser que sea Dios, entonces es necesario que exista al menos un ser que sea Dios, este es el paso c). A partir del tercer paso, se infiere con lógica modal. El cuarto paso no es problemático modalmente porque utiliza K , un sistema que recoge una noción de modalidad aceptable. Al aplicar la regla de necesitación al tercer paso, se obtiene que, si es posible que exista al menos un ser que sea Dios, entonces es necesario que sea posible que exista al menos un ser que sea Dios, en pocas palabras, se distribuyó la necesidad (paso e).

Hasta aquí la prueba no se trivializa porque la cadena inferencial es aceptable, y es aceptable porque no supone que de algo posible se dé algo necesario. No obstante, cuando se infiere del cuarto al quinto paso se hace utilizando el axioma 5, característico del sistema modal $S5$. Cuando se dice que no es aceptable el quinto paso, no se está argumentando un error lógico, se apela a una falla filosófica. La única justificación para pasar de la posibilidad a la necesidad es un axioma. Si se hace uso de $S5$ en la prueba, se trivializa su formalidad, pues se podrían intercambiar las propiedades y terminología con tal de que se pruebe la necesidad de cualquier cosa, no de Dios como tal. Las definiciones, a pesar de tratar de evitar esto por medio de su especificación y establecimiento, no eliminan la posibilidad de que, al sustituir uniformemente los predicados, la prueba se valide para otros seres.

Fitting esquematiza la prueba en su análisis informal en dos partes: la primera es la demostración de que sea posible que al menos un ser sea Dios, mientras que la segunda es que a partir de la posibilidad se pase a la necesidad de que exista Dios (cf. 2002 142-143). Dentro del razonamiento no se justifica por qué se hace uso de esa modalidad específica ($S5$) y no otra. De la misma manera, si se le da la razón Fitting, toda crítica a Gödel puede atribuirse a Leibniz, pues parece que se propone tan solo un refinamiento de la prueba formulada por Leibniz: Dios es la suma de perfecciones (propiedades positivas), la existencia es una perfección (propiedad positiva), luego Dios existe (cf. *ibíd.* 139-140). El breve argumento anterior puede interpretarse como la versión informal de la prueba.

4. Sistemas implícitos

Existen varios problemas con la prueba de Gödel, la mayoría de los comentaristas apuntan a los axiomas. En esta sección, la crítica se plantea contra la modalidad, no respecto a los axiomas en sí; se intenta mostrar

que entre más estricto sea el sistema modal que use la prueba, más trivial se tornará. Casi todo el argumento se puede obviar, la parte que interesa estudiar solo responde a los pasos 2 y 5 en la deducción de Sobel, esto es, la modalidad presupuesta.

$S5$ es un sistema problemático porque su marco lógico es la equivalencia. Ser equivalente presupone ser reflexivo, transitivo y simétrico; luego, la prueba ontológica supone todas estas relaciones de accesibilidad entre mundos. El hecho de que la prueba presuponga transitividad es problemático a su vez porque en sistemas estrictos, por lo menos desde $S4$, se puede hacer reducción de operadores; esto quiere decir que una relación de accesibilidad puede omitirse. Si se piensa en al menos dos mundos y dos o tres relaciones de accesibilidad, la prueba supone obviamente dos mundos, lo cual llega a ser aún más problemático, pues debe mostrarse la unicidad de Dios en todos los mundos.⁶ Además de esto, ser Dios es una propiedad. La modalidad de la prueba versa, por lo tanto, sobre propiedades y no sobre constantes (a, b, c , etc.), esto es, sobre seres; lo anterior tiene lugar a menos que se acepte la segunda definición y se suponga que un ser puede ser una propiedad.⁷

Ahora bien, el método es probar qué pasa cuando en vez de $S5$ se usan otros sistemas, desde los más básicos a los más estrictos; con ellos, se probará qué pasa con el razonamiento; así se explicará la futilidad de los operadores modales en la prueba. Sentado esto, para facilitar las cosas y obviando las partes anteriores de la prueba, se aplica la regla de sustitución uniforme: $\exists_x G_x$ se reemplaza por p .

Puesto que $S5$ puede definirse como $K+T+5$ o $K+T+4+B$ (suma de axiomas modales), supóngase B . B es este axioma: $(p \rightarrow LMp)$.⁸ Si se toma el cuarto paso, es decir, $(Mp \rightarrow MLp)$, puede derivarse por medio de $[(p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow r)] \rightarrow [p \rightarrow r]$ que $\therefore Mp \rightarrow p$. Lo que esto señala es que la posibilidad de que Dios exista es suficiente para mostrar que exista. Al aumentar el sistema a $S5$ de nuevo, de tal manera que se pueda reducir operadores, se nota que la suficiencia de su posibilidad derivara en su actualidad.

Supóngase ahora, por ejemplo, $D: Lp \rightarrow Mp$, que dice que si algo es necesario entonces es posible. D puede postularse, pues, de saber por $S5$ que la existencia

6. Sobel, por medio de más teoremas, propone una manera de demostrar tal unicidad (cf. 2003).

7. En este sentido, a pesar de que se pruebe una propiedad, se sigue que es un traspaso a la crítica kantiana en la dialéctica de la Krv , porque no se infieren entidades, sino propiedades de entidades (que pueden ser entidades); de ahí cierto platonismo coherente con las perspectivas de Gödel.

8. $(p \rightarrow LMp) \equiv (MLp \rightarrow p)$; puesto que: $(p \rightarrow LMp) \equiv (\neg LMp \rightarrow \neg p) \equiv (M \neg Mp \rightarrow \neg p) \equiv (ML \neg p \rightarrow \neg p) \equiv (MLp \rightarrow p)$.

de Dios es necesaria, sería intuitivo suponer que es posible; de lo contrario, se diría que Dios existe necesariamente, pero no es posible, lo cual es aún peor. Además, la prueba deriva la posibilidad de Dios para así inferir su necesidad; luego, para cualquier sistema inferior a S5 se debe contar con el teorema de Mp . Así, si se suma al cuarto paso tal axioma (D), se deducirá que $(Lp \vee Mp) \rightarrow MLp$. El razonamiento es el siguiente $[(Lp \rightarrow Mp) \wedge (Mp \rightarrow MLp)] \rightarrow (Lp \rightarrow MLp)$ por silogismo hipotético, luego por $[(p \rightarrow r) \wedge (q \rightarrow r)] \rightarrow [(p \vee q) \rightarrow r]$ se deriva $\therefore [(Mp \rightarrow MLp) (Lp \wedge MLp)] \rightarrow [(Mp \rightarrow Lp)] \rightarrow [(Mp \vee Lp) \rightarrow MLp]$. Lo anterior quiere decir que, si se hace explícito el papel de D , no importa si la existencia de Dios es posible o necesaria, ya que de ambas se deducirá su necesidad. El argumento quiere pasar de la posibilidad a la necesidad ($Mp \rightarrow Lp$), pero al adherir D se percibe que es en realidad tautológico, pues es suficiente la necesidad de la existencia de Dios —ya que $D: Lp \rightarrow Mp$, es decir, $(Lp \rightarrow Lp)$ —, lo cual la prueba no supone por sí misma.

5. Explicitación de la trivialización

Puede que explicitar B y D no sea suficiente para demostrar la trivialidad de S5, ya que, solo al suponer en ambos casos que es posible que Dios exista, la modalidad se muestra superflua. Por otro lado, puesto que S5 puede ser tomado como $K+T+5$ o $T+B+4$, supóngase T , que es $Lp \rightarrow p$. Ahora bien, al suponer el segundo paso de la prueba $p \rightarrow Lp$, el argumento se trivializa. Se trivializa en sentido fuerte: los operadores modales se vuelven fútiles, son meras añadiduras estéticas, “embellecimientos tipográficos” (cf. Hughes y Cresswell 1996 65).

La primera razón es que S5 más el segundo paso de la prueba trivializan los operadores modales; formalmente, esto quiere decir que el sistema que en realidad está soportando la prueba no es S5, sino *Triv.*, un sistema modal más estricto que S5. El axioma característico de *Triv.* es $p \leftrightarrow Lp$, que significa que toda la modalidad puede ser sustituida por su equivalente no modal. *Triv.* Es, además, un sistema modal limítrofe (junto con *Ver.*) dentro de la familia de sistemas modales. El sistema se llama *Triv.* porque trivializa los operadores modales, pues la modalidad se vuelve puro cálculo de lógica proposicional: $[(Lp \rightarrow p) \wedge (p \rightarrow Lp)] \rightarrow (Lp \leftrightarrow p)$ Eq.M.

Lo que ocurre es que al suponer a T dentro de S5, es decir, su axioma $Lp \rightarrow p$, y adicionarlo al segundo paso, que es $\exists_x G_x \rightarrow L\exists_x G_x$, aplicándole sustitución uniforme se

obtiene $p \rightarrow Lp$, los operadores se tornan irrelevantes. Luego, el argumento por el segundo paso ($p \rightarrow Lp$) y por la suposición de S5 ($T: Lp \rightarrow p$), al adicionarlos por la regla de la equivalencia material se obtiene que $p \leftrightarrow Lp$, el mismo axioma de *Triv.* Lo que esto permite inferir es que la prueba puede contener dentro de sí: o bien el segundo paso o bien asumir S5, pero no los dos. *Triv.* puede formarse de diferentes maneras, $S3 + p \rightarrow Lp$ ($S3=T+S1$) o $D + p \leftrightarrow Lp$, pero cualquiera de las dos formaciones apela a D o a T , los sistemas explicitados en la sección anterior.

Es sumamente problemático que el sistema sea trivial porque, en principio, se aceptaría que un argumento ontológico modal contara como mínimo con T , pues es deseable que si se comprueba la necesaria existencia de Dios deba darse en el mundo actual, lo cual es únicamente posible si la relación de accesibilidad que la prueba supone es reflexiva (T). De igual manera, es deseable que, si es necesario que Dios exista (Lp), sea posible su existencia (Mp); el razonamiento de Gödel afirma eso, pues el suponer *Triv.* ($Lp \leftrightarrow Mp$), supone contenido D , el cual supone por su axioma ($Lp \rightarrow Mp$) que, si algo es necesario, es también posible.

La segunda razón de que la prueba sea trivial modalmente puede verse por medio de dos inferencias: *modus ponens* y *modus tollens*. Colóquese como primera premisa el segundo paso ($p \rightarrow Lp$) y como segunda premisa la conclusión de toda la prueba (Lp), si se pone la conclusión del argumento no se podría deducir p , pues se incurriría en la falacia de la afirmación del consecuente. Sin embargo, es deseable que, si la existencia de Dios es necesaria, deba existir en todos los mundos; luego, parece que la prueba debe permitir la inferencia (reflexiva) $Lp \rightarrow p$, pero al no aceptarla se incurre en decir que Dios existe necesariamente y no existe en este mundo (el actual). Pasa al contrario cuando se pone la negación de la conclusión de la prueba ($\neg(Lp)$), pues puede deducirse que, lo cual parece sensato, pues si Dios no es necesario no habría motivo para suponerlo en el mundo actual.

Cuando se explicita que el sistema es trivial, la deducción cambia porque la primera premisa no es $Lp \rightarrow p$, sino $p \leftrightarrow Lp$, de la cual, al poner Lp , sí puede deducirse válidamente p , es decir, puede derivarse la existencia de Dios en el mundo actual. El problema en general parece suponer que un argumento ontológico necesita de un sistema modal mínimamente estricto como T , pero no puede llegar a ser tan estricto como S5. Es cierto, también, que *Triv.* no solo complica el argumento, sino que lo soluciona en cierto sentido, pues su marco lógico es la reflexividad de un solo mundo. Con esto en mente, se soluciona el problema de la unicidad

de Dios, ya que el sistema solo apela a un mundo posible; no obstante, también lo degrada porque es contraintuitivo apelar a la modalidad. Si bien solo hay un mundo, se descartarían muchísimas relaciones de accesibilidad y, seguidamente, todo mundo posible.

La primera y segunda razón intentan deducir *Triv.* por medio de la prueba, la tercera razón es que *Triv.* parece estar contenido explícitamente en el argumento. La prueba supone *Triv.* porque el Ax_4 parece suponer su forma $P_\phi \leftrightarrow LP_\phi$, el cual es equivalente a $[(P_\phi \rightarrow LP_\phi) \wedge (LP_\phi \rightarrow P_\phi)]$ y del cual se sigue que $P_\phi \rightarrow LP_\phi$ (axioma de *Triv.*).

6. Sobre nociones modales no veritativas

El problema que puede contrargumentarse para no aducir trivialización a la modalidad de la prueba es que la positividad del cuarto axioma es un predicado de segundo orden, mientras que la sustitución uniforme del cuarto paso en la inferencia de Sobel responde a un predicado de primer orden, a saber, ser Dios; sin embargo, esto solo apelaría al tercer argumento. Aun así, esto solo supondría que no se puede aceptar la sustitución uniforme para la prueba, lo cual es peor.⁹ La positividad, entonces, se plantea problemática, pues mientras ser Dios es una propiedad de primer orden, la positividad de las propiedades es de segundo orden. Bajo otra perspectiva, cabría plantear si ser como Dios debe ser la propiedad de más alto orden, pues como dice Anselmo: “[c]reemos que encima de ti no se puede concebir nada por el pensamiento” (Anselmo 1979 cap. 2 1.458 71).

En la sección precedente, se han supuesto sistemas modales implícitos diferentes a $S5$; ello, con el fin de hacer ver que, entre más estricto sea el sistema supuesto para el argumento ontológico, será aún más fútil un análisis modal. Sin embargo, en la historia de la lógica modal se han planteado axiomas modales por requerimientos no veritativos. Esto quiere decir que diferentes axiomas se han creado o empleado por motivaciones no veritativas, sino más bien lógico-formales. Por ejemplo, el llamado sistema *D* adquiere su nombre por la lógica deóntica. En esta lógica, los operadores modales no se interpretan como necesario y posible, sino como obligatorio y permisible; de este modo, el axioma *D* dictamina $Lp \rightarrow Mp$. Lo anterior, en una lógica modal veritativa (*aléthica*), correspondería a si es necesario que p , entonces es posible que p , mientras que, en lógica deóntica referiría a si es obligatorio que p , entonces es permisible que p . Igualmente, los operadores pueden determinarse funcionalmente bajo otros parámetros, por ejemplo epistémicos, donde la

necesidad se interpreta como saber; luego, si se interpreta el axioma *T*: $(Lp \rightarrow p)$ en términos epistémicos, se dice que, si se sabe que p , entonces p .

El lector se estará preguntando por qué hablar de interpretaciones alternativas de la modalidad en este punto. Pues bien, si en la prueba de Gödel la modalidad es trivial bajo una perspectiva veritativa (*aléthica*), bajo un parámetro epistémico-doxástico no parece tan trivial. No obstante, esta posible solución para no trivializar la modalidad del argumento ontológico tiene pros y contras: por un lado, favorece el uso de marcos más estrictos, pero, al mismo tiempo, introduce el argumento ontológico en un ámbito epistémico-doxástico. Este tipo de interpretación de la modalidad respondería a la primera versión que supone un enunciado de creencia: “[c]reemos que encima de ti no se puede concebir nada por el pensamiento” (*ibíd.*), donde p : Dios es aquello de lo cual nada mayor puede ser pensado. Esta es tan solo una propuesta para salvar la modalidad del razonamiento, aunque no es deseable que el argumento ontológico pase a ser el argumento epistémico, por llamarle de alguna manera.

7. Conclusiones

La noción de positividad puede ser aceptada, pero, en el momento en que el argumento utiliza el axioma 4 o la segunda definición, presuponiendo $S5$, se trivializa el sistema. Lo importante sería que, si los antecedentes no tienen modalidad, entonces no se debería usar la necesidad en los consecuentes de la prueba. Sin embargo, podría usarse la necesidad en los consecuentes siempre y cuando la posibilidad a manera de modalidad esté en los antecedentes, pero que los sistemas de derivación no sean mayores a $S4$, de tal manera que permitan la reducción de operadores.

También podría plantearse un límite más bien bajo, como *D* o *T*, porque la inferencia será mejor entre menos estricto sea el sistema modal que utilice. Con esto, el argumento se hará más fuerte y transparente, ya

9. La positividad, como está planteada en el $Ax1$, parece isomorfa con las equivalencias de múltiples lógicas (positividad: $P_\phi \leftrightarrow \neg P_\phi$, predicados: $\neg \forall_x \phi_x \leftrightarrow \exists_x \neg \phi_x$, modal $L\neg p \leftrightarrow \neg Mp$).

que requerirá menos marcos lógicos y, por tanto, menos relaciones entre mundos, permitiendo un número de mundos finito diferente a solo uno. La trivialización de la modalidad abre la posibilidad de interpretar no veritativamente los operadores, reinterpretando enteramente el argumento.

En síntesis, es posible afirmar que todo sistema que presuponga T más el segundo paso será trivial, pues $[(p \rightarrow Lp) \wedge (Lp \rightarrow p)] \rightarrow (p \leftrightarrow Lp)$. Cualquier sistema que no presuponga T , por ejemplo, D , pero se adhiera a $S5$, es decir, al quinto paso (y por ende presuponga T), será trivial también, pues $[(Lp \rightarrow Mp) \wedge (Mp \rightarrow Lp)] \rightarrow (Mp \leftrightarrow Lp)$. Todo sistema que no presuponga reducción de operadores modales, por ejemplo, mayores a $S4$, como D , no podrá demostrar la prueba si hay iteración de operadores. En pocas palabras, la prueba necesita un sistema mayor a $S4$ que no presuponga T . En cualquier caso contrario, la modalidad es superflua; habría que ver cuál es el papel de Ver en la prueba.

Por lo tanto, si se asume que Sobel explicita correctamente la cadena inferencial del argumento ontológico de Gödel, entonces la modalidad es irrelevante en su razonamiento. Puesto al asumir que la deducción de Sobel es correcta, solo queda por conclusión que la modalidad es trivial en el argumento de Gödel.

Bibliografía

- Canterbury, de A. "Proslogion." *Los filósofos medievales. Selección de textos II*. Ed. Clemente Fernández. Madrid: BAC, 1979, 44-112.
- Copi, I. y Cohen, C. *Introducción a la lógica*. Ciudad de México: Editorial Limusa, 2013.
- Ferferman, S., Dawson Jr, J., Goldfarb, W., Parsons, C. y Solovay, R. *Kurt Gödel Collected Works III: Unpublished essays and lectures*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Fitting, M. *Types, Tableaus, and Gödel's God*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Garson, J. "Modal Logic." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018): Web. 21 de Agosto del 2020 [https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/logic-modal]
- Halleck, J. "Logic Systems". *John Halleck Home's page*, 2013. Web. 21 de Agosto del 2020 [www.cc.utah.edu]
- Hendricks, V. y Symons, J., "Epistemic Logic." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2015): Web. 21 de Agosto del 2020. [https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/logic-epistemic]
- Hugens, G. y Cresswell, M. *A new introduction to modal logic*. New York: Routledge, 1996.
- Páez, A. *Introducción a la lógica moderna*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2007.
- Priest, G. *An introduction to non-classical logic*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Sobel, J. *Logic and Theism. Arguments for and against Beliefs in God*. New York: Cambridge University Press, 2003.

Desert. Paula Alejandra Garzón Cuervo





Yo soy yo y mis circunstancias.

porque el alma prende
fuego cuando deja de suar?
Zhasa

Encontrando(me)

Camilo Andrés Vargas Guevara

caavargasgu@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia - Bogotá

Gadamer o Benjamin: tiempo, historia y tradición

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

MLA: Vargas, C. "Gadamer o Benjamin: tiempo, historia y tradición." Saga: Revista de estudiantes de filosofía 38 (2021): 30-39.

APA: Vargas, C. (2021). Gadamer o Benjamin: tiempo, historia y tradición. Saga: Revista de estudiantes de filosofía Saga, 38, 30-39.

CHICAGO: Camilo Vargas. "Gadamer o Benjamin: tiempo, historia y tradición". Saga: Revista de estudiantes de filosofía 38 (2021): 30-39.

Palabras clave

*Benjamin
Gadamer
Tiempo
Historia
Presente*

Keywords

*Benjamin
Gadamer
Time
History
Present*

Resumen

El presente artículo plantea una comparación entre Hans-Georg Gadamer y Walter Benjamin. Este contraste entre autores procura, en un primer momento, mostrar la cercanía entre ambos proyectos a partir de la manera en la cual cada uno de ellos entiende la potencial actualidad del pasado. Esta concepción del tiempo aparece en Gadamer gracias a la categoría de “lo clásico”, a la vez que se hace presente en las *Tesis* de Benjamin. En el segundo momento de este contraste, se intentará marcar una distancia irreconcilable entre ambos filósofos. Esta radica en la definición que cada uno da al respecto del sujeto de la interpretación histórica. Para Gadamer, aquel sujeto está constituido por cualquier ser humano que entra en contacto con un horizonte de sentido pasado, mientras que para Benjamin, el sujeto de aquella interpretación solo puede ser la clase oprimida cuando lucha y se apropia de todo su pasado, realizándolo.

Abstract

This article presents a comparison between Hans-Georg Gadamer and Walter Benjamin. This contrast between the authors aims, in the first moment, to show the closeness between both projects considering the way in which each one of them understands the potential actuality of the past. This conception of time appears in Gadamer thanks to his category of “the classic”. At the same time this definition also shows up in Benjamin’s *Theses*. In the second moment of this contrast, we will attempt to mark an irreconcilable distance between these philosophers. This distance lies in the definition that each one gives of the subject of the historical interpretation. For Gadamer, that subject consists of any human being that gets in contact with a past horizon of sense, whereas, for Benjamin the subject of that interpretation can only be the oppressed class when it fights and appropriates all its past, realizing it.

1. Introducción

El presente artículo es, por un lado, un intento por señalar una cercanía profunda entre dos autores alemanes que fueron contemporáneos, pero que provenían de diferentes corrientes filosóficas, a saber, Hans-Georg Gadamer y Walter Benjamin. Esta cercanía se trazará alrededor de la crítica que ambos autores hacen al historicismo positivista y, también, a partir del modelo de la relación entre el pasado y el presente teorizado por cada uno de ellos. En ambos casos, dicha relación está marcada por la potencial actualidad del pasado. Por otro lado, este artículo es a la vez un esfuerzo por mostrar el punto en el cual ambos caminos teóricos se hacen finalmente irreconciliables, de ahí que debamos escoger entre un autor u otro. Este punto pasa por sacar a la luz al sujeto de la interpretación histórica en cada uno de estos dos pensadores: los vencidos de la historia en Benjamin, es decir, un grupo humano muy específico, y para Gadamer, prácticamente cualquier ser humano.

2. Gadamer y Benjamin: una crítica al historicismo positivista

Empezaremos por señalar el punto en común más evidente entre ambos autores. Este será la excusa para describir de manera general la forma en la cual cada uno de ellos entiende la historia, la tradición y la relación que tiene el presente con el pasado. Dicho punto en común no es otro que una dura crítica al historicismo positivista.

Podríamos sintetizar la crítica de Gadamer al positivismo histórico de la siguiente manera: “[e]l supuesto ingenuo del historicismo fue creer que es posible trasladarse al espíritu de otra época, pensar con sus conceptos y representaciones y no con los propios, y forzar de ese modo la objetividad histórica” (1998c 68). De estas líneas podemos retener que Gadamer entiende al historicismo como una filosofía que considera posible apropiarse del “verdadero” espíritu de una época anterior gracias a cierto proceder científico supuestamente neutral y objetivo. Este consistiría en un salto hacia el pasado realizado por el historiador positivista, quien una vez despojado de sus propios prejuicios, representaciones y conceptos, podría aprehender el pasado con categorías propias de aquel. Esta tesis supuestamente científica, neutral y objetiva hoy es simplemente imposible de defender.

Sigamos nuevamente las palabras de Gadamer: “[s]ólo un historicismo ingenuo, no reflexivo, verá en las

ciencias histórico-hermenéuticas una novedad absoluta que liquida el poder de la tradición” (*ibíd.* 233). Liquidar el peso de la tradición parece ser el gesto característico del historicismo positivista. Por el contrario, en nuestro caso, la tradición debe ser entendida como compuesta precisamente por nuestros prejuicios, representaciones y demás categorías mentales propias de nuestro horizonte de sentido particular. Recordemos que para el hermeneuta la tradición es aquella “pluralidad de voces” que nos hablan e interpelan constantemente desde el pasado (*cf.* Gadamer 2003 353). La tradición no es un fenómeno ante el cual el ser humano se enfrenta con una actitud objetivante —como lo haría el historiador positivista—, sino que siempre nos encontramos frente ella como frente “a algo propio” en lo que “participamos y queremos participar” (*cf. ibíd.* 350, 353). Intentar ignorar el peso que tienen los prejuicios, la autoridad o la tradición en la vida, tal como también intentó hacer la Ilustración, consistiría en un camino poco fructífero para explicar la acción y la comprensión humanas. Es por ello que aquel salto neutral y objetivo hacia el pasado, que ingenuamente cree hacer el historiador positivista, es un camino sin salida.

Para Gadamer, el historicismo se habría auto-confiado a una mera metodología y con ello habría olvidado su propia historicidad. Así las cosas, habrá entonces que “[...] pasar de un pensamiento histórico mal entendido a otro mejor entendido. [Este último consiste en] conocer en el objeto [histórico] lo otro de lo que es propio, y con ello, «lo uno y lo otro»” (Gadamer 1998c 70). Esto quiere decir simplemente que, en contra de la pretensión ingenua de objetividad del historicismo positivista que implica la renuncia de lo propio para lograr aprender lo otro, la hermenéutica filosófica promueve la necesidad de ubicarse siempre en medio de la “extrañeza y la familiaridad”; ese es su verdadero *topos* (Gadamer 2003 365). En este caso, se trata de la extrañeza de la época pasada y la familiaridad de la época presente. Para Gadamer:

[e]l verdadero sentido de un texto tal como éste se presenta a su intérprete no depende del aspecto puramente ocasional que representan el autor y su público originario. O por lo menos no se agota en esto. Pues este sentido está siempre determinado también por la situación histórica del intérprete, y en consecuencia por el todo del proceso histórico. (*ibíd.* 366)

Esta cita es clara al respecto del asunto que nos interesa: el verdadero sentido de un texto no se agota simplemente en la lectura que hace de él su público originario,

es decir, aquellas personas que compartían un mismo tiempo histórico y un mismo horizonte de sentido con el creador del texto y con el texto mismo. Por el contrario, el sentido de un texto, de una obra de arte, de un documento histórico, etc., siempre dependerá de la propia situación y del propio horizonte de sentido del intérprete, haciendo posible que este, incluso siendo totalmente ajeno a la tradición desde la cual habla aquello que es interpretado, sea comprendido. Por ello, Gadamer insistirá en que “la comprensión no es nunca un comportamiento solo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo” (*id.*). La comprensión o la interpretación se dan siempre en el encuentro entre dos horizontes de sentido particulares, de donde surge siempre un nuevo sentido singular. Esta fórmula también nos sirve para entender nuestra relación con el pasado y su tradición. Aquellos nos salen al paso como horizontes de sentido que interpelan y confrontan a nuestro propio marco interpretativo ubicado en el presente. Así, el comprender es un “desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación” (*ibíd.* 360).

¿Cómo explicar que el pasado o su horizonte de sentido nos interpelan en el presente? ¿En qué se basaría aquella cualidad del pasado? Para explicar este fenómeno fundamental de la experiencia histórica humana, Gadamer recurre al concepto de lo clásico.

En sus palabras, “[l]o clásico es una verdadera categoría histórica” (*ibíd.* 356), es decir, es un concepto fundamental del ser que está en la historia. Este hace referencia a “una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente” (*ibíd.* 537). La simultaneidad con cualquier presente es una cualidad potencial de cualquier evento pasado o, en este caso, de cualquier texto escrito en el pasado. Pensemos, por ejemplo, en una novela escrita hace cien años. La obra, al ser leída por un lector contemporáneo, ve su sentido actualizado. El sentido se hace presente cuando la obra interpela desde su horizonte de sentido al horizonte de sentido de su lector. Es por ello que Gadamer afirma que “lo clásico es sin duda «intemporal»” (*ibíd.* 359). Esto quiere decir que aquello que ha sido denominado normalmente como “lo clásico” es aquello que puede saltar sin problemas las fronteras de su propio contexto histórico y temporal, manteniéndose latente en otros contextos históricos. De ahí su “intemporalidad”.

La genialidad de Gadamer está en proponer aquella cualidad de lo clásico como una cualidad del ser histórico en general. Esto es claro, por ejemplo, cuando el hermeneuta dice: “la esencia general de la tradición

es que solo hace posible el conocimiento histórico de aquello que se conserva del pasado como lo no pasado” (*id.*). Es decir, lo que los seres humanos llamamos cotidianamente como la tradición es precisamente el pasado que no cesa de ser simultáneo con el presente actual. En las anteriores líneas ya vemos la esencia de aquel extraño concepto de lo clásico. Este se refiere a un presente intemporal, a la simultaneidad con cualquier presente, a lo intemporal y a lo no pasado.

En contraposición al historicismo positivista que entiende al pasado como una suma de hechos muertos y acabados, supuestamente conocidos de forma objetiva, para la hermenéutica filosófica no existe un pasado ya cerrado y acabado. En este sentido, el pasado y la tradición a través de la cual él habla siempre deben ser pensados como un horizonte de sentido abierto, vivo y simultáneo a nuestro presente histórico; intemporal en tanto que no se agota con el pasar del tiempo. Paradójicamente, el pasado debe ser entendido como un no pasado. Un modelo similar es usado por Gadamer para pensar, por ejemplo, el arte. Para el autor de *Verdad y método* “es propia del arte una actualidad intemporal en la medida en que está desligado y es independiente de todas las condiciones históricas y sociales” (Gadamer 1998b 281). Se trata, precisamente, de la cualidad que le permite al arte salirnos al paso para ser interpretado en el presente es su actualidad. Podríamos intuir que ambos conceptos —lo clásico y la actualidad— hacen referencia a la misma característica de simultaneidad e intemporalidad de lo supuestamente pasado que nos rezaga en la interpretación presente.

Esto último es lo que quisiera que fuera retenido en cuanto a la relación del presente con el pasado para la hermenéutica. Por ahora, dejemos a Gadamer y detengámonos en Benjamin.

Un documento escrito poco antes de su prematura muerte sería donde Benjamin sintetizara su pensamiento al respecto de la historia, la tradición, el pasado y, en general, el tiempo. Me refiero a las *Tesis sobre el concepto de historia*. Empecemos de nuevo por la crítica al historicismo positivista para avanzar hasta el pensamiento de Benjamin.

En su séptima tesis Benjamin escribe: “Fustel de Coulanges recomienda al historiador que quiere revivir una época olvidar todo lo sucedido a continuación. No podría haber mejor descripción de un método que el materialismo histórico puso en retirada” (2008 40-41). Encontramos nuevamente una forma de escribir la historia que pasa por una suerte de profilaxis de todo aquello que sucede después del momento histórico que se quiere analizar. Vemos de entrada que este método

se opone al materialismo histórico *sui generis*¹ que Benjamin propone en sus tesis. Para él, “[e]l historicismo levanta la imagen «eterna» del pasado, [mientras que] el materialista histórico [levanta] una experiencia única del mismo [...]” (*id* 2003 53). Tenemos una vez más, una imagen eterna y muerta del pasado en contraposición a un tipo de experiencia particular ofrecida por el materialista.

Sigamos las palabras de Benjamin: “[e]l historicismo culmina con todo derecho en la historia universal. [...] [Aquella] carece de una armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesita para llenar el tiempo homogéneo y vacío” (*ibíd.* 54). Este es un procedimiento positivista típico. La historia universal como escalón más elevado de este tipo de historicismo no es más que la burda suma o adición de hechos que irían llenando una línea de tiempo vacía y homogénea que va del pasado al presente. “El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre distintos momentos de la historia. Pero ningún hecho es ya un hecho histórico solamente por ser una causa” (*ibíd.* 58); para el historiador positivista la historia se presentaría como un rosario. Por sus dedos correrían las cuentas de la historia, una infinidad de acontecimientos muertos, supuestamente encadenados por relaciones causales. Si bien esta crítica al historicismo positivista es más que razonable, debemos preguntarnos: ¿cuál es la razón que mueve a Benjamin a dedicar sus últimos esfuerzos intelectuales a realizar una dura crítica a esa forma de concebir la historia?

Lo que sucede es que a esta imagen del tiempo le corresponde exactamente una imagen del devenir humano. Esta es la imagen del progreso, en tanto progreso de la humanidad infinito e indetenible. En palabras de Benjamin: “[l]a idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío” (*ibíd.* 50-51). Es decir, la idea del progreso es inseparable de la concepción del tiempo que sostiene y hace posible al historicismo positivista. Por ello no es casual que las *Tesis* sean una dura crítica tanto de aquella concepción lineal del tiempo y la historia, como de aquella idea de progreso civilizatorio. Hasta aquí apenas hemos mencionado el corazón de la crítica de Benjamin al historicismo positivista pero no hemos hecho explícita su crítica al progreso.

La crítica al progreso puede ser enunciada de forma muy simple. Para Benjamin, el progreso es una suerte de huracán imposible de detener, el cual “arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar” (*ibíd.* 44); es una cadena interminable de catástrofes humanas,

una serie infinita de derrotas que han sido sufridas por una parte de la humanidad (*cf. id.*). Benjamin describe así el progreso cuando el mundo se encontraba ya a las puertas de Auschwitz y de Hiroshima. Solo el historiador positivista concibe la imagen del progreso y esto se explica porque su método es en el fondo un método de empatía. Pero ¿con quién empatiza el historiador positivista? Benjamin nos dice que la respuesta a esta pregunta “es inevitable: [aquel empatiza] con el vencedor” (*ibíd.* 41). La historia que tal historiador escribe es la historia de los vencedores.²

Hasta aquí hemos hablado de la que sería para Benjamin una forma incorrecta de entender la historiografía. Esta es la historia positivista que hace posible fabricar la imagen del progreso y que es a la vez la historia de los vencedores. Evidentemente la propuesta para hacerle frente a aquella historia deberá contener una forma propia de concebir la relación del presente con el pasado. Esta tendría que ser una concepción del tiempo que no conduzca a la imagen del progreso y, fundamentalmente, una promesa que permita rescatar la historia (o la memoria) de los vencidos. Veamos ahora en qué consistiría aquella propuesta.

En su segunda tesis, *grosso modo*, Benjamin dice:

[e]l pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. [...] Si es así, un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. [...] También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos. (*ibíd.* 36-37)

Aquí aparecen ya algunos elementos fundamentales. Existe un vínculo oculto o secreto entre el pasado y el presente que apunta hacia la redención. ¿Qué quiere decir aquí redención? Recordemos que, como señala Michel Löwy, Benjamin encarna una peculiar amalgama entre marxismo y teología, por ello no es extraño que aparezca la referencia a la redención (*cf.* 2002 39). Aquella tiene en las *Tesis* un significado triple: redención, rememoración y reparación de las generaciones

1. Podríamos llamar a esto *sui generis* en tanto es una combinación de marxismo y teología.

2. Esta cita ilustra un poco más la siguiente idea: “[t]odos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo” (Benjamin 2008 42).

vencidas. Es decir, la “realización de lo que habría podido ser pero no fue” (*ibíd.* 55), el recuerdo completo de las generaciones pasadas³ y la “reparación colectiva en el terreno de la historia” (*id.*). Aquel vínculo oculto entre nuestra generación y las generaciones pasadas que apunta a la redención tiene el carácter de un reclamo. Las generaciones pasadas reclaman a la nuestra ser redimidas. El problema es que la fuerza para realizar esta redención, denominada aquí como fuerza mesiánica, es una fuerza débil (*cf. id.*). Evidentemente, si la historia hasta hoy es una larga cadena de derrotas, la redención se encuentra lejos de estar asegurada. Apenas podemos decir que existe una pequeña posibilidad de ser llevada a cabo por la generación que vive en cada época. Cabe aclarar que el mesías poseedor de esta débil fuerza mesiánica no puede ser ya ningún dios o un ser sobrenatural. En este contexto, el mesías no es otro que la humanidad oprimida,⁴ y por ello, la rememoración solo puede ser una práctica política⁵ que redima al pasado e, igualmente, transforme el presente.

Llegados a este punto podemos preguntarnos ¿cuál es el concepto de tiempo que hace posible esta concepción de la redención del pasado? Detengámonos en algunas indicaciones de Benjamin al respecto. La tesis catorce dice:

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío sino el que está lleno de “tiempo del ahora” [*jetztzeit*] [o tiempo actual]. Así, para Robespierre la antigua Roma era un pasado cargado de “tiempo del ahora” que él hacía saltar del *continuum* de la historia. La Revolución Francesa se entendía a sí misma como un retorno de Roma. Citaba a la antigua Roma tal como la moda a veces cita a un atuendo de otros tiempos. La moda tiene un olfato para lo actual donde quiera que lo actual dé señas de estar en la espesura de lo de antaño. La moda es un salto de tigre al pasado. (Benjamin 2008 51-52)

Contra el tiempo homogéneo y vacío que propone el historicismo positivista, Benjamin propone una historia que estaría llena de tiempo actual o tiempo del ahora. Esta es una forma de entender el tiempo que hace posible la cita constante de los elementos siempre actuales de las épocas pasadas. El tiempo actual hace saltar el supuesto continuo del tiempo lineal del progreso, citando un pasado que existe como posibilidad o virtualidad no realizada, pero potencialmente actual. Aquí seguimos las indicaciones de Werner Hamacher, para quien el tiempo en Benjamin hace referencia a las posibilidades pasadas no realizadas, es decir, a las posibilidades arrebatadas a los vencidos y aún no actuali-

zadas en la realidad (*cf.* 2005 39). Para él la historia solo es posible en tanto posibilidades pérdidas que pueden ser llevadas a cabo en el presente. Entonces, el pasado estaría lleno de una actualidad explosiva que puede ser puesta al servicio de la redención de las generaciones derrotadas. Este salto dialéctico hacia el pasado representa la revolución que repara, redime y rememora.

¿Qué papel juega aquí la tradición? Si bien no hay un consenso homogéneo al respecto en los comentaristas que se refieren al tema de la historia en Benjamin, aquí seguimos de cerca la interpretación de Phillipe Simay (*cf.* 2005 141). Simay entiende la tradición en un sentido muy próximo a como hemos expuesto la concepción de la temporalidad benjaminiana. Para él la tradición implica discontinuidad, es presente y es también posibilidad de contestación. Pese a que es posible que la tradición (y con ella todas a las obras de cultura) caiga en las manos de la clase dominante y se vuelva un instrumento de la dominación, convirtiéndose a su vez, en obras de barbarie y de conformismo, ella también será fuente y material de la contestación posible de los vencidos. Es decir, la tradición podrá hacerse presente realizando las posibilidades pasadas perdidas y hará posible la detención revolucionaria de la catástrofe cercana —recordemos que, si para Marx la revolución⁶ era una suerte de acelerador de la historia, para Benjamin esta es más bien un freno de emergencia—.

Sin duda hemos asegurado algunos puntos, pero aquí tendríamos aún una comprensión deficiente si entendemos la actualidad del pasado (mencionada en momentos anteriores), solo como una cualidad del tiempo que le permite ser citado. El tiempo siempre es un tiempo potencialmente lleno en contraposición al tiempo vacío, no solo por estar virtualmente lleno de otros tiempos actuales, sino porque la práctica política mesiánica efectuada por los oprimidos en nombre de sus predecesores implica una suerte de condensación, abreviación o incluso recapitulación histórica de todo el tiempo pasado (*cf.* Benjamin 2008). En la tesis diecinueve

3. Vemos aquí un concepto muy particular de rememoración. Este implica que “[...] sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado: Lo que quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos” (Benjamin 2008 37).

4. Aquella fuerza débil es la fuerza de los débiles.

5. Benjamin insiste en el carácter agonístico de la redención: “[...] el Mesías no sólo viene como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo” (*id.* 40).

6. Veamos por ejemplo lo dicho por Marx en *El manifiesto*: “La burguesía no puede existir si no es revolucionando incesantemente los instrumentos de la producción, que tanto vale decir el sistema todo de la producción, y con él todo el régimen social” (1999). La burguesía fue una clase revolucionaria en tanto fue la clase que logró acelerar no solo los medios de producción sino todo el sistema social en que existía.

Benjamin compara toda la historia de la vida orgánica sobre la tierra con la historia de los escasos milenios del *homo sapiens*. Si representamos la primera historia como un día normal de veinticuatro horas, en esa escala, la historia de la civilización humana no ocuparía más que una quinta parte del último segundo de la última hora del día (cf. *ibíd.* 57). Esta imagen le sirve a Benjamin para referirse al tiempo actual en tanto aquel “[...] resume en una prodigiosa abreviatura la historia entera de la humanidad” (*id.*), siempre en el último segundo del último día, ya que la recuperación total del pasado y la redención de los vencidos implica la apertura de una nueva época histórica.

Hasta ahora hemos hecho explícita la crítica al historicismo positivista desarrollada por Gadamer y Benjamin. Hemos visto cómo esta pasa en ambos casos por la teorización de una relación entre pasado y presente basada en la actualidad del primero. Hasta ahora podría pensarse que ambas constelaciones teóricas son más que compatibles, más allá de cierta diferencia en lo que respecta a la frecuencia y a la radicalidad en las cuales ocurre la verdadera interpretación del pasado. Por un lado, en Gadamer vemos una presencia del acontecer de la tradición en la interpretación cotidiana. La interpretación es el fenómeno fundamental de la experiencia humana, por lo que el interpretar es algo hecho por todos nosotros. Por otro lado, en Benjamin vemos que el fenómeno en el cual los oprimidos articulan y rememoran todo el pasado es en realidad una excepción, una tarea por realizar. Por otro lado, mientras que para Gadamer hay una radicalidad relativa de toda comprensión en la medida en que la práctica interpretativa produce una nueva fusión de los horizontes de sentido sin romper nunca del todo con la tradición, para Benjamin habría una radicalidad dura en la cual la acción mesiánica marca el último día de una época y el primero de una nueva. Señalaremos ahora aquello que separa drásticamente a nuestros dos filósofos.

3. Gadamer o Benjamin: ¿quién es el sujeto de la interpretación histórica?

El subtítulo de esta segunda parte marca claramente la disyuntiva: “Gadamer o Benjamin”. Quien decida hacer investigaciones sociales, historia o filosofía, etc., deberá elegir entre dos alternativas distintas e incluso opuestas. Este terreno irreconciliable entre nuestros filósofos está marcado por una forma de concebir a los sujetos de la historia y, por ende, a la interpretación histórica. Inver-

tiremos aquí el orden de exposición. Presentaremos primero al sujeto de la historia en Benjamin para luego presentarlo en Gadamer.

¿Quién es el sujeto de la historia en Benjamin? A una pregunta marxista, le corresponde una respuesta marxista: los sujetos de la historia para Benjamin no son otros que los oprimidos en el momento de peligro⁷ en el cual logran redimir el pasado y detener la cadena infinita de catástrofes. En su décimo segunda tesis, Benjamin escribe: “[e]l sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate. En Marx aparece como la última clase esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos” (2008 48-49). Si bien parece que esta tesis se refiere al sujeto del conocimiento cartesiano, debemos aclarar que este sujeto del conocimiento histórico no es otro que el mismo sujeto histórico. La tesis muestra cierta identidad ‘epistemológico-política’. No es casual que el epígrafe nietzscheano de la misma diga: “[n]ecesitamos de la historia, pero de otra manera de como la necesita el ocioso exquisito en los jardines del saber” (Nietzsche *cit. en id.* 2008 48). Es decir, el sujeto que conoce la historia no desarrolla este conocimiento desde ningún interés teórico, sino que lo hace desde un interés práctico-político.

En palabras de Benjamin: “[e]n el instante histórico, el conocimiento histórico es para ella y únicamente para ella” (*ibíd.* 96). Este ‘ella’ hace alusión a la clase revolucionaria en acción, a “[...] la clase oprimida que lucha en su situación de mayor riesgo” (*ibíd.*). Aquella que hace saltar el *continuum* de la historia y tiene conciencia de ello. De ahí su conocimiento, el cual es conocimiento de su propia práctica histórica. Si bien Benjamin habla en algunos lugares de las *Tesis* acerca de las clases oprimidas, todos estos términos hacen referencia al sujeto que reescribe la historia. Este “[...]es por derecho propio aquella parte de la humanidad cuya solidaridad abarca a todos los oprimidos” (*ibíd.* 76).

Tenemos con Benjamin una respuesta sencilla a nuestra pregunta por el sujeto de la historia. Infortunadamente este problema en la hermenéutica adquiere un grado más alto de complejidad. Gadamer termina su ensayo “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona” con una frase lapidaria al respecto de la subje-

7. Para Benjamin este momento de peligro no era otro que el acenso inminente del nazismo en Alemania, pero esto podría ser generalizado para entender que las clases oprimidas generalmente tienden a realizar la verdadera interpretación (política y revolucionaria) de todo su pasado en momentos en los cuales un gran peligro las acecha (cf. 2008).

tividad; esta es: “[q]uien piensa el “lenguaje” se sitúa siempre ya en un más allá de la subjetividad” (Gadamer 1998a 25). Es decir, quien quiera referirse seriamente al lenguaje y, por lo tanto, al diálogo que se realiza en el lenguaje, está ya fuera del concepto de subjetividad tal como la concibe la modernidad. Pero ¿cuál es aquel concepto de subjetividad que parece no ser suficientemente útil para Gadamer? Para él, subjetividad hace referencia al concepto de sujeto, el cual “quiere decir algo así como [...] sí mismo, reflexividad o yo” (*ibíd.* 13). Sin duda, una de las fuentes de este concepto de subjetividad la encontramos en Descartes, quien “[...] le atribuye la primacía epistemológica de constituir el fundamento sin fisuras” (*id.*). De esa manera, quedó anclado este concepto de subjetividad racional, reflexiva, fundamental y fundacional en el corazón de la filosofía moderna; es en contra de este que la hermenéutica se vio obligada a fabricar sus propias categorías. Al respecto, Gadamer dice: “[m]is propios trabajos están enfocados a averiguar en qué consistiría realmente la interpretación si se llegara a negar de raíz el ideal de la propia transparencia de la subjetividad” (*ibíd.* 19). Esta afirmación quiere decir que, para entender el fenómeno de la interpretación, debemos hacer a un lado cualquier ideal ingenuo de una subjetividad que sea transparente a sí misma, con conciencia de sí y autorepresentada siempre de manera exhaustiva. Con dicho concepto suponemos la existencia de una “comprensión ilimitada del sentido” lo cual sería tan absurdo como pretender “una perspectiva que lo abarcara todo”, y que por ello suspende el mismo “sentido de perspectiva” (*ibíd.*). Lo anterior es algo simplemente imposible de sostener para la hermenéutica gadameriana.

Vemos que subjetividad y comprensión hermenéutica son entonces dos conceptos que no son fácilmente conciliables. Incluso podríamos decir que son contradictorios, ya que la verdadera interpretación siempre hace referencia al otro, a lo otro, o incluso a una unidad que desborda a quienes entran en ella. Este es el modelo de la conversación o del juego formando su propio movimiento sobre el cual las supuestas subjetividades no tienen ya ningún control (*cf.* Gadamer 1998c 461). Tengamos en cuenta que en vez de subjetividad Gadamer suele hablar de la “conciencia de la historia efectual”, concepto que hace referencia a algo que es mucho más que conciencia, que está abierta al diálogo y que se entiende en un proceso histórico efectivo que la ha formado y la sigue formando. Si bien este concepto aparece ya en *Verdad y método*, allí su definición se encuentra atada a una cadena de equivalencias y analogías con otros conceptos, como la fusión de horizontes,

la lógica pregunta-respuesta, la experiencia hermenéutica, la conversación, entre otros. Desgraciadamente, el énfasis de Gadamer en ellos terminó dejando un poco a oscuras la comprensión y el desarrollo de la propia conciencia de la historia efectual.

En una formulación que me parece incluso más potente para referirse al sujeto de la hermenéutica, Gadamer llega a definir a los seres humanos como “círculos lingüísticos” que están en constante transformación (*ibíd.* 224). Esta última definición evoca la figura del horizonte y su siempre posible fusión con otros horizontes de sentido. Si los seres humanos somos en realidad círculos lingüísticos abiertos al contacto con otros círculos lingüísticos u horizontes de sentido, propensos a encontrarse entre sí y a transformarse; si todo ello ocurre en el gran horizonte de sentido que es el todo del lenguaje, vemos entonces cómo lo que tenemos aquí es una definición más dinámica del tipo de singularidad humana que interpreta y comprende. Aquella está siempre desbordada por el todo supraindividual que se configura en cada conversación, diálogo o interpretación genuina. Recordemos que Gadamer insiste en repetidas ocasiones que lo que ocurre en cada comprensión lograda es un avance hacia una nueva generalidad siempre mayor, ya sea que se interprete el pasado, una obra de arte o las palabras de un amigo. Es decir, si bien para Gadamer los sujetos de la historia y de la comprensión histórica son los seres humanos, entendidos como desde su singularidad o en comunidad, no deben ser pensados como subjetividades o como sujetos en el sentido moderno. Para nuestro filósofo, los seres humanos son conciencias de la historia efectual, círculos lingüísticos abiertos siempre al contacto con otros círculos lingüísticos y horizontes de sentido. Dicho contacto tiene la forma de una fusión de horizontes donde cada una de las conciencias de la historia efectual se ve transformada al entrar en genuino contacto con otra.⁸ Que la fusión de horizontes sea la metáfora conceptual que permite entender la esencia de la comprensión es una pista importante para entender el estatus poco sólido, incompleto, abierto, finito y cambiante del tipo de sujeto de la hermenéutica y de lo que esta entiende por interpretación histórica.

8. Hay varios tipos de relación entre dos ‘tú’, es decir, dos humanos, y están tipificadas en *Verdad y Método I*. Algunas de ellas no son ‘genuinas’: la relación entre dos ‘tú’ verdadera tiene las características del diálogo o la conversación hermenéutica (*cf.* Gadamer 2003 360-377).

4. Conclusiones

Para terminar, tenemos entonces dos formas relativamente similares de entender el pasado como potencialmente actual. No obstante, se trata de dos formas de concebir al sujeto de la historia que son incompatibles. Por un lado, las clases oprimidas en su acción redentora, y por el otro, prácticamente cualquier ser humano o cualquier grupo humano ubicado y constituido en su horizonte de sentido particular. Sobre este segundo punto es sobre el cual quien haga historia, ciencia o filosofía debe hacer su elección; elección que no es para nada menor y que tiene consecuencias tanto teóricas como políticas. Pensemos, por ejemplo, en el caso de una obra de arte cualquiera. Allí Gadamer seguramente vería un caso normal, e incluso prototípico de la interpretación genuina. En este caso se produciría una fusión de horizontes entre el horizonte actual propio de la obra artística y el horizonte de sentido del intérprete —sin importar el contenido de esta, ya que lo importante en realidad sucede simplemente cuando quien se ubica frente a la obra de arte se sabe ya interpelado por ella—.

Benjamin, en cambio, vería en esa misma obra de arte, en tanto una obra de cultura (o un bien cultural) a la vez una obra de barbarie; vería en ella un origen en el cual “[...] no podría pensar sin horror” (Benjamin 2008 42), ya que sabría que todos aquellos bienes de cultura “[...] deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos” (*id.*). Benjamin sabría que aquel bien cultural en tanto no está libre de barbarie “tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros” (*id.*). En esta actitud radica precisamente la célebre máxima benjaminiana de cepillar la historia a contrapelo, lo cual implica examinar el inventario del botín al cual los vencedores han dado el estatus de cultura.

Me gustaría terminar este texto con las palabras de Simay al respecto de la relación entre los dos pensadores aquí tratados:

La crítica de Benjamin se ubica lejos de las cuestiones metodológicas o incluso ontológicas de la comprensión; en cambio, se dirige hacia la legitimidad ética y política del proyecto hermenéutico. Así, mientras Gadamer se preocupa principalmente por definir el trabajo de inventario al que la conciencia moderna somete a la tradición de acuerdo con sus propias expectativas, Benjamin, veinte años antes, cuestiona el origen de tal

legado: antes de que podamos saber cómo debemos heredar, hay que preguntar [más bien] de quién heredamos. (2005 150)⁹

En las anteriores palabras de Simay se escuchan los ecos de la vieja crítica de Habermas a Gadamer.¹⁰ Aquella decía que Gadamer en su rescate de los conceptos de tradición y de autoridad no hacía más que legitimar la violencia que los había engendrado. En este caso, para Simay, el problema con Gadamer es que este filósofo se limita a intentar pensar como los seres humanos interpretan aquello que él llama la tradición, pero nunca cuestiona los elementos constitutivos de la misma, ni su origen. La crítica de aquel origen de la tradición es llevada a cabo precisamente por Benjamin al cuestionar la legitimidad ética y política de la tradición en tanto obra de barbarie, la cual solo puede ser reinterpretada históricamente cuando las clases oprimidas hacen saltar el continuo de la historia. Ello es precisamente lo que se juega en la disyuntiva Gadamer-Benjamin. Que cada quien escoja una u otra perspectiva teórica y asuma los efectos de dicha elección.

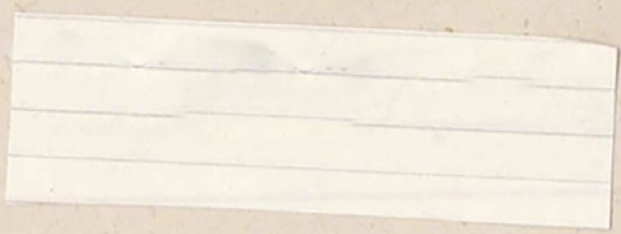
9. Para Simay:

[a]l sacar a la luz la ‘tradición de los opresores’, Benjamin no se limita a cuestionar la identificación con los vencedores de la historia de la que se deriva la empatía [historicista]; sino, mucho más ampliamente, él cuestiona la posibilidad de una hermenéutica que, sin importar lo que considere obra de la historia, depende de los contenidos culturales transmitidos por la clase dominante. (2005 151; traducción mía).

10. Inicialmente esta discusión nace con un texto de Habermas sobre la hermenéutica y la crítica a la ideología donde se formula por primera vez la crítica a algunas posiciones esgrimidas en *Verdad y Método*, ante ella Gadamer responde varias veces, siendo las más conocidas los ensayos titulados: “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología” y “Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología” (cf. 1998c).

Bibliografía

- Benjamin, W.** *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. Bolívar Echeverría. México, D.F.: Editorial Itaca, 2008.
- Gadamer, H.G.** *El giro hermenéutico*. Trad. Arturo Parada. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998a.
- Gadamer, H.G.** *Estética y hermenéutica*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Editorial Tecnos, 1998b.
- Gadamer, H.G.** *Verdad y método II*. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998c.
- Gadamer, H.G.** *Verdad y método*. Trads. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- Hamacher, W.** «'Now': Walter Benjamin on Historical Time.» Ed. Benjamin, A. *Walter Benjamin and History*. London: Continuum, 2005. 38-68.
- Löwy, M.** *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A., 2002.
- Marx, K.** *Manifiesto del partido comunista*. Marx-Engels Internet Archive (1999); Web 09 agosto del 2020 [<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>].
- Simay, P.** "Tradition as Injunction: Benjamin and the Critique of Historicisms." Ed. Benjamin, A. *Walter Benjamin and History*. Londres: Continuum, 2005. 137-155.



Reflejo. Paula Alejandra Garzón Cuervo

Ana María Granados Romero

anmgranadosro@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia - Bogotá

La lucha de las voces: entre palabras inefables y discursos inaudibles

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

MLA: Granados, A. "La lucha de las voces: entre palabras inefables y discursos inaudibles". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 38 (2021): 42-49.

APA: Granados, A. (2021). *La lucha de las voces: entre palabras inefables y discursos inaudibles*. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, 38, 42-49.

CHICAGO: Ana Granados. "La lucha de las voces: entre palabras inefables y discursos inaudibles". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 38 (2021): 42-49.

Palabras clave

*Actos de habla
Discurso pornográfico
Libertad de expresión*

Keywords

*Speech acts
Pornographic speech
Freedom of expression*

Resumen

La pornografía entendida como discurso ha sido criticada desde dos frentes principales: se le acusa de la subordinación de las mujeres y del silenciamiento de su discurso. A la luz de la teoría de los actos de habla de Austin, diversas autoras han intentado entender de qué manera la pornografía puede constituir un acto ilocucionario y realizar el tipo de acciones de las que se le acusa. En este sentido, el presente texto tiene como propósito dos objetivos. En primer lugar, se propone explicar por qué el discurso pornográfico tiene u obtiene más autoridad que otro tipo de discursos que versan sobre la misma temática sexual y, consiguientemente, exponer las estrategias a través de las cuales se empodera a los discursos y a sus emisores. En segundo lugar, se propone presentar las razones por las que la libertad de expresión, más allá de ser una simple defensa de la producción y distribución de ideas, debe brindar las oportunidades necesarias para que se dé una pugna justa entre discursos.

Abstract

As a discourse, pornography has been criticized from two main fronts: it has been accused of subordinating women and silencing their discourse. In the light of Austin's theory of speech acts, different authors have attempted to explain how pornography can become an illocutionary act and perform the type of actions of which it has been accused. In this sense, the present text has two purposes. First of all, it intends to illustrate why the pornographic discourse has obtained more authority than other speeches which deal with the same topic and, likewise, to explain the strategies to empower certain types of speeches and their speakers. Secondly, the text aims to consider the reasons why freedom of expression, beyond being a simple defense of the production and distribution of ideas, must provide the necessary opportunities to make a fair battle of discourses.

1. Introducción

Como discurso, la pornografía dice cosas y, siguiendo los principios de la teoría de Austin, esto significaría que el discurso pornográfico también hace cosas. Entre los actos que realiza la pornografía, Langton se ocupa de dos que, de ser ciertos, presentarían algunas dificultades con respecto a la protección de la pornografía bajo el derecho a la libertad de discurso. Estos son la subordinación y el silenciamiento a las mujeres (cf. Langton 1993 314). Tanto a la luz de los ejercicios conversacionales,¹ como a la de la teoría de los actos de habla, para realizar este tipo de actos ilocucionarios (*i.e.* ejercitativos), es necesario contar con cierta autoridad. En otras palabras, dichos actos tienen como condición de felicidad [*felicity*] el estar dotado con la autoridad requerida para hacerlos, pues, de otra manera, el acto sería un desacierto.²

No obstante, de entrada, no es claro e, incluso, puede ponerse en duda que la pornografía cuente con la autoridad necesaria para poder subordinar y silenciar. En relación con esto, Langton y Maitra han esbozado una amplia gama de los distintos tipos de autoridad que no se limitan a la institucional, también denominada por Austin *autoridad auténtica*, para hacer referencia a esta como la única autoridad posible (cf. 2015; 2012). Una vez se abren otras posibilidades respecto a los diversos tipos de autoridad —derivada, licenciada, por apelación a fuente externa, etc.—, también resulta más fácil explorar cómo y de qué tipo es la autoridad que se le estaría confiando a la pornografía y que, en últimas, la estaría habilitando para realizar aquellos actos de los que se le acusa.

Por ejemplo, con miras a entender el discurso de odio, Langton ha sugerido que la autoridad que este posee para lograr subordinar y silenciar a determinados grupos sociales aparece gracias a la acomodación de autoridad por presuposición (cf. 2015 3). De esta manera, según la autora, las personas que poseen un perfil bajo pueden adquirir autoridad al realizar el acto de habla, es decir, pueden realizar un ejercicio aun sin una autoridad establecida de antemano. Una de las implicaciones de esta conclusión apunta a que, en muchas ocasiones, la autoridad puede ser acomodada por la omisión de parte de los respectivos participantes de la conversación. Esto quiere decir que los oyentes, con su silencio, estarían dotando de autoridad al emisor del discurso de odio y, en general, la acomodación de la autoridad no se interrumpiría a menos que la audiencia evite el movimiento conversacional. Entonces, si el objetivo es evitar que este tipo de actos dañinos se lleven a cabo,

los oyentes cargan con la responsabilidad de evitar que la autoridad de un hablante se acomode para, a su vez, sabotear el posible éxito de dichos actos de habla.

En la misma línea, en otro de sus textos, Langton sugiere que, al menos en el caso del discurso de odio, la alternativa de darle respuesta a este tipo de discurso con más discurso no es una estrategia eficaz (cf. 2018 126). Por la naturaleza cerrada del discurso de odio, la única opción para hacerle frente no parece ser el generar discursos que develen las “falsedades” presentes en aquel, sino que, más bien, los oyentes o la audiencia se deben encargar de “bloquearlo”. Esta solución consiste en interrumpir el acto de habla sacando a la luz aquello que está siendo acomodado subrepticamente, es decir, interfiriendo con sus condiciones de felicidad. La ventaja de esta alternativa, en palabras de Langton, alude a que “[...] el bloqueo puede reducir más que los efectos dañinos [dado que] interfiere con el acto de habla en sí mismo, con su éxito ilocucionario” (2015 7).

Al igual que en el discurso de odio, en el caso de la pornografía, el problema parece ser doble en lo que respecta al silenciamiento. Por un lado, esta clase de discursos silencian a los grupos objeto [*targets*] de sus acciones, tal y como la pornografía estaría silenciando el discurso de las mujeres, según hemos dicho. Pensemos en el caso en el que el “no” de una mujer durante una relación sexual ya no es un rechazo o una negación para continuar con el acto (cf. Langton 1993 321). Por otro lado, debido a que la pornografía cuenta con cierta autoridad, específicamente en la jurisdicción del área sexual, también silencia otros discursos que buscan hablar sobre este mismo tema. Estos dos puntos, más allá de ser dos fenómenos diferentes, son dos caras de la misma moneda: la pornografía silencia a las mujeres como grupo social y, por ende, silencia también las voces de las mujeres que quieren hacer otra clase de discursos sobre el campo sexual para dar una batalla justa contra el discurso sexual que brinda la pornografía —como es el caso de ciertos discursos feministas—. En esta medida, los esfuerzos por hacer una lucha a través de contra-discursos que enfrenten a la pornografía, tal como sucedía en el discurso de odio, serían insuficientes. Entonces, el bloqueo se convertiría, una vez más, en una opción para hacerle frente.

1. Los ejercicios conversacionales son una variante de los ejercicios austinianos. Véase McGowan (2004) para un análisis más detallado de las diferencias.

2. Cabe señalar aquí que las condiciones de felicidad se deben entender como las condiciones de éxito de un acto de habla, es decir, como una especie de requisitos para que un acto de habla se lleve a cabo satisfactoriamente.

Ahora bien, si aceptamos que la autoridad de la pornografía proviene de una medida legal —como la primera enmienda de la Constitución de los Estados Unidos—, en cuanto a que protege su difusión y producción, una forma de bloquear los actos de habla de esta sería quitándole dicha autoridad institucional, argumento que, finalmente, desencadenaría en su prohibición. Sin embargo, más allá de las medidas constitucionales que se puedan tomar en el asunto, resulta importante entender de dónde proviene la autoridad “callejera” que ha adquirido la pornografía en el último siglo y, más precisamente, las razones por las cuales no se les confiere la misma autoridad a otros discursos. La indagación por el tipo de autoridad que tiene la pornografía ayudaría a entender por qué otra clase de discursos que buscan tener autoridad sobre el área sexual han sido “injustamente” silenciados y, por lo mismo, han quedado sin oportunidad de tener la voz necesaria para contrarrestar las acciones de otro tipo de discursos, yendo, posiblemente, contra la misma libertad de discurso. Lo anterior conduciría una vez más a plantear la pregunta en torno a la cual gira todo el debate: ¿la libertad de habla debe cobijar el discurso pornográfico aun cuando este parece ir en contravía de la libertad de discurso de otros hablantes?

En su artículo “Disempowered Speech”, Jennifer Hornsby explora algunos de los factores que pueden estar en juego cuando hablamos del desempoderamiento de los discursos. Para la autora, este desempoderamiento puede ser la consecuencia del silenciamiento que producen otro tipo de discursos. Además, puede que el hecho de que ciertas voces estén indefensas [*powerless*] o desprovistas de poder dentro del lenguaje afecte directamente la libertad de discurso (cf. Hornsby 1995 130). Por el momento, basta tomar la palabra que utiliza Hornsby (*i.e.* desempoderamiento) refiriéndose a aquellos discursos que han quedado en alguna medida imposibilitados para hacer cosas con palabras, debido a su falta de poder, para entender cómo esta noción da algunas luces sobre lo que podría llamarse *los discursos sin voz*.

De este modo, empieza a verse de forma más clara la relación estrecha que hay entre el desempoderamiento y los hablantes indefensos con la tensión que señalábamos entre la pornografía y otro tipo de discursos sobre sexo. Así, mientras la pornografía cuenta con autoridad y, en consecuencia, con el poder necesario para hacer las cosas que quiere con su contenido, otros discursos carecen de la autoridad y, por tanto, del poder requerido para hacer cosas con sus palabras. Empero, el modelo de Hornsby permite pensar en otros mecanismos, además del bloqueo, para tratar discursos como

el pornográfico, a saber, *el empoderamiento de los discursos*. Luego, la pregunta tomaría un matiz diferente: ¿de qué manera es posible empoderar los discursos que han sido acallados por otras voces con más poder?

En este sentido, este texto tiene como propósito dos objetivos. En primer lugar, mostrar por qué el discurso pornográfico tiene u obtiene más autoridad que otro tipo de discursos que versan sobre el mismo tema y, consiguientemente, mostrar las estrategias a través de las cuales se puede empoderar a los discursos y a quienes son sus emisores. En segundo lugar, se intentará mostrar las razones por las que la libertad de expresión, más allá de ser una simple defensa de la producción y distribución de ideas, debe brindar las oportunidades necesarias para que se dé una pugna justa entre las distintas voces. Finalmente, mencionaré de manera breve una defensa de que, si no es el caso que el derecho a la libertad de discurso cobije, a su vez, el derecho a tener las condiciones para poder ejercer dicho derecho, entonces se estaría trivializando la relevancia política de este derecho fundamental.

2. El empoderamiento del discurso pornográfico

Al entablarse cualquier tipo de conversación, los lugares desde los que los hablantes empiezan a emitir sus discursos son diferentes. Los roles sociales que están establecidos antes de que la comunicación comience también juegan un papel dentro de la conversación. Así que, en principio, la autoridad de un discurso está determinada en gran medida por la voz que lo emite. Cabe notar que hablo de “voces”, no en un sentido estrictamente literal ni tampoco para restringir el discurso a su dimensión locucionaria, sino, más bien, para hacer énfasis en el papel que juega el rol o las determinaciones sociales de aquel que es el agente del discurso emitido y de los actos que realiza con este. Por lo que, en suma, partir de un mundo posible donde no existen tales disparidades, incluso antes de la comunicación, es un imaginario que no ha de ser útil para los objetivos planteados en este texto, como tampoco debería serlo para ningún análisis sobre el debate del libre discurso en lo referente a la pornografía y al discurso de odio.

El diálogo que hace la pornografía con los discursos de las mujeres no escapa de estas posiciones iniciales que le darán una ventaja a un grupo o a otro. Esta posición de privilegio, en este caso, estará representada por la cantidad de autoridad que es atribuida a cada participante de la conversación. El poder de cada discurso, en el caso de la pornografía, recae parcialmente en la

manera en la que leemos nuestra realidad social. Las mujeres, un grupo históricamente vulnerado, discriminado y excluido, se enfrentan a la pornografía que, en su mayoría está hecha por hombres y que, además, está dirigida y hecha para ellos, un grupo históricamente privilegiado. El punto por resaltar frente a esto es que, a pesar de que este no es el foco central de la discusión, el contraste entre la voz de las mujeres y la voz de la pornografía, aún antes de comenzar una conversación, pronostica un escenario desalentador para los discursos de las mujeres en general. En pocas palabras, incluso si la pornografía no las silenciara, su discurso entraría al “libre mercado de ideas” de Williams como un discurso desempoderado (cf. Williams 2002 cap.9 201-225).

Sin embargo, la autoridad de la pornografía parece ir más allá de su posición inicial de ventaja sobre el discurso del grupo social de las mujeres. Aun si las mujeres no estuvieran en una situación de desventaja como conocedoras y hablantes, la discusión sobre la autoridad del discurso pornográfico también debe tener en cuenta que este es uno de los discursos más difundidos y populares sobre el sexo. Si adoptamos la idea de la autoridad como relativa a un cierto dominio, a una determinada jurisdicción y frente a algunas autoridades rivales, nos encontramos con que la pornografía, en efecto, tiene autoridad sobre el sexo. Por ejemplo, su jurisdicción pueden ser los consumidores adolescentes y, dentro de esta, no parece tener ningún rival en términos de autoridad (cf. Langton 2015 14). La pornografía, por lo tanto, es empoderada a través de diferentes elementos y situaciones que rodean a los emisores y al discurso mismo. Su poder no viene exclusivamente de una estructura social dependiente del grupo al cual está subordinando y silenciando, sino que, además esta posee una autoridad epistémica y práctica que, como intentaré mostrar a continuación, se confiere por acomodación.

Entre los tipos de autoridad informal que distingue Langton, considero pertinente resaltar dos casos: (a) la autoridad informal práctica licenciada otorgada por acción u omisión y (b) la autoridad informal epistémica licenciada otorgada por acción u omisión (cf. 2018 126). En ambos casos, la acomodación de la autoridad depende de las acciones que lleven o no a cabo los oyentes. De esta forma, o bien su silencio, o bien su aprobación explícita al acto de habla realizado permitirá que este se ejecute en feliz término. Al ser una autoridad informal, es decir, que no es institucional o de alguna otra forma preestablecida, no es relevante el grupo social al que pertenezca el emisor. Por esta razón, tanto Langton como Maitra atribuyen al discurso de

odio una autoridad de este tipo (cf. Langton 2018 124; Maitra 2012 112-116). El caso de la mujer en el metro que es interpelada por un discurso racista que hace uno de los pasajeros contra ella, ilustra cómo este discurso logra su cometido —ranquear, discriminar y privar de poderes—, a causa de que nadie interfirió con la autoridad del hablante; esta le fue conferida por omisión (cf. Langton 2015 17). Así mismo, si los pasajeros hubieran aplaudido o alabado al discurso del hablante, la autoridad se hubiera licenciado por la acción afirmativa de la audiencia. Ahora pensemos en el caso de la pornografía. Mi intuición es que esta posee autoridad informal licenciada tanto por omisión como por acción y, sumado a esto, se trata de una autoridad práctica basada en una autoridad epistémica anterior. Veamos.

La autoridad de la pornografía, como se ha sostenido hasta ahora, es informal y licenciada. Para dar cuenta de por qué la pornografía también comporta un tipo de licenciamiento, primero es necesario esclarecer esta noción. Por licenciamiento se entiende un tipo otorgamiento de autoridad o, inclusive, un tipo de autorización hacia un emisor por parte de las otras partes involucradas en la conversación (cf. Maitra 2012 107). El discurso sobre el sexo, área en la cual se encuentra el discurso pornográfico, se dirige y entabla una conversación con sus consumidores. Al ser ellos la audiencia de este discurso entonces se diría que, tal y como sucedía con los pasajeros del metro, los consumidores de pornografía son los responsables de atribuirle con su silencio o con su apoyo la autoridad requerida para realizar las cosas que esta quiere hacer con sus contenidos. Resta, ahora, mostrar en qué sentido esta autoridad es tanto práctica como epistémica.

Análogamente a como el doctor tiene la autoridad para prescribir medicamentos o dar ciertas directrices de acción a sus pacientes basado en la autoridad epistémica que posee para determinar cuál es la enfermedad del paciente, la pornografía tiene la autoridad práctica para decir cómo una persona debería actuar en el sexo basado en la autoridad epistémica que posee para mostrar cómo funcionan las relaciones sexuales. Igualmente, esta autoridad epistémica, como es de esperarse, no está basada en la experticia que pueda tener la pornografía, sino que, más bien, recae en una característica que también es relativa a los oyentes o, en este caso, a los consumidores, a saber, la credibilidad (cf. Langton 2015 18). Dado que esta característica es primordial en la atribución de autoridad epistémica e incluso prima al criterio de la experticia, esto nos ayuda a poner de presente una serie de dificultades con respecto a la autoridad que se le atribuye a la pornografía y, como

veremos en la siguiente sección, los problemas que esto representa para el empoderamiento de otros discursos que quieren tener una voz en el campo sexual.

Ahora bien, para entender la manera en la que este tipo de autoridad práctica y epistémica se licencia por omisión y por acción, explicaré en qué consiste cada caso. Para la autoridad práctica y epistémica licenciada por a) omisión y b) acción, el rol del consumidor de pornografía será: a) el de aquel que continúa viendo pornografía, es decir, aquel que guarda silencio u omite toda acción para interrumpir el discurso; o bien b) el de aquel que además de seguir consumiendo el contenido, celebra activamente el discurso emitido. De cualquier manera, los consumidores estarían acogiendo este discurso por encima de otros porque reconocen en este los valores necesarios para la atribución de credibilidad y, en últimas, para el licenciamiento de la autoridad. Por lo que, siempre y cuando el discurso pornográfico logre un empoderamiento superior en términos de credibilidad, los otros discursos, sin importar su experticia, quedarán relegados a estar en una desventaja (aparentemente injusta) en cuanto a las oportunidades de ejercer el libre discurso y, naturalmente, se mantendrán en su estatus de desempoderamiento. Más aún se abre la pregunta: ¿cómo podemos lograr que se les confiera más credibilidad a otras voces dentro del terreno sexual y que, al mismo tiempo, estas puedan servir como contra-discursos de la pornografía.

3. Discursos inefables e inaudibles

Hornsby reconoce dos fenómenos que constituyen el desempoderamiento de ciertos discursos, estos son, la a) “inefabilidad” y b) la “inaudibilidad”. Aunque estos dos conforman características diferentes de los discursos desempoderados, como la misma autora sostiene, terminan siendo parte de un mismo proceso de silenciamiento (cf. Hornsby 1995 138). Por un lado, la inefabilidad que puede reinterpretarse como la mudez de los hablantes que carecen de una suerte de poder lingüístico y, por otro lado, la inaudibilidad que puede ser entendida como la sordera de los oyentes o la ineficacia de las voces de dichos discursos para llegar a ser escuchados. Ambos nos brindan los recursos explicativos para entender la desventaja que sufren algunos hablantes en ciertos contextos a la hora de decir cosas, privándolos, de esta manera, de la capacidad de comunicar lo que quieren y de hacer las cosas que quieren.

La inefabilidad tiene, según Hornsby, dos condiciones esenciales: primero, que exista la intención de decir algo y, segundo, que el posible emisor del discurso

no cuente con las palabras para capturar aquello que quiere comunicar (cf. *ibíd.* 134). Esta segunda condición busca salvaguardar el fenómeno de la inefabilidad de ser entendido como una simple discapacidad cognitiva por parte del hablante. En este caso, por ejemplo, no se trata de que las mujeres no tengan el vocabulario y las demás herramientas lingüísticas para hablar, sino que en el lenguaje mismo no hay palabras que le sirvan para hacer el acto de habla que ellas quisieran realizar. De manera más precisa, la autora hace referencia a las acusaciones que han hecho algunas feministas sobre la forma en la que está construido el lenguaje. Queremos decir cosas que, puede ser el caso, no están en el lenguaje de los hombres.

Miranda Fricker abarca una problemática similar a la inefabilidad, a la que ella denomina *injusticia hermenéutica*, la cual puede ser de ayuda a la hora de entender otras caras de este fenómeno. Tomando prestadas las palabras de la autora, este tipo de injusticia epistémica sucede “[...] cuando una brecha en los recursos interpretativos del colectivo pone a alguien en una desventaja injusta al tratar de dar sentido a sus experiencias sociales” (Fricker 2007 1). Así, cuando las mujeres intentan hacer un discurso capaz de comunicar aquello que quieren decir, se topan con un obstáculo conceptual: no hay palabras con las cuales puedan hablar de su experiencia.³ De modo que, la diferencia entre la noción de Fricker con respecto a la de Hornsby es que la primera se centra en la manera en la que podemos entender nuestras propias vivencias a través de los conceptos, mientras que, en el fenómeno de la inefabilidad —en el sentido usado por Hornsby— se examina la desventaja a la luz de las diferentes dimensiones del lenguaje y, específicamente, a la luz de la imposibilidad con la que se enfrentan algunos hablantes para realizar el “acto de habla completo” que quieren llevar a término (cf. Austin ix).⁴ Entonces, para contrastar la problemática que comporta la inefabilidad con la injusticia hermenéutica, diríamos que la primera, a diferencia de esta última, sucede cuando las mujeres intentan hacer un determinado acto de habla, pero tropiezan con un impedimento lingüístico, a saber: “[...] dados los arreglos sociales existentes, las creencias prevalecientes y la distribución del poder

3. El ejemplo paradigma de Fricker es el del acoso sexual. Las mujeres no sabían cómo referirse a cierto conjunto de experiencias, hasta que un grupo de mujeres acuñaron el concepto para hablar de esta. Véase Fricker (2007).

4. El acto en las tres dimensiones del lenguaje señaladas por Austin consiste en que logre ser fonéticamente lo que buscaba el hablante, que con el discurso se lleven a cabo los actos ilocucionarios deseados y, por último, que alcance los efectos perlocucionarios pretendidos.

[...]” (Hornsby 1995 135), ninguna palabra les permite realizar el acto de habla deseado.

Con base en lo planteado hasta el momento, surge un nuevo interrogante: ¿cómo este fenómeno se relaciona con el desempoderamiento de los otros discursos sexuales respecto al inminente poder del discurso pornográfico? Una posibilidad para explicar por qué los otros discursos han quedado sin autoridad y, en últimas, han quedado silenciados, puede ser apelando a la inefabilidad que padecen aquellos otros discursos. En consonancia con esto, uno podría señalar que el discurso sexual, históricamente, ha sido creado por los hombres.⁵ Esto quiere decir que el lenguaje que se usa para hablar sobre las relaciones sexuales puede resultar siendo, para las mujeres hablantes, inapropiado e incluso insuficiente para realizar los actos de habla que ellas desean realizar. Las implicaciones que pueden tener las palabras mismas que usamos para hablar de sexo pueden estar impidiendo que se realicen denuncias o críticas a la pornografía. Así, si la pornografía usa las palabras para comunicar —y eventualmente hacer— las cosas para las cuales dichas expresiones lingüísticas fueron creadas o, más bien, si la pornografía encuentra, en las implicaciones y connotaciones de las palabras usadas en el discurso sexual, los recursos necesarios para realizar el acto de habla pretendido, entonces, este discurso estaría en una situación de ventaja lingüística sobre otros.

Para esbozar el fenómeno de la inefabilidad en el silenciamiento de los otros discursos, es pertinente traer a colación el ejemplo de la actriz Linda Lovelace (cf. Langton 1993 321). En su libro *Ordeal*, ella narra las perversiones, vejaciones y agresiones a las que fue sometida dentro del mundo de la pornografía. En este caso, un acto de habla que pretendía ser una protesta —según la interpretación de Langton— termina siendo leído como contenido pornográfico. Esto quiere decir que el discurso fue silenciado dado que, a pesar de que hizo otro acto ilocucionario con su discurso, no fue el pretendido por la autora, sino todo lo contrario. Para entender por qué sucede esto y teniendo en cuenta lo que se ha dicho hasta ahora acerca de la inefabilidad, podría entreeverse que lo que sucede aquí es una carencia de los recursos lingüísticos para hablar sobre la temática sexual. La imposibilidad a la que se enfrenta la actriz es, entonces, a la incapacidad de realizar una denuncia puesto que las palabras con las que cuenta para hablar sobre sexo están permeadas de unas connotaciones que no capturan lo que ella busca decir y hacer.

La inaudibilidad comprende la otra cara del silenciamiento. Este elemento, como sostiene Hornsby, pone de manifiesto la necesidad de la reciprocidad en la comunica-

ción y le da una responsabilidad importante al oyente (cf. 1995 129). El ejemplo que puede ilustrar de forma más clara en qué consiste esta especie de sordera es el caso en el que el “no” de una mujer para negarse a seguir o a empezar una relación sexual no llega a ser un acto ilocucionario exitoso de rechazo. Lo que sucede con este segundo fenómeno no es que no existan los recursos lingüísticos para hacer el acto ilocucionario deseado, sino que hay unas fracturas en la reciprocidad propia de la comunicación, las cuales impiden que el oyente comprenda el acto ilocucionario pretendido (cf. Hornsby 1995 138).

Así pues, los otros discursos que buscan tener una voz en la arena socio-sexual se ven menguados debido a la falta de reciprocidad que reciben. Mientras la pornografía logra que el oyente capture e incluso que, con la acomodación de la autoridad por licenciamiento, realice el acto de habla pretendido, los otros discursos no logran despertar esto en la audiencia. La inquietud que surge, entonces, es por el papel que juega la pornografía en este fallo recurrente al que parecen estar condenados los actos de habla que realizan los otros hablantes dentro del dominio del sexo.

Para no extender más esta sección, basta con decir que, si como hemos afirmado, la pornografía silencia a las mujeres y las subordina quitándoles ciertos poderes, y si son las mismas mujeres las que quieren hacer otro tipo de discursos para hablar sobre sexo, entonces no es de extrañar la desventaja en la que se encuentran esta clase de discursos. Por ello, uno podría pensar que la atribución misma de credibilidad al discurso pornográfico ocurriría a costa de quitarle credibilidad al discurso de las mujeres: se hacen inaudibles las mismas voces que quieren crear contra-discursos que puedan enfrentar a la pornografía. En pocas palabras, el empoderamiento de la pornografía solo ocurriría a costa del desempoderamiento de otra clase de discursos.

4. El empoderamiento de los discursos marginales y la libertad de discurso

Caroline West identifica otros elementos, además de la distribución y producción de ideas, que constituyen lo que entendemos por la libertad de discurso (cf. 2012).

5. Solo para dar una muestra de esto, los estudios biológicos sobre las relaciones sexuales solían concentrar toda su atención en la erección masculina, dejando de lado todo lo que comprendía la sexualidad en la mujer. En este sentido, incluso el lenguaje técnico que poseemos para hablar sobre el tema puede estar viciado con ciertas implicaciones y connotaciones que hacen inefables ciertos discursos que podrían estar buscando mostrar un horizonte más amplio de la sexualidad.

6. Cabe aclarar que West no se compromete con tal posición.

Así, con la introducción de estos nuevos elementos, también aparece un nuevo posible enfoque, con criterios distintos, para determinar en qué casos la prohibición de ciertos discursos iría en contra de este derecho fundamental. Cuando el libre discurso se extrapola a estos tres planos, a saber, distribución y producción, comprensión y, finalmente, consideración, la posición desde la cual se sostiene que cualquier prohibición implicaría, en principio, un conflicto de intereses es descartada. Dicho de otro modo, cuando el criterio deja de ser, exclusivamente, la cantidad de ideas que circulan en el mercado y, por ejemplo, la comprensión empieza a jugar un rol importante, sucede que emergen argumentos a favor de la prohibición de cierta clase de discursos.⁶

Cada uno de los elementos que forman parte de esta nueva noción de libertad de discurso planteada por West son, más bien, criterios para delimitar este derecho en cuanto es una libertad negativa. En otras palabras, como el derecho a la libertad de discurso funciona bajo la premisa de que “[...] una persona lo tiene [el derecho] a menos que ella sea interferida [...]” (Hornsby 1995 139), entonces, los elementos que trae a colación la autora funcionan como medidas que determinan qué implicaría violar o transgredir el derecho a la libertad de discurso, que son, en resumen, límites de interferencia. No obstante, Hornsby hace notar las dificultades que implica considerar este derecho simplemente como una libertad negativa (cf. 1995 140). Esto, en sus palabras, es limitarse a garantizar un derecho y no las oportunidades o condiciones necesarias para que las personas puedan, en efecto, ejercerlo.

En la misma línea de Hornsby, considero que el valor del discurso político, además de residir en la libre comunicación de ideas, debe estar guiado por la igualdad. Puesto que, si la libertad de discurso no procura que el derecho se ejerza con las mismas oportunidades en los diversos grupos sociales, este derecho terminaría siendo un privilegio de las personas poderosas y, por ende, de los discursos que logren tener más poder, hasta, finalmente, llegar a replicar estructuras de desigualdad y vetar sistemáticamente a los grupos históricamente desaventajados, hiriendo así simultáneamente su veracidad. Por consiguiente, la lucha entre autoridades jamás lograría ser justa. Cuando los roles sociales encasillan, *a priori*, al emisor del discurso en una posición de indefensión, incluso, cuando los componentes que son criterios para la atribución de la autoridad por acomodación están sujetos a replicar injusticias —el caso de la atribución de autoridad epistémica a la pornografía, a pesar de no ser el discurso con

más experticia—, el derecho a la libertad de discurso debe ir más allá de la mera libertad negativa.

De esta forma, solamente cuando la libertad de discurso ampara el empoderamiento de los actos de habla que son silenciados —bien sea por su inefabilidad o por su inaudibilidad—, este derecho recobra su valor político. Luego, no es únicamente una cuestión de reconocer que la libertad de discurso trasciende la producción y distribución de ideas, tal y como sostiene West (cf. 2012 226), sino que el derecho debe consistir en una acción social activa con miras a “empoderar” las otras voces. Este empoderamiento ocurre, siguiendo la propuesta de Hornsby, al abrir campos en el lenguaje que permitan hacer las modificaciones lingüísticas necesarias, de modo que, cada vez sean menos los grupos imposibilitados para hacer cosas con sus palabras. También ocurre cuando se restaura la reciprocidad propia de la comunicación, esto es, cuando los oyentes se disponen a escuchar y a entender aquellos actos que los otros pretenden realizar.

Bibliografía

- Austin, J. L. *How to do things with words*. London: Oxford University Press, 1992.
- Fricker, M. *Epistemic injustice. Power and the ethics of knowing*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.
- Hornsby, J. “Disempowered speech.” *Philosophical Topics* 23.2 (1995): 127-147.
- Langton, R. “Speech acts and unspeakable acts.” *Philosophy and Public Affairs* 22.4 (1993): 305-330.
- Langton, R. “How to get a norm from a speech act.” *The Amherst Lecture in Philosophy* 10 (2015): 1-33.
- Langton, R. “The authority of hate speech.” *Oxford studies in philosophy of law*. Eds. John Gardner, Leslie Green y Brian Leiter. Vol 3. (2018): 123-152.
- Maitra, I. “Subordinating Speech”. *Speech and harm: Controversies over free speech*. Eds. Ishani Maitra and Mary Kate McGowan. Oxford: Oxford Scholarship, 2012. 94-120.
- McGowan, M. K. “Conversational Exercitives: Something else we do with our words.” *Linguistics and Philosophy* 27 (2004): 93-111.
- West, C. “Words That Silence? Freedom of expression and racist hate speech.” *Speech and Harm: Controversies over free speech*. Eds. Ishani Maitra and Mary Kate McGowan. Oxford: Oxford Scholarship, 2012. 222-249.
- Williams, B. “Veracidad, liberalismo y crítica.” *Verdad y veracidad*. Una aproximación genealógica. Trads. Alberto Enrique Álvarez y Rocío Orsi. Barcelona: Tusquets Editores, 2002.201-225.

Esta revista se terminó de diagramar el mes de
Noviembre de 2020, en Bogotá, Colombia.
Fuentes utilizadas: *Swift*, *TheMix* y *Spectral* en sus
distintos pesos.

saga

REVISTA
DE ESTUDIANTES
DE FILOSOFÍA

El lenguaje de los pirrónicos: —————
¿es posible una comunicación sin creencias?

Sofía Carreño Camacho

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Modalidad ontológica —————

Diego Alejandro Murcia Cabrera

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Gadamer o Benjamin: —————
tiempo, historia y tradición

Camilo Andrés Vargas Guevara

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

La lucha de las voces: —————
entre palabras inefables y discursos inaudibles

Ana María Granados Romero

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

