

RESEÑAS

Sánchez, Miguel Ángel. *Bachelard: la voluntad de imaginar o el oficio de enseñar.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de La Sabana, 2009. 166 p.

El libro ha sido publicado por la Universidad de la Sabana (Bogotá), en colaboración con la Editorial Siglo del Hombre. Y lo primero que considero importante resaltar es precisamente lo acertado del título que se le ha dado a esta publicación: *Bachelard, la voluntad de imaginar o el oficio de enseñar.* Porque con esas pocas palabras se da a conocer lo que constituye el propósito fundamental del escrito: desplegar ante el lector la obra de Gaston Bachelard como la aventura que conecta al epistemólogo con el *poetólogo*, es decir, que convierte al agudo filósofo de la ciencia moderna en el no menos agudo analista de la creación poética. Para el filósofo francés, aquello que identifica al verdadero científico con el verdadero poeta o el verdadero artista, por encima de sus fundamentales diferencias, es precisamente su voluntad de imaginar que los convierte, a uno y otro, en profesionales de la ensoñación.

No era tarea fácil presentar al público de habla hispana al escritor francés, que logra integrar de manera tan exquisita la seriedad del investigador con la finura del poeta. Porque había que evitar dos peligrosos escollos que hubieran dado al traste con la empresa: hacerlo en un lenguaje frío y académico, que no permitiera descubrir al poeta, o hacerlo en un lenguaje literario, que impidiera penetrar en la profundidad del científico. El autor ha logrado navegar a través de esos esco-

llos con una admirable destreza, gracias a una prosa que ha sabido combinar el cuidado estético del lenguaje con la seriedad y la precisión del analista.

El autor mismo, en su Introducción, nos ofrece un resumen claro de su obra que está compuesta en forma de tríptico. En primer lugar, nos describe lo que yo llamaría, con lenguaje de Ignacio de Loyola, una “composición de lugar”. Sitúa así la propuesta de Bachelard dentro del contexto académico de la epistemología histórica en Francia, lo que le permite precisar muy bien sus alcances y sus límites, sobre todo frente a las dos principales corrientes de pensamiento: el positivismo y el idealismo.

En una segunda parte nos muestra cómo Bachelard se distanció de la visión realista de la ciencia, sustentada por Émile Meyerson, para desarrollar la fase afectiva del saber científico. En esta forma, Sánchez busca descubrir la conexión “del sano psicologismo epistemológico [...] con el *uso* poético de las imágenes” (29).

Finalmente, en la tercera parte asistimos al momento culminante del estudio: el análisis del poder de la imaginación, una vez que Bachelard ha tomado distancia del psicoanálisis freudiano en beneficio de la interpretación de Carl Jung, y que ha sabido aprovechar de manera muy fecunda los aportes de la fenomenología husserliana.

Me parece que no resulta difícil apreciar que quien pretenda, como lo hizo Bachelard, conectar de manera adecuada y convincente el quehacer del científico con el quehacer del poeta, no tiene ante sí una tarea fácil; pero no resulta menos claro, en caso de lograrlo, que se trata de

una labor fecunda, muy atractiva y llena de muy gratas sorpresas. Y esto nos lo muestra muy bien el libro que hoy presentamos. Porque una vez que el autor ha desplegado, en el primer capítulo, la composición de lugar, en los dos siguientes logra hacerle un seguimiento al desarrollo y a los cambios de orientación en el pensamiento bachelardiano, señalando con precisión sus continuidades, así como sus rupturas.

A mi parecer, uno de los principales logros de este libro es haber cumplido a cabalidad con su cometido: presentar a los lectores el pensamiento de Gaston Bachelard sin pretender suplantarlo, o sin pretender ahorrarnos la lectura de sus obras, sino, por el contrario, incitándonos a que nos adentremos en sus escritos, estando mejor preparados para enriquecernos con su estudio. Y para quienes ya han leído al filósofo francés, permitirles profundizar aún más su conocimiento.

Hay un punto en particular, en la tercera parte del libro, que me ha llamado la atención, y es el análisis bachelardiano de la imaginación y su confrontación con el análisis no menos interesante que ha llevado a cabo Kant en su *Crítica de la razón pura*: la diversidad de ambas formas de interpretar la facultad imaginativa viene a darle pie al escritor francés para desarrollar su comprensión de lo onírico, y del sentido que llega a tener el fenómeno de la ensoñación. Y es ahí donde el título del libro alcanza toda su significación.

El texto logra elaborar formulaciones que desempeñan el papel de verdaderas “degustaciones”, ya que nos permiten saborear el espíritu poético de Bachelard y nos despiertan el deseo de leerlo. Es el caso, por ejemplo, cuando nos dice:

Fascinado por el inconsciente y los complejos, ya no como fuente insondable de obstáculos epistémicos, sino

redefinidos de manera positiva como ‘fuentes fundamentales de las imágenes’, Bachelard [...] entendía que los pensamientos científicos nacían propiamente de la ensoñación sobre el interior de las substancias [...]. (130)

El libro nos señala con toda claridad cómo la intención de Bachelard no fue nunca confundir los ámbitos de la poesía y de la ciencia, sino sacar a la luz su profunda complementariedad. Esto lo lleva a elaborar formulaciones en las que se amalgaman lo poético, lo filosófico y lo científico, como cuando define, por ejemplo, la realidad en los siguientes términos:

La realidad –nos dice Bachelard– es el polo de la verificación aproximada, ella es en esencia un límite dentro de un proceso de conocimiento; no podemos definirla correctamente sino como el término de una aproximación. (125)

No viene al caso extenderme a señalar todas aquellas facetas que hacen de este libro un agradable objeto de lectura. Sólo quiero subrayar la importancia que tiene hoy el conocimiento de un pensador como Gaston Bachelard, sobre todo en el ámbito de habla hispana, donde sus escritos no han despertado por parte de la academia todo el interés que se merecen. También quiero retomar las palabras con las que Sánchez termina su libro:

La filosofía de la imaginación bachelardiana –nos dice– permite vivir estas transacciones entre la función de lo real y la función de lo irreal, transacciones que son la vida misma, y representan la conciencia lúcida del poeta [...]. (157)

Finalmente, cabe destacar una vez más la limpia labor de edición a la que nos tiene acostumbrados la Editorial Siglo del Hombre. Este libro viene a

enriquecer su ya amplia Biblioteca Universitaria de Ciencias Sociales y Humanidades, en la serie de Filosofía.

JORGE AURELIO DÍAZ
 Universidad Nacional de Colombia
jadiaz9@cablenet.co

Zalamea, Fernando. “En el signo de Jonás”. En: *América, una trama integral. Transversalidad, bordes y abismos en la cultura americana, s. XIX y XX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Biblioteca Abierta, 2009.

En el capítulo nueve de *Moby Dick*, Melville nos invita a escuchar, en palabras del padre Mapple, la historia bíblica de Jonás: “Vi abiertas las fauces del infierno, y dentro de ellas dolores y penas infinitos; sólo quienes los sienten pueden describirlos... Caí en el abismo de la desesperación”. Una iglesia con una extraña forma de barco se estremeció bajo las palabras de ese sermón que nos anuncia, desde el principio del libro, ese navío que es el mundo para Melville (“el mundo es un navío en un viaje sin retorno”, nos dice en otro lugar), y esos abismos que vamos a tener que cruzar con él, como Jonás –como Ismael– para esperar poder volver a tocar un día tierra firme.

Abrir *En el signo de Jonás* es como encontrarse nuevamente con la invitación de Melville: es entrar en ese recinto que es, esta vez, el mundo de Fernando Zalamea, y, de la mano del recuerdo de ese profeta que fue engullido por la ballena, de la mano de las imágenes que lo acompañan y el signo que representa, iniciar entonces un descenso a los abismos particulares que Zalamea ha escogido para este viaje: Melville, Ryder,

Peirce; Varèse, Gehry y Lawvere. Podría pensarse que todos ellos son sólo una excusa para adentrarse en esas profundidades que encarnan, para Zalamea, la mirada romántica del mundo, pero también podría pensarse, por el contrario, que una mirada romántica es sólo una excusa para hablar de todos estos autores. Ni lo uno ni lo otro, aunque probablemente son ambas cosas a la vez: todo encaja en este relato en el que, con maestría admirable, se nos conduce de uno a otro autor, de un descenso a otro, con la ayuda de puentes colgantes entre esos abismos que unen y separan a todos estos personajes, múltiples caras de una historia y de una geografía que sólo sería posible recorrer a través de los ojos de un guía como Fernando Zalamea.

Porque no es fácil encontrar a un autor que, como él, pueda moverse con tanta facilidad de la literatura a la pintura, de la pintura a la filosofía, y en el camino de regreso, de la música a la arquitectura, a la matemática. En pocas páginas, el *Maelström* de Edgar Allan Poe y el *Pequod* de Herman Melville logran hablar el mismo idioma que las imágenes de la pintura de Thomas Cole, el mismo lenguaje que las reflexiones filosóficas de Friedrich Schlegel y que los acordes del *Oratorio de Jonás* de Samuel Felsted. Ya desde el primer capítulo –que más que un “abrebocas” es una especie de camino sin retorno, pues quien lo lee ya no podrá dejar de leer todo el libro–, Zalamea recrea esta escenografía completa que servirá, en sus propias palabras, “como recordatorio de cómo toda vida y toda percepción, más allá de su aparente placidez, yacen sobre recónditos y escalofriantes abismos” (47).

“Estudios interdisciplinarios” es la categoría que el Centro Editorial de la Universidad Nacional ha escogido para “clasificar” un libro tan inclasificable como este. Yo diría que si existe

algo como la interdisciplinariedad, en efecto este libro es el ejemplo perfecto de ello. Pero para utilizar términos que parecen más acordes con las decisiones que se expresan en su libro, no se trata de “inter” disciplinariedad, sino de “trans” disciplinariedad: para Zalamea, estas no son simplemente distintas disciplinas que entran a dialogar unas con otras a partir de una búsqueda común; se trata más bien de una mirada cosmológica –podría decirse– que entiende que una y otra, que la matemática y la música, que la arquitectura y la filosofía, son sólo las distintas caras de una misma pregunta, de un mismo camino que nos invita una y otra vez a ser transitado, pero que cada vez nos atrevemos menos a transitar.

Esta es una de las muchas razones por las que intentar dar cuenta razonablemente del contenido del libro sería imposible. Sería imposible incluso simular que, como lectora, reconozco, entiendo y puedo hablar con claridad de todos los temas, problemas y preguntas que se desarrollan a lo largo de *En el signo de Jonás*. Porque lo que queda después de leer un libro como este es más bien un conjunto de descubrimientos sorprendentes, de universos que se revelan, de puertas que se abren y que tal vez tomará mucho tiempo poder cruzar. No puedo entonces más que hablar aquí esquemáticamente de algunos de los muchos mundos que este libro ha abierto para mí, con el fin de invitar a otros a leerlo, y esperando no estar del todo equivocada en mis intuiciones del texto.

Primera constelación: los mundos del romanticismo norteamericano

Como Fernando Zalamea ha insistido en otros lugares, la tarea de pensar el mundo contemporáneo no puede seguir esquivando el necesario paso por el “romanticismo”; ese momento del pen-

samiento en el que, al contrario de lo que se cree, no se buscó desterrar a la razón, sino convertirla en algo móvil, complejo, capaz de extenderse hacia lo que entre los románticos es quizás el descubrimiento más importante: la contingencia. “El mundo –decía Novalis, uno de esos pensadores románticos a los que el profesor Zalamea tanto enseña a admirar– debe ser ‘romantizado’”. El mundo, prosigue entonces Zalamea, debe ser interpretado nuevamente: debemos adentrarnos en él, en sus profundidades, descubrir que no es más que un universo de múltiples posibilidades, y que allí, donde nada es *necesario*, donde nada puede resolverse nunca de manera definitiva, donde nada puede ser absolutamente fijado y puesto en palabras, en conceptos, en fórmulas, porque siempre hay algo que se nos está escapando, allí y sólo allí vale la pena buscar comprendernos. El romanticismo, en efecto, no podría estar más cercano a las preguntas que acechan al mundo contemporáneo; y sin embargo, como nos advierte también Zalamea, vivimos en una época que “fomenta resbalones en vez de aproximaciones más lentas y decantadas a los fondos de la experiencia y del conocimiento” (21).

En el signo de Jonás no sólo logra recoger con todos sus múltiples y difíciles matices ese universo que es el romanticismo, sino que recrea detenidamente una de sus expresiones más sugerentes: aquella que cobró forma en la segunda mitad del siglo XIX en los Estados Unidos, a través de figuras como las de Melville, Ryder y Peirce. No es fácil imaginar cómo un filósofo pragmatista como Peirce puede leerse de la mano con un escritor como Melville, y mucho menos entender que ambos puedan ser calificados como “románticos”. Se requiere realmente una *mirada abismal* como la de Zalamea, y su experticia en ambos autores, para ser capaz de construir puentes como estos. Y

el trabajo queda hecho con tal maestría que, después de leer la primera parte del libro, los puentes han quedado tan bien contruidos que todas las relaciones parecen evidentes. Por supuesto, no lo son en absoluto, y vale la pena leer con detalle las múltiples caras que adopta el abismo en Melville, las descripciones de esos agónicos trazos de las pinturas de Ryder, y el relato de ese mundo que es para Peirce un entramado de contextos posibles, para entender por qué “un peculiar mixto de razón práctica y de ingenua inconciencia es el que permitió a la cultura norteamericana del s. XIX asomarse a los abismos con una fresca mirada” y por qué, entonces, “en algunos momentos privilegiados del s. XIX norteamericano, se produjo una mezcla enteramente original de romanticismo y pragmatismo” (45). Esta originalidad del romanticismo norteamericano, gracias a una “cultura particularmente atenta y capaz de mediar entre luces y sombras” (55) –como lo muestran por lo demás, las palabras con las que Zalamea describe los cuadros de Ryder–, es una de los múltiples caminos que este libro enseña a recorrer.

Segunda constelación: el siglo XX como imágenes invertidas

En la segunda parte del libro, el autor logra presentarnos algunas de las expresiones artísticas del siglo XX, como movimientos inversos, imágenes invertidas, mundos románticos vistos del otro lado del espejo. Con ello no sólo consigue fortalecer su negativa de aceptar que haya algo así como lo “postmoderno”, sino acentuar la idea de que, si queremos entender lo que sucede con el siglo XX y nuestro mundo contemporáneo, no podemos dejar de leerlo con la lupa del romanticismo. Si Melville, Ryder y Peirce descienden a las profundidades para adquirir esa distancia y capacidad reflexivas que permiten abordar y com-

prender con otros ojos el mundo, Varèse, Gehry y Lawvere se muestran ahora ascendiendo a las alturas de lo desconocido, de lo imposible, para emprender un camino de descenso, en “remolino”, en un ir y venir iterados, que trae como resultado espacios (musicales, arquitectónicos, matemáticos) casi inaccesibles al pensamiento: utopías de mundos aún por comprender. Basta con pensar en las construcciones de Gehry, concebidas en palabras de Zalamea “desde el revés de la visión” (132), para entender hasta qué punto las variaciones musicales de Varèse y las paradojas axiomáticas de Lawvere también representan nuevos abismos para la mirada desprevenida y cada vez más descuidada del hombre contemporáneo.

Así, invirtiendo la búsqueda romántica por una unidad capaz de alojar la discordancia, Zalamea nos presenta una búsqueda contemporánea por una discordancia capaz, ahora, de alojar la unidad. A cambio de un infinito que, en los románticos, intenta encarnarse una y otra vez en la finitud (en el corazón de ese hombre que, como Ismael en *Moby Dick*, o como el caminante en los cuadros de Caspar David Friedrich, abarca lo inabarcable con su mirada), el mundo contemporáneo busca encarnar la finitud en lo infinito, y revitaliza con ello, nos dice Zalamea, “la dialéctica romántica entre el ser y el devenir” (142). Si el devenir es todo lo que hay en un mundo que no para de moverse, que no se preocupa por detenerse a contemplar (como sí lo hacían un Melville, un Ryder o un Peirce), es allí donde se debe buscar adentrarse atentamente y comprender que también aquí, donde todo fluye, en el ascenso cada vez más abrupto a la superficie, hay insospechadas profundidades.

Tercera constelación: “el vaivén abismal entre lo dado y la utopía”

Recordando el trabajo de Ramón Llull, “imitativo y fresco, como todo quiebre construido en las fronteras de la academia” (160) –bien podría decirse lo mismo de *En el signo de Jonás* y todos los otros ensayos de su autor–, nos dice Zalamea, finalizando su libro:

Un hermoso mote de Llull, “desciende para poder ascender”, subyace detrás de todos los protagonistas que hemos estudiado en estas páginas [...] ya sea hundiéndose en el fondo de los abismos para poder luego mejor ascender [...] ya sea invirtiéndose implícitamente el vaivén y elevándose a altas cúspides para poder luego mejor descender [...] lo fundamental es el vaivén abismal entre lo dado y la utopía. (162)

El lector no debería dejarse confundir aquí por la disyuntiva. Esas dos constelaciones que Zalamea nos ha presentado a lo largo del recorrido no son simplemente dos miradas excluyentes, dos caminos encontrados ni dos modos opuestos de ver el mundo, que hacen parte de un pasado a ser comprendido. Son, más bien, la proa y la popa de ese navío que, con la ayuda de Melville y de Gehry, sostiene el vaivén de lo que somos y podríamos llegar a ser: las múltiples caras y posibilidades y el infinito movimiento de ese mundo que se abre ante nuestra mirada, o mejor, que abre nuestra mirada y la obliga a descender a las profundidades, a ascender a los más altos riesgos, a arriesgarse a fracasar porque todo ello es “mejor que estar a salvo en la orilla” (65). El libro de Fernando Zalamea nos convence de la necesidad de abandonar ese puerto seguro. Nos enseña, a la vez, a través de su puesta en escena, y durante un recorrido que es él mismo, entre todos, un abismo nuevo por descubrir, a “ligar la estática

y la dinámica, el reposo y el movimiento, los sólidos y los fluidos [...], [a] pegar y quebrar a la vez [...], [a] simultáneamente alisar y ramificar” (164). Es decir, nos enseña a poner esas constelaciones de lo romántico y lo contemporáneo como los dos mástiles que nos guían para adentrarnos, cada vez más, en las complejidades de lo que somos.

Friedrich Hölderlin, otro de esos valientes románticos atraídos por lo abismal, señala que “quien piensa hondo, ama lo más vivo”. Qué buena prueba de la verdad de esta afirmación es Fernando Zalamea.

MARÍA DEL ROSARIO ACOSTA LÓPEZ

Universidad de los Andes
maacosta@uniandes.edu.co

Zalamea, Fernando. *Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, Colección Obra Selecta, 2009. 231 p.

Hasta hace pocos años era muy difícil encontrar trabajos en filosofía de la matemática que rompieran el molde avejentado de filosofías del lenguaje, de la lógica o de problemas conjuntísticos surgidos casi todos a finales del siglo XIX y principios del XX. Muy pocos autores se lanzaban a examinar la actividad *real* de los matemáticos contemporáneos, a intentar extraer del quehacer contemporáneo de la matemática –urgente y candente– problemáticas filosóficas novedosas. El panorama estaba dominado por obras que, en la mayoría de los casos, analizaban un ámbito bastante reducido y limitado de la matemática, e ignoraban olímpicamente la amplitud, la profundidad y la novedad de temas e ideas surgidas durante varias décadas de

trabajo. Si era difícil encontrar obras que se atrevieran a mirar de manera directa el trabajo en áreas enormes de la matemática durante las últimas cinco (¿siete? ¿nueve?) décadas, más difícil aún era encontrar planteamientos filosóficos genuinamente armados sobre las preguntas (lacerantes) que la actividad matemática ha planteado durante ese tiempo.

Filosofía sintética de la matemática contemporánea (FSMC) surge de una indignación profunda con ese estado de cosas: con el absurdo de tener una inmensa mina de problemáticas filosóficas casi completamente inexploradas hasta fechas recientes; con el empobrecimiento de la filosofía que resulta de negarse a explorar temas que, aunque difíciles, merecen plenamente ser contrastados tanto entre ellos como con respecto al panorama cultural general. Es un libro a la vanguardia de un movimiento fuerte, y muy necesario, contra la reducción brutal de los temas matemáticos en la mayoría de la filosofía del siglo xx y contra los excesos de la filosofía analítica expresados en el logicismo y el conjuntismo (en bastantes casos empobrecido, incluso, con respecto a los desarrollos de esa área de la matemática). No es exagerado decir que es todo un Manifiesto (¿grito?) contra la ignorancia (matemática y filosófica) que marcó muchos trabajos en el siglo xx.

Otros autores (pocos: Petitot, Rota, Badiou, Maddy; no son muchos más) tienen trabajos en filosofía de la matemática que también examinan el quehacer matemático contemporáneo. El ensayo de Zalamea está firmemente anclado en algunas de las preguntas más profundas de Rota y en algunos de los planteamientos y trabajos más osados de Petitot o Badiou. Sin embargo, creo no exagerar al decir que FSMC da un salto cuántico con respecto a los demás autores en esa línea. Ninguno

de ellos se atreve, como lo hace FSMC, a mirar prácticamente *toda* la matemática contemporánea en un ensayo (aunque Rota tuvo contacto directo con los avances de muchas áreas de la matemática en su trabajo editorial y propone claramente el programa de examen fenomenológico serio del quehacer de los matemáticos, no intenta llevar a cabo un análisis *sistemático* de la obra de varios autores del periodo 1950-2000 como lo hace Zalamea), y mucho menos anclar en esos mismos desarrollos el sistema filosófico propuesto.

Cuatro tesis enmarcan el ensayo de manera transversal: el *antirreduccionismo* de la matemática contemporánea a un área única (teoría de conjuntos, lógica matemática, etc.), la existencia de *nuevas problemáticas filosóficas* surgidas de la matemática contemporánea, la *síntesis, y no el análisis*, como manera de capturar la dinámica de las tensiones dialécticas en la actividad matemática y el *restablecimiento de un vaivén pendular entre creatividad matemática y reflexión crítica*. Son tesis muy ambiciosas –cada una de ellas podría dar lugar a ensayos, investigaciones y muchos trabajos–. Zalamea responde a las cuatro tesis *simultánea*, sintética y originalmente. Esbozaré en las secciones siguientes cómo lo hace.

Tres partes claramente diferenciadas estructuran el corpus central del ensayo: *El entorno general de las matemáticas contemporáneas*, *Estudios de caso* y *Esbozos de síntesis*. Zalamea inicia un proyecto ambicioso de construcción de todo un sistema filosófico (no analítico) de la matemática, que oscila entre filosofía, matemática y, de nuevo, filosofía. Esta oscilación ocurre a varios niveles dentro del libro, desde el nivel “macro” de la alternación de los capítulos, hasta el “microscópico”: ir y volver en muchas frases, entre alguna afirmación filosófica

fuerte y sus ejemplos tomados de trabajos de Gromov, de Zilber, de Shelah o de Serre.

Fuera de esas tres grandes partes, complementan el ensayo una introducción general y unos índices muy útiles (onomástico y de materias).

1. *Eidos, quid y arjé*: mirada directa a la matemática contemporánea

Aunque esta es la segunda parte del ensayo de Zalamea, inicio el comentario aquí. Se trata de la materia prima del ensayo, el material “crudo” (dentro del contexto del ensayo), material de contenido muy sofisticado desde un punto de vista matemático, pero a la vez punto de arranque para la construcción de Zalamea. Recordemos que el origen de la palabra *teoría*, *theorem*, está emparentado con la raíz del verbo *mirar*. Una teoría es, en su momento original, una mirada directa –una acción que (sabemos culposamente desde hace décadas) puede incluso afectar el “objeto mirado”–. Aunque esa mirada directa debería ser un punto de partida obvio, una de las peculiaridades de buena parte de la filosofía de la matemática ha fallado justamente en ese punto inicial: no se ha lanzado a mirar de frente la matemática contemporánea. En la segunda parte de *FSMC*, Zalamea se sumerge en mares donde pocos aún se atreven a ir a buscar materia para filosofar.

Es posible que haya razones intrínsecas por las cuales esa mirada directa, en el caso de la matemática contemporánea, sea sumamente difícil. Otras disciplinas sofisticadas (física contemporánea, biología molecular, química teórica) han sido más afortunadas que la matemática contemporánea y han contado con enfoques filosóficos que por lo menos se han atrevido a mirar de frente buena parte de los desarrollos recientes. En matemática no

ha sido casi nunca el caso –casi nadie se ha atrevido a mirar el impacto en el resto de la cultura de los trabajos de un Grothendieck o un Shelah–. Esto nos da una primera medida de lo arriesgado de la apuesta de Zalamea. Aun si solamente constara de esa segunda parte –si solamente estuviera esa lectura abismal, transversal, de la obra de *trece* matemáticos contemporáneos (Grothendieck, Shelah, Serre, Langlands, Lawvere, Atiyah, Lax, Connes, Kontsevich, Freyd, Simpson, Zilber, Gromov)–, el ensayo ya sería un trabajo monumental de síntesis de ideas muy complejas, de intento de poner en perspectiva y en contexto trabajos técnicamente complicadísimos de leer. Zalamea realiza extracción alquímica de sustancias preciosas de la obra de esos trece autores, dividiéndolos en las tres categorías *eidos* (idea), *quid* (lo que es) y *arjé* (principio), y asociando sus trabajos a movimientos “ascendentes”, “descendentes” y de invariantes conceptuales. De estos trece autores sólo puedo comentar de manera muy directa la síntesis de Zalamea de la obra de Shelah y Zilber; y es realmente notorio poder explicar razonablemente el contenido de miles de páginas de artículos, cierta esencia de ideas difíciles de captar, abismales y brutales.

Debo aclarar aquí que la opinión actual de muchos especialistas es que algunas de las ideas de Shelah (o de Grothendieck) tan sólo serán entendidas a cabalidad en las próximas décadas. Shelah tiene escritos que los demás leemos, sobre los cuales trabajamos y construimos matemática, y en los cuales podemos ver el germen de ideas que entrarán en el *mainstream* matemático (ojalá) en los próximos veinte o treinta años. Lanzarse a explicar a estos autores en el 2009 es un poco como lanzarse a explicar a Bach en 1740, o a explicar el cuarteto *Opus 131* de Beethoven en 1830. De entrada, cualquier explicación dada en esas fechas habría sido muy parcial (pues

hoy en día no podemos entender a Bach sin pensar en Brahms o en Schoenberg, o entender al Beethoven tardío sin referirnos a todo el siglo XIX musical), pero no por eso menos necesaria. En ese sentido, Zalamea se mete en terreno muy peligroso y difícil, sin embargo, condición *sine qua non* de su construcción filosófica (tesis 1 y 2 en la introducción).

¿Logra explicar Zalamea el trabajo de esos trece autores de manera completa, coherente, precisa, honesta? La respuesta a esta pregunta (difícil *a priori*, pues tocaría conocer la obra de varios de esos autores muy bien para poder juzgar de manera completa) es un sí resonante, en las partes que yo mismo puedo juzgar. Digo de entrada que mi propia amplitud (o carencia de esta) me permite juzgar con alto grado de seguridad los análisis de Zalamea de la obra limitada a Shelah y Zilber; con menor grado de seguridad, la obra de varios de los demás; con seguridad nula, la obra de uno o dos de ellos. En lo que puedo ver (habiendo declarado mi propia perspectiva borrosa), debo decir que la descripción en crudo (materia prima filosófica de materia matemática muy elaborada) de las partes que puedo juzgar es *muy* completa, correcta y está explicada muy cuidadosamente. Zalamea entabló un intenso y difícil trabajo de conversación con varias personas que conocen bien partes del trabajo de los trece autores. La descripción –necesariamente incompleta– captura aspectos *esenciales* del trabajo de los autores.

Un comentario personal sobre la escogencia de los autores: algunos tenían que estar, independientemente de preferencias personales. Es el caso de Grothendieck y Shelah, de Connes, Serre y Gromov. La ausencia de cualquiera de estos hubiera dado al traste con la intención inicial de Zalamea de entrar a mirar

los trabajos hechos en el periodo que le concierne. Zalamea logra algo muy difícil al incluirlos y explicarlos; sin embargo, es importante decir aquí que los cuatro objetivos iniciales lo obligaban a esto. Hay por otro lado algunas *inclusiones* que sorprenden a primera vista. ¿Lawvere? ¿Freyd? Inicialmente, puede parecer extraño ver los nombres de esos especialistas, famosos en sus respectivas áreas, al lado de los mencionados antes. El texto pasa más rápidamente por los trabajos de Freyd o de Simpson que por los de Grothendieck o Shelah, lo cual es natural, pero dentro de la *coherencia interna* del ensayo que va emergiendo, esas inclusiones, que inicialmente sorprenden, se hacen importantes. La visión arqueal de Freyd y la matemática en reverso de Simpson, que permite calibrar la “estratificación” de arquetipos, hacen parte integral de la armazón filosófica de Zalamea y corresponden a trabajos matemáticos cuya importancia es de un carácter distinto a la de los de Grothendieck, Shelah o Gromov.

La inclusión de Boris Zilber es uno de los mayores aciertos de toda la segunda parte del ensayo. Allende las razones personales que me hacen valorar enormemente el trabajo y las ideas, el camino que está abriendo Zilber (antes desde Siberia, ahora desde Oxford) hacia el punto de encuentro entre la geometría no conmutativa y la teoría de modelos¹, Zalamea da un paso más y logra efectivamente incorporar la visión arquetípica primordial de Zilber como parte fundamental de su sistema, a través de la búsqueda de estructuras canónicas, *a priori*, que paradójicamente

1 ¡Ahora se sabe que ese punto de encuentro es esencial y que posiblemente ayudará a destrabar el problema de la multiplicación real en toros cuánticos!

terminan enmarcando bien estructuras novedosas de la física matemática.

Hay, sin embargo, un gran ausente entre los autores escogidos (de tamaño intelectual monumental, sin quien el puente actual entre la teoría de modelos y la geometría –y el análisis combinatorio geométrico de Tao, y los trabajos de Gromov– sería imposible): Ehud Hrushovski. Junto con Shelah y Zilber, y en un punto muy privilegiado de la intersección entre geometría algebraica, teoría de números y teoría de modelos, están los trabajos de Hrushovski. En términos filosóficos, las tesis centrales de FSMC no se ven afectadas –en cuanto a la segunda parte del libro, un análisis de los trabajos de Hrushovski (teorema de Mordell-Lang, modelo-teórico sobre campos de funciones y campos numéricos, teoremas de meta-estabilidad, de cuasi-grupos y circa-grupos²) hubiera resultado maravilloso–. Los trabajos de Hrushovski permiten una lectura sintética y global de la combinatoria que usa Tao, o de ideas de Gromov –natural desde el punto de vista de la teoría de modelos, ya que pone de relieve funtores y morfismos naturales en áreas externas a la teoría de modelos–, trabajos que géometras como Manin consideran indispensables para entender trozos aún oscuros de la geometría no conmutativa.

2. ¿Síntesis filosófica contra los analíticos?

Esta parte entronca con el pasado en filosofía de la matemática. Allí, el autor plantea en detalle los problemas filosóficos, revisa con juicio muchos trabajos centrales llevados a cabo durante el siglo

xx por autores anteriores y enmarca la problemática planteada con respecto a otras obras. El ensayo se abre con cuatro grandes preguntas (mencionadas arriba). Todas tienen como eje la *crítica al enfoque analítico* en filosofía de la matemática, todas claman por una visión de síntesis lograda pocas veces antes. El personaje central en toda esta sección es el filósofo y matemático francés Albert Lautman, cuya carrera brillante se vio truncada por el horror histórico del siglo xx.³ En efecto, en muchos sentidos Lautman parece prefigurar, setenta años *avant la lettre*, el proyecto de Zalamea. O por lo menos la lectura cuidadosa⁴ de Lautman, central en el desarrollo del sistema filosófico de Zalamea, hace que el ancla original del libro, su *Urquell*, se encuentre realmente en una lectura refinadísima y un homenaje muy fuerte a trabajos iniciados por Lautman durante la década de 1930. Como Zalamea en FSMC, Lautman examina en detalle la matemática que le era contemporánea (métricas no euclidianas, álgebra no conmutativa en ecuaciones diferenciales, etc.), y ancla su sistema filosófico en este examen. La respuesta/homenaje de

3 Lautman participó, como tantos jóvenes de su generación, en la Resistencia francesa. Fue asesinado por soldados alemanes en 1944, a los 36 años.

4 Anclada en la edición de *Les mathématiques, les idées et le réel physique*. París: Vrin, 2006, con introducción de Zalamea, o la traducción y edición mucho más completa (la mayor en cualquier idioma hasta la fecha, francés incluido): Lautman, Albert. *Ensayos sobre la dialéctica, estructura y unidad de las matemáticas modernas*. Edición, estudio introductorio y traducción de Fernando Zalamea. Biblioteca francesa de filosofía, Universidad Nacional de Colombia (en prensa: 2009-2010).

2 Los circa-grupos (*near-groups*) son subconjuntos definibles x de modelos M , que no son grupos, pero son tales que xx es subconjunto de x en contextos modelo-teóricos muy generales.

Zalamea a Lautman funciona a manera de reflejo. Además de los cinco rasgos específicos de la matemática avanzada que extrae de su lectura de Lautman (jerarquización, riqueza de modelos, unidad de métodos estructurales, dinámica entre lo libre y lo saturado, enlace teorematizado), detecta cinco rasgos adicionales a los de Lautman, específicos de la matemática contemporánea (impureza estructural, geometrización sistemática, esquematización y liberación de restricciones, fluidez y deformación, reflexividad de teorías y modelos). Esa lectura/reflejo de la obra de Lautman ayuda a poner en perspectiva y perspectiva invertida la matemática moderna y la matemática contemporánea: la primera y la segunda mitad del siglo xx. Leer a Lautman es distinto después de leer a Zalamea; es acaso hoy en día la única manera razonable de leer a Lautman. Zalamea es un ensayista para quien los reflejos, los adjuntos, las espirales, que aparentemente devuelven los planteamientos, pero en realidad inician caminos de ascenso, son cruciales. En muchos sentidos FSMC es un “adjunto” de la obra de Lautman, una respuesta/reflejo en sentido dinámico. Los “cinco rasgos” lautmanianos, que bajo el ojo de Zalamea se convierten en diez, son claves útiles para entender no sólo la matemática en los dos periodos, 1900-1950 y 1950-2000. Los cinco/diez rasgos son claves para entender otras dicotomías (en arte plástica, en física, en política, en música) de periodos casi iguales a los de las miradas de Lautman y Zalamea.

No deja Zalamea su construcción sin contexto en términos históricos. Lleva a cabo, en el capítulo 2 de la primera parte, todo un recorrido bibliográfico por el papel que han tenido las matemáticas avanzadas en los tratados de filosofía matemática. Además de Lautman (a quien reserva lugar de honor), hace un

sobrevuelo de trabajos de Pólya, Lakatos, Kline, Wilder, Kitcher, del lado del énfasis en la matemática clásica, y de MacLane, Tymozcko, de Lorenzo, Châtelet, Rota, Badiou, Maddy, Patras, Corfield. Dice una frase muy fuerte:

En ninguno de los casos de que tenemos noticia, se da una comprensión tan precisa y amplia de las matemáticas modernas como aquella alcanzada por Lautman. (46)

Esta frase define claramente la posición inicial de Zalamea en el diálogo con los demás autores.

3. Síntesis matemática.

El haz filosófico

Si la segunda parte del libro es una respuesta simultánea a Lautman y a Rota (mirar de frente la materia prima sobre la cual se pretende filosofar; buscar precisión y amplitud en esta mirada, como muestra de respeto a una disciplina enorme y como condición mínima para llevar a cabo el análisis fenomenológico), y la primera parte del libro toma como punto de partida una oposición a la filosofía analítica y una visión de síntesis, la tercera recoge todo lo anterior y constituye la armazón principal del sistema de Zalamea.

En esta última, el autor retoma la tríada *eidos*, *quid* y *arjé*, categorías ahora convertidas en ontología, epistemología y fenomenología de la matemática contemporánea. Dedicar un capítulo a su *ontología transitoria*, uno a su *epistemología-haz* y uno a su *fenomenología de la creatividad matemática*.

Resumir en pocas líneas esa parte del trabajo resultaría ofensivo, por la cantidad de ideas detrás de la construcción que resultan entrelazadas, y por la complejidad y sofisticación de estos enlaces. Quiero, sin embargo, resaltar algunos puntos cruciales que, repito, son sólo un

corte, una mirada instantánea, de ese tercer capítulo que invito a leer y releer con cuidado a cualquier matemático, cualquier filósofo, cualquier científico que se preocupe por las cuestiones epistemológicas, ontológicas o fenomenológicas de su disciplina.



Cildo Meireles, *Fontes*, 1992/2008

La estructura misma de la propuesta filosófica es una estructura matemática. Nada menos que un haz. Los haces son construcciones privilegiadas que dan lugar a la “concreción de un corte conceptual profundo entre las matemáticas modernas y las matemáticas contemporáneas [...]. [E]l corte diacrónico alrededor de 1950 no es sólo una casualidad histórica” (161). Aquí Fernando Zalamea se sitúa (muy voluntariamente, supongo) en la línea de filósofos que, como Spinoza, Lull, Kircher, Leibniz, o acaso el mismo Platón, han aliado el contenido de su construcción de manera sólidamente blindada con una forma proveniente de la matemática. Así como en otros momentos jugó un papel el que la Ética fuera armada en forma de “Elementos de Euclides”, que la ramificación, la interacción y la generación del conocimiento fueran representadas en formas arbóreas, tenemos aquí un ejemplo de verdadero *haz filosófico*. Algo absolutamente novedoso y sin precedentes que yo conozca. Como *machine à penser*

surte sus efectos en el texto. Aunque no defino en estas líneas el concepto detallado de haz (pero invito insistentemente a los lectores del libro a complementar su lectura con una inmersión, dura tal vez, pero saludable para muchos ámbitos culturales, en el estudio de la noción de haz), quiero enfatizar que en los haces intervienen dos ámbitos dimensionales muy distintos: el primero, el ámbito de *variación del mundo*; el segundo, la *configuración del mundo* en cada “instante”, en cada “instancia”, para cada “mirada”. El haz es un *sistema sofisticado de articulación* de esas dos dimensiones (que usa herramientas topológicas o categóricas en su formulación). Parafraseando de manera audaz a Grothendieck, Zalamea se atreve a mirar la “diagonal del haz” (¡qué bellamente irónico que reaparezca la diagonal del Cantor que armó ese paraíso inicial del cual ha resultado tan difícil salirse, y justo en el ámbito más radicalmente lejano al mundo cantoriano inicial!), pero para poder trazar miradas transversales que rompen (coherentemente) los ámbitos encajonados de los filósofos de la matemática del siglo xx. Los haces son a la vez fuente (materia prima) y punto de llegada del ensayo y están maravillosamente evocados en la instalación *Fontes* de Cildo Meireles.

Por encima de la división triádica (ontología, epistemología, fenomenología), en el corazón de la propuesta del ensayo está la ruptura de enfoques estáticos y el desarrollo cuidadoso de la *filosofía de lo transitorio*, de lo invariante a través de múltiples cambios, de los objetos matemáticos que van “siendo” y que no están fijos de una vez por todas. Esta filosofía de lo transitorio, aparte de estar anclada de las nociones de haces y esquemas de Grothendieck, se nutre fuertemente en el ensayo de los trabajos de Zilber y de Gromov. Zalamea da múl-

tiples ejemplos de cómo el programa de captura de estructuras “canónicas” de Zilber y los trabajos de Gromov en *relaciones diferenciales parciales* permiten articular la ontología de lo transitorio.

La propuesta fenomenológica es una gran respuesta a Gian-Carlo Rota y su proyecto de llevar a cabo análisis fenomenológicos directamente anclados en la observación desapasionada de lo que hacen los matemáticos. El estudio de la creatividad matemática (hasta ahora pocas veces discutida en foros filosóficos, muy extrañamente) y las menciones a frases de Serre, rompen de manera fuerte con la imagen tan de moda entre ciertos filósofos (y tan lejana de la realidad) de una creatividad matemática dividida de manera dual entre descubrimiento e invención. De nuevo la visión transversal juega un papel central aquí: Zalamea dinamiza el análisis de esos procesos creativos y provee herramientas para romper con los dualismos estériles que han plagado muchas discusiones en torno al tema de creatividad matemática. De todos los temas del libro, la fenomenología de la creatividad matemática es tal vez el tema menos redondeado, dejado más abierto para trabajos futuros. No creo que esto demerite ensayo; ante el grado de sofisticación y refinamiento conceptual, es muy agradable encontrar trozos para poner a prueba la *machine à penser* armada en esa tercera parte.

4. El resto del mundo.

El presente

El ensayo se cierra con un capítulo (verdadero *envoy* de poesía medieval, que amarra todos los temas anteriores con un toque ligeramente irónico y nostálgico) llamado *Matemática y circulación cultural*, externo a las tres grandes partes descritas antes. Dada la riqueza develada y articulada en la construcción del *haz*

filosófico de Zalamea, la variedad, contaminación, fusión, adjunción, rupturas y cubrimientos, es evidente que la transfusión, el paso conceptual, ocurre *no solamente en el interior* de la matemática, sino entre esta y el resto de la cultura. De matemática (vía geometría no conmutativa o, ahora, teoría de modelos) a física cuántica, pero también a química y biología (trabajos de Petitot con Varela y Maturana), lingüística, etc., es claro que los planteamientos de Zalamea en la tercera parte del libro no están acotados a la matemática, y que ayudan a entender la circulación conceptual que se da (lentamente, a veces, lo que resulta exasperante; pero, otras veces, con brutal rapidez) entre matemática y el resto de la cultura. Ese último capítulo explora –de manera sistemática, pero mucho más breve que las tres grandes partes del corpus central– algunas posibilidades de articulación de esa circulación cultural potencialmente tan rica, tanto *interna* como *externa*. La circulación interna reexplora de manera breve y ágil la riqueza de transfusiones y contrastes entre matemática moderna y contemporánea (haces armados entre 1943 y 1951, vistos ahora por Zalamea como índices para capturar los cambios entre la matemática moderna y la contemporánea), y entre problemáticas de *delimitación* y su propia *ruptura* que resulta en la conformación de *redes de universales relativos*⁵.

5 Resulta de sumo interés el contraste entre estas redes de universales relativos surgidas de los trabajos de Langlands, Shelah, Connes, Gromov, entre otros, en matemáticas, y la propuesta de Badiou, en su *Second manifeste pour la philosophie*. París: Fayard, 2009. Allí, Badiou plantea (en ámbitos sociales y políticos) la *urgencia actual* de la conformación de universales relativos, y lo contrasta con su

Las últimas páginas del capítulo, de ese *envoy* que nos permite amarrar toda la lectura (ardua) del corazón del libro, se lanzan a buscar, siempre de manera cuidadosa y sistemática –modulada por ejemplos concretos y articulada por reflejos y adjuntos– la circulación exterior de la matemática. Y nos lanzan a pensar en ese tema siempre presente y siempre eludido de la relación entre matemática y estética, entre matemática y arte. Geometría asintótica de los modos de creación matemático y artístico (ortogonalidades, dualidades, inversiones entre los dos ámbitos), o estética como detonante y como regulador (a la vez) de la creatividad matemática, son temas que Fernando lanza al aire para empezar a vislumbrar conexiones nuevas. Fragmentos de textos de Gromov, Shelah, Zilber, Connes⁶, en paralelo con textos de Goethe, Novalis o Schelling –acerca del papel de la ensoñación, del *corazón* de la matemática, del rol primordial de la belleza–, dejan perplejo al lector de FSMC: después de una construcción tan refinada (el haz filosófico), tan cuidadosa en los detalles, hay un lugar (¡privilegiado!) para temas de contacto entre matemática y arte muy poco usuales en gran parte de la filosofía de la matemática.

Esa conexión final (e inicial, pues al leerlo se cierra un círculo del libro y surgen de nuevo los temas anteriores) con

primer manifiesto (antiposmoderno, pero según el mismo Badiou, sin propuesta sólida) de 1989.

- 6 El h-principio de Gromov, el rol primordial de la belleza para Shelah, el hiato abismal entre teoría de modelos y geometría no conmutativa para Zilber, la correspondencia de Langlands y la cohomología “por doquier” de Grothendieck son algunos de los temas que evoca Zalamea, hilando fino la correspondencia matemática-estética.

la estética es tal vez el reto más extraño, más difícil y sorprendente del libro, desde un punto de vista filosófico. Es una especie de “gran tarea” o problema abierto que queda tras la lectura del *envoy* final del libro. En estos días que han visto surgir iniciativas como el simposio *Aesthetics and Mathematics* de Utrecht (2007), o el volumen sobre el tema en edición actual (para 2010), por Juliette Kennedy, las ideas y construcciones de Zalamea podrían tener una resonancia especial, que hace pocos años era difícil de encontrar.

ANDRÉS VILLAVECES

Universidad Nacional de Colombia
avillavecesn@gmail.com

Dascal, Marcelo. *Interpretação e compreensão*, trad. Márcia Heloisa Lima da Rocha, supervisada por el autor. São Paulo: Ed. Unisinos, 2005. 729 p.

Desde su último libro, *Pragmatics and Cognition* (1983), hemos tenido que esperar largo tiempo para contar con una nueva obra de Marcelo Dascal, la cual viene a recoger gran parte de sus avances en los numerosos artículos publicados durante este tiempo. La obra muestra y demuestra los diversos elementos del discurso y de su desarrollo comunicativo, cuyo elemento fundamental es la pragmática. A esta ha venido dedicando su estudio y reflexión durante todos estos años.

Conceptualizando el término que apareció en 1938 (Charles Morris), y que más adelante será utilizado por Grice, Dascal comienza ofreciendo un resumen de algunas de las consideraciones hechas en su libro *Pragmatics and Cognition* (1983), estableciendo una distinción entre pragmática y semántica, y señalando el papel dual del contexto.

Establece además una conexión entre las dos corrientes que buscan explicar la cuestión del significado.

El capítulo 2 está dedicado a la relevancia conversacional, ya discutida por Gazdar en su libro *Pragmatics*, donde hace referencia a las “implicaturas” de Grice. Mientras que los capítulos 3 y 4 examinan el fenómeno de la “comprensión”, y lo que él llama las “estrategias”, así como la distinción de al menos dos modalidades de comprensión.

El capítulo 5 trata de las intenciones individuales y colectivas. Después de intentar desarrollar un concepto de acciones colectivas basado en una combinación de intenciones individuales, Dascal concluye que esto jamás será posible. La implicación de esta afirmación para las intenciones comunicativas es el hecho de cuestionar que se trate, antes de cualquier otra cosa, de “estados mentales” de agentes individuales. La noción de acción colectiva es particularmente significativa para la comunicación, porque en ella se dan al menos dos interlocutores en el cumplimiento de los deberes comunicativos.

Cómo funciona un conectivo en las diversas lenguas es lo propio del capítulo 6, donde vemos desarrollar un modelo de “cebolla”: *entonces* (español), *then* (inglés), *aval* (hebreo), *aber* (alemán), *pero* y *sino* (español). Este modelo contribuye a las interrelaciones de semántica y pragmática, y puede ser empleado en otros fenómenos pragmáticos.

En el capítulo 7, Dascal desarrolla la noción de compromiso de una elocución por parte del hablante, que él propone dividir en dos clases: “compromiso” y “desenvolvimiento”. Se trata de la forma como el hablante se involucra con aquello que dice.

El capítulo 8 es dedicado al problema del contexto. Sugiere distinguir dos

papeles de este: el semántico y el pragmático. Su propósito es resolver las incongruencias que se presentan entre sentido y contexto. El hecho de que el contexto sea imprescindible en la comprensión del discurso es algo indiscutible. Se busca entonces responder a dos preguntas: a) ¿qué tipo de pistas emplea el receptor para conseguir el significado literal, es decir, su interpretación final?; b) ¿de qué manera estas pistas guían al destinatario en el laberinto de la información contextual y co-textual, y cómo puede ordenar ese laberinto?

En el siguiente capítulo (9), una vez que se ha puesto de manifiesto la naturaleza de la interpretación pragmática esclarecida con otros tipos de interpretación, el autor se adentra en los conceptos teóricos más relevantes; a través de digresiones, la comprensión se despliega tanto en la teoría como en la práctica.

En los capítulos siguientes nos habla de sus trabajos más recientes sobre la metáfora y de su innovación en este tema, que consiste en la aplicación de la pragmática y el análisis lingüístico. A continuación, expone tres digresiones sobre pragmática y literatura, y luego desarrolla el tema de las controversias y del punto de vista pragmático en la conversación. Para ello, el análisis pragmático se muestra muy útil, a pesar de que las polémicas suelen ser más conflictivas que cooperativas.

El capítulo 15 desarrolla la estructura del pensamiento legal en forma interdisciplinaria, para lo cual intenta combinar una vez más la preocupación pragmática, teniendo en cuenta la idea de interpretación; y en el capítulo 16 se expone ampliamente la visión pragmática de la interpretación, tomando en cuenta, para ello, la comparación hecha por Freud entre “trabajo de chiste” y “trabajo de sueño”. Temas más recién-

tes, como la pragmática en la era digital, la importancia del lenguaje en la inteligencia artificial, y la pragmática con respecto al arte se discuten en los capítulos 17, 18 y 19, respectivamente.

Dascal dedica el capítulo 20 a la interpretación y la tolerancia, discute una cuestión acerca de la libertad de expresión, y presenta un nuevo argumento epistemológico basado en la variabilidad y en la dependencia del contexto de interpretación, lo que le permite elaborar una noción más amplia de tolerancia “positiva”. En el capítulo 21, el autor examina y defiende esta misma noción en el contexto de comunicación intercultural, teniendo en cuenta su relación con la práctica antropológica y con la discusión filosófica que se relaciona con esta. Los capítulos 22, 23, 24 y 25 toman como punto de referencia diversos aspectos de las filosofías de la acción y del lenguaje elaboradas por John Searle.

Las objeciones que se presentan en la primera y segunda parte del capítulo 26 tienen como punto de apoyo datos empíricos de literalidad. Para responderlas, el autor protege y defiende el concepto de literalidad que había presentado en el capítulo anterior. Y en el capítulo 27 sale en defensa de los significados literales contra otro tipo de objeciones; defensa que le permite esclarecer aún más el papel de la pragmática.

A remediar la negligencia de los estudiosos de la pragmática que no le han dado a la retórica la importancia que se merece, dedica el autor capítulo 28, donde elabora toda una parte conceptual con la que busca lograr la integración de lo significativo dentro del ámbito de la pragmática.

En el capítulo 29 lleva a cabo un examen cuidadoso de la hermenéutica y de la tarea de la “interpretación” en la pragmática, y, en el 30, el autor cues-

tiona los límites de nuestra incansable búsqueda del significado.

En el desarrollo de su extenso trabajo, el autor ha dividido la obra en tres grandes partes: 1. Teoría, 2. Aplicaciones y 3. Alternativas. En cuanto a las respuestas a los problemas presentados, de ellas se ocupa en la parte final del libro. Se trata sin duda de una obra voluminosa, en la que Dascal utiliza a fondo los principios pragmáticos para el desarrollo de cada uno de los temas, lo que le permite un fecundo enriquecimiento de la lingüística, así como de la discusión filosófica en torno a ella.

JULIO CÉSAR VELASCO, M. SC.

University of Edinburgh - Escocia

juliovelasco@teacher.com

Cely, Flor Emilce y Duica, William (eds.). *Intersubjetividad: ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009. 293 p.

1

El libro *Intersubjetividad: ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*, editado por Flor Emilce Cely y William Duica, reúne una serie de contribuciones de varios autores sobre diversos problemas filosóficos en los cuales la noción de intersubjetividad parece ocupar un lugar central. Se trata de un trabajo impecablemente editado, en el que de entrada se destaca la manera pulcra y cuidadosa en la que están escritos todos los ensayos. Los autores siempre muestran una preocupación por lograr un adecuado balance entre la complejidad de los problemas filosóficos a los que se enfrentan, el rigor de

las propuestas que quieren defender, y el empeño en que la lectura de sus ensayos no se torne innecesariamente pesada. Asimismo, en el libro se observa un esfuerzo continuo por intentar hablar con una voz propia: cada uno de los autores busca una mirada original sobre el problema al que se enfrenta, y hay en el libro varias propuestas dignas de ser discutidas filosóficamente. Este, me parece, es un empeño crucial, y un paso que debemos intentar cada vez con mayor contundencia si en realidad queremos ser una comunidad filosóficamente relevante.

El libro está dividido temáticamente en tres partes, aunque esa división quizá podría haber sido distinta, dada las diversas conexiones que uno puede trazar entre los artículos que lo conforman. La primera parte, “Reconocimiento y autoconocimiento”, incluye los ensayos de María del Rosario Acosta y Luis Eduardo Hoyos. A grandes rasgos, en esta sección se abordan dos problemas fundamentales. Por un lado, Acosta se ocupa del problema de cómo entender la naturaleza de la relación entre individuo y sociedad. Ella busca mostrar que la noción hegeliana de mutuo reconocimiento nos ofrece una interesante alternativa frente a las propuestas de inspiración kantiana o hobbesiana. Parte de su trabajo está dirigido, precisamente, tanto a rescatar a Hegel de la reiterada acusación de que en su sistema no hay lugar para un genuino encuentro con el otro, como a mostrar que la noción hegeliana de mutuo reconocimiento va mucho más allá de la dialéctica del amo y el esclavo a la que tradicionalmente se la ha asociado. Por otro lado, Hoyos aborda el problema de la naturaleza y el alcance del conocimiento que cada uno de nosotros tiene sobre sí mismo. El eje central de su tesis es que la interacción

social es un aspecto clave e ineludible de este tipo de conocimiento. Hoyos intenta defender esta tesis a través de un interesante diálogo con autores que van desde Descartes hasta Tugendhat o Davidson, pasando por figuras imprescindibles del pensamiento alemán como Kant y Fichte. Un tópico recurrente en esta parte del libro es la idea de que la intersubjetividad es condición en algún sentido de la subjetividad. Y con esto no sólo se quiere señalar una primacía ontológica de nuestra pertenencia a una comunidad sobre la constitución misma de nuestra identidad subjetiva, sino también una dependencia epistemológica de nuestro autoconocimiento con respecto a un entramado de interacción intersubjetiva.

La segunda parte del libro, “Objetividad e intersubjetividad”, contiene los aportes de Flor Emilce Cely, Rosa Sierra y William Duica. El eje central de esta sección son las tensiones que parece haber entre las nociones de objetividad y subjetividad. Una apuesta común en esta parte del libro es que una adecuada comprensión de la naturaleza de la intersubjetividad sirve de puente para articular las demandas del conocimiento objetivo y el punto de vista subjetivo o de primera persona. Las posibles tensiones entre objetividad y subjetividad se hacen patentes en ciencias como la psicología o la sociología en donde –a diferencia de las así llamadas ciencias de la naturaleza– los objetos de investigación del psicólogo y el sociólogo son precisamente sujetos o comunidades de sujetos que en sí mismos tienen puntos de vista sobre el mundo. Los trabajos de Cely y Sierra están consagrados al estatus particular de estas disciplinas. Así, Cely busca reivindicar el estudio de la perspectiva de la primera persona de las sospechas de algunos filósofos de corte

naturalista y algunos teóricos sociales. El eje central de la tesis de Cely es que, si bien la perspectiva de primera persona posee un aspecto fenoménico irreductible, podemos abordar dicho aspecto desde un enfoque intersubjetivista o de “segunda persona”, sin caer por ello en la idea de que no hay nada de interés en la perspectiva de primera persona más allá de sus vínculos con la intersubjetividad. Por su parte, Sierra se ocupa críticamente del intento de Schütz por dar cuenta de la objetividad en la sociología. Ella argumenta que este intento adolece de una seria ambigüedad: por un lado, en consonancia con la concepción weberiana de la ciencia, Schütz define el campo de estudio de la sociología como un ámbito empírico de investigación que, si bien contiene sujetos, en última instancia ha [de] abordarse desde la perspectiva del observador en tercera persona. Pero, por otro lado, en consonancia con la fenomenología husserliana, Schütz sostiene que el campo de estudio de la sociología es el mundo de la vida, entendido ya no como un ámbito empírico de investigación, sino como una categoría ontológica irreductible.

Ahora bien, la posible tensión entre objetividad y subjetividad no se restringe al ámbito de disciplinas como la psicología o la sociología, sino que también alcanza a toda la ciencia en su conjunto. La pregunta central aquí es cómo podemos darle sentido a nuestro empeño por lograr una descripción objetiva del mundo, si al mismo tiempo nuestro acceso a dicho mundo es un acceso puramente humano. El ensayo de Duica se enfrenta a esta dificultad. Luego de una revisión sistemática de las maneras más influyentes en que se ha abordado este problema en el ámbito de la filosofía de la ciencia, él argumenta que la propuesta de Davidson tiene al-

gunos elementos importantes que nos permitirían evitar la encrucijada entre subjetivismo y objetivismo. La tesis central de Duica es justamente que, al evitarse esta encrucijada, obtenemos una nueva comprensión filosófica de la ciencia en la que se supera el dualismo metodológico entre ciencias naturales y ciencias sociales, sin sacrificar la objetividad y la especificidad de cada disciplina científica.

La tercera y última parte del libro, “Acción colectiva”, contiene las contribuciones de Monika Betzler, Carlos Patarroyo y Peter Baumann. Aquí se examinan algunos ejemplos representativos de las enormemente diversas formas de interacción entre sujetos. Un tópico recurrente en esta sección es la pregunta acerca de si estas formas complejas de acción pueden entenderse en términos de una sumatoria de acciones individuales, o si estamos aquí en presencia de una genuina irreductibilidad de la acción colectiva a la acción individual. Ciertamente no tenemos por qué esperar una respuesta unitaria para todos los casos. Betzler se centra en el examen de la naturaleza de la acción conjunta. Un supuesto común a la mayoría de las teorías contemporáneas al respecto es que las intenciones de los agentes son elementos necesarios y suficientes para la explicación de la acción conjunta. Betzler, sin embargo, sostiene que esta idea requiere una importante ampliación. Ella argumenta que en varios casos de acción conjunta también debemos elucidar las relaciones interpersonales entre los partícipes de la acción, y esta elucidación no puede hacerse sólo en términos de intenciones, sino que requiere apelar a lo que ella llama “valores interrelacionales”. Por su parte, Patarroyo aborda la cuestión acerca de si la responsabilidad moral es

sólo individual o puede también hablarse de responsabilidad moral colectiva. Patarroyo rechaza la idea de que pueda haber colectivos moralmente responsables, aun si ninguno de sus miembros lo sea individualmente. El eje de su argumentación radica en mostrar que esta situación es imposible, por cuanto iría en contra de las condiciones mismas bajo las cuales decimos que un agente es un agente moral. Por último, cierra el libro Baumann con un breve pero sugestivo análisis de las disculpas, que pone de manifiesto una compleja estructura lógica que bien vale la pena desentrañar.

Este breve recorrido por los tópicos tratados en el libro nos deja ver la que sin duda es una de sus características más notorias: su diversidad y riqueza temática. Esto no es un mero accidente, sino que constituye un propósito crucial en el libro. Ya en el prólogo se nos dice que, “al contrario de otras compilaciones, los autores convocados no trabajan todos en un mismo tema; y no sólo están interesados en ámbitos distintos de la filosofía, sino que provienen de diferentes formaciones y beben de diferentes fuentes” (12). Tratándose de un libro que aborda varios aspectos de la intersubjetividad, quizá su diversidad y riqueza temática no deban sorprendernos. Después de todo, la idea misma de intersubjetividad se halla estrechamente relacionada con la ideas de pluralidad de perspectivas y diversidad de enfoques. Sin embargo, aquí el libro enfrenta un peligro. Los trabajos en los que se reúnen diversos autores con diversas perspectivas acerca de tópicos diversos, con frecuencia corren el riesgo de perder unidad temática o de convertirse en una concatenación casi aleatoria de textos. Y sería particularmente irónico que un libro cuyo tema central es la intersubjetividad terminara convertido en una

hapsodia de monólogos desconectados entre sí. Lo último que se quisiera en este caso es una comunidad de solipsistas. Sin embargo, me parece que este peligro está bien sorteado en el libro. Bien sea porque la mayoría de sus autores trabajan juntos desde hace cierto tiempo en el grupo de investigación Relativismo y Racionalidad, o bien porque en medio de la diversidad de aproximaciones han llegado a convicciones teóricas comunes, el caso es que todos ellos comparten –como bien se anuncia en el prólogo– la idea de que el *otro* juega un papel fundamental “en la configuración de la visión propia del mundo natural y humano” (*Ibid.*). Visto desde esta perspectiva, uno puede leer cada uno de los ensayos del libro como un intento de precisar en qué consiste exactamente el rol del *otro* en el particular aspecto de “nuestra visión del mundo” que ocupa al autor. Tendríamos así una indagación acerca del papel del *otro* en la constitución de nuestra vida ética, política, social, cognitiva y autoconsciente como sujetos. El libro como un todo podría leerse entonces como un intento de ofrecer una radiografía unitaria de varios aspectos claves de esta interacción.

Creo incluso que se puede ir un poco más lejos. A mi modo de ver, a lo largo del libro se pueden encontrar al menos dos tesis comunes que recorren varios ensayos. La primera es la idea general de que la intersubjetividad es condición de la subjetividad en varios sentidos. Aún a este nivel de generalidad, la tesis se opone claramente a dos visiones recurrentes en filosofía: por un lado, a la doctrina cartesiana de la primacía epistémica y ontológica de la subjetividad y, por otro, a la visión hobbesiana acerca de la primacía del individuo sobre la estructura social. En este sentido, la tesis misma de que la intersubjetivi-

dad es condición de la subjetividad nos da una buena idea del talante que anima a muchos autores. La segunda tesis que recorre varios ensayos del libro es la idea de que existe una cierta conexión, e incluso una identificación, entre la noción de objetividad y la noción de perspectiva de tercera persona. Esta tesis goza de un atractivo inicial: parece capturar el sentido en el cual se dice que una representación objetiva es una representación en la que se hace abstracción de las idiosincrasias particulares de los sujetos. Sin embargo, con ella también se corre el riesgo de despojar de contenido objetivo a nuestro acceso cognitivo de primera persona. De ahí que varios autores en el libro hayan pensado que la noción de intersubjetividad quizá puede proporcionar un modo alternativo de salvaguardar la objetividad del conocimiento.

Debe notarse, sin embargo, que ninguna de estas dos tesis está exenta de polémica. Parte de la dificultad con la tesis de la prioridad de la intersubjetividad sobre la subjetividad radica en precisar con exactitud su campo de aplicación. Bien puede ser, por ejemplo, que la tesis sea correcta en el terreno ético o político, pero más dudosa a nivel epistémico o psicológico. También puede ser que la tesis tenga sentido con respecto a ciertos fenómenos humanos ligados, por ejemplo, a la estructura del pensamiento, pero no juegue un rol básico en nuestra caracterización de la conciencia fenoménica o en nuestro conocimiento de nuestros estados mentales. Del mismo modo, puede ocurrir que la tesis de la primacía de la intersubjetividad sobre la subjetividad sea una tesis de tipo genético, de tipo ontológico, de tipo epistémico, e incluso de tipo trascendental. Y en cada caso nuestra evaluación de su alcance será distinta. Por su parte, la

fuerza de la tesis de que una representación objetiva es una representación desde la perspectiva de la tercera persona dependerá en buena medida del modo como caractericemos las nociones de perspectiva de tercera persona y perspectiva de primera persona. Y a mí personalmente me habría gustado una elucidación detallada de ambas nociones en el libro, pues varios autores recurren a ellas con frecuencia, y simplemente parecen darlas por sentadas como si fueran nociones cristalinas. En todo caso, sea lo que fuere respecto a las discusiones que estas y otras tesis puedan suscitar, uno de los méritos indiscutibles del libro es que le da al lector muy buenas pautas para reflexionar por su propia cuenta acerca estos complejos temas.

2

A continuación quisiera hacer algunos comentarios concretos sobre los trabajos de Hoyos, Cely, Duica y Patarroyo. En realidad, me gustaría poder comentar todos los artículos que componen el libro. Pero me veo obligado a restringirme a algunos de ellos, no sólo por razones de espacio, sino también porque carezco de la competencia necesaria para poder decir algo medianamente articulado sobre los temas que se tratan en los otros textos. Y obviamente no quiero abusar demasiado de la paciencia del lector.

Empiezo con el trabajo de Hoyos. Hay muchos aspectos de su argumentación que vale la pena discutir. No obstante, quiero concentrarme únicamente en la formulación de la tesis central de su ensayo y en una de las estrategias que emplea para defenderla. Hoyos deja bien clara su tesis central desde las primeras líneas de su artículo: “Me propongo defender aquí la tesis de que no hay nada relevante a conocer en el proceso de autoconocimiento de un ser humano que

no pase por un medio intersubjetivo de comunicación, y que no tenga que ver de modo muy definitivo con él” (45).

Y unas líneas más abajo señala parte de su estrategia para defender esta idea:

[...] [Q]uisiera mostrar que lo que se desprende de la llamada “autoridad de primera persona” para el autoconocimiento es muy poco: no pasa de ser el sentimiento incuestionable de ser el “dueño” o “portador” del propio contenido mental, de la propia “experiencia de”, de la propia vivencia, pero no algo que se extienda hasta la validación de la expresión proposicional en la que debe estar puesto el autoconocimiento, si quiere ser entendido como un tipo de conocimiento. (45-46)

Es verdad que hay un tipo de autoconocimiento que es extremadamente difícil de lograr y que requiere del concurso de los demás. Se trata del tipo de autoconocimiento que recomendaba Sócrates con su vieja máxima de “Conócete a ti mismo”. Si la tesis central de Hoyos va en esta dirección, me parece que su insistencia sobre el vínculo entre intersubjetividad y autoconocimiento no debería encontrar mucha resistencia. Pero tampoco se trataría de una tesis particularmente novedosa. No en vano el propio Sócrates, al tiempo que recomendaba su máxima, mantenía un diálogo incesante con sus conciudadanos. Sin embargo, me parece que la novedad de la tesis central de Hoyos radica precisamente en que busca ser mucho más fuerte. Si entiendo bien, su idea es que todo el autoconocimiento –o al menos todo el autoconocimiento que sea relevante para el sujeto– ha de pasar por “un medio intersubjetivo de comunicación”. Y esta tesis me parece francamente exagerada.

Lo primero que a uno se le ocurre como posible contraejemplo a la tesis

central de Hoyos es el tipo de conocimiento que uno tiene acerca de sus propios estados mentales, tales como el de estar sintiendo dolor. Es verdad que la capacidad de autoadscribirse un estado mental de este tipo requiere cuando menos que uno posea los conceptos de *yo* y de *dolor*. También es cierto que difícilmente podré poseer tales conceptos si no soy capaz de adscribir estados de dolor a otros sujetos y de considerarlos usuarios del pronombre de primera persona. Es plausible pensar, además, que mi adquisición de tales conceptos en algún estadio de la infancia requiere que yo esté inmerso en una comunidad lingüística y, en este sentido, cualquier aplicación de conceptos supondría un trasfondo intersubjetivo. Pero de ahí no se sigue que mi conocimiento actual de que estoy sintiendo dolor pase, en cuanto conocimiento, por un medio intersubjetivo de comunicación. No sólo adquiero este conocimiento sin necesidad de interacción intersubjetiva, sino que la justificación del juicio “estoy sintiendo dolor” tampoco requiere el tipo de contexto intersubjetivo que requieren otros juicios. La adquisición y la justificación de mi juicio “yo estoy sintiendo dolor” parece depender única y exclusivamente del hecho de que sienta dolor. Y no logro ver en qué otro sentido podría decirse que este tipo de autoconocimiento pasa por un medio intersubjetivo de comunicación, aparte de sus condiciones de adquisición o justificación. Es en este sentido que digo que la tesis de Hoyos es exagerada. Su exageración radica en que, cuando intentamos aplicarla a casos aparentemente simples de autoconocimiento, como el de mi conocimiento de que en este momento siento dolor, nos quedamos sin una idea de cómo hacerlo. Y yo al menos no quisiera concluir que

tales casos no cuentan como autoconocimiento, ni quisiera privarme de una teoría al respecto.

Quizá podría argumentarse que el tipo de autoconocimiento que he considerado como posible contraejemplo a la tesis central de Hoyos no es un tipo de conocimiento que sea particularmente relevante en “el proceso de autoconocimiento de un ser humano”. El asunto, claro está, depende de lo que consideremos aquí como relevante. Si el tipo de autoconocimiento que buscamos es el que recomendaba Sócrates con su máxima, quizás sea verdad que el conocimiento de que estoy sintiendo dolor no es muy relevante. Sin embargo, de ahí no se sigue que, por no pasar por un entorno intersubjetivo de comunicación, dicho conocimiento carezca de relevancia. Al contrario, es fácil imaginar situaciones en las que este tipo de conocimiento es de importancia fundamental para la vida del sujeto. Por ejemplo, si estoy sintiendo dolor porque tengo las manos puestas sobre un fogón, entonces mi conocimiento de que siento dolor no sólo puede ser vital para mi supervivencia, sino que constituye al menos parte de la base racional de mi creencia de que me estoy quemando y de mi acción racional de retirar las manos del fogón. Esto me lleva a un breve comentario sobre parte de la estrategia con la que Hoyos dice que quiere defender su tesis central.

De acuerdo con él, lo que se desprende de la autoridad de primera persona en el autoconocimiento «no pasa de ser el sentimiento incuestionable de ser el “dueño” o “portador” del propio contenido mental», y esto como tal “no [es] algo que se extienda hasta la validación de la expresión proposicional en la que debe estar puesto el autoconocimiento”. La alusión a un “sentimiento

incuestionable” es infortunada en este contexto. Genera preguntas incómodas, por ejemplo, ¿cómo he de caracterizar dicho sentimiento?, ¿puedo equipararlo con un tipo de sensación?, ¿cómo sé que ese sentimiento incuestionable de ser el dueño del propio contenido mental es también mío?, ¿acaso a través de otro sentimiento incuestionable?, ¿cuál sería el sentimiento incuestionable que acompaña a mi posesión de la creencia en que la autoridad de primera persona no se deriva de un sentimiento incuestionable? Sin embargo, creo que este no es el punto central de Hoyos. A lo largo de su ensayo, él deja de lado la alusión al sentimiento incuestionable, e insiste más bien en que la autoridad de primera persona es puramente *psicológica* y no llega hasta la validación de los juicios que expresan autoconocimiento. Concentrémonos entonces en estas ideas. Me parece que con ellas Hoyos simplemente pasa por alto las particularidades lógicas de cierto tipo de juicios con los que expresamos autoconocimiento. Como ha sugerido Sydney Shoemaker, este tipo de juicios se caracterizan por ser inmunes al error, por mala identificación con respecto a la primera persona. Un juicio “*a* es *F*” goza de este tipo de inmunidad con respecto al término *a*, si no es posible para el sujeto saber que hay algo que es *F*, pero estar equivocado en que es *a* el que es *F*. Y lo que sucede con varios casos paradigmáticos de autoconocimiento es justamente que gozan de este tipo de inmunidad al error por mala identificación respecto de la primera persona. Cuando juzgo “yo siento dolor” sobre la base de mi experiencia actual de dolor, carece de sentido preguntarse “¿sé que alguien siente dolor, ¿pero seré yo?” (compárese con “¿sé que alguien mató a Smith, ¿pero será el mayordomo?”). Y lo mismo ocurre con los juicios de autoatribución de creencias

y otras actitudes proposicionales. Así, la autoridad de la primera persona no es –como cree Hoyos– un asunto puramente psicológico, sino que posee una compleja dimensión lógica relacionada con la semántica de ciertos usos de la primera persona –los usos de “yo” como sujeto, como diría Wittgenstein– y con la inmunidad al error por mala identificación de cierto tipo de juicios que expresan autoconocimiento –una inmunidad que, dicho sea de paso, es de tipo lógico–. Y, por supuesto, este tipo de inmunidad se extiende hasta la validación epistémica de dichos juicios. En particular, ella nos exige de tener que justificar el paso que va de “alguien tiene dolor” a “yo tengo dolor”, cuando juzgo sobre la base de mi experiencia de dolor. Y esto no es un hecho despreciable. La vida de los detectives sería muchísimo más fácil si una vez que saben que alguien mató a Smith, ya supieran también quién fue la persona que lo hizo, o al menos no tuvieran que justificar sus sospechas.

Mi impresión general es entonces que una propuesta que –como la de Hoyos– considera que la autoridad de primera persona es puramente psicológica y no le otorga una compleja dimensión semántica y epistémica, no puede dar cuenta del fenómeno de la inmunidad al error por mala identificación que he reseñado. Y en la medida en que este fenómeno parece ser intrínseco a ciertos casos de autoconocimiento, una propuesta que no logre dar cuenta de él será una propuesta significativamente incompleta.

Paso ahora al trabajo de Cely. Su propósito central es reivindicar la posibilidad de un “estudio sistemático” de la perspectiva de primera persona, frente a las sospechas de algunas variantes fiscalistas del naturalismo y de algunos teóricos sociales. Así, Cely busca oponerse igualmente a quienes

consideran que la perspectiva de primera persona es un fenómeno que, “o bien no es susceptible de ser abordado desde una perspectiva naturalista, o bien puede ser reducido a términos fiscalistas”; y a quienes “desdeñan la idea de estudiar la subjetividad si no se la trata esencialmente como intersubjetividad” (93). El eje de la propuesta de Cely es que una aproximación intersubjetivista a la perspectiva de primera persona nos permitirá evitar ambos extremos.

Cely considera que la perspectiva de primera persona está ligada, entre otros aspectos, a la idea de una conciencia fenoménica que no puede entenderse en términos puramente fiscalistas. De este modo, se ve obligada a enfrentar el problema –agudamente planteado por Thomas Nagel– de cómo dar cuenta del lugar de la conciencia fenoménica dentro de una descripción objetiva del universo. Cely aborda este problema tratando de neutralizar la presunta inaccesibilidad de la conciencia fenoménica para una perspectiva ajena a la del propio sujeto de experiencia. En este sentido, ella señala que dicha conciencia fenoménica:

[...] no es inaccesible, puesto que otros pueden entender o hacerse una idea de lo que es sentir aquello que uno está sintiendo a través del lenguaje y la comunicación; haciendo énfasis en que se trata de una perspectiva de segunda persona y no desde una perspectiva objetiva o de tercera persona. (98)

Con esta jugada se intenta trascender el dilema según el cual,

[...] o nos quedamos con la idea de que desde una perspectiva de tercera persona [...] no hay posibilidad de que se construya un enfoque adecuado para el estudio de esa experiencia consciente [...], o nos quedamos con la riqueza de esa

experiencia, pero sin la posibilidad de un conocimiento sistemático de ella. (112)

A su vez, Cely sostiene que su aproximación intersubjetivista también evita las tendencias de corte sociológico que intentan reducir la perspectiva de primera persona a lo que puede captarse intersubjetivamente, por cuanto que siempre se reconoce el carácter único y particular en que la experiencia es vivida por cada quien.

Me parece, sin embargo, que la propuesta de Cely difícilmente dejará satisfechos a los participantes en la disputa. Al conceder que el estudio de la conciencia fenoménica no puede abordarse desde una perspectiva objetiva –identificada aquí automáticamente con una perspectiva de tercera persona–, sino que requiere la perspectiva de la segunda persona, Cely está concediendo de entrada la imposibilidad de un estudio objetivo de la subjetividad. Y este es el eje mismo de la sospecha naturalista. El naturalista no niega en absoluto que la conciencia fenoménica se pueda estudiar desde perspectivas no objetivas. Lo que le preocupa es justamente que no se la pueda estudiar desde una perspectiva objetiva. De ahí su insistencia en que, o bien la conciencia fenoménica no es susceptible de ser abordada en términos científicos, o bien debe ser susceptible de una reducción fisicalista. Así, al conceder la imposibilidad de estudiar la conciencia fenoménica desde la perspectiva de tercera persona, Cely ya concede el primer cuerno del dilema, y en este sentido resulta difícil ver cómo una apelación a la perspectiva de segunda persona puede reivindicar el estudio de la subjetividad frente a las sospechas naturalistas.

Quizá podría pensarse que la apelación a la intersubjetividad en este contexto garantiza por sí misma la posibilidad de un estudio objetivo de la

conciencia fenoménica. Nos estaríamos moviendo así de la idea de que una representación objetiva es una representación de tercera persona, a un concepto diferente de objetividad. Sin embargo, no veo en la propuesta de Cely ningún argumento que muestre por qué sea erróneo pensar que las representaciones objetivas son representaciones de tercera persona. Tampoco logro encontrar una indicación del modo en que se articularían conceptualmente las nociones de punto de vista y objetividad. Y en ausencia de esta articulación, es difícil ver cómo hemos de entender exactamente el vínculo entre intersubjetividad y objetividad. De hecho, sin esta articulación, el naturalista bien podría pensar que la propuesta de Cely sólo empeora las cosas, pues si antes teníamos el problema de explicar cómo algo tan enigmático como la perspectiva de primera persona puede encajarse en una descripción objetiva del universo, ahora tenemos el problema de integrar una pluralidad de puntos de vista en dicha descripción. Mi impresión general entonces es que, a falta de una articulación conceptual entre las nociones de objetividad e intersubjetividad, la posibilidad misma de un estudio de segunda persona sobre la conciencia fenoménica no hará ningún milagro con respecto a sus posibles credenciales objetivas.

Las cosas no están mejor con respecto al intento de Cely por eludir las suspicacias de los teóricos sociales. Me parece que su posición queda atrapada en la siguiente encrucijada: al insistir en que el estudio de la conciencia fenoménica debe adelantarse desde una perspectiva de segunda persona, ella también debe comprometerse con la idea de que no hay nada estructural en la conciencia fenoménica que escape a dicha perspectiva. De lo contrario, la idea de que hay algo en la conciencia fenoménica que es fundamentalmente inaccesible

desde una perspectiva ajena a la del sujeto de experiencia seguiría en pie, y no habríamos ganado nada con respecto al escollo original. El problema es que al comprometerse con la idea de que no hay nada estructural en la conciencia fenoménica que escape a la perspectiva de segunda persona, resulta difícil ver qué queda de relevante en la subjetividad que no sea susceptible de ser tratado como esencialmente intersubjetivo. Y esta es justamente la sospecha de los teóricos sociales. Intentar salvar el escollo –como hace Cely– apuntando el carácter único y particular en que la experiencia es vivida por cada persona me parece insuficiente. Después de todo, también hay un sentido en que cada hoja del universo es en sí misma única y particular –al menos por el hecho de que ocupe una posición espacio-temporal que no ocupa ninguna otra hoja–, y no decimos por ello que haya algo que está escapando a las investigaciones del botánico. ¿Por qué no podrían entonces los teóricos sociales hacer un reclamo similar con respecto al presunto modo único como cada persona vive sus propias experiencias, si después de todo Cely debe comprometerse con la idea de que no hay nada estructural en la conciencia fenoménica que escape a la perspectiva intersubjetiva de segunda persona?

El ensayo de Duica también aborda, desde un ángulo distinto, el problema de los vínculos entre objetividad, subjetividad e intersubjetividad. Él está interesado en proponer una forma de monismo metodológico basado en la noción de *interpretación* que se aplique igualmente a las ciencias naturales y sociales. De entrada, podría pensarse que la apelación a la noción de interpretación en este contexto es una claudicación total frente al relativismo y el subjetivismo. Pero esto está muy lejos de las intenciones de Duica. En su opinión, lo que evita este

riesgo es que su monismo metodológico “interpretacionista” surge de una epistemología no representacionista de corte davidsoniano.

El trabajo de Duica despliega una compleja argumentación que no puedo tratar aquí. Simplemente quisiera señalar una sutil ambigüedad que parece oscurecer su escrito. Esta ambigüedad gira en torno al concepto de *representación objetiva* y su posible vínculo con la idea de perspectiva de tercera persona. Duica considera que la idea de que una representación objetiva ha de ser una representación de tercera persona, o –como él también dice– una representación desde ningún lugar (cf. 168), conduce a una sin salida. De hecho, buena parte de su ensayo parece dirigido a convencernos, entre otras cosas, de la necesidad de abandonar esta concepción de objetividad; y la misma epistemología no representacionista que él propone para dar cuenta de la objetividad del conocimiento apela como alternativa a la tesis davidsoniana de la triangulación. Lo sorprendente del caso es que en su tratamiento de la triangulación, Duica reintroduce la idea de una perspectiva de tercera persona. A este respecto, él escribe:

De lo que quiere dar cuenta esta triangulación es de que el conocimiento emerge para cada uno de estos sujetos [los que están inmersos en la triangulación] cuando cada uno de ellos puede ver al otro, en perspectiva de tercera persona, frente al objeto que se le da a él mismo; y puede observar sus conductas lingüísticas y no lingüísticas atribuyéndole creencias y significados a sus emisiones. (190-191)

Y una página después parece ligar de nuevo perspectiva de tercera persona y objetividad:

Es justamente en el contexto de la triangulación que la epistemología no representacionalista puede dar cuenta del conocimiento del mundo exterior sin necesidad de apelar a unos fundamentos, apelando al carácter complementario de las perspectivas de primera, segunda y tercera persona en la que se complementan lo subjetivo, lo intersubjetivo y lo objetivo. (192)

Parece claro que en estos pasajes no podemos leer *objetividad y perspectiva de tercera persona* como haciendo referencia a representaciones desde ningún lugar, pues, de lo contrario, en la idea misma de la triangulación se estaría apelando a la noción contra la que se había enfilado previamente en el ensayo. Duica estaría borrando con el codo lo que ha hecho con la mano. El problema es que no veo en su ensayo ninguna indicación del modo alternativo en que debe entenderse la idea de perspectiva de tercera persona –y su conexión con la objetividad– en el nuevo contexto de la epistemología no representacionalista.

Voy a arriesgarme a hacer un breve diagnóstico de lo que Duica ha pasado por alto en la dialéctica de su argumentación. Él es cuidadoso en distinguir entre un sentido ontológico y un sentido epistemológico de objetividad. Para él, la objetividad ontológica está dada por el hecho de que muchos sectores de la realidad tienen una naturaleza independiente de los sujetos cognoscentes. La objetividad epistemológica, en cambio, alude a “aquellas creencias o juicios cuya verdad y justificación (estándares de racionalidad epistémica) son independientes del sujeto que cree o juzga” (158). Lo que Duica parece pasar por alto es que esta caracterización de objetividad epistemológica todavía deja abiertas varias opciones acerca del modo como hemos de entender las representacio-

nes que cuentan como objetivas. Una posibilidad es ciertamente la idea de que deben ser representaciones desde ningún lugar. Pero esta no es la única alternativa. Quizá también podríamos decir que las representaciones objetivas son representaciones que no requieren ningún punto de vista *en particular*. La ventaja de esta opción es que permite la posibilidad de tener representaciones objetivas desde muchos puntos de vista. Y esto no sólo permitiría darle pleno sentido a la triangulación (que sería una manifestación de un caso de este tipo), sino que también permitiría evitar el tradicional hiato entre objetividad epistemológica y representación de primera persona –entendida esta última como una representación puramente perspectival–. Mi impresión es entonces que Duica no aprecia con suficiente claridad que parte de lo que está proponiendo es justamente un desplazamiento de un concepto de representación objetiva como representación desde ningún lugar a un concepto de representación objetiva como representación que no requiere ningún punto de vista en particular. De ahí que persista en una asimilación ambigua entre objetividad y perspectiva de tercera persona.

Ahora bien, si este diagnóstico apunta en la dirección correcta, la propuesta de Duica quizá puede llevarse más lejos. Al abandonarse la identificación entre representación objetiva y representación desde ningún lugar, también puede abandonarse lo que él llama el “constreñimiento epistémico” de la perspectiva de primera persona –esto es, la idea de que el sujeto no puede establecer la objetividad de sus juicios desde la perspectiva de primera persona (cf. 167)–, pues la razón tradicional para este constreñimiento es justamente que las representaciones objetivas *excluyen* por principio los puntos de vista par-

ticulares. A su vez, el abandono del constreñimiento epistémico implica reconocer que las representaciones de primera persona, siendo perspectuales por naturaleza, son también representaciones que normalmente poseen contenido objetivo. Sin duda, esto requiere una elucidación detallada. Pero uno podría pensar que esta tesis es condición de la misma triangulación, pues lo que haría que la triangulación cuente como una situación paradigmática de conocimiento sería, precisamente, que las representaciones de los sujetos partícipes en ella posean contenido objetivo a pesar de ser representaciones desde lugares y perspectivas diferentes. Lo que sugiero entonces no es que el constreñimiento epistémico de la perspectiva de primera persona sólo se supera por medio de la triangulación –como piensa Duica–, sino que en la base de la triangulación ya hay un hecho que implica el abandono de dicho constreñimiento desde el principio, a saber: el hecho de que las representaciones perspectuales del punto de vista de primera persona son también representaciones que normalmente poseen contenido objetivo.

Finalizaré con una breve reflexión sobre el ensayo de Patarroyo. El objetivo de su escrito es argumentar en contra de la TAMC. La TAMC no es –como quizá podría pensarse a primera vista– la sigla de una siniestra agencia de inteligencia. Se trata, más bien, de la tesis de la autonomía moral de los colectivos, según la cual estos pueden ser moralmente responsables, aun si ninguno de los miembros que componen el colectivo lo es. Patarroyo considera que esta tesis es bastante peligrosa, y despliega una sugestiva argumentación en su contra. El eje de su argumento consiste en mostrar que la TAMC impide satisfacer algunas

condiciones que son claves en la atribución de responsabilidad moral:

Lo que parece requerir la TAMC aparenta entonces ser imposible. Requiere que los agentes que componen el colectivo tengan una perspectiva propia (de lo contrario, no serían agentes y el colectivo no podría existir); a la vez, requiere que esta perspectiva sea diferente de la del colectivo (pues si se trata de la misma, o bien el colectivo y sus miembros son moralmente responsables, o bien no lo son, pero no habría manera en la que uno lo fuera y los otros no); finalmente, requiere que desde la perspectiva *personal* de los agentes no se evalúen la perspectiva y las acciones del colectivo (pues esto forzaría el reconocimiento del mal que se está por cometer y obligaría a la toma de decisión de contribuir a ello, con lo cual se acepta la responsabilidad por la contribución). (260)

Este razonamiento parece impecable. Sin embargo, tengo la impresión de que oculta algo. No sin cierto temor, trataré de capturarlo. Nótese que para introducir la responsabilidad moral del individuo y así bloquear la TAMC, se debe suponer que por lo menos un miembro del colectivo ha de contar con la información necesaria para poder evaluar desde su perspectiva personal, la perspectiva y las acciones del colectivo. De lo contrario el requerimiento de que no haga dicha evaluación estaría fuera de lugar (carece de sentido que se me exija que *no* cruce nadando el Atlántico si es un hecho que no puedo hacerlo). Sin embargo, no estoy seguro de que dicha suposición esté garantizada. Quizá podría existir un colectivo de tal complejidad que ninguno de sus miembros cuente con la información necesaria para poder evaluar, desde su perspectiva personal, la perspecti-

va y las acciones del colectivo. Este es justamente uno de los grandes temores de Günther Anders con respecto a las sociedades industrializadas contemporáneas. Y si esto fuera posible, quizá podría pensarse que, en la medida en que ningún individuo cuenta con la información necesaria como para ser sujeto de imputación moral, es posible que el colectivo sea moralmente responsable y que ninguno de sus integrantes lo sea. Es cierto que este caso reduce la aplicabilidad de la TAMC a colectivos bastante estafalarios, pero el problema es que sigue siendo una posibilidad conceptual.

La reacción inmediata frente a este caso es decir que si nadie dentro del colectivo es capaz de evaluar desde su perspectiva personal las acciones del colectivo, entonces este no cuenta como agente moral. Esto puede ser verdad (yo me inclino a creerlo), pero la dificultad estriba en cómo lo vamos a establecer. El artículo de Patarroyo parece darnos una luz con su análisis de las condiciones para atribuir responsabilidad moral:

[1] El agente debe ser causa de una situación moralmente reprochable, o ser parte de su causa; [2] debe saber que su participación es censurable o elogiabile y actuar intencionalmente con este conocimiento; y [3] en el momento de actuar, debe estar en un estado mental acorde con su perspectiva y que considera como suyo, donde él es el origen último de este estado. (253, me he permitido introducir la numeración en la cita)

Este análisis claramente eliminaría los colectivos estafalarios de la categoría de los agentes morales, puesto que no se cumplirían las condiciones [2] y [3].

Ahora bien, parece claro que si no queremos prejuzgar la discusión sobre la TAMC, debemos partir de una no-

ción de responsabilidad moral que sea inicialmente neutral con respecto a si los agentes morales son individuos o colectivos. Si empezamos con una noción de responsabilidad moral que no es neutral en este sentido, no sorprenderá que simplemente por definición concluyamos la verdad o la falsedad de la TAMC, dependiendo de nuestro punto de partida. El problema con el análisis de Patarroyo es que parece carecer de la neutralidad que necesitamos.¹ Las condiciones [2] y [3] son condiciones que presuponen una vida mental y una unidad de conciencia que por definición excluye a los colectivos estafalarios de la categoría de agentes morales (nadie ha supuesto que ellos –por más estafalarios que sean– posean vida mental y unidad de conciencia). Podría objetarse que tales condiciones, sin embargo, sí son neutrales con respecto a si los colectivos normales son agentes morales o no. Pero no es así. El colectivo normal se parece al colectivo estafalario en que también carece de vida mental y unidad de conciencia. La única opción es decir entonces que el colectivo normal satisface las condiciones [1] y [2] a través de alguno de sus miembros –estos sí con vida mental y unidad de conciencia–. Pero entonces ya habremos prejuzgado contra la TAMC, pues en virtud de esta dependencia la atribución de responsabilidad moral al colectivo será inseparable de la atribución de responsabilidad moral al individuo.

Nótese que la dificultad que estoy señalando no constituye una reivindicación de la TAMC. Mi propósito aquí

¹ El mismo Patarroyo concede tácitamente esto al iniciar su reflexión sobre este tema: “[...] es posible pasar –dice– al análisis de las condiciones mínimas para atribuir responsabilidad moral a un individuo” (249, cursivas mías).

no es defender esta tesis, sino tratar de sopesar el argumento de Patarroyo en su contra. Tampoco estoy abogando por una concepción en la que el concepto de responsabilidad moral que se aplica a los colectivos sea distinto al que se aplica a los individuos. Sólo estoy pidiendo que nuestra caracterización inicial de las condiciones de atribución de responsabilidad moral a un agente sea tal que no prejuzgue de antemano la cuestión de si ella se aplica a individuos o a colectivos. Y si la reflexión anterior es correcta, esta parece ser justamente la pieza que hace falta en la cruzada de Patarroyo contra la TAMC.

Podría pensarse, sin embargo, que esta exigencia de neutralidad está fuera de lugar. Podría decirse, por ejemplo, que hay una conexión intrínseca entre las nociones de responsabilidad moral y unidad de conciencia, que implica de entrada que la responsabilidad moral sólo es aplicable a individuos. De ser así, ciertamente se cortaría de tajo tanto la TAMC como cualquier otra tesis que, siendo más débil que ella, todavía busque un espacio para una noción de responsabilidad moral colectiva que vaya más allá de la idea de una sumatoria de responsabilidades morales individuales. Ciertamente, puede ser correcto pensar que hay una conexión intrínseca entre las nociones de responsabilidad moral y unidad de conciencia, y que, en consecuencia, no hay nada de malo en partir de una noción de responsabilidad moral que desde el principio sólo se aplica a individuos. Pero el reto que tiene ahora el adversario de la TAMC es mostrar cómo el hecho de partir de una noción de responsabilidad moral de este tipo no invalida su ataque a esta tesis ni lo condena a una cierta trivialidad. Sea lo que fuere, el artículo de Patarroyo tiene el mérito de mostrar que el defensor de la TAMC también se ve en problemas

cuando, en su intento por ilustrar la autonomía moral de los colectivos, no deja en claro si simplemente está pasando por alto los vínculos que parece haber entre responsabilidad moral y conciencia individual, o si más bien está proponiendo una revisión de algunas de nuestras categorías morales básicas.

3

Invito al lector a que no deje pasar la oportunidad de entablar un diálogo serio y fructífero con varias de las posturas que se defienden en este libro. Al discutir críticamente y en detalle el trabajo de nuestros colegas, no sólo contribuimos a la constitución de una comunidad filosófica mucho más sólida, sino que además damos pasos importantes para superar el soliloquio en el que muchas veces quedan atrapadas nuestras divagaciones filosóficas. De hecho, tal vez no está de más recordar, en plena sintonía con el carácter de este libro, que en la base misma de la filosofía se halla el diálogo entre amigos, quizá una de las expresiones más profundas de la intersubjetividad².

IGNACIO ÁVILA CAÑAMARES
Universidad Nacional de Colombia
iavilac@unal.edu.co

² Agradezco a Carlos Patarroyo por sus oportunas sugerencias a una versión anterior de esta reseña.