



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado

Como si Wittgenstein hubiese leído a Macedonio Fernández:
la ficción como productora del conocimiento en el marco del silencio filosófico y
la violencia académica

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía
Mayarí Achondo Parra

Profesor Guía:
Pablo Oyarzún Robles

Santiago de Chile, 2020

Nombre del autor: Mayarí Achondo Parra

Profesor guía: Pablo Oyarzún Robles

Grado académico obtenido: Magister en Filosofía

Fecha de la graduación:

Título de la tesis: *Como si Wittgenstein hubiese leído a Macedonio Fernández: la ficción como productora del conocimiento en el marco del silencio filosófico y la violencia académica*

Resumen:

En la historia del pensamiento humano se puede observar que la imaginación no es separable de la razón, sino que comparten el origen del pensamiento. La filosofía institucional es violenta porque discrimina saberes derivados de la imaginación. Esta es una decisión política que subyace a todos los modelos de pensamiento. La ficción es una herramienta para ampliar el conocimiento, porque es capaz de movilizar las ideas de lo tremendo como el dolor y el terror. La terapia filosófica de Wittgenstein, a través de elucidaciones, permite mostrar cuándo las proposiciones filosóficas son sinsentidos debido a una mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje. Wittgenstein plantea que hay cosas de las cuales no se puede hablar porque están situadas más allá del límite del lenguaje. Sobre esas cosas hay que guardar silencio ya que no se puede hablar con sentido de aquello que sobrepasa la forma de nuestro pensamiento. Los experimentos mentales permiten entender la ética del silencio filosófico en función de la claridad, al observar la poética de Macedonio Fernández, desarrollada por Borges y Piglia, ya que ahí es donde se expresan los afectos sobre los cuales la filosofía no puede hablar. La ficción permite aumentar nuestro conocimiento de la ética wittgensteiniana, ya que aborda el problema del silencio denotativo, desde otros márgenes que la Academia no admite como suyos. Macedonio permite entender el infierno de Wittgenstein que da lugar a sus planteamientos ontológicos y éticos, mostrando con claridad los tormentos que funcionan como motor epistemológico.

*más allá de cualquier zona prohibida
hay un espejo para nuestra triste
transparencia*

- Alejandra Pizarnik, 37 “Árbol de
Diana”

Agradecimientos

A mi familia: Luis, Zunilda y Tito, mi red de apoyo que me enseñó humildad, sabiduría y dedicación. A mi compañero, Claudio Quintanilla, por su incondicionalidad, aguante y seguridad.

A mis amigas y amigos: a Daniela González por aguantarme tomando nota de todas nuestras conversaciones y a las Bulla por el aliento en los momentos de vida o muerte, dentro y fuera de la cancha. A César Vallejos, compañero estelar de conversaciones sensibles. A Macarena González, entrenadora de la inteligencia corporal, principal cuna de esta tesis. A Miguel Carmona por enviarme *memes* de Wittgenstein. A mi curso del colegio, restaurado en mi memoria, y sus respectivas adopciones. A Erick Pezoa por contenerme el estilo y leerme por puro amor a la amistad. A mi psiquiatra por ayudarme a identificar el estresor académico y sus causas. A mis compañeros de la Destilería que me escucharon filosofar durante el servicio de mi faceta de vampira. Al pueblo chileno por enseñarme con sus ojos mutilados qué es el terror político y qué es la justicia del caos.

Al profesor Guido Vallejos por introducirme en la filosofía analítica y en el pensamiento wittgensteiniano. Al profesor Sergio Rojas por mostrarme las condiciones de posibilidad de una estética analítica a la luz de mi declarada enemistad con Heidegger. En especial, al profesor Andrés Claro y Pablo Oyarzún, por la seguridad que me inculcaron a la hora de plantear mis pensamientos originales y mis lecturas de Wittgenstein decantadas en el cuerpo de esta investigación. Al profesor Cristián Soto por contenerme académicamente cada vez que sentí incertidumbre. A la profesora Sandra Baquedano por leer mi proyecto de tesis en vivo con mi agonía.

A la Lula, al Smog y al Leviatán por acariciarme el corazón cada vez que el lenguaje me abisma. A la camiseta del sentimiento azul, veta alternativa de formación del espíritu, y a la hinchada que me mostró la vida detrás de las instituciones académicas. A mi peluquera Daniza González, porque la sensibilidad siempre es material y el cabello, como el pensamiento, requiere cuidados y magia para combatir la estandarización humana.

La intuición se alimenta de tantas aristas que no podría nombrar a todas las personas que me han influenciado a lo largo de este gran proceso, muy sanador por lo demás, por lo que extiendo mis palabras a todos quienes han sido acompañantes en los caminos de todos mis mundos: a los de las bicicletas de piñón fijo e incluso también su veneno, a los músicos, a los atletas, a los que habitan mi olvido. A todos, gracias.

Índice

Agradecimientos.....	2
Introducción.....	4
1. La ficción de la claridad.....	9
1.1 Antecedentes del terror: el exilio de la ficción del modelo institucional.....	9
1.2. El terror académico	25
1.3 La resistencia epistemológica	35
El pluralismo científico	37
Los experimentos mentales	41
2. La claridad de la ficción.....	49
2.1 Metodología de la ficción epistemológica	51
2.2 El terror del <i>como si</i>	59
Las mareas argentinas	59
Los relatos en Wittgenstein y el terror a la incertidumbre	69
2.3 La claridad infernal: lo que leyó Wittgenstein	77
La ética wittgensteiniana	78
La claridad infernal, la otra cara de lo tremendo	82
La cuestión del lenguaje.....	85
Macedonio en Wittgenstein.....	88
Epílogo: la justicia del caos.....	92
Bibliografía.....	96

Introducción

Esta investigación parte de dos grandes premisas, cada una de las cuales da lugar a un capítulo. En términos generales, lo que pretendo es situar la ética de Wittgenstein en un horizonte de sentido que se traza desde Argentina de la mano de Macedonio Fernández. Postulo una aproximación al problema de la descripción de esta ética desde una crítica a los modelos de pensamiento que la institución académica declara como los únicos adecuados para representar lo cierto, la verdad, la realidad. Este trabajo desafía los límites del formato académico y sus alcances temáticos y gira en torno a esa misma problemática. Sin embargo, no alcanza a escapar del estándar institucional pese a la extravagancia de su hipótesis.

El primer capítulo de esta tesis se titula *La ficción de la claridad*. En él realizo una descripción exhaustiva de los modelos académicos en filosofía que surgen desde el origen de la universidad en la Europa medieval y que se reproducen hasta el día de hoy, en el marco de una economía global del conocimiento. Desde mi punto de vista, la manera de hacer filosofía dentro de las instituciones académicas nace de una profunda incomodidad frente a la incertidumbre sumada a la incomprensión del lenguaje. Postulan un conocimiento verdadero, adhieren al modelo científico que pretende la certeza en los resultados de sus investigaciones, lo que me parece una ficción. Así, se desarrolla un programa basado en la violencia epistémica que opera en el ámbito del saber. A esta incomodidad la llamaré *terror*, tal como se entiende en la filosofía de sentido común, al igual que el resto de disposiciones emocionales que trabajaré. Utilizo el sentimiento del terror para comprender la ruptura del uso habitual de las representaciones y el orden que se quiebra. El terror es un deíctico cuyo significado es otorgado por el contexto del aterrado y por su inteligencia

emocional. Los agentes académicos operan desde una noción lógico-científica del conocimiento que exilia a la imaginación, la sensibilidad y la ficción del lugar de los agentes epistemológicos válidos con un correlato en sus propios sistemas emocionales. La falta de certezas produce terror en quienes poseen los privilegios epistémicos y tienen en su mano la verdad y el control sobre los modelos que la reproducen.

A la respuesta frente al terror, que busca reivindicar formas contrahegemónicas de administración del saber, la llamaré caos. Llamo agentes a quienes movilizan estos motivos. De esta manera, hablaré de agentes del terror y agentes del caos. Los primeros serán los portadores del poder y ejecutores de la censura ante la incomodidad que representan los saberes sensibles. Los agentes del caos encarnan la versión rebelde que busca reivindicar un tipo de relación con el conocimiento desde una perspectiva total, debido a que se reconocen grandes motivos de producción epistemológica que no tienen cabida en el modelo vigente que reproduce poder y violencia.

El uso de la palabra terror responde a la lógica a partir de la cual que se habla comúnmente de *terrorismo* y *terroristas*. La delimitación de este término es problemática, pero me parece que existe una especie de nominación apelativa y violenta que opera dentro de la institución del lenguaje: los agentes del terror buscarían situar a los agentes del caos dentro de una parcela de significado que delimitaría y categorizaría su sentido en pos del modelo de pensamiento clásico que sitúa a la razón por sobre la ficción, blanqueando las definiciones con un criterio de admisión político y económico disfrazado de la lógica del lenguaje. La instauración de un rótulo o categoría para referir determinada realidad, en lenguaje wittgensteiniano, es un sinsentido (Wittgenstein 2012, 2013), ya que no pretende

sino fijar y determinar la naturaleza para generar un juicio público que segregue la diferencia representada por los agentes del caos.

En otro campo de estudio, a propósito de la relación entre violencia y terrorismo, el Estado categoriza como terroristas a los llamados violentistas, a la vez que estos últimos, rebeldes o libertarios, responden con el título de Estado terrorista al aparato que usa la fuerza y para reprimir a su pueblo. En este caso, ¿desde dónde podríamos decir que surge la violencia, entonces? Desde lo que he llamado terror. Y el terror se combate con caos que representa una consecuencia del terror.

El uso de la palabra *terrorismo*, entonces, problematiza la narración de los fenómenos, ya que es usada indistintamente por los bandos opuestos. Los agentes del terror denominan como terroristas a los agentes del caos sobre la base de sus privilegios, su poder, sus arsenales de guerra que no logran satisfacer la continua sensación de desprotección. Al respecto, mi planteamiento es que los agentes del terror son aquellos que portan en sí mismos el terror, ya que sus acciones y decisiones epistémicas están supeditadas a un impulso sensible que denota el miedo y el dolor: el miedo al error y a la pérdida de la verdad como propiedad. Los agentes del terror temen perder la tranquilidad de la repetición de los viejos hábitos tradicionales; temen al ridículo, a no tener razón, a estar equivocados y, por lo tanto, expulsan los relatos que surgen desde una perspectiva distinta a la suya.

Los agentes del caos son llamados terroristas, pero el terror no les pertenece a ellos sino a los agentes del terror. El caos toma un calibre moderado dentro de este esquema de representación. Con él quiero referir la apertura a la imaginación y las formas sensibles como mecanismo válido de investigación. Los agentes del caos evidencian puntos de fuga frente al violento modelo académico, juegan a

restaurar una justicia ontológica pasada vinculada con la imaginación como parte indisociable del acceso al conocimiento.

Durante el primer capítulo me encargaré de explicar el nacimiento de la violencia en la institución académica y, a la vez, mostraré cómo es que la imaginación siempre ha sido parte de nuestros procesos de comprensión del mundo, y cómo su exclusión en tanto método válido se ha instaurado en la academia hasta naturalizar el conocimiento racional como hegemónico. Hacia el final del primer capítulo expongo cuáles son las desviaciones de este modelo hacia la imaginación y articulo perspectivas completas dentro del área de la ciencia y la filosofía. En ese punto me sitúo dentro de una perspectiva epistemológica a través de la cual pretendo llevar a cabo mi investigación de la ética de Wittgenstein.

El objetivo del primer capítulo es mostrar cómo la llamada *claridad*, como la entiende Wittgenstein en el *Tractatus* y como se puede interpretar desde la ética insinuada en el mismo libro, en un horizonte de conocimiento se delega a la ciencia y a la lógica para constituirse como una ficción de la institución académica, la que busca anclarse a la pretensión de hablar ciertamente y, a la vez, acallar las perspectivas disidentes de ese orden de sentido. Lo cierto es que los agentes del caos estremecen los paradigmas¹ sensibles de los agentes del terror. La claridad es una propiedad del conocimiento que no le pertenece a la lógica y a la ciencia sino, también, al pensamiento ficcional que será la hoja de ruta para aproximarme al experimento mental que postularé. La claridad no sólo es que los elementos de una proposición o las premisas de un experimento estén a la vista y sean comprensibles, sino también reconocer cuáles son los espacios que no pueden ser denotados por el lenguaje verbal debido a su naturaleza sensible. Los elementos sensibles pueden ser claros de igual manera, y por eso es que el título de cada

¹ Que también llamaré partículas.

capítulo refiere a la dinámica que se genera con la ficción a nivel político, primero, y epistemológico, segundo.

Para entender la sensibilidad en el marco de esta investigación, usaré el concepto de *lo tremendo*: aquello que en el régimen de lo real desborda la experiencia y hace peligrar el marco de comprensión y percepción, por lo tanto quedan puestas en cuestión nuestras concepciones de lo bueno y lo malo. Lo tremendo, en mi tesis, problematizará los límites del lenguaje, la ilusión de poder denotar realidades en sí mismas, y relevará el acecho de las dimensiones excluidas del lenguaje que no pueden ser denotadas por él. Asimismo, la confusión del lenguaje delimita la salud mental de la filosofía. En este sentido, los agentes del terror responden a lo tremendo al obviar su existencia, dejándolo fuera de sus esquemas racionales, pero ahí están los agentes del caos recordando la falta de alcance del lenguaje. La claridad es una ficción científica, lo tremendo excede el alcance de las instituciones epistémicas.

El segundo capítulo se titula *La claridad de la ficción*. En él hago el movimiento opuesto al desarrollado en el capítulo anterior. A través de los usos que la academia llama oscuros o confusos por contener componentes fuertemente sensibles, imaginativos y ficcionales, pretendo demostrar que efectivamente se puede ampliar el conocimiento mediante hipótesis que, si bien desde los criterios del terror pueden parecer carentes de sentido, indican que al cambiar la perspectiva y reivindicar los relatos que quedan fuera del modelo del conocimiento institucional, la ficción alcanza claridad al encarnar el libre flujo del lenguaje porque no intenta domarlo, sino liberarlo de las notas que el terror le impone. En esta investigación reivindico una idea de claridad que se alcanza a través del pensamiento ficcional que es, de hecho, más clara y saludable que la que milita la ciencia por el reconocimiento de que el conocimiento implica un ejercicio racional

tanto como uno imaginativo. La claridad es una propiedad de la verdad que no le pertenece a la ciencia necesariamente.

La tesis fuerte de mi investigación es que Wittgenstein, filósofo vienés de la primera mitad del siglo XX, habría leído a Macedonio Fernández, escritor y filósofo argentino contemporáneo al austriaco, y que dicha lectura explicaría los motivos que se escapan de la teoría lingüística en la ética de Wittgenstein rastreada a lo largo de su obra. Más allá de la veracidad de la hipótesis, lo que me interesa es estudiar a ambos *como si* hubiese existido ese vínculo debido a que, como diría Dennett (González, 2017), mueve las perillas de la imaginación para situarnos en un horizonte de sentido innovador, cargado de una crítica severa a los modelos académicos. De cierta forma, la fuerza de esta tesis se fundaría en la misma posibilidad de su negación académica.

Mi investigación se sitúa dentro del contexto académico tradicional pero busca ampliar las herramientas epistémicas que se utilizan para aumentar el conocimiento. Las condiciones de validación de mi experimento están desarrolladas en el segundo capítulo y son suficientes epistémicamente para hablar de la ética wittgensteiniana debido a que consideran una parte olvidada en el estudio tradicional del autor austriaco. La filosofía analítica, en la cual este se inscribe, ha tomado la biografía del filósofo como un accidente de sentido pero, desde mi óptica, ese accidente de sentido es constitutivo de su filosofía, y por lo tanto debe ser estudiado desde sus mismas condiciones sensibles. Mis postulados intentan posicionar al mismo nivel las creencias humanas y filosóficas del pensamiento de Wittgenstein. Es por eso que, primero, hago una crítica a los modelos académicos occidentales para, luego, postular mi experimento desde una perspectiva que no ejerza violencia epistémica sobre ninguna partícula de la investigación.

La ficción otorgaría claridad ahí donde la lógica y las instituciones generan confusión a través de decisiones políticas sazonadas con epistemología. La ficción, por su parte, conmueve. Apelar a este tipo de maniobras mentales es más satisfactorio en términos de denotación que las oraciones de la lógica y la filosofía. En suma, a través de un largo trabajo comparativo entre Macedonio Fernández y Wittgenstein, identificaré tanto aquello que los une como las diferencias de registro esperables entre los campos de la filosofía y la literatura, de manera de determinar el lugar que le corresponde a la claridad y lo que le quedaría al conocimiento por hacer en esta gran avenida de la institución académica que parece despedazarse en sus propios criterios de validación auto-declarados. Finalmente, mi investigación se enmarca dentro de la operación de los agentes del caos con Wittgenstein y Macedonio como grandes maestros de la subversión del conocimiento en el plano académico.

1. La ficción de la claridad

*te alejas de los nombres
que hilan el silencio de
las cosas*

- Alejandra Pizarnik,
28 “Árbol de Diana”.

1.1 Antecedentes del terror: el exilio de la ficción del modelo institucional

El núcleo de mi argumentación es problematizar la violencia que ingresa a la localía del saber, en último término, lingüístico, de la realidad social. Este fenómeno tiene antecedentes históricos y componentes lógicos, además de evidencias ontológicas y epistémicas. Según Bourgois-Scheper (2003), las dimensiones sociales y culturales de la violencia le otorgan a ella su poder y significado. Los autores plantean que la violencia se engendra a sí misma, por lo que hablan de cadenas, espirales y espejos de violencia, o bien de un *continuum* de violencia (Bourgois-Scheper: p.1). La mediación de la violencia está dada por el margen problemático entre las acciones legítimas/ilegítimas y las dicotomías entre los actos permitidos y sancionados que la constituyen.

La violencia, en tanto capacidad, no es una anomalía social sino una condición humana que está presente en todas las personas, incluso si es rechazándola. Nuestras categorías y concepciones sobre la violencia naturalizan la desigualdad social y las relaciones de poder. La violencia estructural generalmente es invisible porque es parte de las bases rutinarias diarias de la vida, las cuales se transforman en valoraciones y proposiciones morales (íbid: p.4). Lo que afirman los autores citados es que el comportamiento violento no es una reacción contra normas sociales, económicas y políticas, sino que es definido por estas, cada una afectando reverberantemente a las otras.

Asimismo, Daughtry (2015) relata que, tradicionalmente, el concepto histórico y legal de violencia se restringe a situaciones en las cuales se intenta ocasionar una marca utilizando fuerza física. Daughtry argumenta contra Zizek que lo necesario no es examinar un acto violento analizándolo simbólicamente y sistemáticamente para llegar a una visión pura, objetiva y estructural de la violencia, sino estudiar los modelos de pensamiento a través de los cuales se superponen los actos y las estructuras violentas, los que están a su base, y así comprender de manera avanzada esta experiencia vital. La violencia es necesariamente cultural e históricamente contingente. La violencia incluye eventos perturbadores que introducen un cambio a la fuerza de un sistema ya que, tal como el sonido, la violencia es vibracional.

La violencia tiene distintos modos de ser, puede ser unidireccional, como un ataque, así como puede ser una partícula que permite ser objetualizada; sobre todo, “los actos violentos están inmersos y son omnidireccionales, en ellos están envueltos los agresores y las víctimas, dirigidos a un único y expansivo campo de efectos diversos e impredecibles” (Daughtry: p.173). El concepto de violencia es ambiguo, opaco y posee un gran espectro de aplicación, pero para trabajar con el término es necesario dar una definición provisoria. Para esto, Daughtry cita los acontecimientos que han obligado a repensar las concepciones convencionales de violencia, como el 9/11 en Estados Unidos, debido a que un momento histórico puede suspender las categorías: *lo tremendo*, aquello para lo cual no hay palabras por su inmensidad simbólica, ingresa al ámbito conceptual que intenta delimitar qué es lo que constituye la violencia y cuáles son sus consecuencias, sobrepasándolo.

Para Daughtry, existen diferentes razones por las cuales el concepto tradicional de violencia es insuficiente. Por ejemplo, la idea de que esta es un acto

hacia un tercero entra en problemas al considerar la posibilidad de los actos autoinfligidos, y es necesario estudiar las condiciones y dispositivos que llevan a la gente a tolerarlos². Por lo mismo, “la designación de “victimarios” y “víctimas” puede, podemos admitir ahora, coexistir dentro de un mismo sujeto” (Daughtry: p.167). Por lo tanto, la categorización de la violencia como víctima-victimario se eclipsa al no poder explicar los fenómenos que entran en la órbita del trauma, ni poder reconocer el vector de su aplicación.

Para este autor, es necesario rastrear más allá del dolor privado e incomunicable de la víctima para poder obtener su dimensión intersubjetiva definitoria. El momento de reconocimiento público ayuda a que la violencia se prolifere como un relato que reproduce el momento de la victimización pero, en condiciones ideales, y también permite que se atenúe gracias a que se forma una red intersubjetiva de reconocimiento del espacio incomunicable que significa haber sido víctimas de un evento común. El fenómeno es contradictorio pero responde a los modos de la violencia y demuestra que esta no es lineal sino omnipresente. El autor argumenta que cuando a las víctimas se les niega esta voz colectiva, los agresores pueden llegar a definir fácilmente un acto violento en términos de otro, como por ejemplo el uso del término ‘daño colateral’, en función de, para ellos, un bien mayor. El gesto que lleva a comprender propiamente un acontecimiento violento es el reconocimiento del grupo sobre el cual se inflige la marca que atraviesa todas las capas de una determinada forma de vida, y así “la violencia se vuelve inteligible sólo cuando las experiencias de las víctimas son filtradas a través de prácticas interpretativas que reconocen que sus derechos y sus cuerpos han sido violados” (íbid: p. 168). Además, la violencia tiende a

² El autor trabaja respecto a las marcas sonoras de los actos violentos. En un tiroteo, quien dispara el arma también se ve afectado por el sonido violento del disparo; como también quien porta una bomba suicida se ofrece voluntariamente para sufrir dicho acto.

transmitirse en espacios, también en generaciones, y vuelve a erupcionar en el despertar de la reconciliación, en la “espiral fuera de control”, a pesar de las iniciativas para frenarla; quizá porque los agresores son también, en alguna medida, víctimas de sus propios actos, incapacitados por ellos mismos y reproduciendo dicha limitación a lo largo de la historia, la cual, finalmente, se vuelve un mecanismo más de la violencia.

El problema de los modelos de pensamiento que canalizan la violencia se puede estudiar desde la producción de conocimiento y sus relatos en el campo académico del saber. El calibre de las prácticas violentas que se ejercen ahí es indeterminable, ya que estas encarnan herencias históricas de capital cultural que componen gran parte de las capas de realidad con las cuales los sujetos organizan el mundo y están, por eso mismo, mayormente naturalizadas. La capitalización violenta del saber ataca a través de la tinta e historia de la práctica epistémica institucionalizada y genera relatos hegemónicos. Las estructuras de administración del saber pretenden fijar la operación epistémica de la denotación dentro de ciertos márgenes estipulados por la autoridad soberana y exclusiva. El fundamento de las prácticas epistémicas apela a la necesidad ontológica y la posibilidad de su enunciación, es decir, el plano de los hechos y su relación con el plano de los enunciados. La clausura del privilegio epistémico sobre la verdad se da en el ámbito político e institucional que atenta contra la absoluta claridad en contextos de opacidad referencial. Esto genera un tipo de violencia que ingresa al plano del saber, con escala en la filosofía, y que valida y reproduce el origen fundacional de una violencia epistémica. El antecedente lingüístico de la generación de instituciones da cuenta de una realidad social sistemática y coordinada de creencias compartidas (Searle 1997).

Para comenzar el análisis sistemático de la violencia dentro de los modelos de pensamiento, Bourdieu (2013) reconoce un coeficiente violento en la práctica de la lectura, en tanto instituye como molde un tipo de capital y deja la diferencia fuera del conocimiento institucionalizado, evento que constituye un hito estructural en la historia académica. El autor plantea que la lectura está situada en un contexto determinado culturalmente y que alcanza a las decisiones políticas de circulación y consumo. En sus palabras: “si es verdad que lo que digo de la lectura es producto de las condiciones en las cuales he sido producido como lector, el hecho de tomar conciencia es quizá la única posibilidad de escapar al efecto de esas condiciones. Lo que da una función epistemológica a toda reflexión histórica sobre la lectura” (Bourdieu: p.255). El autor permite transparentar los presupuestos positivos y normativos que rigen la práctica de la lectura, situándola como una institución histórica que protege un capital cultural en el campo académico. Este capital computa un código incorporado en un cierto tipo de educación elitista.

Leer es una programación escolar o académica que responde a la *pedantería* de su práctica. Esto significa que leer es parte del proceso de comunicación que descifra una obra suponiendo el dominio práctico de una cifra o del código (íbid: p.232-233). La lectura está regida por patrones de consumo determinados por estructuras mayores, como la Academia y sus administradores del saber, y se escapan de la posibilidad de definirlos por instancias de evaluación. El conocimiento dentro de una cultura se delimita a través de un “principio de visión y división legítimo, un punto de vista legítimo del mundo, garantizado por el Estado” (íbid: p.26), en tanto este regula las condiciones de posibilidad del consumo. El mismo autor escribe que “[el consumo es] un momento de un proceso de comunicación, es decir, un acto de desciframiento, de decodificación, que

supone el dominio práctico o explícito de una cifra o de un código. En un sentido, se puede decir que la capacidad de ver es la capacidad del saber o, si se quiere, de los conceptos, es decir, de las *palabras* que se tienen para nombrar las cosas visibles y que son como programas de percepción” (íbid: p.232-233). Para Bourdieu, esa práctica de codificación y decodificación de relatos simbólicos está reglamentada por esa elite que perpetúa un determinado registro cultural, desde el cual se discrimina también la ignorancia de este mismo código, “ese código incorporado que llamamos cultura funciona de hecho como un capital cultural porque, estando desigualmente distribuido, otorga automáticamente beneficios de distinción” (íbid: p.234). Así, la práctica de la lectura es un privilegio político que posiciona al sujeto dentro o fuera del saber admitido. La lectura es un consumo cultural con una serie de presupuestos normativos, positivos e inconscientes.

Cavallo-Chartier (2004) historizan sobre los modos de utilización, de comprensión y de apropiación de textos, especialmente aquellas maneras de leer que han desaparecido o que han quedado marginadas en el mundo contemporáneo. Esto ocurre en el contexto de las trabas sociales que limitan la frecuentación de los libros y la producción de sentido. La libertad del lector está inscrita dentro de dependencias múltiples, pero que tiene en sus manos en todo momento el pasar por alto, desplazar o subvertir los dispositivos destinados a reducirla. Estos dispositivos son, primero, los que instituyen la ley y el derecho, como el derecho de los autores y de los herederos; estos son mecanismos que refrenan a los lectores, tal como las estrategias editoriales.

Así, los códigos de lectura rebeldes anhelan la recuperación del relato, superando las trampas del propio texto que pretendían producir efectos, dictar una postura y obligar al lector. Otros códigos, a la vez coactivos y subvertidos, venían dados por la imagen como protocolo de lectura; la ilustración utilizada en el texto

como guía de la interpretación podía convertirse en el soporte de *otra* lectura, despegada de la letra, creadora de su espacio propio. Ambos son dos regímenes de funcionamiento muy diferenciados de la relación entre el texto y la imagen. Los autores dicen que

un desajuste semejante es el que produjeron las variaciones en la «puesta en texto» de las obras. Dependiendo, según los casos, de la voluntad del autor, de la elección del editor o de las costumbres de los tipógrafos (o los copistas), las formas dadas a la presentación de los textos tienen un doble significado. Por una parte, traducían la percepción que los hacedores de textos o de libros tenían de las competencias de los lectores; por otra, apuntaban a imponer una manera de leer, a modelar la comprensión y a controlar la interpretación (Cavallo-Chartier: p.63).

De esta manera se observa que la lectura está sometida a las condiciones de posibilidad de su emergencia y de su tratamiento, todas culturales y rastreables en el tiempo con sus procesos históricos a la vista.

Los autores citados muestran un cambio en el modo de lectura académico en el contexto de la desaparición de los modelos escolásticos: “en la mayoría de los casos, los universitarios no leían ya por placer, sino solamente con el objetivo de adquirir los elementos indispensables de una cultura utilitaria” (íbid: p.207). La lectura técnica y organizada le ganó a la lectura espiritual, pese a los intentos de hombres del siglo XII para hacer que el saber dejara de estar encerrado en el ámbito monástico y dejara de ser esencialmente individual, configurándose un lenguaje dotado de gran tecnicismo.

Así también, la autoridad de lo escrito adquiere una relevancia de magnitudes históricas, ya que “lo escrito era garantía de autenticidad. Lo que era cierto en los primeros siglos de la Iglesia, también lo era en el siglo XVI. Más aún: la autoridad de que la Biblia estaba naturalmente revestida se traspasó a otras formas de escritos religiosos” (íbid. p.407). De esta manera, se puede trazar el

vector de sentido que apunta hacia la autoridad del ejercicio de la letra y la configuración del mundo social dada por dicha autoridad. Esto es gracias a las normas sociales de lectura, debido a que “el control de la lectura parece más directo y más simple y, naturalmente, menos doloroso. Para que funcione es necesario sólo que las lecturas del público que hay que alfabetizar y educar (y, por tanto, adoctrinar) estén orientadas hacia un determinado *corpus* de obras y no hacia otras, hacia *canon* fijo que puede ser más o menos amplio, más liberal o más restrictivo, pero que se impone exactamente como un canon, es decir, como un valor indiscutible que hay que asumir en cuanto tal” (íbid: p.598-599).

Un canon es un elenco de obras/autores como norma y modelo, según Cavallo-Chartier (2004) “nuestra tradición literaria occidental ha elaborado uno, suficientemente amplio para satisfacer las necesidades de la industria editorial, pero también lo bastante rígido para reproducir los valores ideológicos, culturales y políticos que están en la base de la visión del mundo occidental desde hace dos siglos hasta este momento que incluye autores y obras desde Homero a los *maîtres à penser* del Collège de France” (íbid: p.599). La delimitación de la lectura desde sus mecanismos históricos y políticos genera una hegemonía cultural validada por una autoridad sobre la base de un canon, el cual responde a los criterios de los procesos sociales y sus necesidades históricas y no a categorías intrínsecas. Las representaciones lingüísticas estarán regidas por el margen simbólico que viene de la mano del canon y de la autoridad, validados mutua y simultáneamente.

Hasta ahora, tanto las prácticas de conocimiento como la institución del saber académico hacen marcas violentas, ya sea en su constitución o en su reproducción de relatos. Searle (1997) habla de la creación de la realidad social. Esta se instancia sobre la realidad física a través de declaraciones performativas. La intencionalidad como propiedad del lenguaje permite que se imprima sobre el

mundo físico actual la fórmula *X cuenta como Y en C*, donde *X* es un objeto físico, *Y* una representación, y *C* un contexto. La reiteración y socialización de esta fórmula es lo que permite la creación de instituciones, ya que posibilitan la constitución de la regla que permite su existencia. El elemento lingüístico es parcialmente constitutivo del hecho debido a que está respaldado por un sistema de representación público y cooperativo con un sistema de valores. La operación coordinada de la asignación de funciones, junto a la intencionalidad colectiva y el planteamiento de reglas constitutivas permite la creación de hechos institucionales, los cuales son una subclase del hecho social. El reconocimiento en el tiempo de la función asignada a un objeto *X* pretendiendo que actúe como *Y* es una condición necesaria para que la fórmula sea exitosa y la sociedad la reafirme y la reproduzca como tal. La realidad social no es impermeable al continuo de violencia, sino que este se canaliza a través de la función representativa del lenguaje.

Las cicatrices en el tejido social de las instituciones, generadas lingüística y políticamente, son impresas por una autoridad que ostenta, ejerce y regula el poder, cuyas partículas atómicas en las cuales este poder se descompone, como los engranajes agenciales a los cuales Foucault se refiere, componen la estructura social, iterada y reiterada históricamente, que reconoce colectivamente los hechos institucionales. La estructura lógica de las sociedades complejas está dada por la atribución colectiva de funciones de estatus a objetos *X* que cuentan como *Y* en un cierto contexto *C*. La demarcación del sistema de valores colectivo que norma la asignación de funciones puede ser un imperativo de la oscuridad epistémica para violentar el fundamento mismo de las estructuras formales de la producción de conocimiento instaurando el terror de las representaciones³.

³ Ver sección 2.2

Searle plantea que hay una relación no causal entre X e Y , lo cual le da a los hechos institucionales un carácter *mágico*: hacemos que las cosas X actúen como Y . Es necesario destacar que en esta fórmula de creación de instituciones la imaginación juega un rol importante, ya que gracias a esta es que es posible atribuir funciones distintas a las propiedades intrínsecas que tiene un objeto y, así, se asoma un punto de fuga en la práctica representacional del lenguaje, epistémicamente indispensable. Los estados mentales intencionales explican las representaciones lingüísticas y estas, a su vez, conforman las declaraciones performativas que dan lugar a la realidad social. El lenguaje es la institución de las instituciones porque permite crear hechos independiente de la realidad física.

En la misma línea, Bourdieu (1977) plantea que existen operaciones sociales de *nominación* acompañadas de ritos de institución que crean la estructura de este mundo. Según el autor, todo agente social quiere poseer el poder de nombrar a través del cual se hace el mundo (Bourdieu: p.65), lo cual produce “una cierta pretensión de autoridad simbólica en tanto que poder socialmente reconocido a imponer una cierta visión del mundo social, es decir, a imponer divisiones del mundo social” (íbid: p.66). El sustento de esta operación es la *magia performativa*. Esto quiere decir que un grupo social conoce, reconoce y otorga la eficacia discursiva y performativa a una autoridad, con el permiso de imponer(se) oficialmente frente a todos y en nombre de todos: en nombre del sentido común. Bourdieu (1977) habla de que ese grupo, hecho nombre, “personifica una persona ficticia, a la que arranca del estado del simple agregado de individuos separados permitiéndole actuar y hablar, a través de él «como un solo hombre»”... “el mundo es mi representación”” (íbid: p.66). Este grupo sería la delimitación social del poder que la autoridad ostenta en el ámbito de las representaciones que develan un cierto relato política del mundo en su totalidad.

Este grupo, por lo demás, existe única y exclusivamente gracias a la delegación de la voz hacia esa autoridad representante, pese a que “el lenguaje se limita a *representar* esa autoridad, la manifiesta, la simboliza: en todos los discursos de institución, es decir, de la palabra oficial de un portavoz autorizado que se expresa en situación solemne con una autoridad cuyos límites coinciden con los de la delegación de la institución, hay siempre una retórica característica” (íbid: p.69). Este lenguaje gobierna gracias a la colaboración de aquellos a quienes gobierna, “mediante la asistencia de los mecanismos sociales capaces de producir esta complicidad, fundada en el desconocimiento, y que es el origen de toda autoridad” (íbid: p.71-73); por lo tanto, la delegación reside en la convicción de la constitución de este ministerio fundado en la ficción social. Esta convicción sobrepasa las propias creencias que la delegación profesa y garantiza debido a su profundidad. El ministerio es la institución de la autoridad garantizada por la delegación de la voz, y “la institución es un acto de magia social que puede crear la diferencia ex nihilo, lo que es en el caso más frecuente, explicitar en una medida diferencias preexistentes” (íbid: p.80), todo sobre un territorio que se intenta definir y delimitar. Según Bourdieu (1977), no hay agente social que no desee el poder de la configuración del mundo a través de la nominación y el acto de nombrar (íbid: p.65) y, junto a ello, imponer divisiones del mundo social bajo cierto relato del mundo social.

Bourdieu (1977) continúa: “intentar comprender lingüísticamente el poder de las manifestaciones lingüísticas, buscar en el lenguaje el principio de la lógica y de la eficacia del *lenguaje de institución*, equivale a olvidar que la autoridad llega al lenguaje desde fuera” (íbid: p.67). Lo que el autor quiere expresar con esto es que el lenguaje por sí mismo no tiene una posición política inherente desde la cual rige el mundo social sino que, desde el mundo social, ingresa un agente de

poder que se inviste de autoridad, potestad dada por el mismo grupo delimitado sobre la cual esta tiene su jurisdicción. Los relatos de la autoridad, en tanto representaciones, no configuran este poder, sino que lo vehiculizan, y delimitan los campos de competencia de cada portavoz autorizado.

Asimismo, Bourdieu (1977) postula que “el poder de las palabras reside en el hecho de que quien las pronuncia no lo hace a título personal, ya que es sólo su «portador»: el portavoz autorizado sólo puede actuar por las palabras sobre otros agentes y, a través de su trabajo, sobre las cosas mismas, en la medida en que su palabra concentra el capital simbólico acumulado por el grupo que le ha otorgado ese mandato y *de cuyo poder está investido*” (íbid: p.69), y estos códigos simbólicos son almacenados como rituales de la magia social. En este sentido, “el lenguaje de autoridad no es más que el límite extremo de la lengua legítima, lengua legítima cuya autoridad no reside (...) en las propiedades intrínsecas del propio discurso, sino en las condiciones sociales de producción y reproducción de la distribución entre las clases del conocimiento y reconocimiento de la lengua legítima” (íbid: p.73). La lengua legítima, lo que sería la *buena forma* de nombrar, o bien la reconocida institucionalmente como el relato autorizado, funciona para un grupo sometido que reconoce la autoridad validándola, ignorándola o rechazándola. En consecuencia, la operación lingüística es un proceso social.

Por lo tanto, los alcances mencionados anteriormente surgen del contexto de poder en el cual “instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es un deber ser (o un deber de ser). Es *significar* a alguien lo que es y significarle que tiene que conducirse consecuentemente a como se le ha significado” (íbid: p.81). Los límites funcionan como camisas de fuerza ontológicas, dadas por la autoridad a través de la nominación, porque “instituir, dar una definición social, una identidad, es también imponer límites” (íbid: p.81).

La operación nominativa funciona lingüísticamente, a la vez que políticamente, porque imprime una marca sobre la manera de concebir el mundo que deja fuera otras formas no dadas por la autoridad que mantiene el poder simbólico.

Lo que ocurre al asumir los límites dados por esta operación social nominativa es que “la frontera, ese producto de un acto jurídico de delimitación, produce la diferencia cultural en la misma medida que ella es producto de esa diferencia: basta con pensar en la acción del sistema escolar en materia de lengua para ver que la voluntad política puede deshacer lo que la historia había hecho” (íbid: p.89). El punto es que el lenguaje no es ajeno a la política de los poderes simbólicos, sino que está inmerso en ella y sus repercusiones son de tal alcance que coinciden con la magnitud de los procesos de construcción simbólica del mundo social que se rija bajo esos parámetros, delimitados lingüísticamente.

Lo importante de Bourdieu (1977) es que permite entender cuál es el componente político de la institución filosófica y cuál es su relación con las operaciones nominativas, en el marco de una ontología que es parte de un proceso social dentro del cual las representaciones lingüísticas son un eslabón más de un relato. Es decir, para entender el alcance de las representaciones lingüísticas en un ámbito institucional hay que ver el origen del poder de ese ámbito y cómo se ejerce, o cómo una autoridad simbólica y epistémica asume ese cargo y, desde allí, dirige las pautas del mundo social, el mismo que la dota de autoridad en la medida en que se somete a ella. Las marcas hechas por la operación nominativa de la autoridad simbólica tiene repercusiones prácticas, también, en el ámbito institucional, en relación con los programas de conocimiento que dictamina la Academia -como autoridad competente-, dejando fuera las múltiples maneras de nombrar, como también aquellas que se abstienen de hacerlo: así se constituye la violencia epistémica.

Por otra parte, Foucault (2002) aborda el problema de la violencia y la especificidad del valor punitivo del poder asociado a una estructura de saber, y que se instancia en distintos agentes institucionales. De esta manera, se generan realidades sobre la base de saberes y de verdades que violentan los cuerpos bajo lógicas no corporales, donde estos saberes el autor llama tecnología política del cuerpo dentro de una microfísica de poder, el cual opera como una estrategia de dominación y no como una propiedad o apropiación. El suplicio se transforma en una economía de derechos punitivos que configuran la era de la sobriedad punitiva.

Según él, en el contexto del proceso histórico del sistema judicial, marcado por el desplazamiento del castigo físico hacia la sobriedad punitiva, “un ejército entero de técnicos ha venido a relevar al verdugo, anatomista inmediato del sufrimiento: los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psiquiatras, los psicólogos, los educadores” (Foucault: p.19). Todos ellos ejercen medidas de seguridad que buscan controlar al individuo y neutralizar su estado peligroso y, entre todos, se dividen el poder legal de castigar, donde el cuerpo y el dolor no son los objetivos últimos de su acción punitiva. De esta manera, se erige una justicia cuya penalidad es incorpórea; cuyas penas son liberadas de dolor. Dicha justicia también es fragmentada y se ejerce a través de jueces menores y juicios paralelos. Es más, desde mi punto de vista el dolor, si bien ya no es físico, queda sancionado cuando encuentra significado dentro de estructuras conceptuales, ya que no forma parte de la legalidad del sentir, del pensar ni del representar dentro de los modelos admitidos.

El desplazamiento de la aplicación del castigo inaugura un nuevo régimen de la verdad, “un saber, unas técnicas, unos recursos “científicos” se forman y se entrelazan con la práctica del poder de castigar” (íbid: p.29). La relación entre el

saber y el poder genera realidades que violentan al cuerpo ya no desde la lógica física, sino desde la articulación política de saberes: “hay que admitir (...) que el poder produce saber (...); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder” (íbid: p.34). El castigo se transforma en una función social compleja, ya que es, también, una práctica política de los agentes del terror⁴. En este sentido, “no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento” (íbid: p.34-35). La referencia de un saber ligada a un tipo de poder produce un engranaje “por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder” (íbid: p.36).

El conocimiento queda delimitado en concordancia a los límites de poder. O, mejor: poder y saber se expanden correlativamente. Sobre la base de esta lógica se han edificado las técnicas y los discursos científicos que validan las pretensiones morales del humanismo. Foucault (2002) plantea que un cuerpo político es “un conjunto de elementos materiales y de las técnicas que sirven de armas, de relevos, de vías de comunicación y de puntos de apoyo a las relaciones de poder y de saber que cercan los cuerpos humanos y los dominan haciendo de ellos unos objetos de saber” (íbid: p.35). La delimitación de un grupo político, los agentes del terror, permite la dominación, vigilancia, castigo, educación y corrección de los mismos bajo las pautas determinadas de autoridad simbólica, y desde ese poder emana la violencia epistémica que ejercen sobre la diferencia.

⁴ Ver 2.2

Pulido (2009) define violencia epistémica como “una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran las epistemologías alternativas y pretenden negar la alteridad y subjetividad de los Otros en una forma que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación. Esto es, violencia ejercida a través de regímenes de saber y la represión epistemológica de los otros mediante la denigración e invalidación de sus propios saberes a partir de determinados regímenes discursivos universales que representan y re-inventan para sí mismo” (Pulido: p.173). La autora plantea que la violencia epistémica comienza con la colonización, y luego se reformula con nuevas formas de neocolonialismo e imperialismo. Principalmente, “se trata (...) de aniquilar otras formas de saber que se consideran salvajes, primitivas o femeninas” (íbid: p.176). La violencia de este tipo tiene su origen en la modernidad, “época en la que aparece el Estado como garante de la organización racional de la vida humana” (íbid: p.181), determinando una forma de pensar válida para todos, ya que “establecer una relación asimétrica de poder con el Otro que implica saberlo, representarlo, contenerlo y dominarlo” (íbid: p.183).

Bajo el concepto de violencia epistémica, Pulido analiza y concluye que “la historia no es una producción imparcial de conocimientos, sino un proceso de violencia epistémica, construcción interesada en presentar una determinada representación de un objeto que puede no tener existencia empírica al margen de esa representación” (íbid: p.176). La violencia epistémica se vale del lenguaje y a través de él busca objetualizar a la diferencia situándola dentro de ciertos márgenes ontológicos y epistémicos, regulando su referencia. Además, “la violencia epistémica aparece indisolublemente unida a la relación dominante de poder que constituye su ideología, establece y codifica ciertos conceptos y no otros como algo relevante, verdadero o posible, pero sin revelar sus intereses ocultos” (íbid:

p.177). De esta forma se constituye la violencia dentro de márgenes políticos a los cuales se subordinan las decisiones epistémicas de ciertos agentes.

Desde mi punto de vista, la violencia epistémica es la delimitación discursiva, política y continua que ha articulado los saberes a través de la historia, siempre sujetos a los poderes dados por las normas culturales, sociales y políticas que decantan en prácticas epistémicas rígidas que, además, se validan y auto-afectan entre ellas. La violencia epistémica conduce a prácticas que devienen tradicionales; que se identifican con los procesos históricos que buscan delimitar un territorio con herramientas lingüísticas como nombrar y categorizar, y así situar los márgenes en el lenguaje que crean y, a la vez, censurar la diferencia de los agentes del caos⁵. La institución autoritaria académica en América Latina hereda sus notas de la ciudad letrada y reproduce el castigo epistémico al que Foucault (2002) se refería. En este contexto, el poder se alimenta de los saberes que le otorgan su propia validación.

El privilegio del lenguaje y la labor filosófica responden a la intención con la cual se ejerce la operación nominativa. La filosofía institucional se esfuerza por nombrar todas las parcelas ontológicas que estudia desde la prepotencia de sus poderes políticos encabezados por los agentes del terror. Sin embargo, es posible articular una alternativa política dentro de la misma institución: optar por el silencio filosófico como medida preventiva ante la violencia epistémica, alcanzando así la paz frente al terror gracias a que agencia el caos en el orden establecido. Wittgenstein diría que esta opción adopta una función terapéutica para todas las violencias que, de otra forma, tienen lugar en la Academia, las cuales son el producto del terror ante la incertidumbre. En la misma línea, Sanfélix (2006) propone estudiar la violencia desde la filosofía del lenguaje. En este estudio las

⁵ Opuestos a los agentes del saber, en 2.2.

raíces se remontan hasta Platón y la condena al lenguaje y a la sospecha de ejercer una violencia metafísica sobre la realidad. Según el autor, y citando a Austin, la violencia es una fuerza ilocucionaria, que produce distintos efectos perlocucionarios. Es decir, junto a ella se abre un campo de fenómenos lingüísticos que sobrepasan al lenguaje verbal. El lenguaje se vuelve una realidad dotada de fuerza.

Sanfélix recoge la postura de Marx en la cual el lenguaje es él mismo una realidad material, física, como capas de aire en movimiento, que puede llegar a tener fuerza porque está hecho de la misma pasta que todas las fuerzas: de masa y movimiento. En este contexto, el grito surge como la primera razón de la potencialidad violenta del lenguaje. La base de esto es el tono con el que puede modularse. Así, el grito es un instrumento al servicio de la violencia, congénica y pre-simbólica, ya que su dimensión semántica, según el autor, es irrelevante. El paso hacia una violencia convencional y simbólica está dado por la auténtica dimensión violenta del lenguaje: siempre está condicionada a elementos pragmáticos. El lenguaje puede ser violento cuando quien lo utiliza tiene algún poder, un exceso de potencia, sobre aquel a quien lo dirige. Sin embargo, Sanfélix plantea que no hay tanto un lenguaje violento cuanto un uso violento del lenguaje. Además, la simbolización del lenguaje permite formas más sutiles de violencia, como la violencia académica o la naturalización lingüística de los procesos de nominación de los cuales hablaba Bourdieu (1977).

Para Sanfélix, el lenguaje es el vehículo de la violencia cuya base es la diferencia de poder y de status en una determinada realidad social. La violencia se gestaría en el límite que separa el lenguaje como medio del lenguaje como privilegio. La violencia lingüística entre interlocutores presupone estar instalados ya dentro del lenguaje. El medio lingüístico constituye nuestra naturaleza, y por lo

tanto el aprendizaje del lenguaje no sólo supone el disciplinamiento de nuestros órganos de fonación y audición para ponerlos en disposición de emitir y discriminar los fonemas necesarios sino que condiciona, más generalmente, la expresividad corporal en su conjunto. Por lo tanto, el lenguaje regimenta el cuerpo, lo disciplina, lo fuerza, lo violenta: “el lenguaje, dado su inevitable carácter general, identificador, fuerza, violenta la particularidad, la diferencia de cada realidad, incluso la de nuestra propia experiencia, la de nuestra propia conciencia” (Sanfélix 2006: p.385).

Dada la naturaleza de la violencia lingüística, Sanfélix, siguiendo a Wittgenstein, propone a los filósofos el silencio, ya que postula que es la actitud más pura y respetuosa con la realidad. El silencio es voluntario, no es impuesto, y asume la necesidad de escuchar. Desde esta perspectiva, es un dogma de fe. El silencio es parasitario del lenguaje y no tiene prioridad metafísica, epistemológica ni axiológica. Citando a Wittgenstein, el silencio dejaría *todo tal como está*. No busca imponer un tipo de ontología sobre el mundo presupuesta en su uso institucionalizado, como tampoco cercar parcelas semánticas aplicando rótulos sobre campos simbólicos con relatos petulantes.

La violencia epistémica censura los discursos epistémicos que se escapan del saber autorizado, con mayor énfasis en el ámbito científico. Es la lucha entre los agentes del terror y los agentes del caos. Los saberes que derivan de la imaginación no son valorados dentro de la investigación científica bajo el argumento de que no son confiables ni conducen a la certeza. Al respecto, Flores (2002) plantea que el origen de la ciencia se entiende como “el conjunto de condiciones ontológicas, gnoseológicas y antropológicas que [la] posibilitan” (Flores: p.43), y sobre esta base propone que “la imaginación, considerada desde los puntos de vista cognitivo y antropológico, juega un papel fundamental en la

cuestión del origen de las ciencias y, por ende, no cumple una función meramente pedagógica o ilustrativa” (íbid: p.43). El autor diagnostica que la ciencia se ha desmarcado de la posibilidad de la imaginación como productora de conocimiento, y frente a eso recupera el lugar de la imaginación dentro de la producción científica, al punto de citar el trabajo de Einstein como una imaginación científica que deviene estética.

Desde el punto de vista de Flores, “el vínculo originario de la imaginación con la ciencia no se reduce a ser una tercera facultad que se superpone al entendimiento y a la sensibilidad, sino que las comunica, que es puente de ambas perspectivas de lo real. En suma, el papel de la imaginación en la ciencia es capital. Entendemos aquélla como la capacidad humana de producir imágenes y, a la imagen, como un esquema dado en el horizonte de la sensibilidad” (íbid: p.48). La imaginación en el marco de la ciencia está regulada y garantizada por la razón, entonces “la imaginación científica es una ensoñación sofisticada y controlada por la razón y la experiencia (o los experimentos)” (p.48).

La imaginación científica surge dentro de un contexto caracterizado por la vida cotidiana, en la cual se produce un sistema epistemológico que tiene como regla la sencillez. Esto quiere decir que “el científico lleva al límite ciertos rasgos de la realidad y, a su vez, la metáfora y el concepto científico retornan modificando la vida cotidiana” (íbid: p.49). Por otro lado, Flores plantea que “el observador científico es un observador encarnado y, por ello, su corporalidad le proporciona un sustrato de percepciones, imágenes y metáforas” (íbid: p.49). De esta manera, la producción científica está mediada por la propia condición individual del sujeto que lleva a cabo una investigación y está afectado tal como afecta el sistema de conocimiento de la vida práctica. Además, “la imaginación científica integra los procesos de *deducción* y de *inducción* de enunciados en un proceso global de

producción de imágenes. De tal modo, que el imaginario científico es el sistema operativo de imágenes con el cual una disciplina científica trabaja” (íbid: p.49). De esta manera la imaginación científica es parte constitutiva del sistema de proposiciones que deriva en un sistema unitario de pensamiento, así opera y coopera con la razón ya que conforman, ambas, el origen del conocimiento científico sobre la base de representaciones.

La relación entre la autoridad, su poder epistémico y la creación de instituciones que admiten cierto tipo de conocimiento y no otros, derivados de la imaginación, es un problema también histórico-político. Magasich-De Beer (2001) dicen que el conocimiento ficcional y mitológico, en su matriz, es constitutivo del conocimiento humano, llegando a ser el motor de la colonización en la América del siglo XVI. El conocimiento geográfico se configuraba en torno a los escritos bíblicos, los cuales exponían lugares de ensueño, hoy llamados mitológicos, pero que en ese entonces configuraban las representaciones del mundo, y que podían ser descubiertos, explorados y explotados. Estos mitos influyeron en la conducta de la época ya sea directa o indirectamente.

Los referidos autores plantean que el gran motor de los colonizadores era encontrar el Paraíso Terrenal, el cual era el mito fundamental que articula las creencias geográficas del mundo occidental. Este método de investigación permite subrayar la relación entre la sucesión de los acontecimientos históricos y la mutación de las categorías simbólicas de representación del mundo de los individuos. El viaje de Cristóbal Colón ocurre en un contexto en el cual “durante su estadía en Portugal, estudia con tal aplicación los escritos del cardenal que inscribe en su ejemplar cerca de un millar de anotaciones. En él encuentra la afirmación -errónea- de que la distancia entre Europa y Asia, navegando hacia el poniente sería de poca importancia, aval científico de la facticidad de su proyecto”

(Magasich-De Beer: p.33). Colón cambia el tono condicional del relato del cardenal Pierre d'Ailly por afirmaciones categóricas sobre la ubicación geográfica del Paraíso. Magasich-De Beer plantean que los mitos también conformaban el conocimiento. Según estos autores, los mitos son “sentimientos, aspiraciones, deseos colectivos y sueños de un pueblo; en síntesis, productos de la imaginación colectiva propios a una civilización en una época determinada, tomando la forma de imágenes, leyendas, tradiciones, romances, y, con frecuencia, inscribiéndose en los libros sagrados” (íbid: p.11). El conocimiento mitológico a través de relatos tiene registro de haber sido funcional para la producción de conocimiento y, por lo tanto, su peso epistemológico sacude la estructura racional admitida como natural.

Cabe rescatar que la colonización de América, según los autores, es el etnicidio⁶ más importante que conoce la historia, y “pese a los intelectuales que alzaron su voz en defensa de los habitantes del Nuevo Mundo, estos serán tratados como seres inferiores, sus creencias prohibidas, sus templos arrasados, sus escritos quemados” (íbid: p.12). Con esta idea se manifiesta también el impulso de hegemonizar todos los códigos de representación de un mundo social bajo el pretexto de la autoridad divina cuya validez está dada por lo escrito. Además, las escrituras bíblicas estaban ligadas a todas las disciplinas del saber, considerándose fuente y expresión máxima del conocimiento. Esta idea ingresa a América totalizando todos los tipos de saber. Por otro lado, “la imagen del rey conquistador constituía un nexo simbólico entre el mundo conocido y las tierras de ensueño. Quienes se deleitaban con los relatos de sus viajes se impregnaban de extraños

⁶ Grosfoguel (2013) utiliza el término de *epistemicidio*, el cual se define como la “destrucción de conocimientos ligada a la destrucción de personas” (íbid, p.34). En su artículo, plantea que su tema central “es fundamentalmente el surgimiento de las estructuras de conocimiento modernas/coloniales como epistemología fundacional de las universidades occidentalizadas y sus implicaciones para la descolonización del conocimiento” (íbid, p.34).

paisajes, conocían pueblos extravagantes y prodigios de la naturaleza. Y así creían, en suma, conocer mejor el mundo que habitamos” (íbid: p.16). En conclusión, la imaginación, sumada a la fuerza de la autoridad epistémica, constituye uno de los hitos más violentos y sus repercusiones tienen alcances hasta el día de hoy en nuestros modos de conocer y representar el mundo, el foco de esta operación era intuir lo divino (íbid: p.168).

La ficción engendra una fuerza productiva originaria en el conocimiento humano. Este es moderado por las autoridades del saber y, por lo tanto, la mediación con la ficción queda a merced del marco institucional. En toda la historia del pensamiento humano se puede observar que la imaginación no es separable de la razón, sino que comparten el origen del pensamiento (Magasich & De Beer). Yo argumento que la filosofía institucional es violenta porque discrimina saberes derivados de la imaginación. El objetivo de esta investigación es entender el terror del modelo institucional ante la admisión de saberes distintos a los que dictan las pautas y las prácticas del pensamiento académico, presumo que el terror pertenece a la sensibilidad, y por lo tanto cualquier saber que comparta notas con la ficción, la imaginación o una forma de sentir será relegado a la desconfianza. Esto quiere decir que la ficción siembra el terror, y el terror les pertenece a los seguidores y perpetuadores de los modelos institucionales, a sus agentes, que se aferran al mito histórico de que el conocimiento racional y científico dictamina las pautas epistémicas por un valor dado por sí mismo y no por las estructuras expuestas durante esta sección. Acceder a otro enfoque epistemológico implica renunciar a los compromisos de poder implícitos en el relato certero, como por ejemplo la regulación positiva y normativa de la lectura en función de la protección de un capital cultural (Bourdieu 2013); o las operaciones de nominación que generan ritos de institución de la estructura del mundo (Bourdieu

1977); o las medidas de seguridad que continúan la lógica de la violencia y el castigo sobre la base de la articulación política de saberes (Foucault 2002). El resultado es el terror de los agentes institucionales a dejar ir los criterios de confiabilidad y certeza sobre el mundo, generados por los agentes del caos y, sobre todo, entregarse a ese terror como un movimiento epistémico creador de relatos certeros.

1.2. El terror académico

La historia del pensamiento humano plasmada en la institución académica encarna en su constitución la violencia epistémica que segrega los relatos que no se subordinan a los criterios admitidos por tal autoridad, una que obtiene su poder de sí misma. Este problema se puede evidenciar en una nueva variable: la estandarización progresiva del conocimiento dentro de las universidades contemporáneas, sobre todo las de Latinoamérica.

Ángel Rama (1996) plantea que en la formación de las ciudades latinoamericanas se constituyó un grupo social especializado surgido del asentamiento de delegaciones enviadas por los poderes monárquicos. Dentro de sus funciones estaba llevar adelante el sistema ordenado de la monarquía, de la cual recibía su autoridad; facilitar la jerarquización y concentración de poder, y cumplir una misión civilizadora. Lo anterior en el marco del alto ministerio de la clase sacerdotal, en un principio indisociables. La departamentalización del conocimiento contemporáneo responde a los códigos simbólicos que datan de la ciudad letrada, organizada a partir de la ciudad latinoamericana como punto de la inteligencia. En palabras de Rama (1996): “su acción se cumplió en el prioritario orden de los signos y [...] su implícita calidad sacerdotal contribuyó a dotarlos de un aspecto sagrado, librándolos de cualquier servidumbre con las circunstancias. Los signos aparecían como obra del Espíritu y los espíritus se hablaban entre sí gracias a ellos” (Rama: p.32). Además, este grupo tenía la función de producir conciencias que elaboraban mensajes, modelos culturales e ideologías públicas.

El grupo letrado rigió y condujo a la vida de la comunidad, y se consolidó hacia el último tercio del siglo XVI en el comando de las funciones culturales de las estructuras de poder, de modo que funcionaba como su anillo protector y

ejecutor de órdenes. La *ciudad letrada*, título con el que se relacionaba a este grupo, cumplía la función social, intelectual y poética de administrar el ejercicio de la letra y los relatos simbólicos de la cultura que ordenan el mundo físico: dirigían desde las escrituras de compra-venta hasta las odas religiosas o patrióticas. El servicio del poder proviene del inmediato contacto con el principio institucionalizador que caracteriza a cualquier poder, principio que Bourdieu (1977) llamó autoridad simbólica de las operaciones nominativas.

La ciudad letrada poseía un alto número de integrantes con múltiples recursos a disposición, gozaban de preeminencia pública, además de asumir las funciones sociales enunciadas. Sin embargo, su máximo privilegio radicaba en su capacidad para institucionalizarse como dueños de la letra como poder autónomo entre las instituciones de poder: servían a un poder y, a la vez, eran dueños de ese poder, conocían sus mecanismos, estaban entrenados para sus vicisitudes y aprendían la conveniencia de otro tipo de institucionalización, el del grupo selecto que ejercita las funciones intelectuales. La ciudad letrada ostentaba el poder simbólico sobre las audiencias, los capítulos, los seminarios, los colegios y las universidades, no solo en torno a la escritura, sino también respecto de la lectura. Con esto se configura un grupo social que se impone como autoridad que norma las categorías hegemónicas de comprensión del mundo.

Dicho grupo restricto ejercitaba las funciones intelectuales dentro de una supremacía urbana y ciudadana. Al respecto, Rama (1996) plantea que la ciudad letrada fue “un sistema independiente, abstracto y racionalizado, que articula autónomamente sus componentes, abasteciéndose en la tradición interna del signo y preferentemente sus fuentes clásicas” (íbid: p.38). El núcleo del problema de la ciudad letrada y su institución histórica era que “solo ella es capaz de concebir, como pura especulación, la ciudad ideal, proyectarla antes de su existencia,

conservarla más allá de su ejecución material, hacerla pervivir aun en pugna con las modificaciones sensibles que introduce sin cesar el hombre común” (íbid: p.40). En el campo de producción de saber administrado por estos agentes letrados del terror se clausura la diferencia de valoración de estados en asuntos ontológicos y epistémicos. En la formación histórica de la universidad, precisamente de la academia, el coeficiente ficcional ha sido relegado a los bajos estándares del conocimiento admitido institucionalmente, el cual presume un acceso privilegiado a la verdad dotado del poder que emana de la estructura del dispositivo de poder, la ciudad letrada, que capitalizaba el relato del saber. La tarea simbólica de la ciudad letrada era ordenar el mundo físico, normativizar la vida de la comunidad y, sobre todo, oponerse al “particularismo de cualquier invención sensible” (íbid: p.38). El autor plantea que la ciudad letrada “es una red producida por la inteligencia razonante que, a través de la mecanicidad de las leyes, constituye el orden” (íbid: p.38). Es decir, la ciudad letrada actuaba sobre el campo de las significaciones y aun las autonomizaba en un sistema de relatos admitidos; de paso, marginaba representaciones alternativas a la visión del mundo que proclama la autoridad letrada, sobre todo aquellas que eran propensas a la sensibilidad, las banderas de lucha de los agentes del caos.

La universidad latinoamericana es heredera de las notas de la ciudad letrada colonial. Mondaca (2008) señala que, en la universidad, los saberes se encuentran, evalúan y jerarquizan dentro de una comunidad de conocimiento, prácticas que se dan un contexto de libertad y autonomía. Estas características problematizan el margen de la producción de saber aprobada por la hegemonía instituida y encapsulada en la universidad, ya que permiten tensionar el uso de dicho margen para examinar el asunto de los relatos desde adentro. El diálogo dentro del margen es entre la efervescencia de la conexión libertad-autonomía y el canon académico,

ostentado por la autoridad epistémica y fundamentado en un corpus de obras, relatos y autores que actúan como norma y modelo. Existe un coeficiente de avalúo histórico de la autoridad que data de la noción escolástica de lo escrito como autenticidad y garantía de verdad por sobre otras formas de institución del saber. La academia es el espacio que ha cristalizado la delimitación del saber sobre la base de una autoridad que define qué se sabe y cómo se sabe, y sobre ella se ha vertido la historia de la institucionalización de la lectura y escritura occidental. Libertad, canon y hegemonía causan una fórmula compleja de aparente simplicidad que es la base de un acto político cerrado que sujeta el saber con un sesgo epistémico.

Hacia el siglo XX, la academia ensaya prácticas de estandarización internacional de lectura y escritura académica debido a la globalización y a la apertura económica (Mondaca, 2008). Estas prácticas son decisiones políticas que aseguran la validez y garantía de las condiciones de verdad del conocimiento dentro de una tradición oficial que asume la autoridad simbólica y política, y que hace uso del poder que la *magia performativa* social le confiere (Bourdieu 1977). La traducción epistémica de estos términos cimienta la certeza de conocimiento y segrega otras maneras del saber no autorizadas por la autoridad institucional, a la vez que subordina elementos y facultades del pensamiento, como la ficción y la imaginación, a otras como el análisis lingüístico de la filosofía analítica o el método científico con la gradación y límites que las disciplinas que hacen uso de él permiten y exigen. Esta validación impone una manera de leer, modelar la comprensión y controlar la interpretación del conocimiento (Cavallo y Chartier, 2004), articulando el relato oficial del saber.

Desde otro lugar de la historia, el sistema organizativo de la universidad medieval dio origen a las funciones sustantivas de docencia, investigación y

servicio a la comunidad en un ambiente de internacionalización y autonomía de la universidad, apuntalándola como la institución de estudios superiores por excelencia. Este sistema organizativo ha forjado las claves que sustentan el deber ser de las universidades actuales. La universidad, continúa Mondaca, es una institución emblemática que canaliza la aspiración del ser humano por conocer su posición dentro del mundo, por lo que el centro de sus labores estaría en la búsqueda del conocimiento y su desarrollo, que ha transformado las civilizaciones y las ha dotado de significado.

Mondaca (2008) sitúa la formación de las universidades allí donde surgió un alumnado sediento de conocimiento universal y profundo en las ciudades que tenían una catedral, aprovechando las bibliotecas. Sigue relatando:

los obispos se preocupaban por coordinar esta conjunción, propiciada por algunos príncipes, municipios y providenciales circunstancias. Los Sumos Pontífices alentaban y armonizaban los esfuerzos de unos y de otros. En ese contexto aparecieron las más antiguas universidades, las de Bolonia, París y Oxford, cada cual considerada como un *studium generale* o una *universitas magistrorum et scholarium*. Sus antecedentes fueron la escuela de Derecho en Bolonia, varias escuelas de Filosofía en París y las escuelas monásticas en Oxford (Mondaca: p.133-134).

El conocimiento que generan las universidades en su inicio estuvo ligado al conocimiento sacerdotal y al canon académico que desde ahí se instauraba, desde el cual se configura la autoridad epistémica que luego heredará la universidad como institución.

El autor reconoce cuatro teorías sobre el origen de las universidades: la de la tradición, que plantea que las características de esas primeras universidades son el resultado de un vínculo estructural directo con las instituciones educativas del mundo árabe oriental, de la civilización bizantina y de los monasterios de la Alta

Edad Media; la teoría del intelecto, que dice que su aparición fue motivada por el interés en el conocimiento, lo que propició el establecimiento de un foro para el libre desarrollo intelectual; la teoría social, que postula que las universidades surgieron como una nueva forma de comunidad, en donde las personas vivían, trabajaban y estudiaban juntas; y la de Sanz, que es la combinación de estas tres teorías. El nacimiento de la escolástica (1250-1270) ocurre debido a las sumas teológicas: la nobleza y la burguesía descubren el valor cultural y promueven los estudios para así disponer de personas capacitadas para aumentar y administrar sus bienes y dominios; con ello se hacen modificaciones en los planes de estudio. Por ejemplo, se introducen nuevas materias, aumenta el material científico, se conoce mejor a Aristóteles y se buscan nuevas metodologías científicas para sistematizar el cuerpo de conocimientos. Es decir, la universidad y su vínculo con la sociedad y la formación de ciudadanos competentes tiene un carácter político intrínseco y es anterior a las decisiones epistémicas sobre el contenido de sus materias.

Mondaca (2008) propone tres principios sustantivos tradicionales para la universidad: la investigación, la docencia y el servicio a la comunidad:

La universidad es una comunidad académica que de modo riguroso y crítico contribuye a la tutela y desarrollo de la dignidad humana y de la herencia cultural, mediante la investigación, la enseñanza y los diversos servicios ofrecidos a las comunidades locales, nacionales e internacionales [...] la condición para llevar a cabo estas funciones académicas es la libertad [...]. El saber y la búsqueda de la verdad requieren un campo de libertad, ya que de otra manera no se da la ciencia. Es prioritario garantizar la autonomía institucional de la cual debe gozar la universidad para existir, y la cual le resulta necesaria para cumplir sus funciones eficazmente (p.145).

Es gracias al margen de libertad que se sitúa inmediatamente después del canon y los códigos culturales de autoridad que rigen el conocimiento que es posible aumentar el mismo conocimiento, como ha ocurrido a través de la historia. La universidad debe garantizar dicha libertad para que este proceso necesario ocurra. Para el autor, el concepto clave para entender el contexto de institución universitaria es el de *sociedad del conocimiento*. Hoy por hoy, “los conocimientos ya no solo se producen y se transmiten como en otras épocas, hoy se registran, se aplican, se patentan, se comercializan, se asocian, se exportan, se importan [...]. La economía del conocimiento se construye, entonces, sobre la capacidad que se tenga de incorporar el conocimiento a todos los sectores del aparato productivo” (íbid: p.146). La base de la economía de conocimiento es la estandarización internacional del conocimiento, sobre todo de aquel dado por nuestras representaciones lingüísticas y que juegan un rol fundamental en la lectura y escritura del mundo social.

Hacia el año 1500 el método escolástico es alimentado por autores paganos y, con esto, se institucionaliza una nueva situación académica. La variedad de los criterios de creación de estas instituciones está dada por número, vocación intelectual, estructura institucional y papel social que jugarán según la situación política de la ciudad en la cual se fundan. Raúl Madrid (2016) reconoce que “la universidad ha sido la institución secular más duradera de la historia occidental. Esto indica que en ella no solo hay diferencias, sino también un núcleo y una finalidad propia, que encarnan institucionalmente exigencias antropológicas universales, como el uso coordinado de la inteligencia y la conservación del conocimiento” (p.4). La universidad comienza a responder a sus propios criterios de institucionalización, sin embargo, sigue siendo heredera de su origen y fruto de su contexto histórico.

La identidad epistemológica de la universidad escolástica consiste, según Raúl Madrid (2016), en que reconocer una manera común de entender la ciencia, la actividad intelectual y la justificación argumental. Así, toma importancia la institución misma de la ciencia y la filosofía, y la producción del conocimiento en función de ellas. Había tres afirmaciones de naturaleza científica acordadas implícitamente por los académicos de la época:

(a) la convicción de que el objetivo de una vida intelectual y moralmente íntegra radicaba en alcanzar la sabiduría; (b) la idea de que, en la búsqueda de la sabiduría, los filósofos debían utilizar todos los instrumentos disponibles, y (c) la certeza de que una de esas herramientas era el conocimiento que provenía de la Revelación, lo que implícitamente también la convertía en el centro de la búsqueda de sabiduría iniciada por los antiguos (íbid: p.8).

La búsqueda del conocimiento asume la certeza, la verdad última de la realidad expresada en un relato. Para ello es necesario utilizar todas las herramientas disponibles, pero el diálogo con la autoridad epistémica en la base de la institución mina la libertad de sus prácticas, al menos de manera subterránea. Además, las Escrituras dirigían el acontecer intelectual desde afuera como la interioridad epistémica del dogma: “el pensamiento mismo del ser humano, en su condición de ser natural e hijo adoptivo de Dios, se encontraba necesariamente impregnado de su condición trascendente, tuviera de ello el sujeto conciencia actual o no” (íbid: p.9). La práctica investigativa estaba regida por los términos religiosos que, en último término, añadían notas a la autoridad epistémica.

Desde la universidad escolástica y su transformación paulatina a lo largo de la historia, se pueden extraer las notas que continúan reproduciéndose en la universidad contemporánea y latinoamericana. El tipo de pensamiento de la época deriva en lo que Rama (1996) cataloga como la Ciudad Letrada. Además, las

nociones de autoridad, hegemonía, canon académico y normatividad epistémica de los relatos se observan en el origen de la institucionalización del conocimiento, es decir son admitidas por los mismos criterios por los cuales estas se originan.

La estandarización de la escritura, hoy por hoy, exige un patrón único de producción y valoración de la investigación actual. Estas prácticas regulan la economía del saber dentro de la sociedad del conocimiento. La relación entre pensamiento, escritura y educación está guiada por la forma del *paper* hacia la asfixia del saber (Garcés, 2013) porque anula la diferencia al reducir “la diversidad de géneros y de voces, de registros y de tipologías que concurren en el ámbito del conocimiento y lo componen [...] como unidad de medida y vehículo de comunicación de la investigación en todas las áreas del saber” (íbid: p.30). La estandarización de la escritura de los agentes del terror, a nivel global, busca formalizar las instituciones académicas según estándares internacionales en distintos ámbitos metodológicos, los cuales se auto-validan en su mismo orden de sentido y ejercen violencia epistémica por sobre todos los demás, de la mano de una regulación de la lengua que norma los medios y modelos de expresión de la libertad de conocimiento.

Garcés (2013) postula que estudiar la estandarización de la escritura académica, sus efectos sobre la práctica de la filosofía y su enseñanza, implica el análisis formal del *paper* académico como patrón único de producción y valoración de la investigación actual, con consecuencias para la relación entre pensamiento, escritura y educación. La autora concluye que la estandarización de la escritura en la universidad actual conduce a una asfixia del pensamiento en todos los ámbitos del saber y a un diagnóstico epistémico sobre los modos de conocimiento académico.

La filosofía institucional se encuentra problemáticamente en este contexto universitario:

Platón inventó la Academia, pero nunca ha quedado claro que la filosofía sea algo académico, que pueda serlo de manera cierta y estable para todo el mundo y en cualquier contexto político y social. Así, la filosofía se encuentra en un lugar incierto, una vez más. La historia de esta incertidumbre es, en realidad, su propia historia (Garcés, 2013: p.29-30).

La autora reconoce el lugar de la filosofía en el problema de su institucionalización, ya que considera que su posición es oscura en el mapa académico. Aún más, Garcés piensa que esta misma oscuridad es constitutiva de su historia, alejándola del paradigma de la certeza.

La autora citada plantea que la estandarización de la escritura es un proceso de homologación de las universidades a escala global. Este proceso incluye la formalización tanto de las instituciones académicas como de su actividad formativa, su producción investigadora y los méritos que concurren en ellas, según estándares internacionales. La estandarización académica de la filosofía posee un alto nivel de violencia, no así otros ámbitos del conocimiento en que esta violencia pasa más desapercibida porque solo implica un cambio de formato o modos de escribir ya naturalizados. Según Garcés:

la filosofía es un pensar que toma cuerpo en la escritura y la del filósofo es una voz que se rehace escribiendo. Esto no significa que la filosofía sea solo un género literario ni que se agote en sus obras: la escritura es veraz si conecta un modo de vida, enraizado en una experiencia singular, con la búsqueda de una razón común [...]. La escritura filosófica *trama*, en los dos sentidos de la palabra: entrelaza y conspira. Pero precisamente por ello no es formalizable, no admite estándares ni protocolos de evaluación y de comunicación (2013, p.31).

Al forzar la escritura filosófica en la forma del *paper* académico, se cancela el margen de libertad de producción de conocimiento, ya que la naturaleza de la filosofía, si es posible reconocer alguna, entra en contradicción consigo misma al estandarizarse el pensamiento que responde a sus propias condiciones de representación. La marginación que produce la institucionalización de la filosofía comienza con el intento de formalizar su escritura, desarraigándola de la forma de vida que le da origen. Garcés (2013) plantea que el peligro de esta asfixia del saber dentro de la cual se intenta insertar a la filosofía es que con ello se atenta contra el pensamiento libre y experimental en la base del saber. Sin embargo, la autora propone que la filosofía puede rebrotar y generar instrumentos para reinventarse fuera de la lógica económica, *fuera de lugar*, como ya reconoce ha ocurrido en la historia de la filosofía en anteriores ocasiones en que se ha constituido el caos epistémico. Sin embargo, el lugar de la filosofía, según Garcés, es uno distinto al de la certeza. La pregunta que surge de este diagnóstico se vincula con la posibilidad de la práctica que *trama* y, a la vez, busca la certeza. Se esboza entonces una certeza dramática y sensible capaz de rebelarse al régimen del relato de la ciencia y la asfixia del *paper*: los agentes del caos en acción.

Por otra parte, Richard (2005) plantea tres dimensiones del concepto *cultura*: una antropológica-social, otra ideológico-estética y, por último, la político-institucional. En este diagnóstico, la autora establece que “los territorios de lo universitario y de lo académico son uno de los sitios marcados por las dimensiones entre lo global (las dinámicas expansivas del neocapitalismo que afectan también a las instituciones del saber) y lo local: la especificidad de los campos de formación intelectual y las articulaciones contextuales de sus dinámicas de pensamiento” (p.3). Es decir, el terreno universitario no es separable de las condiciones culturales de su producción, sino parte constitutiva de estas.

Asimismo, la autora argumenta que la Internacional Académica⁷ es una red académico-metropolitana que ejerce el poder representacional de su dominante norteamericana (íbid: p.3). Esto quiere decir que la dominante tiene una función-centro que “controla los nombres y las categorías de discurso que entran en circulación internacional y dota de legitimidad institucional a los términos de debate que ella misma clasifica y organiza prepotentemente de acuerdo a sus propias jerarquías conceptuales y político-institucionales” (íbid: p.4). El ejercicio del poder como relato dominante funciona tanto dentro del ámbito académico como en sus repercusiones en la cultura en general. Es decir, el conocimiento admitido por la academia se despliega como el conocimiento oficial para toda comunidad que reconozca a la institución del saber en todos sus dominios representacionales. Estos campos académicos son autorregulados por los mismos criterios de representación de los portadores de poder epistémico.

El problema que surge en esta sociedad internacional de conocimiento, según la autora, es que las “asimetrías de poder desencadenadas por el efecto globalizador de la máquina académica norteamericana de conocimientos tienden a subordinar lo local [...] al poder multicoordinado de lo global, que busca suprimir las irregularidades de contextos susceptibles de accidentar la lisura operacional de sus tecnologías de la reproducción” (íbid: p.4). Es decir, bajo esta lógica de poder es que se margina la diferencia representada por otros saberes que no alcanzan a entrar en los paradigmas internacionales de estandarización del conocimiento institucional.

Además, la autora escribe que “la conflictualidad política e ideológica del saber de los estudios culturales merece ser reafirmada contra el modelo de trascendencia filosófica de la universidad moderna que siempre ha buscado

⁷ Concepto utilizado por ella, en su artículo Guiados a Sarlo (1995) y Casullo (1998).

levantar, entre ella y la actualidad de su contexto, la barrera de la autonomía como distancia categorial y especulativa que separa lo académico de la contingencia social y política” (íbid: p.5). Lo que Richard afirma es que la academia, pese a su autodenominación, no está exenta de sus condiciones culturales de origen, por lo tanto esa misma autodenominación trascendental del conocimiento filosófico institucional se vuelve estéril al situarse fuera de una cultura a la que rige y se sitúa en su propia base. La trascendencia de la categoría y la soberanía del método abstraen la relación entre sujetos y objetos de su materialidad social. Así, el surgimiento de los estudios culturales permite repolitizar la cuestión del saber-poder, reconociendo las raíces culturales en las cuales está inmersa la academia, además de hacerse cargo de sus categorías representacionales, el origen de las mismas y su materialización en relatos sobre el mundo.

La apuesta de Richard es revertir la economía del sentido a través del descentramiento epistémico. Esto en el contexto mismo de la industria del *paper* (íbid: p.7) y la burocratización del saber, la instrumentalización del conocimiento, la trivialidad del dato, la mercantilización de los signos, la burocratización de las conciencias y los saberes corporativos. El *paper* viene a despolitizar la filosofía, a distanciarla de su origen cultural en la reproducción del dogma trascendental dentro de la economía de la sociedad de conocimiento contemporánea. Los agentes del caos lideran el combate por revertir el sentido del consumo cultural y revitalizar los conocimientos locales gracias al descentramiento epistémico, que pretende ser el cable a tierra de los delirios académicos internacionales de los agentes del terror que buscan la estandarización de toda forma de saber admitido, negando la diferencia. Así, las condiciones representacionales vuelven a ser estudiadas políticamente y no en pos del vacío teórico, a la luz del combate contra el terror académico.

Por último, Palermo (2001) plantea que la universidad latinoamericana, sobre todo de manera localizada, está fuertemente marcada por una universalidad que se desentiende de sus alcances prácticos. Según ella, “los horizontes móviles en los que hoy se articula la producción de conocimiento (étnicos, mediáticos, técnicos, financieros, ideológicos) no se manifiestan como relaciones igualmente *horizontalizadas*, sino que se nos presentan como construidas desde las necesidades de quienes las proponen y en relación con aquellos a los que están destinadas” (p.90). El problema que surge de esto es la convalidación de los saberes en un horizonte institucional que no es transversal ni, justamente, horizontal.

Además, la autora plantea que la institución universitaria, regida desde las políticas de Estado, tiene las características de una empresa: “debe ser *rentable*: equilibrio ingreso-egreso de estudiantes; arancelamiento para el grado y el posgrado; venta de patentes y de servicios. Sus *agentes* (cuerpo de docentes-investigadores) deben maximizar su rendimiento, el que requiere ser evaluable cuantitativamente, generando una fuerte competitividad que quiebra el antiguo *sentido de cuerpo*” (íbid: p.95). Desde este punto, la autora establece la pregunta: “¿podemos *pensar en pensar* de otra manera si no están dadas las condiciones para simplemente *pensar*?” (íbid: p.97). Palermo evidencia así las condiciones restringidas de la producción de saber dentro de los criterios que no responden a lógicas académicas ni epistémicas, sino a regímenes económicos. El quehacer académico está regulado por condiciones que lo rigen desde una esfera ajena a su naturaleza epistémica. El marco universitario queda subordinado a decisiones que, en último término, son económicas.

Bajo este análisis, la práctica filosófica es exigida por los criterios institucionales hostiles hacia la imaginación. La filosofía institucional se enmarca

dentro del problema de la violencia canalizada a través de la producción de conocimiento en el campo académico del saber. La academia es el imperio de la certeza porque capitaliza los criterios de realidad bajo la figura de la autoridad epistémica. El relato del *paper* es el elegido para exponer el relato del mundo objetivo.

Mi propuesta es que la ficción es una herramienta válida para ampliar el conocimiento, ya que permite explotar estas valencias en un horizonte imaginario. Dejarla fuera del campo del saber es una decisión política de gran calibre, ya que se le excluye de la participación de los modelos de pensamiento que rigen los sistemas representativos también fuera de la academia. Las decisiones epistemológicas responden a decisiones políticas, ya que están inmersas en una comunidad de conocimiento como participantes privilegiadas de una sociedad normada por saberes y poderes sociales, políticos y culturales. La tesis fuerte de este capítulo es que la ficción es la única capaz de movilizar y denotar las ideas de *lo tremendo* como el dolor, el terror, el hastío, el alivio o el asco, debido a que escapan a la articulación lingüística. Incluso, es posible llegar a un equilibrio ético académico al asumir la actitud filosófica de callar sobre lo que no se puede hablar. La discriminación de la ficción, por parte de los modelos de pensamiento institucionales, develan el terror asociado al juego y la certeza que configuró la identidad de la universidad en su formación histórica. La posibilidad de acceder a certezas por medio de un relato filosófico, sobre todo con métodos no tradicionales y criterios imaginativos, desploma todo el edificio institucional que lleva siglos formándose sobre la base del olvido de la ficción como originaria del pensamiento y la producción de conocimiento.

1.3 La resistencia epistemológica

La resistencia epistemológica gira en torno a los modelos de pensamiento que, a partir de un impulso ético, exhiben modos de hacer filosofía que se desenmarcan de la violencia epistémica y que, sobre todo, reposicionan a la ficción dentro del paradigma del quehacer racional, o bien plantean su posibilidad epistémica. Tanto en la epistemología como en la lógica se puede observar el desarrollo de la política del silencio y la aceptación del error filosófico que permiten también una apertura ficcional para el estudio del canon de la filosofía institucional, volviéndolo un relato más.

Dentro de la Universidad tiene lugar la institución académica, la cual es “la fuerza peculiar que vendría implicada en la gestación de la Universidad, aquella a que se debería ésta, y que se haría viable en su esencia histórica, que se extenuaría, quizás, en su presencia historizada, sería la productividad del saber, la fuerza del saber -o, acaso más honda, más decisivamente-, el saber como fuerza” (Oyarzún, 1990: p.144). La relación entre fuerza y saber genera una pequeña fractura considerando las intenciones políticas que se develan en las decisiones institucionales. Es decir, “estamos enfocados en la imposición de pensar y practicar su separación [del nudo], inculcados en la destreza de soltar el nudo, lo cual, por cierto, asegura que nos mantengamos sólidamente atados al sistema social y político de esa separación, como quiera que lo nombremos; y, sin duda, no tardaremos en avistar en los perfiles de la Universidad -y no aludo únicamente a los actuales, sino a los de su historia entera- una instancia esencial de ese sistema” (íbid: p.145). El edificio racional de la institución define una práctica en la que se juega su prepotencia: “creo fructífero suponer que la Universidad es el

efecto histórico de un conflicto originario de fuerzas (...). Este conflicto ha de ser resuelto en lo que podríamos llamar un contrato social del saber” (íbid: p.86).

Oyarzún plantea que el pensamiento lleva ligado a sí “un índice de ficción o, más exactamente, de *fictividad*: con ello no me refiero a la distinción usual entre lo real y lo imaginario, sino al hacerse conjetural y conjetuante del pensar, o una productividad de pensar que en principio y en fin es incontrolable: irreductible, por ejemplo, a esa distinción” (íbid: p.85). Oyarzún reconoce ya una característica del pensamiento, la *fictividad*, que entra en conflicto con la fuerza del saber, en tanto dicho saber no está clausurado todavía, ni tampoco puede estarlo, por su propia naturaleza. La institución del saber es problemática debido a la falta de condiciones para poder pensar ese elemento ficticio que lo constituye en su mismo origen. El resultado de este choque de fuerzas entre el vector académico y la indomable *fictividad* del saber, es que “la universidad se construye sobre la condición de la presentabilidad del saber o, para decirlo en palabras que resultarán más familiares, de su legitimidad” (íbid, p.87). La Universidad y su partícula académica se reservan el derecho de admisión del saber dentro de la institución bajo los marcos legítimos que la universidad dispone.

Frente a este fenómeno Oyarzún es crítico:

no habría en Chile ningún espacio instituido donde tenga lugar una reflexión que pudiese resistir, cuestionar, enjuiciar los procesos de normalización del conocimiento que prevalecen en la Universidad contemporánea. No habría ningún espacio instituido que albergara la fuerza para interrogar el fundamento de esa misma Universidad o, más bien, del modo en que ésta se dice en nuestro contexto. Ninguna fuerza que midiese la posibilidad de esa interrogación a partir de su capacidad para tolerar su propio desfondamiento, el suspenso de su propia identidad, de su hacer epistémico, de su inscripción política y social (íbid: p.88).

En la raíz universitaria manifestada en la práctica académica figura el olvido de la *fictividad* del pensamiento, olvido no aceptado por los márgenes de legitimidad del saber impuestos por la misma universidad. Las decisiones epistémicas se subordinan a las decisiones políticas de la fuerza del saber institucional, y dado que no están las condiciones para cuestionar esa labor, “la academia es la puesta en forma del saber, y ello supone dispositivos regulares de exposición y de argumento, de estilo y relación y conducta, a partir de los cuales -y bajo su observancia- podrá cada cual hacer valer el sello de su individualidad” (íbid: p.89). Así es como se abre el espacio negociable entre saberes y sus condiciones de posibilidad, pero siempre dentro del marco institucional.

En este contexto, el mandato para la filosofía sería de carácter ético: “lo decisivo es la gestación de un cierto clima, una red de sutiles vínculos de convivencia, que yo describiría como el clima *ético* de una comunidad pensante, configurada a partir de la disposición al debate abierto, benevolente y no violento (que no se confundirá con el espíritu de negociación que admite la confrontación encarnizada de las pretensiones de verdad)” (íbid: p.93). La negociación del margen del saber admitido y el saber que se resiste a entrar en los moldes académicos está dada por esta red que bien podría funcionar como resistencia, ya que el clima ético constituye un frente desde el cual abordar con buenos resultados las partículas de la violencia académica que surgen en el origen de la institución. Este mismo clima permite la renuncia, aunque sea momentánea, de la certeza epistémica que une indisolublemente un sector ontológico a una operación nominativa a través de un relato.

Giannini (2013) plantea una alternativa a la violencia epistémica a través del diálogo, ya que éste “en concreto representa un modo de enfrentar, en común, problemas que emergen en medio de las dificultades de la vida; un ¡alto! En el

quehacer rutinario, con intención de volver a él, pero vivificado o hecho más efectivo justo en virtud de la conducta dialogante” (íbid: p.89). Giannini pone como ejemplo el diálogo que entablaba Sócrates en la sociedad ateniense, sobre todo en términos de la trasgresión de la rutina institucionalizada. Para el autor, “el diálogo es un *drama* que se prepara, que se convoca, que finalmente se entabla, en medio de una rutina suspendida y a causa de puntos de vista o intereses que se van explicitando y van poniendo en tensión a las llamadas “partes del conflicto”: a los personajes del drama” (íbid: p.90). La narración problematiza el problema de la identidad que no encuentra una definición sino dentro de sí misma, reflexivamente, y plantea que la consideración de la diferencia permite considerar aristas escondidas en la identidad de lo mismo, “con la narración se quiebra el círculo de hierro de lo idéntico, que explica lo mismo por lo mismo; y se quiebra también la rutina que sólo sabe seguir adelante por un mismo camino, que no lleva a parte alguna” (íbid: p.98). En términos institucionales, es necesario el diálogo entre parcelas epistémicas que no comparten una relación causal. Estudiar las consideraciones lingüísticas que tienen los relatos en común visibiliza el punto de fuga en el cual los límites entre modelos discursivos pierden su autoridad referencial. Es decir, en último término, el estatuto del lenguaje es el que define los márgenes y diferencias de los sistemas representacionales.

El pluralismo científico

En otro plano, los modelos de pensamiento también cuentan con posiciones anti-hegemónicas, como lo es el pluralismo científico. A través de la deconstrucción de los patrones epistémicos institucionales de la ciencia y de su desarrollo, muestra que finalmente las decisiones epistémicas están subordinadas

a decisiones políticas acerca del conocimiento, ya que los investigadores están situados en un contexto determinado de producción desde el cual asumen principios sobre los cuales no están plenamente conscientes. Según Ruphy (2017), la búsqueda filosófica del método científico está obsoleta en el sentido de una lógica de justificación. La tesis de la unidad que plantea que hay un sistema correcto y fundamental de clasificar las cosas es irrelevante para la práctica científica. La dimensión metodológica consta de herramientas, instrumentos y piezas de conocimiento que son aquello que mantiene unida la ciencia, por sobre un canon común de razonamiento teórico. Esta idea dice relación con la noción de visiones sinópticas de campos de sentido, ya que son una serie de elementos en relación y no una idea pura y cristalina lo que constituye la práctica científica. La propuesta de la autora es ofrecer una nueva estructuración de la unidad, o pluralidad, del debate científico enfocado en sus dimensiones metodológicas, epistémicas y metafísicas.

La argumentación de la autora citada consta de tres principales ejes: primero, la unidad o pluralidad de lenguajes, objetos y métodos en las ciencias; segundo, la estructura de nuestro conocimiento teórico, en particular cuando es posible una relación de reducción entre teorías pertenecientes a diferentes dominios de discursos o disciplinas científicas; tercero, la multiplicidad [*plurality*] representacional: la existencia simultánea de distintos asuntos científicos o fenómenos dados. Ruphy pretende resaltar dos asuntos, primero las principales motivaciones e ideas en el núcleo del programa de la unidad de la ciencia, y también que lo común en esta no es una doctrina sino el interés por facilitar la cooperación en las ciencias, ya que hay consecuencias ontológicas y metodológicas de la existencia de la multiplicidad de estilos de razonamiento en las ciencias. Ruphy planea enfatizar las ambigüedades que afectan la pertinencia

de los distintos puntos de vista del pluralismo como relato. Estos trazan consideraciones sobre una presunta complejidad del mundo, afirmada por situaciones en las cuales varias representaciones incompatibles de ciertos fenómenos que coexisten son inevitables.

Por su parte, Longino (1990) desarrolla un análisis del conocimiento científico que reconcilia la objetividad de la ciencia con su construcción social y cultural. La autora pretende derribar la idea de que teoría e ideología están separadas en las ciencias, ya que los llamados factores externos de la ciencia, como el desarrollo político, han dado forma a ciertos programas de investigación contemporáneos. La idea que está puesta en duda es que racionalidad y objetividad son parte de la naturaleza del conocimiento. Según Longino, es posible entender los distintos debates científicos que incluyen tanto la ideología social como sus apreciaciones, como también la evidencia y la lógica. El objetivo de la autora es mostrar cómo las apreciaciones sociales juegan un rol en la investigación científica analizando aspectos del razonamiento científico, tales como la noción de buena explicación y la definición por la satisfacción de criterios.

Longino plantea la pregunta sobre si la ciencia está libre de principios culturales, sociales y personales. Para responder, distingue entre principios constitutivos de la ciencia, generados desde el entendimiento de los objetivos de la ciencia, y los principios contextuales, que pertenecen al entorno cultural y social en el cual se realiza la ciencia. La autora establece que no sólo las prácticas científicas y los contenidos, por una parte, y las necesidades sociales, por otra, están en interacción dinámica, sino que las estructuras cognitivas y lógicas de la investigación científica requieren de esa interacción. La pregunta decanta, finalmente, sobre la autonomía e integridad de la investigación científica. Es decir, si la investigación científica procede inmune a su contexto social y cultural y, por

lo tanto, está motivada por sus propios momentos generados internamente; y si las prácticas internas de las ciencias, como la observación, experimentación, construcción de teorías e inferencia, no son influenciadas por los principios contextuales. Longino plantea que el rol de la ideología es cegar a los defensores de las hipótesis al hecho de que sus evidencias son inadecuadas y explicar por qué tienden a esto.

La objetividad de la ciencia, entendida como un *set* de reglas y procedimientos para distinguir los asuntos verdaderos y falsos de la naturaleza, no está menoscabada por los argumentos propiciados por las formas moderadas de constructivismo social. Los problemas sociales están inmersos más profundamente en la práctica científica. Las apreciaciones sociales determinan la aceptación de las hipótesis en la ciencia. Según Longino, hay estándares de aceptabilidad racional que son independientes de intereses personales y apreciaciones sociales, pero la satisfacción de estos estándares por una teoría o hipótesis no garantiza que la teoría o hipótesis en cuestión está libre de dichos intereses. En conclusión, el desarrollo del conocimiento es necesariamente social, más que individual. Es el carácter social del conocimiento científico el que lo protege y lo hace vulnerable a intereses y apreciaciones sociales y políticas. La perspectiva de una ciencia cargada de apreciaciones es, para muchos, la perspectiva de una ciencia cuyos resultados están constantemente en lucha.

Longino dice que la objetividad es la característica adscrita diversamente a creencias, individuos, teorías, observaciones y métodos de investigación; generalmente se piensa que implica la voluntad de dejar que nuestras creencias sean determinadas por los hechos u otro criterio imparcial y no arbitrario, en vez de nuestros deseos sobre cómo las cosas debiesen ser. Según la autora, es necesario hacer visibles las características históricas e institucionales de la práctica científica

que afectan su contenido. Cuando se insta a ser objetivo o “científico”, es esta confianza en una realidad establecida y comúnmente aceptada que ha sido recomendada. El modelo de confirmación del positivismo lógico simplemente crea una división estándar de la práctica científica más sistemática y lógicamente rigurosa. El único desacuerdo respecto a la objetividad, según la autora, parece ser sobre la pregunta si es que la ciencia histórica y actual se da cuenta o no del ideal epistemológico de objetividad dentro de su práctica. Finalmente, la idea de que la ciencia es producida por una comunidad y no por individuos es parte del mito de la objetividad que se ataca institucionalmente a través del pluralismo científico.

Asimismo, la idea general de la compilación *Scientific pluralism* (2006) es que un fenómeno natural no puede ser completamente explicado por una sola teoría o por un solo enfoque, ya que ni los lenguajes de las disciplinas científicas ni los asuntos tratados son reductibles a un lenguaje o a un asunto. Sobre los aspectos metafísicos: las leyes de alcance limitado se aplican a estos ámbitos, pero las leyes forman un mosaico suelto en lugar de reducirse a un conjunto compacto y unificado de leyes universales. La solución pluralista plantea que aquellas virtudes que deberían sostener que el grado del *status* regulativo en cualquier proyecto de investigación es una función de las características específicas del problema y de los objetivos particulares de la investigación.

Ninguna disciplina por sí sola puede proveer un reporte completo. Hay una multiplicidad de enfoques que ahora caracterizan muchas áreas de la investigación científica que no representan una deficiencia. Si el mundo puede ser completamente considerado por un solo enfoque comprensivo, entonces no parece razonable asumir que el objetivo último de la ciencia es lograr ese cometido; no hay argumentos definitivos para el monismo científico. Este compilado (2006) postula que la filosofía de la ciencia debe repensar los conceptos

que llevan a la posibilidad última de que la mejor manera de investigar y explicar el mundo natural es a través de múltiples enfoques investigativos y sistemas representacionales.

La postura pluralista es una forma de pluralismo consistente y sustancial que no es una posición ideológica sobre el carácter fundamental del mundo sino un enfoque para interpretar el contenido y las prácticas de la investigación científica. Esta asume el compromiso de evitar la dependencia de suposiciones monistas en interpretaciones o evaluaciones junto con la apertura a la ineliminabilidad de la multiplicidad en algunos contextos científicos. La pluralidad en la ciencia contemporánea provee evidencia de que hay distintos tipos de situaciones producidas por la interpretación de factores, cada una representable en un modelo o teoría (o relato), pero no todos representables en el mismo modelo o teoría. Además, mantiene que la tarea de identificar qué situaciones requieren múltiples enfoques requiere de investigación empírica.

El pluralismo puede ser motivado sobre la base de consideraciones abstractas. Todas las representaciones son parciales; cualquier representación debe seleccionar un número limitado de aspectos del fenómeno por su carácter parcial y selectivo. Las representaciones alternativas de los fenómenos pueden ser igualmente correctas. La pluralidad de representaciones y enfoques en la ciencia está sostenida por la complejidad de la naturaleza, el empleo de modelos representacionales altamente abstractos y la diversidad de metas investigativas, representacionales y tecnológicas. No hay manera de decir qué perspectiva es correcta y cuál no ya que este criterio no se confina a ninguna área particular de la ciencia. Así se permite una conexión más profunda con las problemáticas sociales y políticas que la que permite la defensa de un solo enfoque, a saber, el monista.

La tesis epistemológica del pluralismo es que la única manera de determinar si es que una parte del mundo requiere una multiplicidad de aproximaciones es examinando los resultados empíricos de la investigación científica de esa parte del mundo. Los filósofos no deben asumir que la naturaleza de la ciencia es tal que puede ser comprensivamente considerada por un solo *set* de conceptos que captan los fundamentos de la ciencia. La suposición de que hay un tipo abstracto de cosas, de explicaciones científicas, puede ser equivocada, ya que existen diferentes tipos de explicación así como contraejemplos. Las diferentes perspectivas en las ciencias, incluyendo la histórica, la filosofía normativa, y la sociocientífica pueden arrojar luz en diferentes aspectos de una empresa multifacética.

El pluralismo científico permite desdibujar la unidad de la ciencia y de sus distintos enfoques, perspectivas y herramientas, para establecer que los modelos de pensamiento no están dados por estas características, sino que están insertos en una cultura determinada y son consistentes con las formas de vida. Wittgenstein (2012) lo llamaría *visión sinóptica*, Dentro de los mecanismos epistémicos están los experimentos mentales, los cuales son problemáticos por no contrastar con datos empíricos las premisas que se juegan en ellos. Sobre todo, es el coeficiente ficcional, de *fictividad* como escribía Oyarzún, el cual pone en duda su utilización sería tanto en la filosofía como en la ciencia.

Los experimentos mentales

Desde la epistemología, González (2017) hace una compilación de los distintos defensores y detractores de la utilización de experimentos mentales en ciencia y en filosofía, desde la intuición de que la imaginación cumple un rol

fundamental a la hora de estudiar el conocimiento, la mente, la libertad y otros conceptos de esta naturaleza. El contexto del asunto de los experimentos mentales tiene un antecedente importante en la epistemología, ya que “pese a su supuesta falta de confiabilidad, creo que los experimentos mentales son poderosas herramientas para el desarrollo de teorías y argumentos capaces de establecer conocimiento mediante la imaginación” (íbid: p.VIII). La traducción que prefiere González del original *thought experiment* es *experimentos mentales*, ya que se enfatiza de mejor manera, según él, el rol de la imaginación en un laboratorio mental donde se evalúan teorías e hipótesis. El rol más importante lo cumplen en torno a la clarificación conceptual a través de un relato.

Los experimentos mentales son polémicos porque someten a prueba hipótesis y teorías de manera *a priori*, sin concurso de la experiencia y llevando al experimentador a imaginar situaciones sofisticadas. De esta manera se duda de la confiabilidad de este mecanismo teórico, por lo que los científicos prefieren los experimentos reales por sobre los mentales. Frente a esto, González se pregunta a qué se debe esta jerarquía en la cual los experimentos mentales están por debajo de los experimentos reales. La pregunta se responde analizando las circunstancias en las cuales se apela a un experimento mental como una instancia para exponer una teoría o, bien, para refutarla: “los científicos generalmente recurren a la experimentación mental cuando existen impedimentos técnicos y financieros que impiden llevar a cabo un experimento real. En circunstancias adversas los científicos usufructúan de su imaginación, ciertamente barata y eficaz” (íbid: p.20-21).

Norton (en González 2017) es un detractor del uso de experimentos mentales como herramientas epistémicas válidas en ciencia, debido a que considera que son simplemente argumentación pintoresca: “son simplemente

argumentación ordinaria, vestida de una vívida forma narrativa o pictórica. Como resultado, no pueden hacer más que la argumentación ordinaria” (íbid: p.48). Norton sitúa a los experimentos mentales más cerca de la estética que de la ciencia. El autor plantea que el problema epistemológico de los experimentos mentales en la ciencia es que, supuestamente, nos dan conocimiento del mundo natural, frente a lo cual se pregunta de dónde viene ese conocimiento. La respuesta de Norton es que “este conocimiento viene de las premisas introducidas explícita o tácitamente en el experimento mental. Tal conocimiento es transformado, usualmente de forma tácita, por medio de argumentación deductiva o inductiva para entregar el resultado final” (íbid: p.48). Por ende, Norton concluye que el alcance epistémico de un experimento mental es el mismo que el de un argumento presupuesto para plantear el experimento. Es decir, los experimentos mentales son netamente argumentos. En sus palabras:

los experimentos mentales en ciencia siempre pueden reconstruirse como argumentos basados en suposiciones explícitas o tácitas que entregan el mismo resultado. Un fundamento para lo anterior es el empirismo. Si los experimentos mentales nos van a enseñar algo sobre el mundo, el empirismo nos dice que sólo pueden hacerlo disponiendo de nuestra experiencia del mundo. El resultado de un experimento mental debe ser la reformulación de esa experiencia por medio de un proceso que preserve la verdad o su probabilidad, esto es, mediante argumentación deductiva o inductiva (íbid: p.52).

El sustento de la postura de Norton es la tesis de la confiabilidad, “si los experimentos mentales pueden ser usados de manera confiable epistémicamente, debe ser argumentos (en un sentido muy amplio) que justifiquen sus resultados, o deben poder reconstruirse como argumentos así” (íbid: p.53).

Sin embargo, González argumenta que la ventaja de este tipo de experimentos es que aterrizan teorías y problemáticas, de otra manera oscuras y abstractas, y las dejan al alcance de expertos e inexpertos. Además, según Kuhn

son más frecuentes "porque apelan a conocimiento compartido para mostrar las tensiones teóricas" (íbid: p.20). Según Brown (en González 2017), la importancia de los experimentos mentales radica en que podemos aprehender la naturaleza simplemente pensando, pero se pregunta cómo esto es posible frente a la ausencia de nuevos datos empíricos. Brown responde que "según [Kuhn], un experimento mental correctamente concebido puede conducir a una crisis o al menos crear una anomalía en la teoría dominante, y así contribuir a un cambio de paradigma. Los experimentos mentales nos pueden enseñar algo nuevo sobre el mundo, incluso si no tenemos nuevos datos empíricos, ayudándonos a re-conceptualizar el mundo de una mejor manera" (íbid: p.36). De esta manera se comienza a perfilar la inmensa ventaja que arroja la utilización de los experimentos mentales, ya que estos permiten repensar nuevamente lo dado y desempolvar conceptos que permitan representar teorías de mejor manera, o al menos de una distinta, a través del uso de un relato imaginario.

Según Hacking (en González 2017), el valor que tienen los experimentos mentales es que "sacan a relucir, de una manera sucinta, una tensión conceptual entre dos maneras de pensar, y nos fuerzan a asumirla. Los experimentos mentales no son simplemente una manera de sondear confusiones conceptuales. Es más bien una tensión entre dos maneras de describir el mundo, ambas internamente consistentes, pero una de alguna manera más simple que la otra" (íbid: p.74). Los experimentos mentales tienen la carga epistémica de generar una narrativa imaginaria desde la cual repensar favorablemente asuntos complejos con la intención de simplificar teorías, o bien, permitir abordar un asunto de manera contenida, mostrando los choques epistémicos de las teorías y clarificando el escenario teóricamente.

Frente a Norton, Levin (1993) afirma que los experimentos mentales arrojan certezas lógicas y conceptuales. También Hacking, Nerssesian y Gooding adhieren a la postura de Brown. En común, piensan que “todos los experimentos mentales versan sobre operaciones que deben *realizarse* por parte de agentes epistémicos” (González, 2017: p.22), y a partir de estas, se obtiene un resultado y se llega a una conclusión. Además, el sentido del argumento formal sobre el que se postula un experimento mental no es accesible *solo* en sí mismo, sino que necesita del experimento para llevar a *creer que p*. Asimismo, un experimento mental forma parte de un juego de lenguaje, por lo que debe seguir las reglas de dicho juego, y sumado a que permitan el acceso a lo imaginado y a lo contrafáctico, constituyen la posibilidad de evaluar un concepto *C*.

Existen distintas definiciones de los experimentos mentales. Brown escribe que “los experimentos mentales son dispositivos de la imaginación que se usan para investigar la naturaleza de las cosas” (íbid: p.27). La primera definición comentada fue la noción de *bombas de intuiciones*, por Daniel Dennett, quien las caracterizaba como “pintorescas narrativas con detalles sofisticados y poco relevantes, cuyo objetivo central sería mover las perillas de la imaginación en el lector, y así forzarlo a llegar a intuiciones sobre la mente, no solo carentes de fundamento real, sino reñidas con lo informado por algunas disciplinas científicas” (íbid: p.151). Este autor afirmaba, en el momento en que acuñó esa definición, que los experimentos mentales eran un argumento forzado, para las masas, y que cumplían un rol más estético que epistémico. Sin embargo, en un segundo enfoque hacia 1984, Dennett plantea que “estas no son del todo negativas. Y no lo son porque son una especie de aguijón teórico que invita al lector a considerar un problema filosófico de manera general, sin perderse en los detalles, en los árboles del bosque. Pese a que pueden ser como direcciones erradas para encontrar un

lugar, llevan a aventuras filosóficas fascinantes, lo cual muestra el cariz pedagógico, ligado a la discusión racional y crítica, propia del filosofar" (íbid: p.160). Dennett resignifica el término que él mismo utilizó para mostrar que las *bombas de intuiciones* tienen un valor epistémico claro tanto en la ciencia como en la filosofía, y ayudan a incrementar el conocimiento a través de su utilización debido a su *aguijón teórico*.

En 2013, Dennett considera que los experimentos mentales dicen relación con las actividades filosóficas básicas, "etiquetar, dar ejemplos, proponer analogías y metáforas y, sobre todo, armar el andamiaje de la ubicación de un problema" (íbid: p.161). Dennett, en un inicio, fue crítico de este método, pero con el tiempo fue asimilando la ventaja de la utilización de los experimentos mentales como *bombas de intuición* que generan movimientos mentales en los experimentadores y permiten desmenuzar epistemológicamente un concepto *C* para llegar a nuevas conclusiones sin necesidad del concurso de la experiencia. En este sentido,

el rol central de las bombas de intuiciones en la filosofía es mostrarnos que la filosofía no es y que razonablemente no aspiraría a ser, ciencia. La filosofía sin las bombas de intuiciones ocasionalmente tiene éxito al purificar y delimitar un área conceptual que es suficiente para que la ciencia se enseñoree, pero en general, estas no son triunfos de las corrientes principales de la filosofía. La filosofía con las bombas de intuiciones no es ciencia en absoluto pero en su forma informal es una valiosa manera -incluso necesaria ocasionalmente compañera de la ciencia (íbid: p.220).

Con esto, Dennett desenmarca a la filosofía como participante de la ciencia por la sencilla razón de que la primera tiene aspiraciones epistemológicas distintas y, por lo tanto, utiliza herramientas *ad hoc* a sus necesidades. Ambas, filosofía y ciencia, son colaboradoras, pero la filosofía no es ciencia ni tampoco le debe tributo de sus

aspiraciones epistémicas ni privilegiadas por sobre los datos empíricos. Además, González (2017) reconoce que el error, en filosofía, porta un valor epistemológico, asunto que también la caracterizaría dentro de su propia parcela con soberanía epistémica, dado que los datos arrojados por el error también ayudan en el aumento del conocimiento.

Las *bombas de intuición* son puestas dentro de la caja de herramientas de la filosofía, cita que hacen González, Hacking y Dennett a Wittgenstein. Dennett escribe que “después de todo, una bomba de intuición debería ser la herramienta ideal en el *kit* del filósofo, si tomamos en serio una de las perspectivas más conocidas de *para qué* es la filosofía. Es para ampliar nuestra visión de lo posible, para romper los malos hábitos del pensamiento” (íbid: p.220). Y concluye, de esta forma, que “las bombas de intuición son parte de la caja de herramientas del filósofo, y si usted quiere ser un trabajador confiable, usted debe entender cómo funcionan sus herramientas” (íbid: p.222). González, por su parte, postula que analizar «perilla a perilla» cada caso de experimento mental “permitiría la depuración de algunos problemas filosóficos, exorcizando el embrujo de la palabra, tal como, por ejemplo, intenta Wittgenstein (1953)” (íbid: p.161). En este sentido, este autor plantea que “las bombas de intuiciones son herramientas teóricas exploratorias y poderosas, y recalca, no hay muchas herramientas en la caja de herramientas del filósofo. Son, dichas herramientas, prótesis de la imaginación, la cual se encamina a la aventura de resolver un problema, o en el mejor de los casos, de exorcizarlo a lo Wittgenstein” (íbid: p.161). Por último, Hacking plantea que “la palabra «imagen» de Wittgenstein me sirve mucho más que la palabra de moda, «narrativa»” (íbid: p.79) a la hora de caracterizar los experimentos mentales. Esto es debido a que, plantea,

Wittgenstein es, entre otras cosas, un gran autor cómico, de cierta tradición austriaca que nosotros los poco estilizados filósofos de la ciencia tendemos a ignorar. Y cuando examinamos experimentos mentales, especialmente aquellos que nos muestra Brown, podríamos experimentar un toque iconoclasta. ¿Qué me recuerdan esas imágenes? Me recuerdan a chistes, esto es, a cosas muy irónicas y bien trabajadas con un final gracioso. Me recuerdan también a las ilusiones ópticas. Es decir, son experiencias que son difíciles o imposibles de exorcizar. Son rápidas y, como las ilusiones ópticas o las paradojas de probabilidad, siempre te pillan, sin importar lo bien preparado que estés (íbid: p.79).

El caso de Wittgenstein es citado por los tres autores debido a que el austriaco, autor del *Tractatus* y de las *Investigaciones Filosóficas*, establece que la labor de la filosofía es hacer terapia⁸, ya que está condenada a trabajar con sinsentidos por la «naturaleza» de la filosofía, a saber, chocar contra los límites del lenguaje. Así, la tarea del filósofo es aclarar los enredos gramaticales en los cuales encuentra su oficio, para poder lograr salir del atolladero en el cual se encuentra. Los autores plantean que es posible llevar a cabo esta tarea a través de los experimentos mentales, ya que permiten bombear intuiciones ahí donde las respuestas se confunden con preguntas. Pero, apunta González, “esto no quiere decir que los filósofos somos una especie de «confusionistas» de los problemas, por lo intrincado de estos, y por el embrollo en que nos hemos metido. Por el contrario, los filósofos, al menos cuando se hace análisis, tenemos la intención de salir del embrollo. Tratamos de tomar la hebra de este y desenrollar la madeja, y por esto tentamos caminos que incluso son erróneos” (íbid: p.241).

En el área de la filosofía institucionalizada, Oyarzún plantea que “la clase de filosofía es una clase de historia de la filosofía. Esta ha proporcionado por tanto tiempo el fundamento de la enseñanza filosófica” (1996: p.29). Para Oyarzún este

⁸ Este asunto será arduamente trabajado en el siguiente capítulo.

modelo dominante de enseñanza de la filosofía como historia de la filosofía en el sistema escolar es un “modelo ancestral, surgido de una temprana y determinante interpretación del logos -su instalación omnímoda, absorbadora de todo lo que se supone y demanda como práctica de la filosofía, es sólo reciente” (íbid: p.29), y más aún, esta depende de la evocación de la insinuación del título de prehistórica que, además, coincide con la historia de la filosofía. Según él, cuando se concibe a la filosofía analítica, rotulada como la forma hegemónica de producción y transmisión de saber, como matriz, “mantiene (aún) una primacía cuando de lo que se trata es de garantizar la institucionalidad del saber filosófico, y esto quiere decir, en primer lugar, la pertinencia y la propiedad de un saber enseñable, e incluso de un saber operable” (íbid: p.30-31). Esto implica que si “la historia de la filosofía sea la matriz de la enseñanza institucional de la filosofía implica que la única gran clase de filosofía que hay (...) es la propia historia de la filosofía” (íbid: p.31). La historia de la filosofía sería un objeto producido por ella misma y objetualizado como un pretérito que garantiza la práctica filosófica hegemónica, la historia formal de los vencedores del saber sobre la base de la escolástica analítica, ya que determina como privilegio la consistencia epistémica, institucional y político-institucional de la filosofía contemporánea como un saber técnico.

El argumento, herramienta analítica, según Oyarzún no persuade ni convence realmente, contrario a lo que planteaba Norton. El argumento es un gesto elegante, más estético que epistémico, “cabría preguntar si todavía quiere algo” (íbid: p.32), ya que es un gesto y un estilo de la filosofía que quiere funcionar, no comunicar. Por otra parte, “siempre busca la filosofía hallar la manera de administrar lo exterior, y esto significa regularmente: reducirlo (ésta, su peculiar productividad), reconducirlo al albergue de lo Mismo; tal es la matriz dialéctica de la filosofía” (íbid: p.44). Esa reducción es la que se reconoce como violenta al

escindir la filosofía como historia y callando la semilla original en la cual ficción y argumento no estaban disociados como la historia de la filosofía lo ha presentado: “la historia de la filosofía es interpretada por ésta como la interiorización de la verdad, y esto quiere decir, a partir de una doxa -inherente a la filosofía misma- acerca de su propio vínculo con la verdad” (íbid: p.46). Una doxa, relato, dio lugar a la doxa que absolutizó el pensamiento. Y, luego, ese absoluto institucionaliza la práctica académica, dirigiendo los modelos de pensamiento y de saber con la fuerza política que esta operación encarna. La separación de la filosofía con el mundo práctico como algo externo a su práctica muestra el error político de la Academia como la directora de las operaciones nominativas, producto de la ingenuidad de su posición y su proyección con la verdad.

Para Oyarzún es necesario disolver la historia de la filosofía como rótulo curricular y formal en el modelo educativo. Primero, como historiografía, manual o museo de escuelas, autores y obras ordenadas por periodizaciones convencionales. Segundo, como interna historia de la verdad, o como historia interiorizable del error. El indicio más inmediato de una historia externa de la filosofía es aquella que vacila de la verdad, y “lo ofrecería una historia que nos refiriese a aquello que es juzgado accidental y accesorio, insignificante, por contraste con lo que está instituido como rótulo y contenido esencial de lo historiado (íbid: p.114). Una historia que “sucede conforme su acaecer, supone un cierto modo de la diégesis -un modo, más, o menos, que un método, quizá sobre todo un estilo- enteramente distinto de aquél de la historia interna, que procura disimular en la pasimonia argumental su juego narrativo” (íbid: p.114). Una forma de relato que, a la vez, utilice al relato como recurso mismo.

Por último, en el ámbito lógico y ontológico, Galván (2017) postula la posibilidad del análisis de textos de ficción a través la lógica bidimensional, a partir del desarrollo y formalización de la siguiente tesis kripkeana: “hay que distinguir entre lo que es *a priori* desde el punto de vista epistemológico, y lo que es necesario desde el punto de vista metafísico, de manera que puede darse lo metafísicamente necesario pero cognoscible *a posteriori*, así como, quizá, lo contingente pero cognoscible *a priori*” (íbid, p.367). El fundamento de esa tesis es la teoría del funcionamiento de los nombres propios. Kripke postula que el acento está en la designación rígida, la cual “subraya el rendimiento de la referencia en el marco de la posibilidad o necesidad metafísicas, expresable en condicionales contrafácticos, esta otra consideración de las descripciones definidas no rígidas abre un espacio de posibilidades epistémicas que se manifiestan en condicionales indicativos; esas posibilidades son todas las situaciones o «escenarios» compatibles con lo que sabemos *a priori*” (íbid: p.368). Galván realiza una apertura ficcional de los experimentos mentales situando el problema formal de la necesidad metafísica en un horizonte semántico diferente de su enunciación en el contexto de enunciados contrafácticos. De esta manera, “la diferencia planteada por la semántica bidimensional entre las evaluaciones en el eje de las posibilidades epistémicas o indicativas y el eje de las posibilidades metafísicas o contrafácticas sirve para agrupar algunos problemas sobre el sentido e incluso la ontología de las obras de ficción” (íbid: p.381-382), y de esta manera situarlas dentro de un marco admisible e institucional de estudio epistemológico institucional.

Según Galván, hay dos dimensiones en las cuales se puede analizar una proposición. Por una parte, como alternativas contrafácticas o mundos posibles y, por otra, como alternativas indicativas o escenarios. Ambas dimensiones pueden tomarse por separado, pero también existe la evaluación bidimensional, “definida

como función que asigna a cada escenario un par <mundo posible, valor de verdad>, o bien cada par <escenario, mundo posible> un valor de verdad” (íbid: p.368). De esta manera, la lógica bidimensional aporta la posibilidad de tomar de manera parcial la verdad o falsedad de la existencia o inexistencia de las entidades a las cuales se hace referencia, para así evaluarlas en un contexto de distintas posibilidades. Esto es debido al lugar que ocupa la ficción en un marco epistémico: “los enunciados de ficción ni refieren ni expresan proposiciones, sino que simulan hacerlo; por ese procedimiento crean nuevos seres de naturaleza abstracta y convencional, que son los personajes de ficción” (íbid: p.369), y el análisis formal de los enunciados que los denotan permite la posibilidad de distintas operaciones ficcionales.

Galván plantea que la diferencia kripkeana entre nombre y descripción no aplica de igual manera a los personajes ficcionales, ya que la descripción es un equivalente del sentido del nombre y no un medio de fijar la referencia, y frente a eso afirma que “una línea de desarrollo de esta conclusión ha sido considerar al nombre de ficción un designador no rígido o descriptivo que realiza su función referencial en un mundo posible donde la descripción correspondiente queda satisfecha” (íbid: p.372-373). Los planos semánticos que se superponen entre realidad y ficción problematizan las certezas denotativas generando bombeos de sentido. En ese sentido, Galván postula que “el texto literario, quizá junto con sus presuposiciones e implicaciones, vale como representación semánticamente neutral” (íbid: p.373). Asimismo, “una obra de ficción no remite a un solo mundo posible, sino al conjunto de todos los mundos posibles compatibles con lo que en ella se dice (más sus presupuestos, implicaciones y creencias relevantes)” (íbid: p.376). Dado esto, el análisis bidimensional de enunciados ficticios permite ampliar el campo de resultados de manera formal y semántica, articulando un

horizonte de sentido no rígido, gracias a la autonomía ontológica de los mundos de ficción y a la posibilidad de asumir informaciones y generalizaciones como premisas para ulteriores inferencias, generando el rendimiento cognoscitivo de la literatura. Gracias al aporte de la lógica bidimensional es posible que la contención ficcional de los experimentos mentales no sólo encuentre justificación modal sino que, además, al presentarse como un escenario de posibilidades contrafácticas, se configura un espacio lógico donde la ficción es indomable y sobrepasa las categorías de satisfacción de la verdad. Asimismo, el mito de los privilegios epistémicos de los relatos teóricos tradicionales en la ciencia institucionalizada tiembla de terror.

2. La claridad de la ficción

La violencia epistémica confunde la claridad, en sentido estricto, porque discrimina los saberes que surgen de un punto imaginativo, pese a que dicho punto es indisociable del origen del conocimiento racional. Es decir, el conocimiento es tan racional como imaginativo, como he expuesto hasta ahora. Dentro del edificio institucional de la filosofía existe una suerte de resistencia epistemológica que problematiza los grandes postulados de la lógica y de la ciencia, como la objetividad, por ejemplo. Los experimentos mentales están admitidos en la academia y en todas las disciplinas, incluso en las más rigurosas como las ciencias naturales, debido a que estimulan el pensamiento y permiten una aproximación a los fenómenos que se intentan aprehender y que generan confusión.

En este capítulo aplicaré la metodología de la resistencia a través del uso de un tipo de experimento mental que acentúa los rasgos ficcionales del fenómeno que se estudiará: partiré estudiando la ética de Wittgenstein *como si él hubiese leído* a Macedonio Fernández. La ficción situada desde este modo epistémico permite hacer un análisis desde la conmoción de la filosofía de ambos autores, permitiendo el ingreso de la imaginación para abarcar el tema y conocer un poco más sobre la ética del austriaco que no fue desarrollada con la tinta como sí en su vida personal.

Desde mi punto de vista, la única manera de poder abordar los problemas de la violencia epistémica es a través de un ejercicio dialogante que tenga en vista las condiciones epistémicas sensibles de la filosofía que se intenta describir. La incomodidad que genera un estudio así en el contexto académico denota el terror que produce la falta de certeza del conocimiento, como también la falta de atención a la salud mental de la práctica de la filosofía. Sin embargo, la certeza es una

ficción de la ciencia, y por lo tanto la diferencia entre una investigación tradicional y la que yo realizo es un asunto de honestidad frente al conocimiento. Mi punto es que el *ethos* y el *pathos* de un autor ofrece tantas o más herramientas para ampliar el conocimiento sobre ese autor como sus proposiciones epistémicas, por lo tanto, en este capítulo, utilizaré la metodología que considera a la ficción como una partícula domesticable del terror, en tanto garantiza el aprendizaje de los elementos tremendos, no articulables en el lenguaje, como el dolor o, incluso, el terror mismo. El silencio es el modo de denotar esa área sensible que no capta el pensamiento racional, y tanto Wittgenstein como Macedonio tienen un enfoque al respecto como expondré a lo largo de este segundo capítulo. En síntesis, mi metodología se basa en un experimento mental con atención a su modo subjuntivo, a la vez que presento la lógica bidimensional desde la cual la ficción opera como una proposición con sentido tal como una proposición con valencias dadas por el mundo real.

El objetivo de este capítulo es desarrollar los puntos fuertes de la poética de Macedonio Fernández presentes en los tormentos de Wittgenstein, tales como la importancia y los límites del relato; la necesidad de ligar la filosofía al silencio; el tratamiento de una certeza esquivada que dinamita los puentes epistémicos que la intentan controlar. Considero que la ética de Wittgenstein es una forma de vida más que un set de proposiciones teóricas. Desde ese punto de vista, llamaré *el infierno de la claridad* al impulso que obliga a Wittgenstein a ser claro consigo mismo en todo momento. Este infierno sólo puede entenderse a la luz de la ficción por su misma naturaleza, a saber, desborda los límites del lenguaje y, también, de la razón, porque está capitalizado por una dimensión completamente sensible. El pensamiento ficcional otorga mayores herramientas para estudiar este asunto que el pensamiento analítico.

Macedonio Fernández permite comprender ese *pathos* y *ethos* de Wittgenstein de manera gráfica y empática. Al atenuar la violencia epistémica que impone restricciones de formato sobre las investigaciones académicas, es posible acceder a ese universo sensible que genera la filosofía y la vida de Wittgenstein. Los tormentos filosóficos de Ludwig son también los tormentos puestos en texto de Macedonio. El silencio es el concepto que ayudará a clarificar los motivos de las perspectivas argentinas y austriacas ya que en él confluyen todos los tópicos que ambos tienen en común. Las mareas argentinas en el pensamiento del europeo permiten ficcionalizar el *infierno de la claridad* para poder analizarlo y comprender, un poco, la mentalidad wittgensteiniana y, por sobre todo, el sufrimiento que en ella habita, y las consecuencias epistémicas de ese sentir.

2.1 Metodología de la ficción epistemológica

La ficción es la partícula mínima del terror representacional. Esta hace frente a los relatos surgidos de las más diversas representaciones. Este terror responde al miedo de que se desestabilice el edificio del conocimiento institucional, y también permite el recuerdo de los elementos no articulables en el lenguaje. Esto quiere decir que la ficción pone sobre la mesa elementos que eclipsan las categorías para denotar la realidad en el área sensible del pensamiento, a la vez que condiciona la seguridad de la certeza a un marco de representación nunca universal. A través del uso del pensamiento ficcional es posible captar la violencia en su modo epistemológico, ya que se problematiza el espacio entre el signo y lo que este denota, estableciendo un diálogo a contrapunto con el silencio wittgensteiniano que describiré un poco más adelante. La ficción está al límite del conocimiento y, en tanto tal, determina el fin de la soberanía de la certeza sobre proposiciones de amplio alcance y calibre, en cualquier horizonte de sentido. La ficción exhibe su denotación a través del análisis tradicional lógico-gramatical y, además, añade una atmósfera denotativa a través de la articulación representacional de afectos y tormentos. La ficción contiene la manera de denotar a través del lenguaje verbal y también a través del silencio. Esta atmósfera será útil cuando se cuestionen algunos márgenes de sentido cronotópico y temático.

Wittgenstein, en el *Tractatus*, entiende la filosofía como una actividad tanto clarificadora como delimitadora del lenguaje. Podríamos decir que plantea una atmósfera denotativa de lo que queda fuera del sentido lógico-gramatical: “[la filosofía de Wittgenstein] no quiere decir nada, es decir, que en principio carece de sus propias teorías filosóficas, y que se limita a poner las cosas en su sitio, eliminando los males causados por los poderosos sistemas filosóficos que le

habían precedido” (Carmona, 2019: p.11). Mi análisis parte de la base de lo que se puede llamar la segunda parte del *Tractatus* y el desarrollo con sus postulados filosóficos: la que inicia con la proposición número 7 sobre la necesidad del silencio frente a ciertos fenómenos lingüísticos y la incapacidad filosófica para referirse a ellos. Llamaré *lo tremendo* a estos fenómenos que no caben en la lógica del lenguaje. Según Carmona (2019), “lo fundamental era precisamente aquello de lo que guardaba silencio, y el mismo gesto de guardar silencio” (íbid: p.56). Tal como insinúa en *Tractatus*, muy probablemente estos elementos, ahí llamados *lo místico*, sean los de mayor importancia para los seres humanos, pero no pueden ser puestos en oraciones con sentido porque implicaría sobrepasar los límites del lenguaje y, por lo tanto, también del pensamiento. *Lo tremendo*, lo místico, Carmona lo llama “el reino de lo inefable, donde no cabe formular en términos lógicos los sentimientos éticos, estéticos o religiosos, pues cuando se les saca de su morada ni siquiera la candidez los salva de convertirse en ideología” (íbid: p.69). Para Wittgenstein era importante sentar las bases de la claridad filosófica a partir de la delimitación entre lo que se puede decir y lo que no. Entendiendo esta barrera, pensaba, se disolvían todos los problemas filosóficos que no eran sino confusiones gramaticales producto de la naturaleza humana de chocar contra sus límites de representación. El vienés entendía la desaparición de los problemas filosóficos como la claridad total. Ya con esto se puede leer entrelíneas la carga en términos de *lo tremendo* que implicaba la filosofía en la mente de Wittgenstein: un error, una enfermedad, una condena. Las confusiones lingüísticas dan lugar a las proposiciones filosóficas, y una práctica ética de la filosofía permite restaurar la salud mental de su práctica; la terapia de Wittgenstein se ocupa de mostrar la mala comprensión del lenguaje y no de producir proposiciones sinsentido.

La claridad es un atributo de la verdad y fue el máximo imperativo de la filosofía de Wittgenstein. Para este autor, no hay nada oculto detrás del lenguaje, la filosofía no es capaz de penetrar los fenómenos en la búsqueda de su esencia, por lo que deja todo tal como está. Esto quiere decir que la filosofía no tiene la capacidad de hacer proposiciones con sentido sobre lo que está detrás de las cosas en un sentido metafísico, sino que sólo puede analizar y ser crítica del uso del lenguaje para ciertas situaciones; no puede generar transformaciones de sentidos ni de contenidos. Sostengo que la claridad es el reconocimiento de que no hay nada oculto detrás del lenguaje ni detrás de las proposiciones filosóficas, es el gesto de dejar de buscar qué hay detrás de lo dado. Según Carmona, “ese remedio milagroso estaba en el trabajo sobre uno mismo, en la propia manera de mirar” (íbid: p.10). El gesto del cese filosófico deviene en silencio, y su condición de posibilidad es el trabajo clarificador y delimitador del propio sujeto y su modo de representar el mundo. La claridad se opone a la confusión del lenguaje que se genera al sobrepasar alguno de sus límites. Con los límites del lenguaje claros, la posibilidad de hablar sinsentidos se reduce hasta la certeza de la disolución de los juicios filosóficos. En último término, la claridad es un mandato ético de presentación ante el mundo, sus componentes, y uno mismo. En la misma búsqueda de la claridad, Carmona reconoce “que Wittgenstein iniciase la obra de su vida [Las *Investigaciones Filosóficas*, el giro lingüístico de sí mismo, el aprendizaje de los límites también de la lógica] con *Las confesiones* tiene un significado más profundo. Tenía la convicción de que toda filosofía decente debía comenzar con una confesión, sí, con un auténtico ejercicio de introspección y su posterior exteriorización” (íbid: p.83). Argumento que existe una configuración de un infierno en alguno de los pasajes mentales de Wittgenstein, pero para poder estudiarlo hay que optar por el camino del *como si* que explicaré a continuación.

La claridad de la ficción radica en su condición problemática en el origen del pensamiento humano, como se expuso en el capítulo anterior. Desde ese lugar, el trabajo clarificador es indisoluble del trabajo empático de reconocimiento de los propios vectores de violencia del relato de turno. La conciencia de los enunciadores de dichos relatos del límite de la ficción condiciona también la claridad sobre los límites de la posibilidad del propio conocimiento humano. Otro modo de la claridad de la ficción puede también ser una inversión de silencio filosófico que permita descubrir el origen de los problemas y buscar soluciones, asegurando un tiempo sereno para pensar antes de emitir un juicio, por ejemplo. En ese sentido, la ficción se opone al dictamen de fijar rótulos en el mundo a través del lenguaje, característico de la filosofía tradicional y su academización. Las categorías, surgidas de cualquier campo de estudio, oscurecen el conocimiento al intentar delimitar campos semánticos alrededor de los términos comunes olvidando la visión sinóptica sobre los significantes, en términos wittgensteinianos. El silencio (re)sitúa en la claridad, muy cercana a la certeza en la parcela de la verdad, con dirección a la calma, oponiéndose al afán por dejar una marca en el mundo a través del lenguaje y reglamentando la forma de utilizar las palabras, llegando a los términos políticos del pensamiento.

La ficción como herramienta epistemológica, entonces, se posiciona con mayor solidez en el árbol del conocimiento claro, ya que a través de ella es posible visibilizar los límites del pensamiento en tanto tiene una relación representacional más potente que la relegada a la filosofía tradicional, la cual responde a la lógica de la ciencia natural. Haciéndose cargo de sus condiciones de posibilidad y de representación, la ficción juega un papel epistémico al lograr cuestionar los límites desde adentro de la violencia del nombrar y de categorizar la realidad. La claridad del pensamiento se alcanza al remover las partículas de lo tremendo de la mente

que posee la proposición o la representación. Carmona (2019) diría que “se trataba de descender hasta el fondo de uno mismo armado con la más humilde honestidad” (íbid: p.84). En otras palabras, la función del silencio permite identificar *lo tremendo* en el área sensible del pensamiento a través de ficciones epistemológicas.

Los códigos necesariamente están enraizados en formas de vida que no son simplemente categorías semánticas, sino que, por sobre todo, son formas de sentir y mirar, de posicionarse en el mundo y dejarse afectar sensiblemente. De nuevo la importancia de la noción de visión sinóptica de Wittgenstein: una mirada panorámica es respetuosa del impulso nominativo -violento- de la razón que intenta calzar elementos dentro de categorías rígidas que satisfacen algún criterio de comodidad oficial. Es necesario ver las conexiones de las diferentes cadenas que enlazan los humanos, ya que olvidar alguno de esos vínculos genera batallas de violencia de la más amplia gama y destrucción producto de la invalidación de discursos y relatos no admitidos por la institución de turno. Por lo demás, este olvido sinóptico causa la enfermedad de la negación, la cual genera los discursos de guerra que fabrican el miedo y otros elementos tremendos gracias a la combinación del control y el poder. Dicha enfermedad tiene el origen lingüístico y epistémico del afán por nombrar el mundo y de negar cualquier otro relato sobre la misma parcela ya colonizada por sus agentes. Estos son los agentes del terror, quienes con sus privilegios intentan satisfacer su constante sensación de vulnerabilidad ante el mundo y se aferran a sus horizontes de sentido, aplicando su arsenal de guerra sobre los agentes del caos, los rebeldes en lucha por la libertad epistémica y la justicia representacional.

El terror representacional y sus agentes son los factores que oscurecen el conocimiento, todos atravesados por el lenguaje y sus afectos, todos reconocibles

también en el pensamiento ficcional, con la diferencia de la conciencia del límite. La filosofía, según Carmona (2019), “ha de favorecer una visión sinóptica [*übersicht*] del uso de las palabras, una visión de conjunto, que planee, digamos, sobre el conjunto sin fin de juegos de lenguaje existentes y posibles, que abarque en lo posible todos los usos de una palabra, su familia de significados” (íbid: p.95). Quizás la única manera de hacer una filosofía sinóptica clara de *lo tremendo* es dejar de excavar buscando las raíces y en cambio alzar un vuelo planeado que permita ver la panorámica total de *lo tremendo* enraizado en el pensamiento racional.

La metodología de la ficción epistemológica es un ejercicio dialogante que analiza las condiciones epistémicas de los vectores de violencia del pensamiento producidos por los agentes del terror. Esto se logra suspendiendo los límites declarados de representación del pensamiento bajo el mandato del razonamiento certero. Con las herramientas convencionales del análisis lingüístico en el contexto de un estatuto pasional importante a la hora de generar las hipótesis de estudio, se pueden concluir proposiciones claras y sensibles que permitan empatizar con el contenido que ha derivado el estudio. Es decir, el análisis empático, sintonizado con el afecto que surge del estudio, permite aplicar el filtro imperativo de la ética de Wittgenstein: el deber de ser siempre claro consigo mismo. En la búsqueda de la claridad absoluta confluyen tanto la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, su noción de ética y la propuesta de la filosofía como terapia. Carmona (2019) resume que “la ética era ante todo una tarea, un asunto de acción y no de teoría” (íbid: p.61), pero esa acción estaba presunta en cada acto teórico. Mi propuesta es tomar esa acción y aplicarla al origen de la producción de conocimiento, para así realizar un estudio consciente de los límites de la racionalidad situada en una sensibilidad originaria del pensamiento.

La terapia wittgesteiniana es importante para entender el contexto completo del pensamiento del autor, ya que juega un papel protagónico a la hora de realizar la clarificación conceptual y restaurar la salud mental. En mis términos, es un tipo de saber que potencialmente puede subvertir la hegemonía de la razón por sobre la sensibilidad o, más radicalmente, sobre la ficción. En breve, la terapia busca encontrar la fuente de extrañamiento, en este caso de los agentes del terror, y su solución, que muchas veces se reduce a mostrar la confusión simplemente y así desanudar el pensamiento. La misión de la terapia es abordar la enfermedad que origina los malos entendidos, o la absolutización del algún área lingüística por sobre todas las demás. En ese sentido, permite recordar la importantísima visión sinóptica sobre el lenguaje y la forma de vida en la cual está enraizado. Su método es mostrar los significados en contraposición a decirlos, ya que respeta el límite del lenguaje. La terapia utiliza la descripción y no la explicación por el mismo principio de reconocimiento de que no hay una verdad última oculta traducible en una proposición delimitada. Finalmente, la terapia se trata de organizar recuerdos sobre el aprendizaje y el uso de los términos ahí cuando hay confusión. A través de la terapia postulo que la ficción es constitutiva del conocimiento humano y la canalizo a través del ejercicio del *como si*, con el permiso que otorga mi propia ética y claridad en la búsqueda de la certeza, entendida ahora como una programación cultural, dialogante con el silencio filosófico, con el objetivo de aportar en la salud mental de los agentes académicos dentro de los cuales me incluyo.

El *como si* es una forma de experimentación mental alternativa; es una forma regulada de ficción, que tiende a problematizar la regla de los experimentos mentales y, por qué no, del lugar mismo de la verdad. Los experimentos mentales que simulan situaciones como si hubiesen ocurrido son una herramienta

epistemológica que permite interpretar consecuencias dentro de un horizonte imaginario. El *como si* es el punto fuga de la lógica tradicional. Este método propone un análisis a través de una ficción de un proceso, un hecho, una relación o una situación para ver qué pasaría si fuese así. En ese sentido, responde al supuesto de que hay un resto o un principio de insumisión incluso a la forma del experimento mental. Sin embargo, la lógica bidimensional logra contener los horizontes de sentido suspendidos en el ejercicio ficcional, ya que permite separar el ámbito del lenguaje de su referencia, y así “en el fracaso de la filosofía podemos celebrar la explosiva sonoridad del lenguaje” (Monder, 2007: p.31), de modo que la imagen lingüística revela un modo de pensamiento sensorial cuya representación se encuentra en la filosofía, productora de confusiones mentales sobre términos gramaticales.

El método del *como si* constituye un análisis lingüístico-epistémico con un verbo subjuntivo intemporal utilizado en la proposición en el cual se juega la posibilidad de un coeficiente ficcional; en él se gesta la apertura en la cual se escapa la certeza lingüística. Maldonado (2005) plantea que

la forma más integral de apreciar el papel constructivo de la lógica de contrafácticos con respecto al trabajo con posibilidades consiste en señalar de qué manera, dicho en el lenguaje de la gramática, mientras que la ciencia normal trabaja con el modo del indicativo –presente del indicativo, pasado del indicativo, futuro del indicativo, imperfecto, y otros tiempos verbales–, la lógica de contrafáctico invita a girar la mirada hacia la importancia de pensar ya no en el modo del indicativo, sino en el modo del condicional y del subjuntivo: ¿Qué sucedería si...? ¿Habría sido posible que...? ¿Y si sucediese que x en lugar de y?, por ejemplo. Se trata de pensar contra-los-hechos, contrariamente al realismo (ingenuo) y a la obviedad de las cosas, en fin, contra todo aquello que va de suyo (ibid: p.5).

Por su parte, Oyarzún (en Flores 2013-2014) comenta que el tiempo verbal traza “la huella de un acontecimiento que no llega a consumarse, que se sustrae

porfiadamente al presente en que, definitivamente, tendría lugar”. Este tiempo es el “pretérito imperfecto del subjuntivo: fuera, hiciera, volviera, llegara (sin llegar). De subjuntivo, que es modo desiderativo, hipotético, contingente, contrafáctico”, para terminar con una atmósfera proposicional “inestable, escindid[a] entre la ida y la venida, entre la duda y el deseo, escamotead[a] de sí mism[a] (como un lapsus), corredor a contrapelo y a contra-facto”. Mi investigación se inscribirá dentro del estudio que permite el *como si* que utiliza el tiempo que Oyarzún propone, ya que este método me permite aproximarme al problema de la ética wittgensteiniana dentro de un universo ficcional moderado por los márgenes racionales. En breve, me permite utilizar un uso de la ficción que está admitido por los modelos de pensamiento occidentales institucionalizados. Desde la figura gramatical que estudia a Wittgenstein *como si hubiese leído* a Macedonio el experimento encuentra su dimensión racional y ficcional a la vez y acentúa las conclusiones a las que se puede llegar, como también los rasgos mismos de la ficción que se proyectan hacia un punto fuga intemporal. De esta manera, la ficción giraría en torno a un centro evasivo donde opera el silencio y la claridad que ambos autores rodean desde sus diferentes disciplinas.

La intemporalidad gramatical permite hacer un estudio en el cual la problemática filosofía de Wittgenstein tiene vínculos directos con la propuesta estética de Macedonio Fernández, escritor argentino coetáneo al austriaco, poniéndolos en relación en una situación contrafáctica ficcional. Propongo leer a Wittgenstein *como si hubiese leído* a Macedonio Fernández. La problematización de los límites discursivos de Macedonio y la propuesta del silencio como última si no única opción filosófica permite abrirse al sentimiento wittgensteiniano que es la pulsión que da lugar a todo su pensamiento, la misma que no está puesta en escrito debido a su misma condición de posibilidad filosófica. Estas relaciones se

desarrollarán en extenso en la siguiente sección, por lo pronto es necesario trazar la relación entre ambos autores en términos de la claridad, su diálogo con la certeza y, finalmente, con la pasión. La configuración ontológica de la estética wittgensteiniana ayuda a comprender qué ocurrió entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*, por ejemplo. Más importante aún, al realizar este análisis es posible releer toda la obra del austriaco comprendiendo cuál es el mandato ético que está detrás de todos sus postulados filosóficos y el porqué de la complejidad de su escritura particular. El dolor y los móviles pasionales de la gente evidentemente determinan sus modos de comprensión y de categorización del mundo, mi postura es que Macedonio permite comprender cuáles son los móviles de Wittgenstein en términos éticos, con proyección a toda su obra tanto formal como informal.

En las *Lecciones sobre estética...* (1992) hay apuntes sobre la idea de leer poesía para Wittgenstein, “tomemos la cuestión: «¿cómo habría que leer la poesía? ¿Cuál es el modo correcto de leerla?» Si ustedes se refieren al verso libre, el modo correcto de hacerlo podría ser acentuándolo correctamente. (...) Hay casos de poemas que casi tienen que ser medidos, otros en los que el metro es tan claro como el cristal, otros en los que el metro queda completamente en segundo plano” (íbid: p.67). El uso de la claridad y el cristal es una metáfora del *Tractatus*, pero por sobre todo permite entender la apertura de la literatura a los campos lógicos antes exclusivos para la ciencia natural según él mismo. En otro momento, hablando de la lectura de poemas Wittgenstein dice que “el hecho importante fue que leí aquello una y otra vez. Al leer esos poemas hacía gestos y ponía expresiones faciales que se dirían gestos de aprobación. Pero lo importante fue que leí los poemas de modo enteramente diferente, con mayor intensidad, y que dije a los otros: «¡Mirad! Así es como deben leerse». Los adjetivos estéticos

apenas desempeñaron papel alguno” (íbid: p.67). Aquí ya comienza a entrecruzarse la problemática sobre la estética que entienden ambos autores, de tintes tan similares que llega a ser escalofriante la derivación de conclusiones distintas. Nuevamente, la siguiente sección ofrece el desarrollo claro de estas hipótesis.

A través del *como si* es posible forzar el límite que separa el conocimiento de la imaginación. Estos experimentos son situaciones hipotéticas simuladas que permiten bombear ideas e intuiciones con independencia de la veracidad o excentricidad de sus palabras. El asunto radica en que este gesto problematiza la lógica tradicional apostando por la lógica bidimensional, lo que significa que se lleva a un segundo orden el mito original del pensamiento, aquel donde el conocimiento racional domina por completo la sensibilidad y la imaginación. En último término, la problematización alcanza las grandes ligas de los modelos de pensamiento que rigen los modelos actuales de enseñanza y de distribución del conocimiento, apostando por una nueva clave de lectura consciente de sus límites y, además, jugando con ellos. De esta manera, este análisis permite trazar nuevos horizontes de sentido suspendidos bajo un análisis tradicional dentro de las instituciones académicas. Por sobre todo, el *como si* permite cuestionar los límites de potestad epistémica de la sensibilidad sobre los relatos de cualquier orden.

La diferencia fundamental entre lo que llamamos mentir y la honestidad creo que es la intención de dañar. La mentira se sobrepone a la verdad buscando usurpar su lugar, en cambio la honestidad expone la verdad sin intervenir en ella, así como la filosofía como terapia para Wittgenstein. El daño depende de la propia ética, a la cual se accede sólo a través de la claridad, forzando al filósofo austriaco. Mi intención no es postular la mentira de que Wittgenstein efectivamente leyó a Macedonio para aumentar el conocimiento afirmando una situación falsa. Tampoco pretendo cuestionar todos los órdenes de sentido que nos han permitido

pensar durante la historia occidental, ni su cristalización y capitalización en las instituciones académicas. Mi punto es que existen maneras seguras de aumentar el conocimiento considerando esa área del pensamiento que se mueve en términos aparentemente oscuros y turbulentos, donde los saberes pasan por el cuerpo, donde la denotación no opera con palabras sino con miradas y silencio. En palabras de Wittgenstein: “la fuerza de una creencia no es comparable con la intensidad de un dolor” (1992: p.131). El área de lo tremendo del pensamiento pertenece a la imaginación y la sensibilidad, y no admite un tratamiento absolutamente lógico del sentido del juego, pero sí puede ser canalizada a través de un ejercicio ficcional que remueva nuestras categorías éticas y estéticas. Mi experimento es improbable pero, por sobre todo, irrefutable. En último término, si es que toda representación es un relato, entonces todo relato debería poder ser analizado como una ficción.

2.2 El terror del *como si*

El *como si* es el método con el cual pretendo mostrar las mareas argentinas en Wittgenstein. El puente entre Argentina y Austria se justifica al entender que Wittgenstein y Macedonio comparten al menos un horizonte de sentido referido a las condiciones de la certeza y a las posibilidades de la denotación del lenguaje filosófico. Macedonio moviliza los elementos *tremendos* en su propuesta estética que la filosofía, según Wittgenstein, no puede captar. Si bien estos elementos no se pueden decir, sí se pueden mostrar. La lectura de Macedonio permite mostrar ese tormento que moviliza a Wittgenstein, el mismo que le exige completa claridad y, por lo tanto, también demanda reconocer que esas cosas sobre las que no se puede hablar son, tal vez, las más importantes porque constituyen la raíz de la sensibilidad. Mi planteamiento es que se puede mostrar el dolor como móvil epistemológico de Wittgenstein, caracterizándolo mientras se sitúa la noción de los relatos en el austriaco en función de la importancia y los límites de los mismos desde el pensamiento macedoniano. Finalmente, pretendo mostrar el terror a la incertidumbre que opera como el gran móvil institucional del conocimiento y su censura, y que dice relación con las temáticas abordadas en el estudio contrafáctico de los autores mencionados.

Las mareas argentinas

Durante el final del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX se producen cruces importantes entre Argentina y Europa. Estos cruces están mediados por la historia, la filosofía, la preocupación por el lenguaje y la literatura. Si ellos se enfocan bajo el lente de la ficción y del estatuto de la verdad, con sus notas,

crucios y veredictos sobre la realidad, sobre todo considerando el uso metalingüístico del lenguaje en ambos lados del Océano, es posible concluir delirios históricos tales como que Wittgenstein leyó a Macedonio Fernández, gracias a los viajes de Jorge Guillermo y Jorge Luis Borges, la biografía de Wittgenstein escrita por Ray Monk y también con la evidencia que *Respiración Artificial* y *La ciudad ausente* de Piglia profesan como manifiesto histórico. O, menos radicalmente, al menos funcionan como el texto que pone en problemas al lector medianamente informado sobre los lineamientos generales de la filosofía contemporánea institucional y la historia de la literatura argentina.

Se puede trazar un horizonte de sentido dentro de la literatura argentina donde juegan Macedonio Fernández, íntimo amigo de Jorge Guillermo Borges, padre de Jorge Luis Borges; Ricardo Piglia y Witold Gombrowicz. Este último encuentra su relevancia gracias a que Piglia, en *Respiración Artificial*, lo encarna en Vladimir (también llamado Volodia) Tardowski (también Tardewski) quien, tal como Gombrowicz, viaja a la Argentina justo antes de que estalle la Primera Guerra Mundial, varado y radicado allí hasta el año 63. Tardowski en la novela⁹ se decía discípulo de Wittgenstein cuando éste dirigía el programa de doctorado en Cambridge. Pero todo a su paso.

Macedonio Fernández nace en 1874 al igual que Jorge Guillermo Borges. Ambos estudian Derecho juntos hacia el final de la década de 1890. Al principio de esa época Macedonio escribe lo que luego aparecerá en sus póstumas *Obras Completas* como su primera publicación. La figura de Macedonio Fernández es rescatada, sobre todo, por Jorge Luis Borges, quien hereda la amistad de Macedonio de su padre, como cuenta el mismo Borges en el sepelio de Macedonio.

⁹ No es relevante pero sí interesante recordar que en *Museo...* de Macedonio, el lugar de los acontecimientos se llama Novela. La Novela es el lugar en la novela.

Para Borges, Macedonio era la gran figura socrática de la literatura argentina. Dentro de la obra macedoniana se encuentra *No toda Vigilia es la de los ojos abiertos*, publicada en 1928, y el *Museo de la Novela de la Eterna*, publicada en 1938. Para analizar la obra de Macedonio hay que tomar decisiones. Primero, en qué orden se leerá. Leer a Macedonio antes de leer a Borges es cronológicamente aceptable, pero, como dice Tardeski en *Respiración Artificial*, lo importante no es lo que hay de los presocráticos en Heidegger sino cómo afecta la lectura de Heidegger a la lectura de los presocráticos. Asimismo, la lectura de Macedonio está afectada por la lectura de Borges, y luego institucionalizada por la figura de Piglia, gran heredero de esta línea de la literatura argentina moderna.

Samuel Monder (2007) hace un trabajo comparativo de la obra de Borges y Macedonio con respecto al problema de las ficciones filosóficas. En este trabajo, Monder cuestiona las relaciones que existen entre ficción y literatura. En la reseña del libro *Ficciones filosóficas* hecha por Víctor Goldgel-Carballo, se compara el gesto de Monder con el de tomar *en serio* las afirmaciones de la literatura. Lo importante, según Goldgel-Carballo es el gesto de Monder respecto a la inversión de dejar de buscar los temas filosóficos dentro de la literatura, comenzar a leer la literatura como filosofía y reconocer los nuevos lineamientos que esta lectura puede entregar sobre el pensamiento filosófico. El problema que quiere presentar Monder es el límite que se puede trazar entre la escritura y la institucionalización de los distintos tipos de discursos teóricos o literarios. Gracias a la lectura de Monder es posible ver a la literatura, o a la ficción, como una versión terrorista del discurso filosófico, ya que articula consigo terrores metafísicos y perturba a la tradición filosófica. En mis términos, digo que este terrorismo es la categoría que los agentes del terror, a quienes se les está cuestionando los grandes lineamientos

teóricos, aplican a los agentes del caos que buscan liberar el conocimiento de sus márgenes institucionales.

Según Monder, “la filosofía es, ante todo, una ficción paradigmática, o quizá podríamos decir: la condición de posibilidad de toda ficción” (íbid: p.11) ya que desde ella se edifica toda una estética desde la que nacen poéticas como la de Macedonio y Borges. Dichas poéticas, entre otras cosas, se burlan de los filósofos que pretenden “establecer un punto de vista atemporal y privilegiado sobre la esencia de la filosofía” (íbid: p.12). Para Macedonio y Borges, según Monder, no hay una autoridad especial ni un árbitro último de la realidad que pretendan erigir un discurso absoluto como juega Dios y sus categorías sobre el mundo. La concepción de la filosofía de Monder sobre estos autores es similar a la de Wittgenstein, aunque durante el ensayo se oponga a los autores que llama *filósofos del silencio*, dentro de los cuales el vienés es incluido.

Volviendo sobre lo dicho, hay que decidir a quién se lee sobre el hombro de quién. Monder decide, primero, exponer la poética borgeana antes que la de Macedonio. Monder antepone la noción de la filosofía como “un continuo intento de nombrar y renombrar este punto de vista privilegiado, cuyos nombres más populares (apretados en una sola lista) son: Idea, Substancia, Dios, Sujeto, Espíritu Absoluto, Naturaleza, Historia, Poder” (íbid: p.21). Yo llamo a estos nombres componentes de como *lo tremendo*. La filosofía busca encontrar un pensamiento absoluto, despojado del uso de las palabras, llegar a la esencia, a la pureza conceptual, según Monder, y ese mismo sueño es el que la literatura, según él, intenta perturbar. Y lo hace a través de la ficción que, para Borges, “es una suerte de magia que hace que lo contingente parezca necesario [...]. Se trata de decir cosas (verdaderas o falsas, eso no importa) como si no pudiesen ser dichas de otra manera” (íbid: p.23). La idea de la denotación no tradicional, ficcional, cuya

posibilidad está otorgada por el silencio es la principal tesis que busqué articular en la sección anterior, y justamente es la convergencia entre el pensamiento terapéutico wittgensteiniano y, sorpresa, de Borges.

El problema de situar a la ficción dentro del fracaso de la filosofía es que termine en el lugar en el cual la pone Monder, a saber, en el lenguaje jugando consigo mismo, y no mucho más que eso. Esto para Wittgenstein sería desechable por ser sinsentidos, es decir, proposiciones que intentan trascender en el lenguaje el límite del lenguaje y, por tanto, del mundo. Los sinsentidos son el principal objeto de terapia porque a ellos se reduce toda la producción filosófica para Ludwig. Claro que las consecuencias derivadas de esta noción monderiana van más allá de lo que se concluye de la misma frase, pero situar a la ficción sólo en un plano estético es limitado, sobre todo considerando que, realmente, no se puede separar, ni siquiera onto-éticamente, de cualquier otro discurso institucional.

Sin embargo, no deja de ser interesante la propuesta de Monder acerca de las defensas internas del texto frente a los intentos de imposiciones de conceptos importados. Lo interesante no es negar una realidad que se termina por crear sólo en textos, ya que “podemos ser muy flexibles acerca de las cualidades, pero las *cosas* están ahí claramente recortadas, con sus familiares siluetas bien delineadas ante nosotros” (íbid: p.46). Es decir, la división entre texto y realidad queda tanto afirmada como problematizada. Por una parte, esta afirmación hace recordar lo dicho en el *Tractatus* de Wittgenstein sobre la posibilidad de mostrar y decir cosas sobre el mundo, pese a que Monder se empeñe en decir que Wittgenstein pertenece a la misma escuela a la que pertenece Heidegger, a saber, dentro de la posibilidad de la historia de la filosofía como la historia del silencio. El silencio del vienés no es literal, cabe destacar.

Monder plantea que el giro lingüístico es el último ápice de la filosofía platónica, ahí donde el lenguaje se vuelve para arremeter contra sí mismo como la última batalla. El autor continúa caracterizando a la filosofía analítica como “sólo un método para quebrar las palabras en pedacitos infinitamente pequeños, con la idea de reducirlas a polvo y hacerlas desaparecer sin dejar rastros” (íbid: p.91). Así también Heidegger y los postheideggerianos, en donde las palabras terminan siendo parte del frente enemigo y traicionándose entre sí. Monder dice que Wittgenstein no es una excepción, ya que “cuando habla de los hechizos del lenguaje no es un poeta: es Torquemada preparando una hoguera. Su noción de juego de lenguaje no es juego: el lenguaje es aquello con lo que no se debe jugar, aquello que debemos evitar que juegue con nosotros. Wittgenstein escribe innumerables diarios y cuadernos, y su recomendación final siempre es el silencio” (íbid: p.91). Monder olvida mencionar la otra alternativa que Wittgenstein considera, y que es por la que él mismo termina optando: hacer terapia, la manera del silencio filosófico. La filosofía debe ser terapia independientemente del momento en el cual se lea a Wittgenstein. La terapia se basa tanto en la sintaxis lógica como en la gramática, respectivamente, en el *Tractatus* y en las *Investigaciones*. Bajo estas nociones es posible delimitar lo representable de lo irrepresentable, desatando el nudo de los calambres mentales que generan comúnmente la metafísica y que son el origen de las grandes teorías filosóficas. Yo agregaría también de los grandes modelos de pensamiento institucional.

Sin olvidar lo dicho sobre Wittgenstein, Monder plantea que Macedonio tiene un nivel analítico donde descomponen los grandes conceptos de la filosofía como el *yo*, por ejemplo. La expresión de Monder es *un sistemático desarreglo* (íbid: p.100), y expresa que la escritura de Macedonio “se detiene en un punto

previo al del derrumbe de los sistemas absolutos: lo que nunca termina de articularse es la *narrativa* misma de estos fracasos, que se fragmenta, repite, interrumpe y disuelve en incontables prólogos, promesas y borradores” (íbid: p.100). Macedonio compartiría con Wittgenstein la idea del derrumbe filosófico; sería el terrorista literario o agente del caos que se empeña en hacer sentir una y otra vez que viene el abismo, pero no llega nunca a él, al punto de estetizarlo y hacerlo narrativa o, mejor dicho, narratizarlo sin narrarlo. Problematisa la narración. En la lectura de *No toda es Vigilia de los ojos abiertos* y en el *Museo de la Novela de la Eterna* es posible encontrarse con esta experiencia literaria.

El punto de Macedonio, según Monder, es convertir conceptos en metáforas, deconstruir los privilegios epistémicos respecto del acceso de la verdad de ciertos discursos, sobre todo del filosófico por sobre el literario, que se funda en una actitud meramente contemplativa. La renuncia a la palabra de la filosofía implica, según Monder, un acercamiento a la poesía por el hecho de llegar a constituir una metáfora. Para acentuar su postura, Monder escribe: “no hay metáforas privilegiadas; luego, no hay organización de sentido privilegiada. Las metáforas no sólo no pueden captar la verdadera naturaleza de las cosas: tomadas literalmente, son falsedades obvias; es más, son errores categoriales: el conocimiento carece de fundamentos, por las mismas razones que carece de ventanas” (íbid: p.109).

Lo más importante que dice Monder es la clave para leer textos científicos, literarios o filosóficos: no hay privilegios epistémicos, son todos discursos posibles. El descubrimiento científico implica la creación de un lenguaje y, como tal, probablemente no constituya un juego. O quizás sí, pero si es que lo es, hay que recordar (pese a la reticencia de Monder) la visión sinóptica de Wittgenstein. El lenguaje de la ciencia pretende ser riguroso y objetivo, pero más bien representa

instrumentos. De esta forma, Monder plantea que el conocimiento científico es una caja de herramientas¹⁰. Para concluir, Monder dice que “no existe ninguna experiencia bruta, extralingüística, en la que el universo se hace presente y nos vemos obligados a aceptar *ese* vocabulario y rechazar cualquier otro” (íbid: p.119). Con esto Monder quiere llevar a la idea final de que la metafísica es generadora de ficciones, y que la tarea del filósofo es detectar los discursos falsos, como un policía que busca al criminal que nunca dejará de encontrar. Y, así, un discurso que asume su propia fragilidad se transforma en una ficción filosófica.

Adolfo de Obieta en *Conversaciones imposibles con Macedonio Fernández* postula que Macedonio “es un pensador de alto vuelo místico-metafísico que en lugar de excluir las encrucijadas paradójicas del sin-sentido, de la génesis del sentido, toca ese umbral y ahí permanece. Siempre en turbulencia, en un equilibrio inestable, en digresiones confusivas que atentan contra el famoso dúo: cohesión y coherencia” (íbid: p.18). Pareciera ser que la lectura de De Obieta no se hace a la luz de la lectura de Borges, como lo hacía Monder. De Obieta plantea una tesis que surge dentro del sistema mismo macedoniano, ya no tanto como una ficción filosófica.

Piglia (2001), por su parte, plantea que “Macedonio definió las condiciones para una poética de la novela en la Argentina y estableció en el *Museo de la novela de la Eterna* las bases de una historia del género” (íbid: p.33), y continúa relacionándolo con los lineamientos que hace Macedonio con las grandes poéticas europeas de las cuales satiriza sus usos, sus procedimientos y sus formas. El gran gesto que hace Macedonio, que repite Borges y, sobre todo, Piglia, es “sacar la tensión entre ilusión y realidad” (íbid: p.34) y así el género se reformula, poniendo

¹⁰ Es difícil no recordar el párrafo 11 de las *Investigaciones* de Wittgenstein, donde habla de la filosofía y, al parecer, es también extensivo a la ciencia, según Monder.

a la lectura al mismo nivel que la creencia, y así también la barrera entre alta y baja cultura, entre los pactos de lectura que establece cada discurso específico o institucional. Leer a Macedonio a la luz de Piglia parece ser la mejor alternativa, o al menos la más completa.

La novela (o texto filosófico, no está muy claro) *No todo es Vigilia la de los ojos abiertos*, Macedonio postula una serie de suposiciones filosóficas. Considera que la pasión¹¹ es la única que implica verdadera certeza. También establece que no hay una separación entre la vigilia, el sueño y el ensueño, y con eso se cumple lo que decía Piglia en *Conversaciones imposibles*: basta con sacar el límite entre estas nociones y la certeza desaparece. La certeza científica desaparece; la pasión se mantiene intacta. La realidad pretende ser algo que no es, pretende ubicarse en un estatuto privilegiado que no le pertenece, por ser tan débil sus diferencias con el sueño. En palabras de Macedonio en *Vigilia...*, “[la realidad] pretende dos categorías: ordenación causal entre sus fenómenos, lo que es empíricamente verificable o invalidable (sin compromiso inductivo, es decir, sólo en cuanto al Pasado) y substancialidad, es decir, autonomía respecto a la eventualidad de ser o no sentida, es decir, auto-existencia frente a la Sensibilidad” (íbid: p.31).

Dentro del texto narrativo que parece ser más bien una excusa para contar ideas y debatir postulados filosóficos, Macedonio relata una conversación con Hobbes, quien viaja a Buenos Aires en el año 1928, y se encuentra con él, con Macedonio, quien le presenta la solución al problema que Hobbes traía, que había escrito antes de saber que tenía dicho problema. Al respecto, la nota al pie de la página 40 narra: “es doloroso tener que comprobarle a un hombre tan seriamente inglés de la severa disciplina jurista, tan famoso además, la reprochable inexactitud de jactarse de conocer las obras y opiniones del gran Schopenhauer,

¹¹ En la novela, en mayúsculas: Pasión, como si se tratase de un personaje.

cuyo nacimiento es posterior a su muerte (la de Hobbes)” (íbid: p.40). Además, Macedonio se queja sobre la poca rigurosidad histórica de Hobbes: “sabemos demasiado que Spiller nació dos siglos después de muerto (no él mismo, sino Hobbes) y por lo tanto Hobbes no debía citarlo” (íbid: p.40). La conclusión es que “parece que se parecen tanto los ensueños y la realidad, que no vale ya la pena de conversar la clasificación” (íbid: p.41). La verdad, con base en la realidad, pasa a ser deudora de prueba de autonomía y autoridad epistémica. Es posible afirmar que este pasaje es una versión macedoniana del ejercicio del *como si*. Es difícil decir si Macedonio escribió un texto de ficción o uno filosófico. Si es filosófico no siguió muy bien sus reglas; no hay ninguna idea documentada y se saltó los horizontes lógicos que articulan el espacio y el tiempo. La relación es más parecida a la literatura en tanto novela policial en la cual el filósofo busca conceptos. Y encuentra certezas, problemáticamente. Además, adelanta el problema de la rigurosidad de las citas.

Lo que está en juego en Macedonio, en *Vigilia...*, es derribar el prejuicio sobre las categorías lógicas de la realidad, y por lo tanto la seriedad que cada texto o narración puedan llegar a alcanzar. Por ejemplo, se fragmenta la historia contando el hilo conductor de la narración en una nota al pie de página, y en el cuerpo del texto continúa con el desarrollo de su idea, más bien, filosófica¹². La idea de Macedonio es que esa ilusión de la seriedad es un sinsentido dentro de la literatura. Hay que recordar lo que, con razón, Monder postulaba: hay que dejar de rastrear los movimientos filosóficos dentro de un texto y ver cómo la literatura problematiza a la filosofía. En este caso, el problema que se presenta es que el juego de la verificación no tiene verificación. La ficción se vuelve el fantasma que aterriza al pensamiento y su historia. La ficción es la partícula del terror

¹² Ver página 160 de *Vigilia...*

representacional. Piglia comenta en *Crítica y ficción* que no hay un campo propio de la ficción y todo se puede ficcionalizar (íbid: p.10), ya que “la ficción trabaja con la creencia y en ese sentido conduce a la ideología, a los modelos convencionales de realidad y por supuesto también a las convenciones que hacen verdadero (o ficticio) a un texto. La realidad está tejida de ficciones” (íbid: p.10). Como argumenté en la sección anterior, toda representación puede leerse como un relato y, por lo tanto, como una ficción. Ahora agrego: si se pierde de vista ese principio de sensibilidad, entonces se genera la violencia epistémica que busca coronar algún punto de la razón por sobre la ficción.

Según Piglia (2001), la ficción trabaja con la verdad y produce un discurso ni verdadero ni falso. En ese lugar indeterminable es que se juega el efecto de la ficción. La crítica, por su parte, intenta establecer criterios de verdad más firmes e ideológicos, con el fin de borrar la incertidumbre de la ficción. La literatura es el campo en que el lenguaje puede jugar sin pretensión de jerarquizar proposiciones. La ficción es una alternativa de la terapia de Wittgenstein. Además, con esta noción que explica Piglia interviene la política: “la ilusión de objetividad de los críticos es por supuesto una ilusión positiva. La literatura es un campo de lucha. «¿La verdad para quién?», decía Lenin. Ésa me parece una buena pregunta para la crítica literaria” (íbid: p.14). La crítica literaria es la filosofía como la filosofía es a la realidad, en este caso. Pero, considerando este asunto, “las relaciones de la literatura con la historia y con la realidad son siempre elípticas y cifradas. La ficción construye enigmas con los materiales ideológicos y políticos, los disfraza, los transforma, los pone siempre en otro lugar” (íbid: p.14), dice Piglia. Eliminando las barreras destruidas hasta acá, Piglia concluye: “en definitiva no hay más que libros de viajes o historias policiales. Se narra un viaje o se narra un crimen. ¿Qué otra cosa se puede narrar?” (íbid: p.16). La decisión de leer a

Macedonio a la luz de Piglia, que era otra alternativa a la de leer a la luz de Borges o a la luz del mismo Macedonio, termina por arrojar la idea de que “la ficción argentina es la voz de Macedonio Fernández, un hilo de agua en la tierra seca de la historia” (íbid: p.123).

En el *Museo de la novela de la Eterna* Macedonio escribe una novela que rompe con la tradición de manera satírica. Escribe una sucesión de decenas de prólogos que constituyen la condición de posibilidad de una novela que no termina de narrar una historia, donde los personajes tienen autoconciencia de su irrealdad y que, sobre todo, no pretende figurar la realidad, sino dar una experiencia estética de absoluta trocación del *yo*. Lo que busca es la conmoción total de la conciencia del lector, al cual incorpora dentro de la novela como un personaje mismo: “soy el imaginador de una cosa: la no-muerte; y la trabajo artísticamente por la trocación del yo, la derrota de la estabilidad de cada uno en su yo (...) es muy sutil, muy paciente, el trabajo de quitar el yo, de desacomodar interiores, identidades” (íbid: p.36). Macedonio está tratando de producir en la carne del lector el entendimiento de las ficciones lógico-gramaticales de los conceptos metafísicos. El criterio con el cual se juzga el entendimiento, los criterios de verdad de las premisas y de las conclusiones es, finalmente, el mismo que en las proposiciones filosóficas. Y quizás hasta las científicas.

Con todo lo dicho hasta ahora, y considerando que la novela del *Museo...* fue publicada el año 1938, un año después de que Gombrowicz llegase a Argentina; siete años después de que se publicase ficciones; a un año de que comenzase la segunda guerra mundial; ocho años después de que Wittgenstein hiciera su *Conferencia sobre ética*; y quince años antes de que se publicasen las *Investigaciones Filosóficas*, Macedonio escribe: “no creo que la Metafísica sea el placer directo de una explicación: es un trabajo que tiene el placer reflejo de una

perspectiva de poder; es un poder lo que se busca” (íbid: p.37). Escribe, también, “hay en mi intento varias ideas probablemente originales; me interesa aquí la del método: busco distraer al lector por momentos, opresivamente, cuando deseo impresionarlo para la sutileza emocional que necesito engendrar en él, pequeñas impresiones que concurran al propósito general que insidie su sensibilidad sorpresivamente cuando no está en guardia y en conciencia de hallarse ante un plan literario y no espera, ni advierte luego, haber sido conquistado” (íbid: p.41). Hay que mantener en mente la idea de explicación, de idea original y de poder ya que son elementos que tienen en común los pensadores de la Argentina y de Europa. Se puede trazar un horizonte de sentido cuyo punto arquimédico es el método activo de una ética práctica. De esta manera, si se considera el horizonte de sentido común con cruces empíricos de cultura es posible articular a Macedonio y Wittgenstein dentro del mismo impulso.

Macedonio tiene conciencia de que está dando una lectura loca (no personajes locos) porque intenta convencer por arte, a través de las reacciones y de la conmoción concienical, no a través de la verdad. Esto implica seguir reconociendo ciertos estatutos de la verdad. O, más bien, toma conciencia de que efectivamente hay una diferencia, pero ella, en un texto, no se puede evidenciar. Por ejemplo, plantea que “si fracasara como tal la que llamo novela, mi Estética salvará el caso: admito que se la tome por novela, por fantasía de buen género, por novela suplente. Si falla la novela como novela puede ser que mi Estética haga de buena novela” (íbid: p.43).

Otra nota que hay que tener en consideración es: “¿cómo el órgano de las imágenes tendría una imagen de sí? ¿cómo la corteza gris, donde se dice que reside el pensamiento, pensaría en ella misma, mientras el ojo no puede verse directamente a sí mismo; vemos todo a través de él y a él no lo vemos?” (íbid:

p.95). El arte y la ciencia limitan en la verdad, o en la pretensión de verdad. En el *Museo...* se plantea el problema de traer a la novela o a La Novela a los personajes, es decir, a la novela que se está escribiendo o al lugar donde se producen las extrañas acciones muy poco accesibles a sus lectores.

El arte es el espacio milimétrico que se produce entre el vacío de una, la ciencia, y la llenadura de la otra, la ficción: el espacio del engaño. La condición de posibilidad de la novela es que no pretenda ser una copia de la realidad: “construyamos una espiral tan retorcida que canse al viento andar su interior, y de ella salga mareado olvidando su rumbo; construyamos una novela así que por una buena vez no sea clara, fiel copia realista. O el Arte está de más, o nada tiene que ver con la Realidad; sólo así es él real, así como los elementos de la Realidad no son copias unos de otros” (íbid: p.127). Por ello, Macedonio plantea que “aunque la ciencia me parece cada vez más pedante y estéril, como lo muestra el terrible estado de la humanidad, tampoco el Cuento me parece cosa muy seria como género literario; tiene mucho de chiquillería y de receta. Pero venga el cuento; venga lo que venga” (íbid: p.190). Macedonio elige la ficción.

Las características del pensamiento macedoniano se pueden rastrear en la filosofía de Wittgenstein. Es factible, o no imposible, pensar que Wittgenstein leyó a Macedonio. Más allá de los argumentos históricos que pronto se expondrán, el *pathos* de Macedonio es levemente similar al de un Wittgenstein nervioso y maniático, de inestabilidad anímica severa, que perfectamente Wittgenstein podría haber reaccionado con su *Tractatus* a los pensamientos embrionarios de Macedonio. O bien podría haberse alejado del *Tractatus* luego de leer al argentino.

La metáfora del ojo aparece en el *Tractatus* en 5.633 para mostrar la diferencia entre lo que se puede decir y lo que no, para mostrar el límite entre las proposiciones completamente analizadas con sentido y las sinsentido. Las

primeras son las que aparecen dentro del campo visual, las segundas son el ojo con el cual se puede ver el campo visual, pero no se puede ver a sí mismo. Macedonio plantea que en dicho límite se esboza la ficción, que permite jugar entre un lugar y el otro, de manera, quizás, tosca, pero a través de los imposibles plantea la única novela posible: el *Museo*. Las implicancias del uso de la misma metáfora de ambos se trabajará en la siguiente sección.

Así también, la noción de la explicación en Wittgenstein aparece en las *Investigaciones* con el fin de decir que debe ser desechada en filosofía porque busca algo que no puede expresar en palabras, porque denota un tinte metafísico en su petición. En palabras de Macedonio, ejerce un tipo de poder. Wittgenstein plantea que, en cambio, debe usarse la descripción en filosofía, ya que tratar de buscar la esencia de las cosas es un error producto de malentender la dinámica gramatical del lenguaje e intentar hacerlo un nuevo metalenguaje de sí mismo. En filosofía. Macedonio diría que también en ciencia. Y en literatura, incluso.

El sentido de tratar de hacer los lineamientos teóricos y éticos entre Macedonio y Wittgenstein no está en el carril de sentido que intenta asimilar una literatura menor a una mayor, no está en buscar cómo es que Wittgenstein influyó a Macedonio sino, muy radicalmente distinto: probar que Wittgenstein leyó a Macedonio. O, menos agresivamente, que no se puede probar que no lo leyó.

Si se le echa un vistazo a la historia aparecen distintos datos interesantes, muchos de ellos ya expuestos. Wittgenstein nace en 1889, dos años antes de que Macedonio escribiera su primera publicación. Ocho años después nace Jorge Luis Borges, hijo del mejor amigo de Macedonio. Antes de 1910, Wittgenstein vacila entre Berlín y Manchester, para en 1911 llegar a Cambridge. En 1914 los Borges se trasladan a Suiza para refugiarse de la Primera Guerra Mundial. Luego, en 1919, se van a España. El '21 vuelven a Buenos Aires para el '23 viajar nuevamente a

Europa. Al año siguiente, Borges vuelve a la Argentina y permanece allí hasta 1986, fecha de su muerte. Entretanto, en 1920 muere Elena, la enamoradísima de Macedonio, hecho que influirá drásticamente en sus temas literarios y éticos. *Vigilia...* se publica en 1928, cinco años antes de que Wittgenstein diera su conferencia sobre ética. Las *Investigaciones Filosóficas* son publicadas un año después de la muerte de Macedonio, quien murió un año después de la muerte de Wittgenstein. En 1939, llega Gombrowicz a Argentina, estalla la Segunda Guerra Mundial, y dos años después nace Piglia, quien muere en 2017.

El cruce entre Argentina y Europa deja conclusiones importantes: los Borges viajaban por Europa, los Borges conocían a Macedonio. La muerte de Elena toma a los Borges en travesía, muy probablemente lo habrán comentado en Europa debido a la importancia de la amistad que mantenían con Macedonio. Este último era mayor que Wittgenstein por 15 años y había escrito antes que él, pese a que las publicaciones de Wittgenstein sean anteriores a las de Macedonio. Aquí no se trata de hacer una cacería sobre plagio, sino determinar la posibilidad de que, quizás, algún día Wittgenstein leyó a Macedonio. No es posible probar que Wittgenstein no leyó a Macedonio porque no es posible llegar a tener ese privilegio epistémico sobre un agente o persona. No es posible, tampoco, eliminar la ficción como argumento pigliano: hay más razones para creerle que para refutarlo, siguiendo el concepto de citación, ya que *Respiración Artificial* cumple con ser una novela absolutamente hecha sobre la base de citas.

Los datos erróneos, los errores humanos en los ficheros, las enciclopedias falsas, las biografías que se sustentan con la fragilidad de la memoria humana y la relatividad de sus escritos, la posibilidad de leer la filosofía como literatura, todo nos hace desconfiar de los discursos con pretensiones de verdad, por muchos, o pocos, criterios para determinarla. Quizás quien podría salvar el edificio del

conocimiento de este derrumbe total de la escritura es Wittgenstein con su ética. O Macedonio con su ficción. Es un sinsentido creer que por faltar categorías nos quedamos sin nada. Sin filosofía la realidad sigue ahí, intacta. La literatura sería el espacio sin pretensión teórica donde se le permite al lenguaje un comportamiento extrañante, que terminaría siendo otra opción ética que implica desertar de las teorías. La creencia del mundo no se justifica en el mundo. No se justifica en un punto originario de nada. No hay manera de diferenciarla de la ficción, ya que esta sí posibilita la articulación de horizontes de sentido, lo único plenamente necesario para que el ser humano no caiga en el silencio absoluto del intelecto. Los tormentos llevados al texto problematizan la noción misma de conocimiento, hoy mito de la institucionalidad.

Los relatos en Wittgenstein y el terror a la incertidumbre

Ludwig Wittgenstein buscaba pensar a través del arte de ver relaciones (Carmona, 2019: p.97), es decir, entender las conexiones entre los usos y los aspectos lingüísticos de algún fenómeno. Desde este punto de vista se puede concluir que, para Wittgenstein, los postulados que genera el ejercicio que postula constituyen relatos teóricos que no responden a la lógica tradicional de hacer filosofía. La razón es que la herramienta de la descripción por sobre la explicación desestabiliza el privilegio de la denotación clásica del lenguaje. Esto es debido a que la creencia y su enunciación no establecen un vínculo necesario sino contingente. Es decir, la aparente necesidad entre un signo y su significado es una decisión ficcional, es un relato que busca cimentar la certeza sobre la piedra arquimédica del afán del nombrar.

Los relatos para Wittgenstein funcionan como organizaciones del mundo. Según Carmona (2019), “ese ver *aspectos* es un ver que es además un organizar, un ver que es consciente de su capacidad de organizar, pues, en el fondo, organizamos todo lo que vemos, solo que en la mayoría de las ocasiones no somos conscientes de ello” (íbid: p.98). La conciencia del modo de organizar se puede alcanzar poniendo atención a las conexiones lingüísticas que pretenden tener un correlato ontológico fiel al impulso epistémico que lo genera.

Los relatos también son modelos o sistemas de representación. Carmona (2019) relata que “tanto las tablas de verdad del *Tractatus* como los variados experimentos mentales de su segunda etapa, que tomaron la forma de ejemplos, analogías o preguntas retóricas, son modelos alternativos de representación que buscan liberarnos de fantasmas, digamos, conceptuales” (íbid: p.42). Los modelos alternativos permiten, según la lectura de Carmona, tener una relación epistémica más libre que la dirigida por la institucionalidad debido a que surgen de un impulso ético distinto, uno que no intenta hacer de sí la realidad a través del lenguaje, sino que la bordea tratando de entender cómo es que las cosas y los fenómenos están puestos en relación unos con otros. La búsqueda de la claridad puede llegar a buen puerto a través de los relatos alternativos de los conceptos filosóficos que nos han traído quebraderos de cabeza durante toda la historia del pensamiento filosófico.

Para Carmona (2019) el mérito del *Tractatus* era doble: primero, el conjunto de contenidos y, segundo, la forma en la cual estaba escrito. Ella escribe que

la valoración de ese otro aspecto entroncaba con la tesis principal del libro, la idea de que había un terreno de la experiencia que quedaba más allá del ámbito de acción del lenguaje y que, por lo tanto, no se podía hablar con sentido acerca de esas cosas, solo cabía mostrarlas. La correcta comprensión de la lógica del lenguaje suponía mantenerse fiel a la distinción entre lo que puede ser dicho y aquello que tan solo puede ser mostrado. En esto último insiste la proposición séptima del *Tractatus*, que puede entenderse como su conclusión, si bien podría

haber iniciado una segunda parte de igual extensión: «de lo que no se puede hablar hay que callar» (íbid: p.57).

El postulado de la autora dialoga con lo expuesto en la sección anterior de este capítulo. Los límites del lenguaje configuran *lo tremendo* que quizás, finalmente, es lo más importante. Esto se hace efectivo si es que se analiza que la forma de enunciar cualquier evento constituye un relato sobre el mismo. La movilización de los elementos no articulables en el lenguaje puede ser analizada en los términos ficcionales que también propone Macedonio Fernández. Y no sólo eso. La autora dice que “Wittgenstein afirmó que la fe no se vería afectada si los datos históricos recogidos en el Evangelio fuesen falsos, puesto que se trata de una cuestión de amor, de pasión” (íbid: p.62). La pasión, la sensibilidad, finalmente, subyace a toda certeza lingüística que no es más que un relato, como la Biblia o el zodiaco. Mientras estos últimos son completamente contingentes, son volátiles y no constituyen un conocimiento seguro en tanto no se generan de manera consciente considerando los límites del lenguaje, las certezas pasionales son indudables. Dichas certezas pueden entrar a la generación de conocimiento si es que se toma conciencia de cuáles son los límites de las representaciones. Gracias a la apertura que permite la experimentación mental en su modo ficcional, se puede leer al Wittgenstein atormentado con mayor certeza que buscándolo entre las mismas líneas de sus planteamientos. La misma idea de que la pasión implica la verdadera certeza se encuentra en el pensamiento de Macedonio.

Para Wittgenstein el tormento radica en que “nuestros juicios religiosos y éticos ponen de manifiesto que nos sentimos como animales encerrados en la jaula del lenguaje, que no podemos sino arremeter contra sus paredes. Pero usándolo de manera oblicua o arremetiendo contra él construimos pasajes secretos a una libertad que no puede ser contrastada empíricamente pero que comunica, que es expresiva” (Carmona, 2019: p.63). La condena humana de chocar contra los

límites de nuestro pensamiento y del lenguaje ya viene de Kant, pero para el austriaco existe la posibilidad de liberar ese dolor a través de una forma de denotar que no opera entre el signo y su referencia sino justamente en el espacio que se gesta en esa relación. El dolor de la enfermedad del lenguaje puede ser mostrado a través del uso del lenguaje en términos no científicos. Según Carmona, Wittgenstein, “excéntrico por naturaleza y por propia imposición moral, sentó las bases de ambas obras lidiando con una soledad tan deseada como sufrida en un fiordo noruego” (íbid: p.10). El dolor de Wittgenstein es constitutivo de su pensamiento, es su condición de posibilidad. Mi idea es entender cómo se sentía Wittgenstein mientras pensaba o escribía filosofía. Y cómo eso es, de alguna manera, universal. Por eso estudiarlo desde la estética de Macedonio es bastante esclarecedor de ese *pathos* melancólico descrito anteriormente.

A través de la descripción de la filosofía de Wittgenstein como problemas y confusiones lingüísticas se deriva el problema del terror a la incertidumbre. Según Carmona, “los problemas filosóficos son una consecuencia directa de una tendencia humana a pasarse de la raya: no dispuestos a aceptar la imprecisión a la que estamos condenados, generalizamos la importancia de nuestros constructos y tratamos de reducir a ellos toda la realidad” (íbid: p.41). En vista de la imposibilidad de articular con seguridad la unión entre el lenguaje y el mundo, capitalizamos nuestras categorías en términos de la hegemonía de la razón. El gesto de nombrar, de asignar un término a una parte del mundo configura un arma simbólica que se abre al *infierno de la claridad*. El criterio de admisión determina que una cosa es tal y no otra cosa, y así se pretende hablar con certeza, con razón, como si objetualizando la realidad pudiésemos poseerla y delimitarla claramente. Ese es el terror a la incertidumbre, la idea de que sin nuestras categorías nos caemos al abismo, al vacío total. A propósito del terror a la incertidumbre y la

irritación frente a la falta de explicaciones en la filosofía de Wittgenstein debido a su propia forma de escribir, “lo cierto es que la filosofía, tal como la practicó Wittgenstein, sí aporta algo. Por un lado, metáforas oxigenadas. Recuerden la caja de herramientas o la ciudad-lenguaje. Pero hay más. A pesar del esfuerzo de Wittgenstein por no decir nada, de su humilde y concienzudo jugar se desprende una *Weltanschauung*¹³ sin artificios, una natural concepción del mundo que invita a desarrollar una visión propia y a actuar de acuerdo a ella. Invita a cambiar de vida” (Carmona, 2019: p.93). Mi lectura de Wittgenstein admite leerlo a partir de situaciones contrafácticas para tratar de lidiar con el gran germen de su pensamiento que es, en breve, el lugar originario que la certeza y el silencio filosófico comparten, así como también la ficción y la razón en el pensamiento.

Ray Monk (1994) escribe una biografía de Wittgenstein con cosas interesantes. Los datos de la vida de Wittgenstein tienen como prueba, según la argumentación explícita de Monk, la correspondencia que se mantiene entre Russell, Ottoline, Pinsent y Wittgenstein. Como es de esperarse, las cartas representan una gran cantidad de vacíos temporales en los cuales no hay manera de seguirle el rastro a la vida del austriaco. Sobre todo, resalta que Ludwig vuelve a Cambridge ya iniciado el trimestre debido a la muerte de su padre. ¿Qué habrá hecho en Viena?, ¿con quién habrá tenido contacto?, ¿qué nuevos textos su hermana Gerts le habrá mostrado, con qué lo habrá vuelto a orientar, como lo había hecho con Schopenhauer y Kraus? Quizás si se atiende al diario de Wittgenstein se puedan dilucidar estas preguntas, pero esto no implica que, por una parte, lo escrito en su diario sea lo que realmente ocurre, tal como Monk cuestiona un par de veces en la biografía que escribió de Wittgenstein y, por otra parte, no hay nunca una prueba final que niegue toda posibilidad esgrimida. No hay forma de entrar de

¹³ Cosmovisión.

manera omnipresente al recuerdo de Wittgenstein y reproducir en tiempo real absolutamente todas las experiencias de su vida, todos los libros leídos, todas las caras conocidas, todas las barbaridades que lo hayan hecho exaltarse con la facilidad con que lo hacía, como tampoco se puede tener el mundo en un pestañeo ni la historia en un segundo. Durante sus períodos depresivos hay poca data también, y en general sus escritos son bastante oscuros al punto que, por sí mismos, son indescifrables, pero si se construye con toda esta tensión de argumentos dados y recapitulados su vida, logran calzar dentro de la gran ética que practicaba (y no profesaba) que responde a su *pathos* tormentoso, en donde intenta responderse a sí mismo cuál es la vacilación entre la honestidad y la rectitud y la verdad para consigo mismo.

El desplazamiento de la veracidad de la historia de Monk pasa a la voz de Pinsent y se deja a Russell fuera del círculo de realidad de Wittgenstein. La lógica que aplica Monk es la de la confidencia, de la intimidad, de las notas que conforman, quizá, lo que se llama una amistad o incluso una relación romántica, y su correlato fidedigno en las cartas y anotaciones de la época. La voz que se reproduce en las cartas funciona como garante de la verdad y del nivel de realidad concreta efectivamente transcurrida, como la prueba final de constancia de que los hechos fueron exactamente como Monk lee que escribieron quienes fueron, se asume por las mismas cartas, los confidentes de Wittgenstein. Las cartas funcionan como relato, como prueba y como criterio de verdad de las mismas cartas. La voz de cada uno de los autores de esas cartas es asumida como completamente honesta con respecto a la verdad de los hechos. Incluyendo los períodos en los cuales no hay cartas. Es como si la vida de Wittgenstein fuera un collage de cartas en las cuales su veracidad está suspendida durante sus períodos fuera de quienes

escribían. Aquello que no se puede probar se manifiesta como tal: no hay pruebas, nadie escribió nada.

En una ocasión Wittgenstein vacaciona con Pinsent en Noruega. Pinsent funcionaba como moderador de las intensas y desenfrenadas respuestas anímicas de Wittgenstein ante el estrés y la angustia de la escritura de su trabajo. Wittgenstein, además, era asaltado por el pánico de morir antes de poder escribir sus ideas sobre lógica. Para Pinsent fue tan agotador que decidió nunca más vacacionar con él. Al final de dichas vacaciones, Wittgenstein anunció “que debía exiliarse y vivir algunos años lejos de todas las personas que conoce –digamos en Noruega–. Que debería vivir enteramente solo y por su cuenta –una vida de ermitaño– y no hacer nada más que trabajar en lógica” (Monk, 1994: p.97). Las razones que enumera Pinsent son dos, para él extrañas, para Wittgenstein reales: la interminable interrupción y distracción a la que está expuesto en Cambridge, y a la necesidad de salir de un entorno antipático que alimenta su estado de manía paranoica, irritable y nerviosa. Si bien, cuentan, no estaba seguro de su plan, encontró su confirmación cuando Gerts, su hermana, le escribe que vivirá con su esposo norteamericano en Londres, por lo tanto debía irse de Cambridge por la impetuosa posibilidad de recibir una visita del matrimonio. Además, cuenta Monk, recordando a Weininger¹⁴, que la posibilidad de la grandeza exige la separación del amado.

Durante su estancia en Noruega, Monk habla de que Wittgenstein se quejó en sus cartas de que no tenía interacción con personas allá, y que su progreso con el idioma era lento, pero que ninguna de esas frases era del todo cierta. Monk

¹⁴ Según Monk Wittgenstein hereda del autor citado la idea de genio: grandeza o nada. La teoría de Weininger es tan irritable y molesta que no se asumirá en este texto como condición necesaria del pensamiento wittgensteiniano, al contrario de la tesis de Monk, quien sitúa a Weininger como referencia al mismo nivel que Schopenhauer y Kraus sobre Wittgenstein.

cuestiona la voz del propio Wittgenstein con respecto al relato de la vida de Wittgenstein. Incluso, ese párrafo es iniciado diciendo que Wittgenstein necesitaba, o creía necesitar, soledad. Como prueba, Monk postula que la correspondencia entre Wittgenstein y sus amigos noruegos (tres, según Monk) se producía en noruego, con expresiones de cariño del tipo “querido Ludwig, ¿cómo estás? Pensamos en ti con frecuencia”, para terminar la cita con “sería un ejemplo típico” (íbid: p.101). Luego, Monk reordena la idea, y afirma que si bien no estaba separado del contacto humano, estaba lejos de la sociedad, sobre todo la burguesa, la cual lo atormentaba debido a su necesidad de resistirse y, a la vez, a su necesidad de apartarse. Mientras tanto, Russell trataba de descifrar las *Notas sobre lógica* en sus conferencias en Harvard, Wittgenstein le escribía que toda la lógica se deduce de una única proposición primitiva, y a la vez consideraba intolerable (con mayúsculas, en una carta) tener que explicárselo y que no lo pensara por sí mismo.

Wittgenstein le escribe a Russell durante su estancia en Noruega alternada con su visita a Viena durante las vacaciones, contándole sobre sus vacilaciones entre ética y lógica, planteando su imposibilidad de dejar de ser un ser humano antes que un lógico, por lo que es mucho más importante ajustar cuentas consigo mismo en el estado de confusión mental en el cual se encontraba, respondiendo al deber de cumplir con las expectativas de su madre porque no podía, imperativamente, ofender a su madre, pero lamentando dirigir su energía, nuevamente, a relaciones interpersonales, energía toda que había logrado enfocar a la lógica, por primera vez feliz, por primera vez tranquilo. En su estado de tortura mental, como él mismo comentó, le escribe a Russell para darle ánimo con sus conferencias en Estados Unidos, aconsejándole exponer sus propios pensamientos y no sus resultados. No se sabe qué respondió a Wittgenstein de vuelta. Pero

Wittgenstein decidió romper su relación con Russell producto de sus enormes diferencias en sus maneras de ser.

Moore visita a Wittgenstein en Noruega –pese a que no estaba seguro de ir, debido a la personalidad de Wittgenstein. Cuando vuelve a Cambridge con un manuscrito de “*Logik*” escrito por Wittgenstein, consulta sobre la posibilidad de presentarlo como tesis que condujera a Wittgenstein al grado de licenciado. Le responden que no, debido a que no cumplía con criterios académicos como la presencia de un prefacio, una explicación el origen de ideas y una separación de las suyas propias de las que citaba de otros. Moore le escribe a Wittgenstein contándole esta resolución a lo que éste responde, enfurecido, que le parece insólito que le rechacen la próxima obra más importante de la filosofía por no cumplir con la “acostumbrada parafernalia de erudición del estudiantillo” (íbid: p.109). La argumentación de Monk junto a su historia suma y sigue.

Ahora bien, en la página 50 de la edición virtual del libro de Ray Monk hay un error de digitación. Se dice que el año 1991 representa un año significativo porque marca un antes y un después en la vida de Russell. La publicación de la biografía data del año 1990. Russell había muerto hacía 21 años, y Wittgenstein 40 años antes. ¿Qué ocurre si esta biografía escrita por Monk se saca de contexto y esa página viajara por los estantes de las bibliotecas virtuales donde se encuentra? Esto recuerda el cuento de Borges, *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, donde Borges y Bioy (a Borges y Piglia les encantaba hacer de sí y sus secuaces, personajes) buscan un capítulo de Uqbar en la Enciclopedia Anglo-Americana, pero no lo encuentran, pese al recuerdo de Bioy de haberlo leído. Bioy, al día siguiente, encuentra el volumen XXVI de la Enciclopedia donde está el artículo de Uqbar, lugar donde nunca nadie había estado. Dos años después, Borges se encuentra en A First Encyclopaedia of Tlön, Vol. XI, Hlaer to Jangr, sin fecha, sin

lugar: Orbis Tertius, un planeta desconocido. En ese volumen se haya referencias a otros volúmenes, pero en ninguna biblioteca del mundo se han encontrado. En las descripciones de la mitología y metafísica de Tlön se juega con todas las referencias de la lógica del mundo tal como lo conocemos. Se cuestionan todos los conceptos enraizados en el cotidiano como el tiempo, el espacio, el recuerdo, la autoría, etc. hasta desfigurar todas las nociones con las cuales se ha ordenado el mundo. La diferencia con el mundo es que éste ha sido hecho a los ojos de Dios. Tlön, bajo los ojos humanos. Finalmente, todo sistema de representación es un relato más, indistinguible de los otros debido a que carecen de una creencia fundamental certera.

La posibilidad de incurrir en una cita falsa, en una enciclopedia falsa, en la ficción que hace temblar todos los anales de la ciencia y de la ordenación lógica del mundo, despojan de certeza a todo lo concebible. Si se incluye un lugar imaginario en una enciclopedia del mundo, no es posible trazar la línea entre qué es realmente real y qué es realmente ficción. Todo se vuelve ficción. O todo se vuelve real. Si a la luz de esto se analiza el error de la edición de la biografía de Monk sobre el año que marca la línea divisoria en la vida de Russell, es difícil confiar en la rigurosidad de todo lo demás escrito, por documentado que esté. Y en último término, en la veracidad de los documentos, porque ya Monk interpretaba la voz de las cartas y la influencia de ellas en la *verdad* de la historia. Los hiatos de sentido desprenden horizontes: una enciclopedia, una biblioteca, un mundo, una idea, la historia del pensamiento, la historia de un personaje, la historia de una persona. Todos relatos que se salvan, sí, si se opta por una visión sinóptica de la ficción.

El *infierno de la claridad* es, desde mi punto de vista, el concepto que permite entender el puente entre los autores argentino y austriaco y que

desarrollaré en extenso en la siguiente sección. La vida empírica de Wittgenstein estaba teñida por sus cuestionamientos filosóficos. La Gran Guerra lo marcó profundamente, el mito cuenta que el *Tractatus* fue escrito en las mismísimas trincheras en las cuales sirvió militarmente. Además, según Carmona (2019), a Wittgenstein le interesaba el concepto de visión sinóptica, entendido en esos tiempos como un *ver-como* porque él mismo deseaba un cambio de vida después de su participación en la guerra. 32 Años después, publicó las *Investigaciones*. La tradición plantea que ahí surge el segundo Wittgenstein, pero desde mi lectura es el mismo autor sólo que incorpora esta noción importantísima que exige poner en relación los postulados epistémicos. La lógica sigue intacta, pero la noción de que el lenguaje tiene fricción dentro de una forma de vida es completamente nueva. Perfectamente Macedonio pudo tener que ver con ese cambio, ya que Tanto *Vigilia...* como *Museo...*, incluso también *Ficciones* de Borges, fueron publicados en ese período intermedio donde Wittgenstein trabajaba en sus cuadernos azul y morados –o quizás no. La idea de que la lógica cristalina se transforma en relatos sobre el mundo es fundamental para comprender el cambio de pensamiento. El *infierno de la claridad* pone en relación el terror a la incertidumbre, el reconocimiento de la pasión como un factor epistemológico y la renuncia a la certeza entendida desde la denotación científica. El *como si* permite que la lógica esté al servicio de la ficción y sea posible acceder a una parcela antes vetada para el conocimiento académico.

2.3 La claridad infernal: lo que leyó Wittgenstein

El objetivo de esta última sección es desarrollar los tormentos de Macedonio presentes en Wittgenstein, como la necesidad de establecer el límite del relato, de ligar la filosofía al silencio y el reconocimiento de la falta de certeza frente a todas nuestras categorías. Desde mi experimento ficcional pretendo demostrar cómo los motivos macedonianos se encuentran en la ética de Wittgenstein con escala en sus filosofías del lenguaje. Macedonio permite conocer la marca en la sensibilidad del afán por nombrar el mundo, la parte que más atormenta a Wittgenstein y que articula su ontología lingüística y su ética, muy poco desarrollada en el papel, a través de la ironización de las grandes teorías.

Mi tesis débil es que Macedonio y Wittgenstein comparten el mismo *pathos*: una manía nerviosa marcada por una inestabilidad anímica severa que devela una melancolía fundamental ante el mundo del cual es parte. Muy probablemente la angustia que sienten ambos venga del estado de tortura mental que ambos experimentaban por separado. No creo que Wittgenstein sienta como Macedonio, pero sí creo que los tópicos temáticos de Macedonio, que desarrollaré a continuación, encausaron parte importante de la ética de Wittgenstein y, por lo tanto, su escritura está completamente teñida por la idea de la ficción ligada a una dimensión terapéutica. Mi tesis fuerte es que existe un tipo de claridad infernal que implica renunciar a las categorías de modo radical, al modo de Macedonio, que obliga a Wittgenstein a tomar ciertos caminos metodológicos, como el silencio. El problema es que para Macedonio la claridad tiene un valor negativo, no así para Wittgenstein. Justamente ahí creo que va el diálogo: la claridad infernal para Wittgenstein implica una búsqueda maniática que tiene un carácter ético, es un mandato tormentoso que deviene condena, en cambio la claridad infernal para

Macedonio es aquella que se libera con la ficción que problematiza la posibilidad de la narración lógica. Macedonio al arte y Wittgenstein a la lógica, las valencias de la claridad infernal dependerán del valor que se le asigne a los modos de comprensión del mundo y sus categorías.

Al trazar la línea de tiempo que conjuga a Wittgenstein, Macedonio y sus respectivas publicaciones, es necesario destacar dos eventos importantes que tiñen la forma de ver y sentir el mundo de cualquier filósofo. En 1919 muere Pinset, personaje íntimo de la vida del austriaco. La tesis de Monk (1994) es que Wittgenstein era homosexual -y muy probablemente tenga razón- y aquel era su pareja. Su amado, en palabras de Macedonio. El duelo es un influjo angustioso que deviene en melancolía cuando el objeto amado se confunde con quien está en duelo, articulándose como un sólo fenómeno dentro de la mente de quien lo padece. En *Sobre la certeza* (1995) Wittgenstein escribe “Todavía hay aquí un enorme vacío en mi pensamiento. Y dudo de si alguna vez llegaré a rellenarlo” (íbid: p. 470). En otra parte, en 1920, muere Elena, la amada de Macedonio y gran personaje que determina absolutamente la poética del escritor, ya que, a través de su estética novelística, intentará buscar la fuente de la inmortalidad en la cual su amada perdida pueda trascender eternamente y ayudando a liberar la noción de muerte. Piglia continuó esta tarea con la publicación de *La ciudad ausente*, haciendo de Elena una máquina irreparablemente responsable de todos los relatos de la Argentina. El duelo por la muerte del ser amado es un escalofriante antecedente tanto para el *Tractatus*, dedicado a Pinset y que busca establecer el límite entre lo que se puede decir y lo que no, como para *Vigilia...*, novela filosófica en la cual se cuestionan todas las categorías lógicas desde un inicio ficcional.

En las dos obras mencionadas anteriormente se puede observar cómo opera el afán por nombrar el mundo en la sensibilidad y cómo este fenómeno deja marcas en el lenguaje de la filosofía, por decir lo menos. Finalmente, cualquier operación denotativa presupone que la certeza está seguramente determinada bajo una serie de criterios que satisfacen debidamente un concepto. Para Wittgenstein, “no existe ninguna seguridad subjetiva de que yo sepa alguna cosa. La certeza es subjetiva, pero no el saber” (1990: p. 245). Desde este punto de vista, me parece que Macedonio establece la pregunta que Wittgenstein intenta responder: cómo trazar el límite del sentido a través del lenguaje. Después de la publicación de ambas obras, la del vienés de 1921 y la del argentino en 1928, me parece que la experiencia de la muerte del amor determina una disposición teórica que dialoga con la contención, y ambos autores se preguntan acerca de los límites del lenguaje por la misma razón, a saber, la contención en y a través del lenguaje. Wittgenstein realiza la *Conferencia sobre ética* el mismo año de la publicación paralela teóricamente de Macedonio.

La ética wittgensteiniana

Según Somavilla (2006), el *ethos* de Wittgenstein se rebela y se somete frente a un “Dios desconocido”, y el resultado es una desesperanza fundamental transformada en un impulso ético que debe ser satisfecho por el filósofo a través de su vida y de sus escritos. Según la autora, la complejidad de sus escrituras tenía su origen en las luchas internas del autor “que parecen un juego alternativo de luz y sombra” (íbid: p.64), alegoría de los límites del lenguaje. Somavilla describe que en la filosofía del austriaco “la luz está, sobre todo, en conexión con claridad, transparencia, limpidez: como metáfora para sus intentos de aportar solución, es

decir, claridad en la oscuridad de los problemas filosóficos. En contraposición a ello, la incompreensión se describe como falta de claridad, una oscuridad que se construye con la “turbiedad de nuestra mirada”. Sus esforzados razonamientos, el proceso del filosofar mismo, lo describe Wittgenstein como “pensamiento que se acerca a la luz¹⁵” (íbid: p.66). En síntesis, el impulso ético de Wittgenstein es “hacer transparente lo oculto en la oscuridad. Pero en contraposición a la ratio se apela aquí al corazón y se presupone una ‘comprensión’ que ya no analiza ni intenta fundamentar” (íbid: p.71), sino quizás describir, pero que responde a un deber, a una disposición mental.

Somavilla analiza cómo Wittgenstein piensa que “el ser humano creyente tendría que conseguir una pureza perfecta, que exige salir de sí mismo, trascender su existencia humana normal; así como, por otra parte, el yo filosófico, en su búsqueda de la verdad, como sujeto metafísico, es capaz de acercarse a la luz del conocimiento” (íbid: p.72). Esta tarea se presenta como una exigencia según Somavilla, en la cual “en cualquier momento habría de estar uno preparado a que se exija de él lo máximo” (íbid: p.98), como la claridad infernal. En resumen, para Somavilla el *ethos* wittgensteiniano está “dirigido a la luz no enturbiada, a la claridad, transparencia, total, que solo puede alcanzarse por la sumersión bajo la superficie” (íbid: p.98), donde “la confrontación con la “luz” introduce al artista en una situación dolorosamente paradójica, dado que le confronta siempre con su lado oscuro” (íbid: p.99).

Las palabras de Wittgenstein sobre la ética son oscuras, como es de esperarse. En la *Conferencia sobre ética* (2015) despliega un ensayo que tiene como sustento lo que Cordua afirma como “alcanzar la claridad consigo mismo

¹⁵ En *Respiración Artificial*, Tardewski dice lo mismo: contrapone la luminosidad de la enseñanza de Wittgenstein a su constante inclinación al fracaso.

(*mit sich selbst ins reine zu kommen*), se decía, es una necesidad y una práctica vital” (íbid: p.7), pero él mismo plantea que no hay ningún árbitro universal sobre las acciones éticas, y mucho menos se pueden jerarquizar estas como proposiciones.

Según Wittgenstein, su ética incluye lo que generalmente se llama estética. El autor establece una diferencia entre un sentido relativo de la ética y un sentido absoluto: “la esencia de esta diferencia parece ser obviamente la siguiente: todo juicio de valor relativo es una simple declaración de hechos y, por lo tanto, puede expresarse de tal manera que pierda toda la apariencia de un juicio de valor” (íbid: p.29). Por lo demás, ninguna declaración de hechos puede implicar un juicio de valor absoluto. Sería como intentar rebosar de significado las proposiciones, con la suposición de que se puede expresar algo que está fuera del mundo. Todos los juicios de valor relativo sobre ética están al mismo nivel. No hay ninguna que pueda ser más importante que otra: “si un hombre pudiera escribir un libro de Ética que realmente fuera un libro de Ética, este libro destruiría, con una explosión, todos los otros libros del mundo. Nuestras palabras, tal como las usamos en ciencias, son recipientes capaces de contener y transmitir solamente significados y sentido, significado y sentido *naturales*. La Ética, si es algo, es sobrenatural, pero nuestras palabras solo expresarían hechos” (íbid: p.33). Las palabras sólo pueden denotar lo que denotan, tal como “una taza de té solo contendrá el volumen de agua de una taza de té, aunque vertiéramos un galón sobre ella” (íbid: p.33). De esto se deriva que “ningún estado de cosas tiene, en sí mismo, lo que yo llamaría el poder coercitivo de un juez absoluto” (íbid: p.35). No se puede acceder a la mente del árbitro último metafísico ni se puede ver el mundo con los ojos de Dios, como tampoco se puede expresar todos estos ámbitos en el propio lenguaje: esa es la noción que, según el autor, atraviesa todas las expresiones éticas y religiosas, a

saber, un mal uso característico del lenguaje¹⁶. No hay forma de establecer un juicio de valor sin ir más allá de los límites del mundo y del lenguaje, según Wittgenstein. Al hacerlo se choca con los límites del lenguaje, tendencia natural de los hombres al intentar hablar de ética o de religión. Para esto no hay esperanza: “la ética, en tanto surge del deseo de decir algo acerca del significado último de la vida, del bien absoluto, de lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice no le agrega nada a nuestro conocimiento en ningún sentido” (íbid: p.51), pero sí es un testimonio de una tendencia de la mente humana, y no solo eso: quizás es la motivación de la mente humana al postular teorías, tal como es el móvil de Wittgenstein respecto a todas sus vacilaciones filosóficas.

Ahora bien, según Carmona (2019), para Wittgenstein, “si el objetivo último de la filosofía era la clarificación, había que lograrlo con un lenguaje lo más riguroso posible” (íbid: p.56). Muy probablemente ese fue el cristal de claridad que Macedonio entró a romper. Carmona escribe sobre Wittgenstein que “para ser feliz había que estar en sintonía con el mundo. Había que trabajar sobre uno mismo, modelar la voluntad para que coincidiese con la totalidad de los acontecimientos -y estuviese más allá de cada uno de ellos” (íbid: p.61). La búsqueda radical de la claridad debía estar situada y no estudiada en abstracto. Wittgenstein se refugiaba en la lógica porque en ella la oscuridad no tenía cabida, y por lo tanto sus proyecciones científicas eran certeras. Pero no así la filosofía, sino lo contrario: la filosofía es una fuente de oscuridad que no permite acceder a la claridad feliz. Al filósofo, critica Wittgenstein, le faltaría un atisbo de asombro con correlato en el conocimiento: le hace falta una mirada imaginativa que juegue

¹⁶ Wittgenstein dirá en las *Investigaciones* que estos problemas vienen del mismo lenguaje. Por eso la filosofía debe clarificar los usos correctamente gramaticales del lenguaje, para soslayar su natural tendencia a chocar con sus propios límites.

con los límites de las categorías¹⁷ para poder hablar con claridad sobre el mundo. En palabras de Carmona, “la filosofía de Wittgenstein es una invitación al asombro, pues lo entiende como una buena medicina contra los fantasmas filosóficos” (íbid: p.101). Para Macedonio, en cambio, el asombro de ser genera falsas preguntas y su meta es volver a la visión pura o estado místico (Sada, 2011: p.131). Es interesante este cruce de conceptos porque bien puede ser que las falsas preguntas sean aquellas de la filosofía, para Wittgenstein, y por lo tanto la meta es el silencio: el silencio que denota lo místico, lo tremendo. Sin embargo, la pureza está asociada a la lógica, por lo que aquí vuelve a aparecer la aparente disociación entre arte y ciencia que interviene en la diferencia de cada uno. Para Macedonio, la claridad viene con la conmoción concienzosa, con el mareo del yo: ¿es, acaso, una noción de límite que surge gracias al estudio de ambos autores? Lo desarrollaré más adelante.

El cuestionamiento sobre la rigurosidad del lenguaje continúa, para Wittgenstein, al menos hasta la publicación de las *Investigaciones...* en 1953, tanto en sus cuadernos azul y marrón como en *The big typescript*, gran esquema previo de las *Investigaciones...*. Sin embargo, en 1939 se publica la novela *Museo...* de Macedonio, en la cual la lógica está al servicio de la ficción. La idea de que hay que guardar silencio frente a *lo tremendo* muy probablemente sea la consecuencia de la problemática que Macedonio insertó en Wittgenstein. El silencio también es una disposición frente a la certeza. Wittgenstein (1995) escribe “me siento inclinado a luchar contra molinos de viento porque todavía no puedo decir lo que, a fin de cuentas, quiero decir” (íbid: p.400). El impulso ético que he caracterizado del austriaco se muestra con la misma figura que atormenta al Quijote en la cultura popular: los molinos de viento son la tendencia a chocar contra los límites del

¹⁷ Así como Macedonio en la novela artística.

lenguaje en vistas de que este no puede captar aquello que quiere denotar. Ahí, quien sí puede seguir jugando, es Macedonio, con auxilio de la ficción.

Durante la publicación de *Museo...* hasta la de las *Investigaciones*, considerando también que en el año 1945 fue publicado *Ficciones* de Borges, creo que tuvo lugar la formación del *infierno de la claridad* del cual pretendo hablar, y también la idea de que la enfermedad filosófica se sana con el asombro. Según Gabriel O. Sada (2011), la metafísica macedoniana es un intento de liberar al ser humano de la reflexión y un intento de introducirlo en la mística (íbid: p.120), no muy distinta a la idea de Wittgenstein del silencio en el *Tractatus*. Asimismo, la moralidad para Sada aparece aperceptivamente con el placer y el dolor, y con esto quiere contraponer a Macedonio con *el falsete* de Kant, a saber, anteponer un concepto a la sensación, al fenómeno. Sada intenta poner énfasis en la idea macedoniana de que la única certeza es la pasión. Lo que Sada llama *falsete* es equivalente a la idea de sinsentidos en Wittgenstein¹⁸. Según Sada, Macedonio planteó que Kant tenía una vocación metafísica pero no entendió cuál era su problema. Puesto en este horizonte de sentido, quizás Wittgenstein pensaba igual sobre toda la tradición filosófica porque recibió esa influencia argentina. O quizás la reconoció en sí mismo gracias a Macedonio y de ahí su imperativa necesidad de claridad. A la luz de ese tipo de comentarios es que citas como la siguiente adquieren un sentido confesional: “Creo que la lectura de mis notas podría interesar a un filósofo que fuera capaz de pensar por sí mismo. Puesto que, aunque sólo raramente haya dado en el blanco, podrá reconocer los objetivos que siempre

¹⁸ Sin embargo, ¿Kant escribía sinsentidos? Sí, en tanto es filosofía, pero debe haber un análisis más riguroso que eso, ya que ser reduccionistas a Wittgenstein tampoco es productivo. Es un principio ético, empero, la necesidad de ser clara. Creo que lo que piense Wittgenstein, en un análisis sensible, de Kant, debe ser rastreado a través de Frege, debido a la obsesión por la lógica de Wittgenstein. De todas formas, mi interés es destacar la herramienta del rastreo en filosofía, ya que permite cuestionar los límites también de dicho rastreo, el cual se produce de facto en la noción de *novela* y de *ficción* de Macedonio. En la siguiente página, dicho sea de paso, Sada plantea que Macedonio desconocía la estética de Kant, pero le respondía igual.

he tenido presentes” (Wittgenstein, 1990: p. 387). Los problemas wittgensteinianos son también los problemas macedonianos, y la arrogancia de Wittgenstein debe tener algún tipo de explicación. Digo arrogancia porque esa tendencia a denostar al lector de sus textos viene desde la correspondencia con Russell hasta el prólogo de *Tractatus*, en el cual declara que no es de su interés si es que otros filósofos pensaron ya como él ni tampoco indica ninguna fuente, ya que “me resulta indiferente si lo que he pensado ya había sido pensado con anterioridad por algún otro” (íbid: p.104).

Sada escribe: “si, en forma muy general, vemos en Macedonio anticipaciones de Wittgenstein y Heidegger, o aun del atomismo de Russell, no es porque Macedonio fue un genio que sacó conejos de galera sino que es porque todos ellos estuvieron sumidos en las corrientes del pensamiento finiseculares” (íbid: p.158-159). El autor pone explícitamente sobre la mesa la influencia, quizás no directa para él, del argentino sobre escritores europeos. Las mareas argentinas alcanzan a Europa en términos teóricos e históricos. Es más, Sada plantea (2011: p.223) que la primera expresión del mito Macedonio, filósofo de Buenos Aires, es una carta de un filósofo europeo al argentino y, gracias a ella, se inaugura la primera Facultad de Filosofía de la Argentina. Dado que este país se creía la Europa sudamericana, entonces era necesario edificar el mito, ya que como buena nación desarrollada, tenía que tener un gran filósofo que dictara mentes, ¿cómo no sería posible que Wittgenstein haya sabido de Macedonio, un filósofo con interés en el lenguaje, en los límites del sentido, y con una profunda melancolía que se sentía en cada letra que escribía? La respuesta a esta pregunta es completamente indemostrable. Lo que buscaba Macedonio era desarmar el conocimiento. Wittgenstein planteaba que la filosofía no generaba conocimiento, pero lo decía desde el problemático lugar de la filosofía. Macedonio no tenía un lugar claro, y

esa tensión entre los límites y las posibilidades de enunciación es lo que genera la oscuridad del relato entre ambos, así como también es lo que permite determinar qué tipo de sentimientos tenía cada uno, considerando que compartían el mismo *pathos*.

La claridad infernal, otra cara de lo tremendo

La palabra *infierno* tiene múltiples connotaciones y yo pretendo utilizarlas todas a la vez. Quiero invocar la terminología cotidiana del sentido común. La idea de lo infernal a menudo se acerca a la experimentación de un evento, una situación o una configuración de hechos que genera un abismo con sabor a castigo y condena. Dependiendo del punto de vista desde el cual se aborda esta idea el resultado resulta positivo o negativo. Independientemente de la valoración, mi interés es resaltar la carga que el infierno tiene en la emocionalidad misma del autor, del afectado. Para ser precisa, dicha carga no puede ser explicada sino mostrada, porque pertenece al ámbito de *lo tremendo*, aquello que no puede ser dicho con palabras claras porque sobrepasa nuestras categorías. La disolución de un problema es la última y única tarea de la filosofía, y restituye la salud mental violada por confusiones del lenguaje y producción de proposiciones filosóficas. Al final de esta sección, pretendo que mi conclusión derive de la exposición de las mareas sensibles del conocimiento, utilizando la terminología de Macedonio, común a Wittgenstein. La proposición última de mi investigación debería apuntar al silencio: después de la problematización del sujeto enfrentado a un texto, a un relato, subsumido en una nueva atmósfera denotativa aperceptiva que lo remece de forma total, condenado a la reflexión, todo hacia adelante y hacia atrás parece

una escalera que hay que botar una vez que se llegue al final de ella, como diría Wittgenstein; una ficción, como diría Borges; o un chiste, como diría Macedonio.

La idea de que la filosofía construye castillos en el aire es plenamente adecuada para referirse a la valoración de sistemas de representación, con la agravante de que no son puestos en relación unos con otros, sin jerarquías. Pero no sólo la filosofía puede ser cuestionada en su producción. También cualquier tipo de relato, correlato que denota su representación. Por ejemplo, durante el estallido social chileno (18/10), en la comisión de Derechos Humanos del Senado el abogado Jaime Bassa leyó un análisis del uso ilegal de la constitución por el gobierno de Sebastián Piñera, concluyendo que, o se hacen valer las instituciones en Chile, o “la constitución es una hoja de papel”. Una constitución es una garantía del principio de legalidad para los derechos fundamentales. La metáfora recuerda la cláusula borgeana sobre la intervención de unas páginas de ficción en un libro de ciencia, y cómo las barreras entre ellas se derrumba frente a la posibilidad de tener un valor agregado. La diferencia entre una constitución y una hoja de papel cualquiera es la función que se le otorga en un sistema que crea instituciones sociales donde *X cuenta como Y en C*, lo cual configura, en último término, una ficción en tanto relato. La metáfora de la constitución es extensible a cualquier tipo de relato que pretenda funcionar con algún tipo de valor otorgado performativamente, cualquiera que intente sobrepasar sus propios límites de claridad, definida por el uso común del lenguaje, sin una metafísica que esconder.

La tendencia humana a chocar contra los límites del lenguaje muy probablemente tenga que ver con el problema de la exclusión de la ficción de la matriz fundamental del conocimiento humano. La ficción sigue ahí y seguirá ahí atormentando al principio racional de legalidad de toda categoría, donde el infierno sería renunciar a ellas y quedar suspendidos en el lenguaje, como ocurre

con los fenómenos que lo sobrepasan, como ocurre con el silencio. Despojar a una persona de la certeza (de ser, diría Macedonio) implica removerle el miedo a lo incierto, más bien el terror de lo incierto, y para que quede más claro: el infierno de lo incierto. La claridad infernal operaría en el territorio del terror a la incertidumbre, todavía sin valoración; el análisis del lenguaje común entre Wittgenstein y Macedonio probablemente pueda arrojar alguna guía sobre su valor de verdad.

Para Macedonio, la novela artística se opone a la claridad de la denotación clásica del conocimiento. En el *Diccionario de la novela de Macedonio Fernández* (2000)¹⁹, se define *novela* como un personaje que compite con la Eterna, o la Eterna con ella. No hay que olvidar que Elena era la mujer de Macedonio y, cuando ella muere, él queda completamente desdichado y busca en su estética la inmortalidad de la amada, problematizando constantemente las categorías lógicas a través de la ficción. La novela para Macedonio ha sido hecha sin vida, pero sufre las debilidades de los humanos y hace lo imposible por ser recordada, “se multiplica en microrrelatos, se vuelve lúdica jugando con las palabras, se ofrece como modelo para armar y en este afán ha decidido quedarse con la última palabra” (íbid: p.69). En otra acepción del término, la *novela* se rebela frente a la alta cultura ya que ha sido siempre ligada a la cultura popular, sobre todo en términos del sentido del arte. Por lo mismo, la novela se rebela contra la claridad y está destinada a un público que es necesario construir y entrenar. La novela es incoherente, inconclusa, desordenada, en la que el asunto queda subordinado a la técnica. La siguiente acepción dice que la *novela* es el hogar de la no existencia. La *novela*, entonces, es un lugar político desde el cual se puede orientar la técnica del arte de las palabras y tiene una notación sensible importante al adquirir los

¹⁹ En adelante, los conceptos subrayados serán extraídos del mismo diccionario.

mismos estados humanos y problematizarlos desde su condición de posibilidad de novela. Las *técnicas (de clasificación)* de la *novela* son artilugios de inverosimilitud que también atentan contra la claridad, en relación con las concepciones acerca de los límites que sostiene Macedonio.

La idea de *teoría* en Macedonio parte de una posición contemplativa, y está en la forma de la *novela* “y, como en abismo, en ella, su metafísica y su ética” (Piglia, 2000: p.98). Gracias a la *teoría de la novela* de Macedonio es que las instituciones estatales pueden ser mostradas como falsas en tanto a la creación de ficciones, además de poder entrar en diálogo con géneros distintos a los literarios, como los filosóficos, por ejemplo. La *novela* ensaya un nuevo personaje: la creación de un nuevo yo. “Yo” es el portador de la ética que define lo bueno y lo malo del mundo. El yo contiene las notas de la identidad, forma, continuidad y sustancia, sin embargo el tiempo y el espacio son omnubificaciones, por lo cual marear al yo, “situarlo o *desituarlo*, es desubicar al yo, quitarle contigüidad y ubicación, llevarlo al continuo asombro de que algo sea, o, mejor aún, situar al lector frente a la inexplicabilidad del ser” (íbid: p.108). Por último, la *Pensión*, para Macedonio, es una casa de huéspedes. En el *Diccionario...* explican que, luego de la muerte de Elena, Macedonio cortó lazos con el mundo y se fue a vivir a una pieza de una pensión. Mónica Bueno dice que “el cuarto de pensión es el espacio de penumbra del pensamiento, de la escritura, del recuerdo, en definitiva, de la vida de renuncia” (íbid: p.79). Esta idea de *pensión* configura la ética extrema de Macedonio que tiene notas infernales: la renuncia a las categorías, el arrojarse a la oscuridad del pensamiento. Recordando a Wittgenstein, finalmente la claridad consigo mismo y luego con la forma de comprender el uso del lenguaje también configuran una característica infernal. El austriaco emprendió más de un viaje buscando alejarse del mundo, incluso de su amado, en un contexto de escritura

completamente turbulento y sobrecogedor. La angustia wittgensteiniana está presente en sus momentos de trabajo tal como Macedonio a la hora de pensar (en sus términos, poner una a una las cosas en secuencias). La muerte de Elena, quizás extensible a la de Pinset, determinó el *pathos* de la escritura melancólica.

La cuestión del lenguaje

Tanto Wittgenstein como Macedonio tienen una teoría del silencio. En particular, Macedonio tiene cuatro conceptos asociados. El primero, *las páginas*, la condición de posibilidad de la novela en tanto esta comienza en blanco, una novela sin mundo aún, en completo silencio, donde imprimir la teoría. El segundo, *el signo*, traje de luto de las cosas, del dolor y la creencia. Los *signos* “cercenan el dinamismo de las cosas: se vuelven contra las cosas, actúan sobre los referentes fijando un único sentido, pobrísimo, respecto del hecho u objeto que ha estimulado su aparición” (Piglia, 2000: p.93). En último término, los *signos* no expresan lo incomunicable de la experiencia. Los *signos* son la contracara de la *ficción*, próxima a definir. El tercero, *los sueños*, que viven en el circuito silencioso que ronda “entre el que sueña y los sujetos de lo soñado” (ibid: p.95). La *novela* es un total de ensueño pronto a ser olvidado. El último, *el estilo*, aspira a una imitación literaria del silencio a través del suspenso para luego tomar el lugar que desee, ocultando el sentido. Para Macedonio el lenguaje y el silencio tienen las mismas notas de la *Conferencia sobre ética* de Wittgenstein, desde el punto de partida de la ficción. El silencio sería aquello que deja vivir al significado sepultado en los *signos*. El *estilo* sería el mediador del circuito silencioso de los sueños que permitiría el trabajo denotativo completo, sensible.

Así iría el análisis estético de la novela, pero como se puede observar, el componente ético está fuertemente marcado por el silencio. Por otra parte, dese la noción de límites hay tres grandes términos que se deben destacar. Primero, *el zapallo*, vegetal máximo inconmensurable, que crece desmesuradamente tal como la ficción macedoniana, rompiendo sus propios límites, actúa sobre la realidad y la conquista. El *zapallo* es la metáfora de la ficción que intenta restrañar el principio de indeterminación de la ficción, es por eso que sobrepasa sus límites, tal como ocurre con la metafísica en la filosofía para Wittgenstein, con la diferencia de la contención del arte de Macedonio. Para este último, *el zapallo* permite al escritor liberarse de la noción de muerte al habitar dentro del zapallo inmortal. Segundo, *la palabra*, siendo un recipiente sin ecos ni reminiscencias esperando ser utilizada por un artesano para que exprese su oficio. Por último, la noción de *chiste* es fundamental para entender la ruptura de las certezas de la conciencia individual gracias a la liberación de las leyes de la lógica, articulando la Ilógica del arte. El efecto del *chiste* es “un descerrajamiento intelectual, con caída de las imágenes, conceptos, pensamientos, impregnados de afectividad durante la espera” (íbid: p.23).

La liberación de la lógica tiene un contrapunto importante con Wittgenstein en tanto la postulación de los calambres mentales grafica el evento que Macedonio también reconoce frente a la liberación de la lógica. Wittgenstein quizá no buscaba liberarse sino refugiarse en la lógica, escribiendo en exceso sobre sus límites y su sinsentido en la filosofía, por lo que probablemente la teoría del silencio de Macedonio situada desde los límites de la novela provocó una irritación total en Wittgenstein quien, no renunciando a sus principios, se mantuvo desde esa vereda eligiendo la claridad, pero atormentado por la infernalidad de Macedonio. El establecimiento del límite del lenguaje de Wittgenstein y el límite de la posibilidad

de hablar de Macedonio encuentra problemas importantes, pero sostengo que la vereda del arte y la vereda de la ciencia pueden estar todavía en el mismo sector epistemológico. La ontología que se insinúa en ambos autores, sobre todo considerando los límites de los signos y la concepción de la lógica como un tipo de condena, no varía sino en valoración. Macedonio busca la liberación, Wittgenstein más bien vive la condena.

La certeza es el gran tema común que comparten los autores estudiados. Para comenzar, el *chiste* es la primera etapa del derrumbe lógico de la conciencia y opera mediante la ruptura de las certezas. Así también el *humor*, modo de pensamiento que funciona como artilugio lingüístico en el cual se conmueve la certeza de la conciencia, defraudando expectativas porque, por un instante, logra conseguir la creencia para, luego, aniquilarla. La liberación de la muerte también opera en el *humor* gracias a una risa dual (por haber creído y por haberse dejado jugar) que lo hizo olvidar, por poco, la presión de morir. Asimismo, los *prólogos* permiten una lectura de irritación producto de la promesa de un relato que no alcanza a aclararse. En *Museo...*, a través de 56 prólogos, Macedonio permite prolongar el espacio tradicionalmente acotado, tramando las condiciones de la escritura a través del manifiesto de que la escritura es pasión, y esta es la única certeza. El efecto que busca provocar en el lector es la «incerteza» de ser por la lectura. En el apartado de *Idealismo*, se explica que Macedonio busca ponerse a sí mismo fuera del horizonte de la novela y así, él, como sujeto histórico o ideal, sería la máxima de las ficciones. Con esto pretende plantear que si el universo es ilusorio, ¿por qué no ha de serlo también el sujeto que lo enuncia?, y por sobre todo, resalta que el acceso a la palabra no puede sino ser incierto. Además, Macedonio propone la idea de *Dudarte*, lugar de duda del arte como un lugar permanente de observación y criterio de eficacia clarificante, de modo que se

reconoce el hecho estético desde la incertidumbre. Por último, la *Eternidad*, para Macedonio, es una certeza que aún no se buscó, y responde a la idea de que la figura humana pueda ser retenida eterna por el amor.

Dado todo esto, la idea de que la pasión es la única certeza y, de ella, se desprenden la *eternidad* y la liberación de la presión de muerte, configura la escritura de un autor enlutado que busca en su teoría estética la liberación del dolor otorgándole a la *novela* las mismas características que tenía su amada. No sólo eso, intenta buscar una nueva novela, a partir de la única certeza contenida en el amor, en la cual Elena pueda vivir eternamente. ¿Qué ocurre con Wittgenstein y Pinset? Creo que para Macedonio Elena como ser individual tuvo marcas distintas que Pinset en Macedonio. El género y la cultura no me permiten hilar más fino en este punto, pero sí puedo concluir que, nuevamente, la vereda del arte otorga más herramientas tanto epistemológicas como sensibles para el proceso de escritura y para la clarificación emocional que ambos tematizan. Quizá por esta misma razón es que la certeza para Macedonio es tratada con términos positivos, en cambio Wittgenstein no termina por definir qué es lo que sería esta, además de un marco de referencia, siguiendo el mismo camino de la visión sinóptica. Sin embargo, me parece fundamental destacar la función de la pasión en términos de producción de textos en ambos autores, con independencia de cuánto lograron materializar en sus escritos, postulando una ética similar desde los límites del lenguaje y desde la claridad.

Para Wittgenstein la confusión lingüística genera los problemas filosóficos y surge de una mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje. Para Macedonio, en cambio, la confusión tiene una valoración muy distinta. Para el argentino la *conmoción (conciencial)* configura un *efecto de desidentificación*, en el cual se produce el primer hecho de la técnica literaria. Una *novela* es un relato

“que interesa sin que se crea en él y retenga al lector distraído para que opere sobre él, de tiempo en tiempo, la técnica literaria, intentando el mareo de su sentimiento de certidumbre de ser, el mareo de su yo” (Piglia, 2000: p.26). La *conmoción* asalta al lector distraído, sin plan literario, incidiendo en su sensibilidad sorpresivamente. Esta *conmoción* produce un *efecto (de desidentificación)*, a través del cual la novela busca “marear al lector en su certidumbre de ser, desacomodarlo, conmoverle su mismidad, producirle una conmoción concienical, un sofocón en su continuidad personal, para devolverle luego la certeza de ser, enriquecida y liberada del temor de no ser” (íbid: p.36). Ambos conceptos macedonianos persiguen, a través de la confusión, remover la sensibilidad del lector y, también, liberarlo de la noción de muerte. La noción de certeza opera en el mismo sentido ya que finalmente es sólo una propiedad que se puede robar momentáneamente del agente que la porta y que se enfrenta a la *novela* macedoniana. El personaje *Metafísico* aparece en la novela para poner orden ahí donde la *conmoción* ha tenido lugar, para acabar con las confusiones que sufren el lector y el autor sobre el plano al cual pertenecen: la realidad o la fantasía. El Autor reprime la actuación de *Metafísico* porque le produce disgusto, por lo cual es un personaje relámpago y teórico. Macedonio dice “La Metafísica es la disciplina más favorable a la felicidad y nunca me abstendré de presentar toda perspectiva metafísica que se ofrezca a mi espíritu mientras llevo adelante mi redacción” (íbid: p.62). Omitiendo por un tiempo la relación con la felicidad, sí puede leerse acá la idea de ser claro consigo mismo al punto de insertar un personaje odioso y clarificador, sin censuras ni jerarquías, que muestran los vacilamientos del autor argentino en medio de sus ficciones, muy cercanas a la filosofía gracias, justamente, al aparecimiento del personaje.

Para terminar, la dimensión terapéutica en Macedonio está en manos de la *ficción*, a través de un trance místico, experiencia metafísica, revelación, gracias a lo que no es ni verdadero ni falso, es lo imposible: lo que todavía no es. La *ficción* macedoniana trabaja la barra entre lo posible y lo imposible que la Lógica establece. La *ficción* se instala en los *prólogos*, “juega en los intersticios de los espacios de los capítulos, acompaña la proclamada independencia de los personajes, pide respuesta a un lector que tiene cuerpo en el texto y se muestra en la magnificencia de un final inexistente, pospuesto. Sus límites resguardan el inquietante territorio del “no-ser”. Por eso nos dice: «no hay más que un no-ser: el del personaje, el de la fantasía, el de lo imaginado»” (Piglia, 2000: p.48). La referencia de la *ficción* no es el mundo real sino uno alterno en el cual las leyes de sentido implican una renuncia liberadora. La terapia está en la *ficción*, y para Wittgenstein en la delimitación y clarificación de conceptos.

Macedonio en Wittgenstein

Quizás Wittgenstein no consideró que la filosofía también tiene un pie en la *ficción*. Quizás los límites, para él, entre ciencia y arte eran claros, y no había necesidad de mezclarlos. La claridad, los límites y la confusión tenían un sentido opuesto, y el silencio operaba a través de palabras, las cuales no denotaban la realidad sino el silencio. La ética de Macedonio se arroja a la oscuridad y desde allí define lo bueno y lo malo en un horizonte ni verdadero ni falso, dejando ir las categorías lógicas. La mística era “el reclamo doloroso de Macedonio por la pérdida de la Amada [que] se vuelve *ficción*, homenaje, un museo de palabras que exorciza la muerte” (Piglia, 2000: p.63). Macedonio parece previo a Wittgenstein porque encuentra una forma de claridad consigo mismo a través de la *ficción*,

gracias a la cual logra crear un universo, un *zapallo*, en el cual aún no pierde a Elena, sino todo lo contrario. Elena se vuelve la fuente del relato, o el relato mismo. El arte permite conmover al lector, al autor, al yo y sus categorías de ordenamiento del mundo ahí donde la lógica sólo lo ata.

El móvil de esta investigación fue reconocer los elementos sensibles en Wittgenstein. Para eso planteé la posibilidad de rastrearlos a través de un experimento mental ficticio que los pusiera en relación. La línea de tiempo, tanto la histórica como la biográfica, arrojan resultados satisfactorios. También el establecimiento del *pathos* de ambos autores. El *ethos*, sin embargo, es problemático. Hay que decidir, primero, si es que dos elementos opuestos, que hablan de lo mismo, pueden ser considerados dentro del mismo horizonte de lectura. Si es que la respuesta es afirmativa, entonces hay que determinar cómo es que estas influyen para la hipótesis inicial de la investigación.

Wittgenstein, por indomable que haya sido, por brillante y contra-académico, también tuvo la fractura occidental que aún se perpetúa en las instituciones académicas acerca del origen del conocimiento, sobre la posibilidad de un pensamiento ficcional. Aunque tal vez no, tal vez la lectura de Macedonio le permitió ampliar su visión de mundo, así como logró refutarse a sí mismo desde las *Investigaciones* y aquello que la crítica clásica determina como los dos Wittgenstein. Yo parto de la base de que sólo hay un Wittgenstein, atormentado y confundido, que primero se refugió en el castillo de cristal de la lógica, castillo para Pinset, sin fricción, donde los límites están claros y la filosofía ha acabado, y luego entendió que el lenguaje es más que la articulación de signos, así que continuó sus estudios cada vez menos claros, cada vez menos estructurados, al punto en que su escritura se vio repartida entre una serie de anotaciones y apuntes de clases de sus estudiantes.

Y es que Macedonio problematizó cada posible elemento del pensamiento, incluyendo la escritura. Ambos autores se problematizaron a sí mismos siendo fieles a un tipo de escritura no fácil de categorizar. Wittgenstein se repartió, tuvo la sensación de nunca terminar de decir lo que quería decir, luchó contra el embrujo del lenguaje y se dejó atormentar por la filosofía hasta el final de sus días. Macedonio escribió desde su *Pensión*, en su oscuridad, en su duelo absoluto intentando encontrar entre sus *Páginas* el retorno o el recuerdo de Elena. La muerte del amor puede tener una marca visible, o puede ser parte de lo tremendo que determina una cierta configuración interna de un infierno confuso o claro en el cual se filtra el conocimiento y el pensamiento. La terapia para ambos era necesaria, ambos buscaron sus condiciones de posibilidad, pero concluyeron cosas distintas. Macedonio llegó a la *ficción*, a la certeza de la pasión, a la necesidad de la *conmoción concienzosa y el efecto de desidentificación*. El elemento estético es el que permite llegar a la experiencia ética del *yo*, al silencio. Wittgenstein pensó en un segundo giro de la filosofía: la terapia para mostrar las confusiones. La diferencia, nuevamente, es el arte: Macedonio buscó representar, recrear el efecto en el proceso de lectura y de escritura, en cambio Wittgenstein desarrolló toda una filosofía del mostrar, con el silencio presupuesto. La presuposición de Wittgenstein es macedoniana, la claridad infernal también tiene sus tintes argentinos en tanto a la configuración estética y ética de un motor metodológico basado en la sensibilidad, en las cosas que son el dolor y la creencia. La conmoción de Wittgenstein es lo que permite entender sus vueltas de pensamiento a través de su historia, además de su personalidad, su teoría de la enunciación, también la de los límites y básicamente la falta de grandes proposiciones fundamentales producto de su aversión a la filosofía. Pero la filosofía es una enfermedad a la cual estuvo condenado, y era ella la que articulaba su infierno personal. Su trabajo

estaba enfocado desde la dualidad de querer disolverla pero, a la vez, no poder dejar de dedicarse a ella, por más que lo haya intentado.

No creo que Macedonio haya producido chichones en Wittgenstein. Más bien debe haber sido clarificador. Desde Austria adquirió una serie de ideas y un vocabulario técnico conflictivo que debe haber sido un motor para estudiar desde la ciencia o desde la filosofía del lenguaje. Quiero decir que probablemente la traducción a la ciencia de la conmoción o el efecto de desidentificación eran un gran desafío de pensar dentro de sus propios límites. No necesariamente el duelo se vive desde la misma vereda. Cada relación personal tiene su propio modo de comprensión. La relación entre dos hombres separados sin el conocimiento de que no se verían más, a principios del siglo XX en Europa, ambos amigos intelectuales, probablemente tuvo un lenguaje no muy separado del trabajo de Wittgenstein, así como su relación con Russell tenía más de teoría que de asuntos personales. Las circunstancias son distintas, la presunta homosexualidad añade un componente que, insisto, no abordaré, pero sí es necesario mencionar frente al duelo de un matrimonio tradicional, en Argentina. Con esto quiero fundamentar que la obra de Wittgenstein bien puede ser leída desde el duelo, comprendiendo el modo de Wittgenstein, desde la lógica, para alcanzar a comprender los elementos de lo tremendo. Macedonio fundamentó una teoría nueva de la novela que bien podía ser una teoría estética de grandes marcos académicos. Wittgenstein se obsesionó con la claridad porque quería lograr demarcar los límites del silencio, denotación de lo tremendo, pero Macedonio es categórico al escribir una teoría de la enunciación sobre lo ilusorio del universo.

El desmontaje epistémico macedoniano, que difumina fronteras y valencias discursivas, incide en el imperativo wittgensteiniano de la claridad consigo mismo problematizando en este último el lugar de la ficción en cuanto relatos de sistemas

de representación. Ahí donde hay imagen y emoción para Macedonio, para Wittgenstein hay determinaciones y explicaciones no sinópticas. Macedonio desarma el conocimiento conmocionando al lector, invitando a un silencio performativo en la escritura. Wittgenstein llega al silencio luego de la delimitación de los límites y de la labor filosófica, pero la certeza de la pasión opera igualmente detrás de sus escritos y de sus ideas. El modo de la sensibilidad está trabajado en la novela de Macedonio, y es una característica fundamental a considerar a la hora de estudiar la obra de Wittgenstein. La valencia sensible es la que media la comprensión de los escritos de Wittgenstein, sobre todo aquellos posteriores a la publicación de *Vigilia...*, también considerando que Wittgenstein postula la necesidad de un conocimiento sinóptico. Para ello también se debe tener en mente aquello que no está dicho, que no está escrito, pero es igualmente fundador de una expresión o de un relato. La valoración de lo *tremendo* permite estudiar, décadas después, las estructuras, patologías, instituciones y violencia derivadas del olvido de la claridad infernal, aquella que dicta el imperativo de recordar la sensibilidad propia a la hora de experimentar la realidad, sobre todo la teórica.

Es un sinsentido creer que por la falta o suspensión de categorías nos quedamos sin nada. Sin filosofía la realidad sigue ahí, intacta. La literatura sería el espacio sin pretensión teórica donde se le permite al lenguaje un comportamiento extrañante, que terminaría siendo otra opción ética que implica desertar de las teorías. La creencia del mundo no se justifica en el mundo. No hay una manera clara de diferenciarla de la ficción, ya que esta sí posibilita horizontes de sentido, lo único plenamente necesario para que el ser humano no caiga en el silencio absoluto del intelecto. Con esto se pueden crear los anales universales de la desdicha, sus integrantes son Macedonio, Tardewski, Wittgenstein y todo indomable del pensamiento contemporáneo que ha logrado, a través de la puesta

en texto, dar un grito de alivio de tormentos en silencio y restaurar la justicia del caos epistémico.

Epílogo: la justicia del caos

El punto de mi investigación es que las herramientas que decidan utilizarse para investigar un asunto de cualquier naturaleza, pero sobre todo filosófico, son válidas en la medida en que estas respondan a la necesidad de la pregunta. Da lo mismo cuáles se utilicen mientras haya conciencia sobre la decisión de utilizarlas.

Mi interés persigue describir la ética de Wittgenstein, entendiendo que ni las palabras ni las proposiciones sirven para hablar ciertos temas con sentido, según el filósofo austriaco. ¿Cómo investigar un tema que no permite ser puesto en palabras para ser representado? Crear una representación de aquello que está más allá del límite del lenguaje, en filosofía, implica el sinsentido. Realmente es al revés: los sinsentidos en filosofía se producen por falta de comprensión respecto de los usos del lenguaje, en concreto sus límites. El origen de la representación está en el mismo lugar que comparten la racionalidad y la imaginación: la lógica y la ficción. La capacidad de hablar verdaderamente sobre la realidad ha sido culturalmente asociada a la objetividad y al poder, en términos laxos. La imaginación y su conocimiento derivado se han excluido del árbol del conocimiento occidental, lo que se proyecta hacia fuera de los márgenes de la academia porque representa los modelos de pensamiento a través de los cuales una sociedad determinada entiende el mundo. Por lo tanto, mi argumento es que a partir de ese origen indisociable entre razón e imaginación, el pensamiento ficcional es una herramienta válida y, más fuertemente, útil para aproximarse al problema de la ética wittgensteiniana. Su reprobación sería la generación de la violencia epistémica que reproduce el modelo excluyente del conocimiento.

En este marco, desarrollé un ejercicio comparativo entre el austriaco y la obra de un escritor y filósofo argentino, Macedonio Fernández, motivada por la

idea de que las temáticas que ambos abordan son las mismas y, además, comparten un mismo *pathos*, pese a que el impulso ético fuera diferente. El punto de inflexión de la ficción en este mismo trabajo de investigación académica es que la comparación funciona de tal manera que, finalmente, mi tesis se vuelve un piñón más del engranaje ficcional que estoy utilizando. Esto quiere decir que mi tesis es de carácter ficcional y su exclusión del marco académico devela justamente los crímenes de la violencia epistémica. Hay que destacar que la investigación sobre Macedonio está inserta en el contexto de un horizonte de sentido que se proyecta a través de la saga Borges-Piglia. Borges arroja los antecedentes de la ficción problematizada desde la noción del relato. Es decir, todos los relatos son representaciones con el mismo valor. Una receta de cocina es un relato tal como lo es la Biblia, y con la aplicación del pensamiento ficcional ambas pueden realizar la misma función en un sistema de sentido. Piglia, por su parte, ofrece la posibilidad de considerar datos que problematizan la lectura filosófica tradicional de Wittgenstein que se cruzan estremecedoramente con los relatos de Macedonio y sus conceptos centrales. Piglia cree que todo relato es un viaje o un crimen. Mi investigación enfrenta las olas de la ficción y se vuelve un crimen más por resolver, al tiempo que utiliza la metodología del detective que lo investiga.

Sin embargo, cualquier investigación debe asumir la tarea de ampliar el conocimiento. En ese sentido, la vela de mi trabajo académico fue la problemática del silencio en Wittgenstein y en Macedonio. En el silencio confluye tanto la ética como la ontología y tiene la capacidad de denotar lo que no cabe en palabras: la respuesta a la pregunta planteada previamente. La comparación que realicé es el juego de la ficción, sin embargo, la clarificación de la idea del silencio, en conjunto con el origen indisociable del conocimiento, muestra un espacio en el cual se absorbe la consistencia de la vida misma. A ese espacio yo le llamo terror, y me

valgo de la idea de *lo tremendo* para poder hablar desde el otro lado del lenguaje con sentido.

El esqueleto de mi argumento filosófico es la conciencia de estar hablando sinsentidos, pero en esa misma conciencia de la enfermedad puedo encontrar certezas que la razón por sí sola no alcanza y que están fundamentadas tal como las que arroja el método científico. Mi hipótesis es improbable, indemostrable e irrefutable. El silencio imprime lo tremendo porque resiste a la violencia del nombrar y es un aporte a la búsqueda de la claridad. En este punto debo ser enfática: la filosofía no es una propiedad que le pertenezca a la institución académica, sino una capacidad humana que puede ser aplicada a los más variados propósitos. Todos los humanos tienen sentimientos que los motivan a eventos probablemente más intensos que los vinculados con la razón. Los motivos de la gente no son racionales y un estudio de un personaje como Wittgenstein debe ser hecho desde la atención a lo tremendo de sus emociones y sus vivencias antes que estudiar sus anotaciones fragmentadas –el método de hacer filosofía de Wittgenstein siempre fue extravagante.

El desmontaje epistémico macedoniano que cuestiona las barreras discursivas y el imperativo ético wittgensteiniano sobre la claridad consigo mismo me permiten concluir que las valencias de los registros ficcionales entre ambos muestran un *pathos* común que, finalmente, proyecta el terror de Wittgenstein o el *infierno de la claridad*: un estado de tortura mental, nervioso, maniático y severamente inestable. La caracterización que hice del terror parece oscura, como expuse al inicio de mi tesis, pero en realidad simplemente responde al sentimiento abismal ante la incertidumbre que se intenta resolver mediante el control de aquello que nos aterra. En política, el terror es disputado por el gobierno de turno con una oposición que busca restaurar el equilibrio; respectivamente, los agentes

del terror y los agentes del caos. Esa misma fórmula se presenta también en el campo del saber, minado, a su vez, por criterios políticos y económicos. En esta tesis me situé como agente del caos y mostré una claridad esquiva, ligada directamente a la certeza y al silencio en la búsqueda de la honestidad y la rectitud. Además, tracé una trinchera entre los dos pensadores desde la cual profesé mis ideas. La conciencia del sitio desde el cual se habla tiene diferentes niveles: en términos personales, es empatía mediada por la visión sinóptica de las creencias; en términos sociales, es vinculación política; en términos epistémicos, claridad. Y la claridad es la principal característica de un conocimiento válido, además de la propiedad ética más importante para Wittgenstein en tanto propiedad de la verdad. Mi experimento mental arroja más claridad sobre la ética de Wittgenstein que el estudio completamente anclado a sus proposiciones.

La paradoja de la ética de Wittgenstein se sostiene en el modo de producir conocimiento. Wittgenstein pasó por distintas fases durante su período académico y en todas ellas fue infeliz. Él pensaba que la filosofía, el lenguaje y la lógica eran insuficientes para hablar de lo más importante para la humanidad: lo místico, lo que se sitúa más allá de nuestras condiciones de representación gramatical. En los escritos que contemplan el *Tractatus* y las *Investigaciones Filosóficas*, incluyendo los *Cuadernos azul y café*, el autor parece luchar contra esa ficción que genera la ciencia sobre la claridad, la ficción de la filosofía sobre la metafísica, la ficción de la lógica como un castillo perfecto en el cual habitamos, y es precisamente dicha paradoja lo que vuelve crípticas sus vacilaciones académicas. Creo que el proyecto de vida de Wittgenstein, que lo hizo profundamente insoportable para el resto, era mantener una ética tan simple como rígida, que no alcanzara un contenido determinado, sino un modo de proyección y relación con el mundo.

Esta investigación fue un intento de continuar la misma operación que realizó Wittgenstein durante su vida. Teniendo completa conciencia del contexto en el cual opero, partí de la máxima de que la ética del filósofo puede ser investigada desde la ficción en la consideración de los tormentos que no están puestos directamente por Wittgenstein en sus papeles. Dichos tormentos se encuentran en la poética de Macedonio y, sin forzar mucho la comparación, las líneas de sentido entre ambos se trazaron por sí mismas durante el estudio. Mi conclusión es de forma y no de contenido. Creo que mi experimento mental permitió mover las perillas de la imaginación, como planteaba Dennett, para *bombear* la intuición de un Wittgenstein atormentado por sobre un filósofo malhumorado y temperamental. No es que estas ideas sean excluyentes, sino que veo una intencionalidad epistémica en el tormento y no tanto en el humor. La motivación de Wittgenstein siempre fue ética; la mía, también. Macedonio me ayudó a comprender estéticamente esa forma que intenté describir.

Mientras hablo de formas pareciera que hablo de castillos en el aire, tal como interpreto a Wittgenstein hablando de la filosofía tradicional. Y efectivamente es así porque el mismo formato académico me lo exige. Mis postulados éticos presentan un tipo de disposición a la labor académica que descansa en otro postulado ético. Explícitamente, el combate contra la violencia académica solo puede lograrse mientras me mantenga absolutamente clara conmigo misma, considerando mi contexto, mi vinculación, mi posición política, económica y epistémica, mi género, mi biografía y mi motivación para estudiar los fenómenos que pretendo comprender. La capacidad de hablar claramente y de escribir justa y no violentamente es posible en la medida en que aplique una visión sinóptica tanto en mi composición humana como en mi vinculación académica. Mi hipótesis no pretende demostrar que todos debamos trabajar de la misma

manera, ni estudiar los mismos fenómenos, ni posicionarnos de una manera determinada ni quemar la academia. Muy por el contrario, creo que cada uno y cada uno somos sujetos particularísimos, situados y con diferentes herencias culturales, y no puede haber ningún tipo de jerarquía entre ellos, menos epistémicamente. Me posiciono como agente del caos para traer justicia sobre esas pirámides de poder que se han generado en las instituciones del saber. Desde mi absoluta particularidad, presenté una forma de leer a Wittgenstein que presupone sus postulados y fundamenté mi ejercicio tanto en un movimiento externo, desde la violencia epistémica y la formación de la universidad con sus respectivas represiones epistémicas, como en uno interno, desarrollando un trabajo comparativo entre las temáticas de dos autores que muy improbablemente pudieron haberse conocido, lo que sin embargo no es imposible. En esa pequeña vaguedad de sentido vacilé durante toda mi investigación y es la responsable de la incomodidad que busqué generar y a la vez evidenciar.

Espero haber aportado al árbol del conocimiento académico desde mi propia lectura de la terapia, de la ética y de la salud mental de Wittgenstein al haberme hecho cargo de mis propias condiciones de enunciación contra el germen de la violencia epistémica. Las emociones nos pertenecen a todos con distinta intensidad, los sentimientos son reacciones a un sistema: es necesario considerarlas dentro de una investigación académica, de lo contrario estamos creándonos una ficción delimitada por el poder. Lo más horroroso es que tal ficción adopta el estatus de verdad y excluimos otras posibles verdades por considerarlas ficción. Desde mi punto de vista, todo es ficción, lo que no implica una degeneración epistémica. El derrumbe epistémico no me parece una gran tragedia, menos si opera sobre la base de un ancla para el sentido humano que motiva cualquier investigación. Una ficción particular contextualizada es más

verdadera que la razón inoperante y sus privilegios epistémicos. Mi intención fue reivindicar una práctica emancipadora de la lógica de la academia occidental que privilegia la imposición restrictiva de modos de ampliar el conocimiento. El aprendizaje se produce una vez que se aprehende una posición del mundo en términos materiales, corporales, y contempla la dimensión sensible del sujeto, con sus ganancias y pérdidas constitutivas de sentido. Hay algunas personas que sienten más fuertemente que otras y la generación del conocimiento está sujeta a esa estructura sentimental. Negar ese punto es violentar el origen de la ciencia del saber.

Bibliografía

Obras citadas

- Baschet, J (2009). “VII. La lógica de la salvación” en *La civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (1977). *Language & Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- (2013). *El sentido social del gusto elementos para una sociología del saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Borges, J. L. (2000). “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” en *Ficciones*. Madrid: Alianza.
- Carmona, C. (2015). *Wittgenstein. La consciencia del límite*. Eslovenia: Bonallettera Alcompas.
- Cavallo, G, Chartier, R. (2004). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Santillana: Madrid.
- Daughtry, J.M. (2015). *Listening to war sound, music, trauma and survival in wartime Iraq*. New York: Oxford University Press.
- Donoso, G. [Gabriela Donoso Velásquez]. (2019, octubre 23). Intervención abogado constitucionalista Jaime Bassa [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=WYfJiWe-aow>
- Fernández, M. (2012). *Museo de la Novela de la Eterna (Primera novela buena)*. Buenos Aires: Corregidor.
- . *No todo es Vigilia la de los ojos abiertos*. Buenos Aires: Proyecto Baktun, s/fecha.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Flores, E. (2013-2014). *La flor del extérmino o el tinku y el tayil del exterminio*. Telar 11-12. Fuentes-
- Flores, L. (2002). *La imaginación como condición de posibilidad de las ciencias*. FONDECYT n.º 1990520, s/fecha.

Garcés, M. (2013). *La estandarización de la escritura. La asfixia del pensamiento filosófico en la academia actual*. Athenea Digital, 13 (1), 29-41. Zaragoza.

Galván Moreno, Luis. (2017). *La lógica bidimensional y la interpretación de textos de ficción*. Revista de Literatura, julio-diciembre, vol. LXXIX, núm. 158. págs. 365-390

Giannini, H. (2013). *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile: Ediciones UDP.

Goldgel-Carballo, V. Reseña sobre Ficciones Filosóficas. *Narrativa y discurso teórico en la obra de Jorge Luis Borges y Macedonio Fernández*. Universidad de California, s/fecha.

González, R. (2017). *Experimentos mentales y filosofías de sillón*. Desafíos, límites, críticas. Chile: Bravo & Allende editores.

Longino, H. (1990). *Science as social knowledge. Values and objectivity in scientific inquiry*. Princeton University Press.

—, Kellert, S; Waters, K. Editores. (2006). *Scientific pluralism*. University of Minnesota Press

Madrid, R. (2016). *El concepto de “libertas scholastica” y el modelo metodológico de la universidad medieval*. Revista de Estudios Histórico-Jurídicos, vol. XXXVIII pp.359-376. Valparaíso: Chile.

Magasich, J.; De Beer, J. (2001). *América Mágica: mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del nuevo mundo*. Santiago de Chile: LOM ediciones.

Mondaca, J. (2008). *La Universidad: un acercamiento histórico-filosófico*. Ideas y valores, n.º 137. 131-148. Colombia.

Monder, S. (2007). *Ficciones Filosóficas*. Buenos Aires: Corregidor.

Monk, R. (1994). *El deber de un genio*. Barcelona: Anagrama.

Oyarzún, P. (1996). *El dedo de Diógenes la anécdota en filosofía*. Santiago: Dolmen.

—. (1996). *La filosofía como ficción*. Anales de la universidad de Chile, sexta serie N°3. pp.83-94.

—. (1990). *Universidad y creatividad*. Quimera de la universidad. Anales de la universidad de Chile.

- Piglia, R. (2013). *La ciudad ausente*. Buenos Aires: Debolsillo.
- . (1992). *Respiración Artificial*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- . (2001). *Crítica y Ficción*. Barcelona: Anagrama.
- . (editor). (2000). *Diccionario de la novela de Macedonio Fernández*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Pulido, G. (2009). *Violencia epistémica y descolonización del conocimiento*. Sociocriticism Vol. XXIV, 1 y 2.
- Rama, Angel. (1998). *La ciudad letrada*. Arca: Montevideo.
- Richard, N. (2005). *Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de ciencias Sociales: Buenos aires.
- Sada, G. (2011). *Macedonio Fernández. Confrontaciones Filosóficas*. Buenos Aires: De Los Cuatro Vientos.
- Sanfélix, V. (2008). *¿Fue Wittgenstein un liberal?* En Teorema, Vol. XXVII/2. pp.27-45
- . (2006). *Palabra y silencio reflexiones sobre la violencia y el lenguaje*. Thémata. Revista de filosofía. Núm. 37.
- Searle, J. (1997). *La Construcción de la Realidad Social*. Barcelona: Paidós.
- Scheper-Hughes, Nancy, and Philippe Bourgois (2003). 'Introduction: Making Sense of Violence' en *Violence in War and Peace*. Malden: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2015). *Conferencia sobre ética*. Santiago de Chile: Ediciones Tácitas.
- . (2014). *Escrito a máquina. [The Big Typescript] [TS 213]*. Madrid: Editorial Trotta.
- . (2012). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 2012.
- . (2006). *Luz y sombra, una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*. Editado por Ilse Somavilla, trad. Isidoro Reguera. Valencia: Pretextos.
- . (2016). *Observaciones sobre La rama dorada de Frazer*. Trad, introducción y notas de Carla Cordua. Santiago de Chile: Ediciones Tácitas.
- . (1995). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- . (2013). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos.

Obras consultadas

Achondo, M. (2016). *La terapia filosófica en el Tractatus Logico-philosophicus y en las Investigaciones filosóficas de Ludwig Wittgenstein*. (Tesis para optar al grado de licenciada en filosofía). Universidad de Chile, Chile. Recuperado de <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/143302>.

Alston, W.P.; Edwards, P.; Malcolm, N.; Nelson, J.O, Prior, A.N. (1976). *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell, Wittgenstein*. Ed. tecnos, Madrid, pp. 136-153.

Blair, E (2009). *Aproximación teórica al concepto de violencia, avatares de una definición*. Colombia: INER.

Bosso, C. (2015). “Adiós a los absolutos” en *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, compilado por Cristina Bosso. Buenos Aires: Prometeo libros.

Bracamonte, J. (2010). *Macedonio Fernández una pasión teórica. Conocimientos, ciencia, arte y política*. Universidad nacional de Córdoba: Facultad de Filosofía y humanidades.

Brooks, A. (2009). *Introduction: Philosophy in and Philosophy of Cognitive Science*. Topics in cognitive Science 1 216-230

Bueno, M. (2008). *Macedonio Fernández la forma de la experiencia*. Aletria v.17 jan-jun.p.110-116

Cabot, M. (1998). *La estética de Wittgenstein a la sombra de Kant*. Taula, quaderns de pensament. Núm. 29-30. p.155-165

Calabrese, E; Bueno, M; otros. (2001). *Conversaciones imposibles con Macedonio Fernández*. Buenos Aires: Corregidor.

Camacho, E. (2008). *Ricardo Piglia narrar la violencia*. Dialéctica liberadora 2. ene/09. (p.77-82)

Cherniavsky, A. (2012). *La filosofía como rama de la literatura entre Borges y Deleuze*. -

Fann, K.T., (2013). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos.

Navarro, R. (1998). *La emergencia de un campo académico - continuidad utópica y estructuración científica de la investigación de la comunicación en México*. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.

- González, O. (2010). *Una mirada narrativa a las Investigaciones Filosóficas de Ludwig Wittgenstein*. La colmena 65/66. 146-154.
- Grosfoguel, R. (2013). *Racismo sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios epistemicidios del largo siglo XVI*. *Tábula rasa*. Núm. 19. pp.31-58
- Jimeno, M. (2007). *Lenguaje subjetividad y experiencias de violencia*. *Antípoda* núm. 5. julio-diciembre. 169-190.
- Maidana, S. (2015). “Hume y Wittgenstein: dos concepciones afines de filosofía” en *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, compilado por Cristina Bosso. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Mignolo, W (2009). *Desobediencia epistémica (II), Pensamiento independiente y Libertad De-Colonial*. *Otros logos*. Año I. Nro 1.
- Palermo, Z. (2001). *Políticas académicas y conflictos del saber: desafíos de la periferia*. *Revista de Centro Andino de Estudios internacionales*, No. 2.
- Rancière, J. (2014). *Política de la ficción*. *Revista de la Academia*. N°18. pp. 25-36.
- Reinoso, G. (2015). “Metafísica y sentido común: la filosofía como recuperación de lo cotidiano” en *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, compilado por Cristina Bosso. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Ramos, D. (2012). *La venganza de Dionisio una lectura arquetipal de la violencia*. Octubre -.
- Tomasini, A. (2015). “Comprensión: filosofía tradicional vs. Pensamiento wittgensteiniano” en *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, compilado por Cristina Bosso. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Valdés Villanueva, L. (1999). *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*. Madrid: Tecnos.
- Vallejos, G. (1980). *Simbolismo, sintaxis lógica y metalenguaje en el ‘Tractatus’ de Wittgenstein*. *Trilogía N°5*, páginas 5 a la 15.
- Vásquez, A. (2006). *El giro estético de la epistemología la ficción como conocimiento, subjetividad y texto*. *Aisthesis* n.º 39: 45-61, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Volóshinov, V.N. (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Prólogo y traducción por Tatiana Bubnova. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Walsh, C. (2001). *¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano*. Revista del centro andino de Estudios Internacionales No. 2.