



Volumen 37

2020

Universidad Nacional de Cuyo

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Filosofía Argentina y Americana

Mendoza - República Argentina

ISSN 1514-9935 (Versión impresa)

ISSN 1853-3175 (Versión en línea)





CUYO
Anuario de Filosofía
Argentina y Americana
VOL. 37 - AÑO 2020

CUYO es una publicación del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Difunde trabajos de investigación sobre Filosofía, Historia de la Filosofía Argentina y Americana, Historia de las Ideas Americanas y disciplinas afines. En su sección “Textos” rescata inéditos, escritos antiguos y documentación. Desde 1965 es un espacio de diálogo y análisis crítico con calidad científica y rigor académico, dirigida a un lector especializado, pero también al público en general.

Esta revista está incluida en: Latindex (Catálogo y Directorio); Dialnet; Handbook of Latin American Studies, Library of Congress, EE.UU.; Bdigital–UNCuyo; Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, CAICYT/CONICET; Scientific Electronic Library On line (SciELO); Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC) y Philpapers.

Las opiniones expresadas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

ISSN 1514–9935 (Versión impresa)

ISSN 1853–3175 (Versión en línea)

CUYO is a publication of the Institute of Argentine and American Philosophy (the American Continent as a whole) of the Faculty of Philosophy and Literature of the National University of Cuyo (Mendoza, Argentina). This publication contains research papers on Philosophy, History of Argentine and American Philosophy, History of American Ideas, and related disciplines. In its “Texts” section, it recovers for publication unpublished writings and ancient works and documents. Since 1965, CUYO has provided a space for the exchange of opinions and critical analysis with a scientific note, addressed not only to the specialized reader but also to the general public.

This publication is included in: Latindex (Catalogue & Directory); Dialnet; Handbook of Latin American Studies, Library of Congress, EE.UU.; Bdigital–UNCuyo; Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, CAICYT/CONICET; Scientific Electronic Library On line (SciELO); Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC) and Philpapers.

Every opinion expressed here by the authors is their own responsibility.

ISSN 1514–9935 (Printed version)

ISSN 1853–3175 (Online version)



CUYO
Anuario de Filosofía
Argentina y Americana
VOL. 37 - AÑO 2020

Director

Dante Ramaglia (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Consejo Editorial

Clara Alicia Jalif de Bertranou (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Adriana Arpini (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Marisa Muñoz (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Marcela Aranda (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Paula Ripamonti (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Aldana Contardi (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Consejo Asesor

Yamandú Acosta (Universidad de la República, Uruguay)

Carlos Henrique Armani (Universidade Federal de Santa Maria, Brasil)

Norval Baitello (Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Brasil)

Hugo Biagini (Centro de Ciencia, Educación y Sociedad, Argentina)

Carmen Bohórquez (Centro Nacional de Historia, Venezuela)

Alcira Bonilla (Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Horacio Cerutti Guldberg (Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México)

Raúl Fornet-Betancourt (Universidad de Aachen, Alemania)

José Luis Gómez Martínez (University of Georgia, Estados Unidos)

Pablo Guadarrama González (Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Cuba)

Walter Omar Kohan (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)

Francisco Leocata (Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina)

Oscar Martí (California State University, Estados Unidos)

Francisco José Martín (Università di Torino, Italia)

Carlos Ossandón Buljevic (Universidad de Chile, Chile)

Gerardo Oviedo (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Carlos Paladines (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador)

Rubén Quiroz Ávila (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

María del Rayo Ramírez Fierro (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México)

María Luisa Rubinelli (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)

Ricardo Salas Astrain (Universidad Católica de Temuco, Chile)

María Cecilia Sánchez (Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile)

Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España)

José Santos Herceg (Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Chile)

Alejandro Serrano Caldera (Universidad Americana, Nicaragua)

Ángela Sierra González (Universidad de La Laguna, España)

Redacción

Instituto de Filosofía Argentina y Americana

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Centro Universitario, Mendoza, Argentina (5500)

CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana

Instituto de Filosofía Argentina y Americana

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo

Centro Universitario - Ciudad de Mendoza (5500) - Casilla de Correo 345 – Provincia de Mendoza

E-mail: cuyoanuario@gmail.com

Página WEB: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/about>



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



arca

ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADÉMICAS

EDIFYL

Versión digital: ARCA (Área de Revistas Científicas y Académicas)
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Email: revistascientificas@ffyl.uncu.edu.ar

Facebook: @arca.revistas | Instagram: @arca.revistas | LinkedIn: ARCA – FFYL

Twitter: @ArcaFFYL | blog: <https://arcarevistas.blogspot.com/>

Diseño gráfico y maquetación: Clara Luz Muñiz

Versión impresa:

Talleres Gráficos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCUIYO, Argentina

Printed in Argentina - editorial@ffyl.uncu.edu.ar



Se permite la reproducción de los artículos siempre y cuando se cite la fuente. Esta obra está bajo una Licencia Atribución-No Comercial-Compartir Igual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a

partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. No Comercial —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Compartir Igual —Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales —No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>

Esta revista se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>, en su Portal de Revistas Digitales en OJS: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/index/index>

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gov.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

INDICE

DOSSIER: FILOSOFÍA, CULTURA Y COMUNICACIÓN EN VILÉM FLUSSER

Vilém Flusser, por uma filosofia da cultura	
Vilém Flusser, por una filosofía de la cultura	
Vilém Flusser, for a philosophy of culture	
NORVAL BAITELLO JUNIOR E DIOGO ANDRADE BORNHAUSEN	11
Vilém Flusser, as ciências arqueológicas e a filosofia do lixo	
Vilém Flusser, las ciencias arqueológicas y la filosofía de la basura	
Vilém Flusser, archaeological sciences and philosophy of trash	
NORVAL BAITELLO JUNIOR	17
As cebolas de algodão. Imagem, ontologia e cosmologia paraconsistentes de Vilém Flusser	
Las cebollas de algodón. Imagen, ontología y cosmología paraconsistentes de Vilém Flusser	
The cotton onions. Image, ontology and paraconsistent cosmology by Vilém Flusser	
RODRIGO PETRONIO	31
Um mapa da comunicologia. Os fundamentos do estudo da comunicação humana segundo Vilém Flusser	
Un mapa de la comunicología. Los fundamentos del estudio de la comunicación humana según Vilém Flusser	
A communicology map. The foundations of the study of human communication according to Vilém Flusser	
ALEX FLORIAN HEILMAIR.....	45

Informação, conhecimento e educação: desafios para o saber em Vilém Flusser	
Información, conocimiento y educación: desafíos para el saber en Vilém Flusser	
Information, knowledge and education: challenges for knowledge according to Vilém Flusser	
DIOGO ANDRADE BORNHAUSEN.....	73

ARTÍCULOS

La relevancia de la concepción histórica de Xavier Zubiri para las Epistemologías del Sur	
The relevance of the historical conception of Xavier Zubiri for the Epistemologies of the South	
FERNANDO RAMÍREZ.....	93
Reforma universitaria y escolástica de laboratorio: José Gabriel y la eugenesia puesta en cuestión. Argentina, década de 1920	
University Reform and scholastic of laboratory: José Gabriel and the eugenics in question. Argentina, in the decade of the 1920s	
GUSTAVO VALLEJO	129
Lo discursivo como forma de manifestación cultural en el siglo XIX argentino. Echeverría y Alberdi en la perspectiva de Bernardo Canal Feijóo	
The discursive as a form of cultural manifestation in the Argentine 19th century. Echeverría and Alberdi in the perspective of Bernardo Canal Feijóo	
GISELA FABBIAN.....	159

TEXTOS

Comentários a <i>Alguns aspectos filosóficos da automação</i> Comentarios sobre <i>Algunos aspectos filosóficos de la automatización</i> Comments on <i>Some Philosophical Aspects of Automation</i> DIOGO ANDRADE BORNHAUSEN.....	205
Alguns aspectos filosóficos da automação (Elaboração de uma comunicação ao Simpósio da II Bienal de Ciências e Humanidades, tida em São Paulo em 1969) Algunos aspectos filosóficos de la automatización (Elaboración de una comunicación al Simposio de la II Bienal de Ciencias y Humanidades, realizado en São Paulo en 1969) Some philosophical aspects of automation (Preparation of a communication to the Symposium of the II Biennial of Sciences and Humanities, held in São Paulo in 1969) VILÉM FLUSSER	213

RESEÑAS

Ramaglia, Dante y Silveira, Ronie Aleksandro Teles da (Orgs.). <i>Miradas filosóficas sobre América Latina</i> . Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, 188 p. LAURA ALDANA CONTARDI.....	231
---	-----



DOSSIER:

FILOSOFÍA, CULTURA Y
COMUNICACIÓN EN
VILÉM FLUSSER

Vilém Flusser, por uma filosofia da cultura

Vilém Flusser, por una filosofía de la cultura

Vilém Flusser, for a philosophy of culture

Norval Baitello Junior e Diogo Andrade Bornhausen¹

Continuo convencido que, para quem sofreu na própria carne e no íntimo da mente a ruptura atual do solo que nos sustenta, a única atitude digna é a de procurar reconquistar o contato perdido com a vivência concreta. E de, em seguida, procurar articular o inarticulável.

Vilém Flusser

Vilém Flusser pertence ao grupo de pensadores que estimula nosso interesse hoje em dia pela diversidade de campos de pensamento em que atuou e pela forma como neles se engajou. Nascido em 1920 em Praga e forçado a dali sair na diáspora promovida pelo regime nazista, viveu pessoalmente os dilemas das imposições advindas da cultura estranha, o sem-chão, em todo os seus aspectos políticos, religiosos, linguísticos, antropológicos ou técnicos. Em resposta, pensava, escrevia e vivia em prol do questionamento e da desconstrução dos modelos de pensamento que insistem em regular rigidamente as sociedades e a liberdade dos homens.

¹ Arquivo Vilém Flusser São Paulo. URL: www.arquivovilemflusser.sp.com.br

Este campo de tensionamentos buscado pelo autor, que não objetivava uma síntese aos moldes de Hegel, se aproxima mais de um intercâmbio dialógico de pensamentos em que os ditos e contraditos se abastecem e onde se prioriza o movimento permanente de perguntas e perspectivas sobre os fenômenos que nos cercam. A riqueza de possibilidades de análises por ele abertas, que o faz ser por vezes criticado por não se inserir na rigidez acadêmica, permite também que sua obra continue potente para pensarmos nossa época, nosso tempo em seus últimos desdobramentos. Por este motivo, neste ano de 2020, dezenas de instituições de ensino, grupos de pesquisas e grupos de artistas de várias partes do mundo dedicam-se a celebrar seu centenário e a debater a atualidade de seu pensamento. Ainda que sua notoriedade internacional tenha vindo centrada sobre a ascensão das tecnologias e os desafios por elas impostos, sua obra oferece instigantes contribuições e questionamentos em variadas áreas do saber; Comunicação, Ciências da Cultura, Artes, Design, Fotografia, Filosofia e Linguística são apenas algumas das áreas que se beneficiam pelos desafios que seu pensamento nos coloca.

Descobrir e tornar pública a diversidade de suas ideias, expressas em centenas de ensaios, livros, conferências, cursos e correspondências produzidos em mais de quarenta anos de intensa atividade intelectual é o objetivo do Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Com cerca de 35 mil páginas disponíveis, além de dezenas de vídeos e áudios, o Arquivo Flusser procura, desde 2012, dar acesso livre aos pesquisadores interessados nas contribuições filosóficas de Flusser. O resultado aqui apresentado, fruto do diálogo com o Instituto de Filosofía Argentina y Americana da Facultad de Filosofía y Letras da Universidad Nacional de Cuyo, pretende promover o debate latino-americano sobre as contribuições realizadas por Flusser para a filosofia, para a comunicação e as ciências da cultura.

Nascido na Tchecoslováquia como parte da minoria judaica de fala alemã, foi no Brasil que Flusser desenvolveu os fundamentos de sua filosofia, o que o fez assumir esta nacionalidade mesmo depois que retornou à Europa. Esta vivência de trinta anos de sua vida lhe permitiu assimilar intelectualmente as grandes transformações políticas, históricas e culturais que marcaram a América Latina, principalmente pela confluência de inúmeras referências teóricas, culturais e artísticas por ele “devoradas”. Como declarou, tinha como exemplo filosófico as contribuições de Oswald de Andrade e do Movimento Antropofágico como grande interlocução para seu pensamento.

No entanto, Flusser não perdeu jamais o diálogo com suas raízes europeias – Wittgenstein, Schopenhauer, Nietzsche, Cassirer, Heidegger, como alguns exemplos –, de certa forma “antropofagicamente” assimilados e recriados, resultando em um pensamento provocativo e astucioso. Foi a partir desta antropofagia reflexiva que criou seu pensamento, que inclui a análise da técnica como paradigma nodal da atualidade, mas que está preocupado principalmente com os ambientes culturais e os dilemas que cercam as mediações entre o humano e seu universo simbólico.

Este olhar se esclarece no texto desta edição, inédito dentre as publicações de Flusser, intitulado *Alguns aspectos filosóficos da automação*, escrito em 1969 para a II Bienal de Ciências e Humanidades, aqui seguido de comentários que o contextualizam com algumas de suas principais obras. Por meio da “automação” como principal efeito das tecnologias, Flusser centra este conceito em relação à história e ao homem, dividindo o texto em três partes: a relação do homem com a técnica, as antropologias possíveis em cada um desses momentos e, por fim, perspectivas para se lidar com os desafios impostos por estas novas técnicas.

Em sua abordagem, que alia a ascensão e a onipresença dos instrumentos com os impactos culturais e existenciais gerados no humano, Flusser desenvolve um método próprio que busca observar as diversas camadas de sentido presentes nos fenômenos analisados. Como pensado por Norval Baitello Junior em seu texto *Vilém Flusser, as ciências arqueológicas e a filosofia do lixo*, Flusser defende a valoração do olhar arqueológico como forma de compreensão dos sentidos atuantes na cultura. Para ele, o avanço técnico e instrumental, para alguém de uma produção exitosa, produziu um reino do lixo, ignorado e desprezado que precisa ser trazido à tona e reconhecido como campo determinante de nossa época.

Dentre tais determinações, destaca-se o poder que as “imagens técnicas” possuem como modeladoras do pensamento e da vontade na cultura contemporânea. Conceito-chave do pensamento flusseriano, tendo sido desenvolvido em diversos momentos de sua obra, é aqui analisado por Rodrigo Petrônio em seu texto *As cebolas de algodão. Imagem, ontologia e cosmologia paraconsistentes de Vilém Flusser*, onde o autor busca traçar as bases filosóficas que levaram Flusser a refletir sobre a sociedade telematizada.

É também a partir deste conceito que Alex Florian Heilmair desenvolve sua reflexão: *Um mapa da comunicologia. Os fundamentos do estudo da comunicação humana segundo Vilém Flusser*. Para isso, contextualiza a concepção de imagem dentro da teoria da comunicação proposta por Flusser, que considerava a natureza existencial, antropológica e histórica como aspecto central de toda comunicação. Neste texto, o autor apresenta um mapeamento dos fundamentos – conceitos e métodos – utilizados no estudo da Comunicologia. São considerados dois momentos distintos da obra de Flusser: o primeiro, abrangendo as reflexões da juventude, sintetizadas nos anos 1970 durante o período em que

viveu no Brasil; o segundo, abrangendo as reflexões maduras dos anos 1980 e 1990 enquanto viveu na Europa.

O que podem ser consideradas duas formas com que Flusser sistematizou seu pensamento, estas obras em que sua teoria da comunicação é desenvolvida são resultantes das aulas realizadas por ele, que defendia na educação o caminho de emancipação dos modelamentos culturais. Para Flusser, o ensino privilegiou o conhecimento utilitário e técnico e, por isso, vazio. Contra esta fragmentação do saber, propunha em suas aulas uma formação que negasse a submissão aos sistemas condicionantes e que fosse capaz de atuar complexamente diante dos novos desafios que se apresentam. Esta é a questão que Diogo Andrade Bornhausen destaca no último texto *Informação, conhecimento e educação: desafios para o saber em Vilém Flusser*, onde apresenta e problematiza um conjunto de nove textos em que Flusser propôs pensar os modelos educacionais e o papel que possuem na cultura.

O conjunto de reflexões aqui apresentadas procuram esclarecer a abrangência das preocupações de Vilém Flusser em pensar filosoficamente e antropológicamente a comunicação e a cultura. Naturalmente, muitas outras possibilidades de abordagem e muitos outros objetos tiveram de ser reservados a futuras publicações. O presente dossiê teve a intenção de promover esta primeira aproximação e convidar os interessados na obra flusseriana em continuar estes diálogos para novos desdobramentos e novas explorações.

Boa Leitura.

Vilém Flusser, as ciências arqueológicas e a filosofia do lixo

Vilém Flusser, las ciencias arqueológicas y la filosofía de la basura

Vilém Flusser, archaeological sciences and philosophy of trash

Norval Baitello Junior¹

Resumo

Vilém Flusser desenvolveu, nos 30 anos de exílio no Brasil, reflexões pouco comuns para as décadas de 50, 60 e 70, sobretudo voltadas para os macro-ambientes da cultura. Dentre elas sua proposta de uma “filosofia do lixo” e de uma “filosofia da gula”, no seio das chamadas “ciências arqueológicas”. Tal filosofia permite rever criticamente conceitos estabelecidos como “sociedade de consumo”, “o papel da mulher” e “a (auto)destrutividade do modelo patriarcal de produção”.

Palavras-chave: Filosofia da gula; Filosofia do lixo; Ciências arqueológicas.

Resumen

Vilém Flusser desarrolló, en sus 30 años de exilio en Brasil, reflexiones inusuales para los años 50, 60 y 70, especialmente centrado en los macroambientes de la cultura. Estos incluyen su propuesta de una “filosofía de la basura” y una “filosofía de la gula” dentro de las llamadas “ciencias arqueológicas”. Tal filosofía nos permite revisar críticamente conceptos establecidos como “sociedad de consumo”, “el papel de la mujer” y “la (auto) destructividad del modelo patriarcal de producción”.

Palabras clave: Filosofía de la gula; Filosofía de la basura; Ciencias arqueológicas.

¹ Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, pesquisador 1^º do CNPq e diretor do Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Contato: <norvalbaitellojr@gmail.com>

Abstract

Vilém Flusser developed, in his 30 years of exile in Brazil, unusual reflections for the 50s, 60s and 70s, especially focused on the macro-environments of culture. These include his proposal for a “philosophy of trash” and a “philosophy of gluttony” within the so called “archaeological sciences”. Such a philosophy allows us to critically review established concepts such as “consumer society”, “the role of women” and “the (self) destructiveness of the patriarchal model of production”.

Keywords: Philosophy of gluttony; Philosophy of trash; Archaeological sciences.

1. A gula

No ano de 1965 aparece no catálogo das livrarias de São Paulo um livro com o estranho título *A história do diabo*, publicado pela Livraria Martins. Diferentemente do que se podia deduzir, não se tratava a rigor de uma história, uma diacronia do representante maior do mal no Ocidente, nem sequer era uma história das transformações e variantes deste ser imaginário, sua tipologia ou sua anatomia simbólica. Diferente dos tratados de historiografias diversas, a obra em questão trazia uma colagem sobre o mal, ancorada não no sujeito, mas nas suas obras primas, os feitos malignos maiores deixados pelo diabo na civilização contemporânea, sua face coletiva, sua projeção por assim dizer “industrial”: os pecados, outrora retratados pela teologia cristã e desenhados pelos pinceis de muitos artistas desde a Idade Média, são aqui mostrados em sua versão atualizada para os tempos posteriores às revoluções industriais, nas sociedades de massas, do consumo e da febre do chamado progresso. O diabo aparentemente abandonara as almas individuais para se dedicar a um negócio muito mais rentável, industrial, por assim dizer, imiscuindo-se não mais nos afazeres individuais de cada um, mas na produção do mal em grande escala massiva.

Seu autor, Vilém Flusser – judeu foragido de Praga em 1940 aos 20 anos de idade – já se apresentava ao público leitor da cidade em colunas semanais no Suplemento Literário do jornal *O Estado de São Paulo*. Nelas escrevia suas incomuns percepções sobre o mundo fervilhante dos anos cinquenta e sessenta, sua arte e sua ciência, seus sonhos e seus gestos, sua arqueologia e sua futurologia, seus fracassos e suas promessas, suas verdades e suas mentiras, seus sonhos tecnológicos, seu crescente arsenal de comunicações. Mas, na *História do Diabo* desenha os desdobramentos dos sete pecados capitais quando estes passam a ser “programas” chamados “civilizatórios”, de movimentos e tendências supranacionais. Assim são tratados a luxúria, a ira, a gula, a inveja, a avareza, a soberba e a preguiça.

Vamos nos concentrar aqui no pecado da gula, a gula da chamada “civilização”. A voracidade da sociedade industrial tem sido motivo de júbilo, para alguns que dela se beneficiam, e de preocupação e verdadeiras tragédias humanas para massas populacionais que se transformam em matéria prima para as engrenagens deste novo mundo ávido por devorar tudo ao seu redor.

Enquanto a luxúria e a ira formam um pano de fundo para a expansão de uma “realidade fenomenal”, a gula nos obriga a incorporá-la. Assim diz Flusser:

A substância da vida precisa ser “compreendida” por nós, a fim de tornar-se real para nós, pois “compreender” significa incorporar aquilo que compreende. A realidade, a vida o é somente se for por nós incorporada. É preciso devorar, engolir e digerir a vida para que essa mera virtualidade de nossas mentes se torne realidade (Flusser, 1965, p. 118).

E, mais adiante:

Fome e digestão são fenômenos da vida, são um aspecto do diabo encarnado. Mas gula, por ser mental, é um fenômeno diferente (ibíd., p. 120).

Assim, Flusser demonstra que a gula “é um pecado idealista” que busca superar a ira da disciplina e do pensamento que acometera a ciência na idade moderna, configurando esta mesma ciência como uma negação da realidade do mundo fenomenal e uma afirmação da realidade do mundo pensante.

Escreve Flusser:

O conhecimento é concebido e experimentado, doravante como um processo paralelo ao metabolismo. O mundo fenomenal é devorado pela mente (estágio do aprender). Em seguida é engolido (estágio do aprender englobante). O próximo passo é a digestão (estágio do compreender), e os detritos são expelidos (estágio da ação transformadora). A natureza passa a ser alimento, matéria prima da mente. E, à medida que se processa o enorme festim da mente, a natureza diminui, e aumentam ao nosso redor os excrementos da mente, os instrumentos. Estes instrumentos são, com efeito, mente tornada sensível. A meta da gula é devorar a natureza toda e transformá-la em instrumentos. Os instrumentos, por terem origem mental, são muito mais reais que os objetos da natureza. Os objetos da natureza são “vir-a-ser” da mente gulosa, estão diante da mão da mente (“vorhanden”). Os instrumentos testemunham a ação devoradora e transformadora da mente, e estão a serviço da mente (“zuhanden”) (ibíd., p. 119).

Em uma de suas colunas semanais publicadas dois anos antes n’*O Estado de São Paulo* (Suplemento Literário, 7/12/63, p. 3),

chamada “A gula”, o autor explicita alguns dos seus conceitos, ainda *in statu nascendi*:

O homem, como ser faminto, participa do reino animal. Como ser guloso supera a sua condição animalesca. A sua gula assume proporções deveras titânicas. Devora tudo. Devora a superfície e as entranhas da terra. Devora, psicologicamente, as suas próprias entranhas. Devora, hegelianamente, o seu próprio passado. Devora, pela ciência, o seu próprio futuro. Devora, pelo espírito, não somente tudo o que é, mas ainda tudo que é possível. A sua gula é insaciável. Quanto mais devora, tanto mais e mais depressa precisa devorar. Esse devorar insaciável e geometricamente acelerado é chamado de "progresso". Consideremos a fisiologia da gula. O homem devora, por exemplo, a natureza. Primeiro, põe a natureza na boca: apreende a natureza. Segundo, engole a natureza: compreende a natureza. Terceiro, digere a natureza: subjuga a natureza. Quarto, expele os detritos da natureza apreendida, compreendida e subjugada: evacua instrumentos. É neste sentido, um tanto repulsivo, que podemos afirmar que o progresso da civilização humaniza a natureza. A gula humana transforma a natureza progressivamente no excremento chamado "parque industrial". Mas a gula não para neste ponto. Volta-se contra o próprio parque industrial para devorá-lo (Flusser, 1963).

Sendo uma “perversão da fome”, a gula se transforma em geradora de detritos em grande escala, excrementos que se tornam eles mesmos devoradores do seu entorno e também de seus produtores. Tal devoração retrógrada apontada por Flusser vai ser também objeto da ira e da soberba da ciência. Assim surge na idade moderna a necessidade de lidar com o destino do lixo que determina o destino do homem e da natureza. E para lidar com as grossas camadas de excrementos, produtos e instrumentos mal digeridos,

nascem as “ciências arqueológicas”, dentre elas uma “filosofia da gula”. Nas palavras de Flusser:

Urge portanto uma "filosofia da gula". Urge uma apreciação ética, estética e principalmente existencial da gula. Urge um reexame da angústia e do nojo existencial, estes característicos da nossa época, sob o signo da gula (ibíd.).

2. Os excrementos, os instrumentos e o lixo

Quase duas décadas depois, em 1972, já partindo para um segundo exílio, Flusser publica na revista *Comentário*, do Rio de Janeiro, um longo artigo com o título “A consumidora consumida”, no qual trata novamente, ao lado dos temas “consumo”, “ciências arqueológicas” “o papel da mulher na sociedade de consumo”, o tema do “lixo”. O texto datilografado, existente no Arquivo apenas com o título “A consumidora”, alterado possivelmente pelo editor da revista, oferece uma amostra do que ocuparia as preocupações do autor em suas últimas décadas europeias. Um conjunto de temas, aparentemente díspares entre si, são entrelaçados ao longo do ensaio.

Sua proposta de estudo do lixo, em seu sentido mais amplo, conforme veremos posteriormente em sua correspondência, incluindo o lixo cultural, ou seja não apenas o lixo material, mas também o lixo daquilo que Flusser chamará mais tarde de “não-coisas” (Undinge), revela-se de extrema atualidade nos dias de hoje, marcados pelo recrudescimento do obscurantismo mundo afora. Sua formulação “em prol de uma coprologia” (em 8/6/1983), proposta como palestra, enfatiza a expansão da natureza excremental na civilização humana. A proposta de uma antropologia coprológica coaduna com outros conceitos propostos por Flusser em sua obra

madura, tais quais os conceitos de “aparelho”, “funcionário”, “pós-história”, “catástrofe-sem-nome” (cf. Baitello, 2010), revelando um pensamento crítico ao fundo de uma visão aparentemente otimista dos desenvolvimentos tecnológicos e sociais do homem.

3. A funcionalização da mulher

Em primeiro lugar o autor analisa criticamente a relação perversa entre o “feminino” e o “masculino”, na qual este, tipicamente patriarcal, funcionaliza as mulheres como agentes que têm o papel de otimizar o consumo em uma sociedade que produz excessivamente e não consegue consumir tudo o que produz. Assim fazendo, como a mulher é a forma côncava que molda a figura convexa do masculino, ela perde sua capacidade de gerar símbolos da fertilidade e produz uma ferida no equilíbrio da relação masculino-feminino. Tal ferida apenas alimenta o espírito titânico da sociedade de consumo como produtora de mais lixo, o excedente não consumível de sua produção. Problematiza-se aqui a própria denominação de “sociedade de consumo”, inadequada a uma realidade que demonstra que se trata de uma sociedade incapaz de consumir o que produz, gerando um desequilíbrio para o planeta, o feminino maior, a chamada “mãe-terra”. A fúria do masculino, que se fere a si mesmo em sua manifestação patriarcal e destrutiva, volta-se contra o feminino maior na forma de ódio ao feminino que, em última instância significa um ódio à mãe, à terra e ao corpo (Cf. Baitello, 2018).

4. Os três reinos: natureza, cultura, lixo

A sociedade industrial, chamada incorretamente “sociedade de consumo”, em sua fúria produtiva, devora a natureza para

produzir “cultura” na forma de instrumentos e ferramentas. Focada apenas na produção, não se preocupa com o uso racional dos recursos nem tampouco com o uso durável dos produtos, aproveitando ao máximo seu potencial. Esta atitude acaba por criar um terceiro reino, o reino dos produtos descartados em massa, obsoletos precocemente, mal utilizados. Este reino se torna onipresente e avassalador, bloqueando a ação humana em favor da vida do planeta. Uma “filosofia do lixo” aponta para a emergência de uma ciência capaz de lidar com os temas gerados por este terceiro reino que surge com a sociedade industrial: o reino do lixo, ao lado do reino da natureza e do reino da cultura. A cultura e seu modelo assim se apresentam na definição flusseriana:

(...) a história da humanidade nos oferece o seguinte modelo de cultura: a cultura é um processo que devora a natureza (produzindo bens), excreta a natureza (consumindo bens) e que cresce apesar da natureza (poupando). Produzir significa: arrancar pedaços à natureza e dar-lhes valor e forma. Consumir significa: gastar valores e formas e devolver os pedaços desvalorizados e desinformados à natureza. Poupar significa: armazenar valores e formas (Flusser, 1972, p. 36).

E tal atividade febril de “acumulação” de valores e formas, a grande meta da cultura, nas palavras de Flusser, “a síntese da cultura é pois a armazenagem crescente de valores e formas”, gera um labirinto de produtos materiais e imateriais. Segue Flusser:

Em todos os cantos do labirinto está se amontoando lixo, isto é: restos inconsumíveis. E é este lixo que merece uma atenção mais apurada, porque tende a ser a parte mais determinante da condição humana. O lixo que está inundando a cultura na forma de produtos mal digeridos e vomitados, (produtos materiais e ideais),

não apenas perturba os passos dos homens que perambulam no labirinto, corta as plantas dos seus pés com seus cacos, infecta com as bactérias de podridão os seus pulmões e suas mentes, mas ainda atrai os homens com sua moleza informe de lodo (ibíd.).

5. As ciências arqueológicas

Para lidar com o crescente reino do lixo a ciência começa a desenvolver ramos investigativos diferenciados, voltados para a “grossa camada” de detritos, entulhos, restos, descartes que se acumularam ao longo da história. Tais ramos de investigação tornam-se ciências com a vocação específica de escavar, classificar e entender o lixo, as ciências “arqueológicas”.

Tais “ciências arqueológicas” são aquelas que lidam com os restos não digeridos – crescentemente onipresentes – em nossas sociedades ocidentais. Dentre elas, enumera Flusser, a Psicanálise, a Etimologia, a Arqueologia, a Ecologia, a Mitologia. Tornaram-se tão mais necessárias quanto mais onipresentes se tornaram os restos não digeridos do consumo humano, uma vez que o lixo se transformou em fator determinante ou em obstáculo obstrutivo dos destinos humanos. As ciências arqueológicas seriam o auxiliar principal para o desenho de cenários futuros, uma vez que nos ancorariam em um passado trabalhado e metabolizado.

Assim justifica Flusser a necessidade das ciências arqueológicas:

Somos muito mais condicionados por carcaças de automóveis jogados fora, por radioatividade atmosférica de energias gastas, por comportamentos tribais há muito recalcados, por nacionalismos e ideologias recentemente consumidos (...) Já que o passado recalcado e consumido nos condiciona muito mais que o passado histórico e apresentável, estamos perdendo o interesse

pela história e adquirindo o interesse pela arqueologia (que é a pesquisa do lixo). Não apenas pela arqueologia *sensu stricti*, que pesquisa lixos esporádicos e periféricos, mas também por arqueologias mais penetrantes como a ecologia, a psicanálise, a etimologia, a mitologia etc, que pesquisam lixos mais atuantes (...). Como as ciências da natureza nos libertam do determinismo natural, e como as ciências da cultura pretendem nos libertar do determinismo cultural, assim as ciências arqueológicas devem libertar-nos do determinismo do lixo (Flusser, 1972, pp. 39-40).

6. O “filosofo como lixeiro”

O tripé construído por Flusser em seu artigo “A consumidora”, ao associar a sociedade que não consome, a mulher como “lata de lixo” da sociedade patriarcal e o terceiro reino, o reino do lixo a ser compreendido pelas ciências arqueológicas, oferece um diagnóstico raro e sombrio do mundo presente, demonstrando quão fundamental seria uma “filosofia do lixo”. Sua entrevista concedida nos anos 80 ao jornalista J. C. Ismael, republicada em 14/12/1991 n’O Estado de São Paulo, poucos dias após sua trágica morte em 28/11/91, traz o título “O filósofo como lixeiro”.

À pergunta de J. C. Ismael “Para onde a filosofia ainda pode nos levar?” responde Flusser:

Bacon dizia que o papel da filosofia é o do lixeiro. Deus e Diabo, na nomenclatura irônica do meu livro, são termos que conotam dúvida ontológica ou loucura. A sentença contida na sua pergunta procura dizer que, por mais que duvidemos, resta um finzinho de fé que pode ser exterminado apenas pela dúvida filosófica, não pela existencial e sofrida.

Em sua correspondência explicita melhor a razão por que devemos nos ocupar com o lixo:

Pois acontece que tal terreno do lixo não pode ser definido como simplesmente dos valores em decomposição, porque se infiltra nos terrenos dos valores, da cultura. Deve ser definido como terreno dos anti-valores. O lixo é como não deve ser porque problematiza os valores realizados em cultura. Todos estes sapatos deformados, essas garrafas plásticas na praia, todo este kitsch, essas ideologias mal digeridas, estes complexos mal reprimidos se afiguram como monstros que devoram valores em vez de voltarem para a natureza, ex. nazismo (S. d-1, p. 41).

7. A ecologia como ciência arqueológica

A menção da Ecologia como ciência arqueológica não é retomada nem aprofundada no artigo “A consumidora”. No entanto, em sua correspondência com o ativista ecológico e paisagista Rodolfo Geiser, nos anos 80, encontram-se novas postulações e aprofundamentos sobre o tema, demonstrando que Flusser estava ainda elaborando novos posicionamentos a partir dos movimentos e ativismos que sugeriam mudanças de hábitos e inclusão de uma pauta ecológica nas políticas nacionais e supranacionais.

O depoimento de Geiser a respeito da circunstância em que se encontraram para discutir temas ecológicos (que anos mais tarde se transformaram em grandes catástrofes ecológicas:

Flusser também me brindou com sua amizade. Guardo ainda algumas cartas suas sobre ecologia e paisagem cultural. Certa vez, reunimo-nos em minha casa para conversar sobre o significado das crateras deixadas pela mineração em Itabira, MG, e que motivaram o Poeta (Carlos Drummond de Andrade) a abandonar sua cidade

natal. Uma das cavas mede cerca de 1.200 x 2.500 metros de extensão e uns bons 400 metros de profundidade (...) Estávamos: Mira, Flusser e sua esposa, Milton Vargas, Maria Lilia Leão, José Resende e Valdemar, um engenheiro cujo sobrenome me escapa à memória. A natureza e sua transformação, o trabalho humano, a técnica, a apropriação e a devastação do progresso (...) (Geiser, 2014).

Em recente entrevista concedida a Roberta Dabdab, Geiser reitera o tema na abordagem flusseriana:

(...) o que mais Flusser me ensinou foi a importância de se pensar através de modelos. Seriam: modelos de pensar. Vale para todas as áreas do pensamento humano. E nesta mesma mensagem reforçou que continua discutindo com seus colegas da Associação dos Engenheiros Agrônomos de São Paulo, a necessidade de se substituir o modelo de agricultura sustentável por um modelo de agricultura marcada pela resiliência. Enfatizou que: “resiliência, não é palavra da moda. Resiliência é modelo de pensar tudo no que tange o homem e o globo terrestre” (Geiser, 2020).

Em 1983, a convite de Geiser, Flusser estaria no Brasil para proferir uma série de palestras na Sociedade Brasileira de Paisagismo. Os títulos das palestras foram sugeridos por Flusser:

Razões, características e rumos do movimento ambiental:

1. Reflexões sobre o lixo, (em prol de uma coprologia)
2. Reflexões sobre a reciclagem, (modelos circulares)
3. Reflexões sobre o ambiente, (para uma proxêmica)

(Correspondência 8/6/83)

Por falta de patrocínio as palestras não se realizaram.

Bibliografia

Baitello, Norval (2007). *Flussers Völlerei. Wie der nulldimensionale Raum die anderen Dimensionen verschlingen kann. Über die Verschlingung der Natur, die Treppe der Abstraktion, die Auflösung des Willens und die Weiblichkeit*. Köln: W. König.

Baitello, Norval (2010). *A serpente, a maçã e o holograma. Esboços para uma teoria da mídia*. São Paulo: Paulus.

Baitello, Norval (2018). O apagamento da genealogia e a fúria do futuro. In Ch. Wulf e N. Baitello, *Sapientia. Uma arqueologia de saberes esquecidos* (pp. 187-202). São Paulo: Sesc.

Dabdab, Roberta; Baitello, Norval e Menezes, José Eugenio (2020). As crateras de Itabira. Correspondência entre Vilém Flusser e Rodolfo Geiser sobre a ecologia. *Libero*. Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero, Ano XXIII, (45), jan./jun.

Flusser, Vilém (7/12/1963). A gula. *O Estado de São Paulo*, Suplemento Literário, p. 3.

Flusser, Vilém (1965). *A história do diabo*. São Paulo: Martins.

Flusser, Vilém (1972). A consumidora consumida. *Revista Comentário*, Ano XIII, 13(51), 3º Trimestre.

Flusser, Vilém (14/12/1991). O filósofo como lixeiro. *O Estado de São Paulo*.

Flusser, Vilém (1993). *Die Geschichte des Teufels*. Göttingen: European Photography.

Flusser, Vilém. A consumidora. (S.d-4, pp. 126-136). Essays 1, Portuguese-A10A. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/?page_id=1565.

Geiser, Rodolfo. Entrevista a Roberta Dabdab. Mensagens recebidas por robertadabdab.9@gmail.com em 11 março e 1 abril 2020.

Geiser, Rodolfo. Mira Schendel: a amiga e uma visão de sua obra. Blog de Rodolfo Geiser, 2014. Disponível em: https://rodolfogeiser.com.br/blog/2014/08/30/mira_schendel/

Wulf, Christoph e Baitello, Norval (Org.) (2018). *Sapientia. Uma arqueologia de saberes esquecidos*. São Paulo: Sesc.

As cebolas de algodão. Imagem, ontologia e cosmologia paraconsistentes de Vilém Flusser

Las cebollas de algodón. Imagen, ontología y cosmología paraconsistentes de Vilém Flusser

The cotton onions. Image, ontology and paraconsistent cosmology by Vilém Flusser

Rodrigo Petronio¹

Resumo

O presente ensaio procura explorar os conceitos de imagem, abstração e modelo no pensamento de Vilém Flusser, especialmente a partir da obra *Elogio da Superficialidade: O Universo das Imagens Técnicas*. A inversão vetorial concreto-abstrato proposta por Flusser produz uma nova teoria dos modelos, ou seja, uma nova ontologia e uma nova cosmologia. À medida que a escalada da abstração promove a emergência das tecnoimagens zerodimensionais, o conceito mesmo de universo se altera em sua essência e consistência. O advento das tecnoimagens explicita o Nada que funda a existência. Por isso, as sociedades das tecnoimagens são sociedades telematizadas e conduzidas por jogos, programas, programadores e jogadores, e não por narrativas de emancipação. Essa é a alteração fundamental do mundo contemporâneo em relação ao fio condutor da historicidade que guiou o Ocidente em direção ao futuro, a partir das soteriologias das religiões abraâmicas e das utopias seculares.

Palavras-chave: Concreto; Abstração; Tecnoimagens; Modelos; Dimensões; Ontologia; Cosmologia; Nada.

¹ Rodrigo Petronio é escritor e filósofo, autor e organizador de diversas obras. Professor titular da FAAP, é pesquisador associado do Centro de Tecnologias da Inteligência e Design Digital (TIDD|PUC-SP), onde desenvolve um projeto de pós-doutorado sobre a obra de Alfred North Whitehead. Atualmente, coordena com Rodrigo Maltez Novaes a edição das Obras Completas de Vilém Flusser pela Editora É. Contato: <rodrigopetronio@gmail.com>

Resumen

Este ensayo busca explorar los conceptos de imagen, abstracción y modelo en el pensamiento de Vilém Flusser, especialmente a partir de la obra *Elogio de la Superficialidad: el Universo de las Imágenes Técnicas*. La inversión vectorial concreta-abstracta propuesta por Flusser produce una nueva teoría de modelos, es decir, una nueva ontología y una nueva cosmología. A medida que la escalada de la abstracción promueve la aparición de tecnoimágenes de dimensión cero, el concepto mismo del universo se altera en su esencia y consistencia. El advenimiento de las tecnoimágenes hace explícito la Nada que funda la existencia. Por lo tanto, las sociedades de tecnoimágenes son sociedades telematizadas e impulsadas por juegos, programas, programadores y jugadores, y no por narrativas de emancipación. Esta es la alteración fundamental del mundo contemporáneo en relación con el hilo conductor de la historicidad que ha guiado a Occidente hacia el futuro, desde las soteriologías de las religiones abrahámicas y las utopías seculares.

Palabras clave: Concreto; Abstracción; Tecnoimágenes; Modelos; Dimensiones; Ontología; Cosmología; Nada.

Abstract

This paper seeks to explore the concepts of image, abstraction and model in Vilém Flusser's thinking, especially from the work "Praise of Superficiality: the Universe of Technical Images". The concrete-abstract vector inversion proposed by Flusser produces a new model theory, that is, a new ontology and a new cosmology. As the escalation of the abstraction promotes the emergence of zero-dimensional techno-images, the very concept of the universe is altered in its essence and consistency. The coming of techno-images makes explicit the Nothing that establishes existence. Therefore, techno-images societies are telematized and driven by games, programs, programmers and players, and not by emancipatory narratives. This is the fundamental alteration of the contemporary world in relation to the guiding thread of historicity that has guided the western world into the future, from the soteriologies of the Abrahamic religions and the secular utopias.

Keywords: Concrete; Abstraction; Techno-images; Models; Dimensions; Ontology; Cosmology; Nothing.

Não seria exagero dizer que *Elogio da Superficialidade: O Universo das Imagens Técnicas* (Flusser, 2019a) é uma das obras mais singulares, radicais e inovadoras escritas em língua portuguesa, bem

como uma das obras seminais da teoria dos *media* do século XX, em qualquer língua. Em termos de extemporaneidade, dentro do projeto de Flusser, iguala-se apenas ao *Vampyrotheutis infernalis* (Flusser, 2020a). O fio condutor de *Elogio da Superficialidade* é semelhante ao que permeia *Pós-História* (Flusser, 2019b): o fim da historicidade, entendida como regime de sentido baseado na autonomia humana e na dimensionalidade intramundana, na aceção de Heidegger.

Mas qual seria a singularidade desta obra e, mais especificamente, da concepção de imagem desenvolvida por Flusser? Em geral as teorias das mídias e as filosofias da tecnologia se prendem às tecnologias do século XX, a abordagens historicizantes e aos suportes. A inovação substancial de *Elogio da Superficialidade* consiste em propor não apenas uma concepção global das novas tecnologias, pensadas a partir de um corte temporal da experiência de longa duração do *sapiens*. Consiste sobretudo em fundamentar uma ontologia e uma cosmologia das tecnoimagens, que engloba e não se reduz aos suportes materiais contingentes produtores das imagens. Enquanto o pensamento historicizante é linear e projeta a superação das contradições no futuro como utopia, as tecnologias digitais são anti-historicizantes e projetam a esfera de atuação humana fora das molduras espaciotemporais da experiência empírica, dominada pela tridimensionalidade. Essa abdução, para pensar com Peirce (2000), consiste na emergência de uma nova dimensão produzida pelos aparelhos e pelos algoritmos: a zerodimensionalidade. Essa inversão vetorial concreto-abstrato não gerou uma desmaterialização do mundo, como seria comum pensar a partir de matrizes conceituais que valorizam a liquidez e as nuvens. Produziu sim uma hipercodificação do real, finalmente reduzido aos pontos de um programa. Perdemos o chão e toda solidez. Deus morreu, à medida que as religiões são sempre uma crença fiel na solidez dos mundos e das imagens. O não-lugar e o sem-chão da

utopia não se situa mais no futuro. Situa-se no passado. A utopia foi realizada pela tecnologia.

Alguns desses argumentos foram desenvolvidos por Flusser em *Filosofia da Caixa Preta* (Flusser, 2018a) Entretanto em *Elogio da Superficialidade* essas intuições ganham em complexidade. Dir-se-ia: ganham em superficialidade. O mundo aos poucos se converteu em uma sociedade telemática de funcionários dos programas e dos jogadores do jogo das imagens, que são os tecidos zerodimensionais tramados pelos pontos digitais. O totalitarismo nos espreita por trás desses véus de sedução e de leveza. O mundo deixou de ser aquela seta de tempo, inaugurada pelas escatologias abraâmicas, segundo Eliade (2013). Deixou de ser composto por eventos e processos. Passou a ser um agregado de planos, contextos e cenas unificados não pelas mãos do Demiurgo, mas pela metateoria dos jogadores e roteiristas do real. Se a escrita configurou a percepção humana e nos conduziu a emoldurar a totalidade do real a partir das linhas e da linearidade, o tempo pós-histórico das tecnoimagens promove a suspensão dessa realidade, pois nos diz a todo momento que não há nenhum centro por traz da miríade imaginal das representações. O real é uma cebola de algodão cujas camadas não revelam nem Deus nem o Nirvana, mas apenas o Nada que subjaz aos programas.

Essa arqueologia vinha sendo desenvolvida por Flusser desde os anos 1960, mais especificamente em *Último Juízo: Gerações* (2017), extensa obra escrita exclusivamente em português e publicada pela primeira vez na Biblioteca Vilém Flusser da Editora É (Brasil). São quatro os passos rumo à abstração: tridimensionalidade, bidimensionalidade, unidimensionalidade e zerodimensionalidade. O mundo atual foi fruto da manipulação, da operacionalidade produtiva das mãos, a primeira forma de abstrair o tempo e o espaço das circunstâncias em que tempo e espaço existem em termos fáticos. Esse processo abstrativo está no cerne das ciências

modernas, desde o plano inclinado de Galileu e o espaço-tempo absolutos de Newton ao sujeito transcendental de Kant e o *cogito* de Descartes. O modo de abstração extensiva, segundo Alfred North Whitehead (2010), é um dos meios de compreender o universo para além das inferências indutivas e das deduções transcendentais. Esse processo abstrativo inaugura o humano enquanto humano. Contudo, o paradoxo de nossa condição é que a manipulação, origem da civilização e das técnicas, tem produzido aos poucos a supressão mesma do humano, dissolvido na ordem quantitativa zerodimensional. As imagens deixaram de ser fixações de circunstâncias e se transformaram em modeladoras de realidades paraconsistentes: simultaneamente existem e não existem. Emergem e transcendem as ordens tridimensionais que povoaram a vida do *sapiens* ao longo de milênios. Por isso, a reativação da magia, que nada mais é do que ações coordenadas por imagens, sejam elas tri, bi, uni ou zerodimensionais. Os textos são texturas lineares e quantificadoras da experiência. Assim como os ábacos calculadores e os colares de pedrinhas (*calculi*) foram modelos redutores do mundo às dimensões espaciotemporais empíricas.

O que é novo nas tecnoimagens é que elas não são pedras, mas pontos. E não reduzem o real à linha unidimensional, ao plano bidimensional ou ao volume tridimensional. Expandem-no em direção ao vórtice zerodimensional do Nada. As imagens tradicionais são magia a serviço do mito, ou seja, agenciamentos direcionados a um sentido e à consciência de um cosmos em um movimento de eterno retorno. As tecnoimagens não são regidas nem pela circularidade do mito nem pela linearidade da escatologia abraâmica. São da ordem da replicação infinita e fractal. As pedrinhas (*calculus*) dos colares da linearidade se desintegram nos átomos, *bits* e *quantas* flutuando no espaço-tempo vazio da matéria. Esta nada mais é do que uma variação das imagens zerodimensionais. São pedras

oraculares que desvendam o abismo do nada: realizam a utopia. As tecnoimagens são costuras e pontos de conexão que preenchem os espaços infinitos de um universo vazio. Por isso, as tecnoimagens se processam sempre no campo da virtualidade indeterminada, não da atualidade determinada. São pontos, não são algo. As tecnoimagens são superfícies cheias de intervalos. Em sintonia e prefigurando algumas teorias cosmológicas atuais, as tecnoimagens de Flusser podem ser pensadas como uma constelação de universos-bolhas instalados no vazio. Saliências de uma superfície rugosa. As imagens tradicionais tendem a concretizar ausências. Tecnoimagens abstraem presenças. Por isso o conceito de ideologia se tornou obsoleto. Decifrar ideologias é decifrar imagens tradicionais. Decifrar tecnoimagens é decifrar programas.

Nesse novo sistema-mundo, a *mathesis* do universo e da consciência emergentes não é mais Deus, não é mais uma substância, não são mais ideias ou um sujeito transcendental. As ciências e as tecnologias produziram séries superpostas de véus de Maia. Entretanto sair da caverna não consiste mais em rasgar os véus da ilusão e da ideologia, como fora nos tempos pré-históricos e históricos. Para sair da caverna é preciso imaginar cada vez mais densamente. E ter consciência de que nossos véus não encobrem nada. Nenhuma essência. Nenhuma verdade. Os mil véus das tecnoimagens são apenas nossa resposta ao Nada. As filosofias do sujeito e do objeto se tornaram tão obsoletas quanto o apriorismo transcendental e as filosofias substancialistas, antigas, medievais ou modernas. O sistema-mundo se transformou num grande sistema de probabilidades. As represas de informação que produzem a imortalidade dos seres consistem nada mais nada menos do que em poderosos aparelhos de redução das possibilidades em probabilidades. A manipulação dimensional das mãos foi assimilada pela produção infinitesimal dos pontos e das teclas. A redução da

possibilidade à probabilidade cria atalhos na natureza. Em outras obras, Flusser aborda essa relação entre possibilidades-probabilidades a partir da segunda lei da termodinâmica, ou seja, das relações entropia-neguentropia. Quantificar e controlar as probabilidades é minimizar as incertezas de um sistema. É definir o momento em que uma tendência de um sistema de coordenadas contingentes se converte em estrutura. Por isso, de Gilbert Simondon (2005) e René Thom (1977; 1988) a Jean-Pierre Dupuy (1990) e Felix Guattari (1991), o controle das probabilidades ocupa o centro da teoria das catástrofes, da complexidade e das incertezas. Permeia todas as tentativas de reduzir o caos a um cosmos. Um chimpanzé diante de um teclado é um objeto de diversão. Um chimpanzé diante de um teclado ao longo de bilhões de anos é um sério candidato a escrever as obras completas de Shakespeare.

Um dos pontos centrais nos argumentos de Flusser é uma recusa das teorias do espelhamento. Os aparelhos não são refletores. São projetores. O ser humano não é uma essência entitativa. É um projeto (*pro jectum*), aquele que jaz fora de si, privado de substrato, instalado na instabilidade, excêntrico a si mesmo. Como diria Sloterdijk (2003; 2004; 2006), ecoando Flusser e Heidegger (2002), os aparelhos não explicam o mundo: explicitam o mundo. Como agentes explicitadores, informam e modelam o mundo e os meios, em movimentos constantes de *autopoiesis* e de desdobramentos (*ex plicare*). E as tecnoimagens são programas, não entidades. Não são espelhos. São projetores. Matrizes vazias que projetam o mundo a partir de modelos abstratos. Essa nova condição e esse novo estatuto das imagens exigem uma nova hermenêutica. Os imaginadores e criadores das tecnoimagens são hermeneutas da pura superficialidade. Desconfiam de toda profundidade. As tecnoimagens não são homogêneas ou equivalentes. As imagens de reprodução e as imagens de produção são distintas. As primeiras são

redundantes-reprodutivas e originam o oceano de clichês que povoam nossas mentes. As segundas são imagens informativas-produtivas. Dir-se-ia performativas, pois produzem novas realidades na medida mesma em que as enunciam. Contudo, todas as tecnoimagens se unem a partir de uma definição comum: as tecnoimagens não apontam para o nada fora delas mesmas. Não se trata de uma idealidade que não pode ser realizada. Trata-se de uma flutuação de pontos infinitesimais que circunscrevem e emolduram o Nada. Por isso a pós-história depende ontologicamente das tecnoimagens. Os eventos pós-históricos dependem da onipresença de uma câmera que espetaculariza e roteiriza o real. Diferente de leituras apressadas que queiram vincular a noção de pós-história de Flusser à conhecida concepção de Francis Fukuyama (1992), para Flusser a história não acabou. Ela tem sido subsumida às condições de possibilidades emergentes da pós-história, ainda em plena expansão. As imagens e eventos históricos são absorvidos pelas tecnoimagens e transcodificadas em programas. Essa condição produz uma espessura suplementar à experiência. Uma espessura espectral: as sociedades humanas se transformam paulatinamente em dunas movediças de pontos zerodimensionais.

As implicações políticas dessa revolução técnica das imagens são imensas. E chega a ser escandalosa, na acepção teológica do termo *escândalo*, a atualidade do pensamento de Flusser. Haja vista as mudanças estruturais do mundo ocorridas nos últimos anos, com a crise das democracias representativas, os movimentos antiglobalistas, os neonacionalismos e os protofascismos eclodindo em diversas regiões do mundo, inclusive no Brasil. Se Flusser demonstrou a inviabilidade da aldeia global de McLuhan (1995), é justamente porque percebeu a inoperância da unificação da Terra a partir da imagem idílica e ingênua da aldeia. Por sua vez, o nacionalismo é apenas a camada mais externa e banal dos

programas. Não por acaso, em mais de uma obra Flusser o ridiculariza como um produto *kitsch*. Qual seria então a unidade do sistema-mundo promovida pelos aparelhos-programas? Flusser é bastante claro ao descrever a estrutura da sociedade emergente dos algoritmos e dos programas como uma estrutura de feixes sincronizados (*fascio*), ou seja, uma estrutura fascista. Nesse sentido, esta obra é uma das mais brilhantes diagnoses antecipadoras da escalada do fascismo que vivemos mundialmente nos dias de hoje. E Flusser, um dos pensadores antifascistas mais radicais, na tradição de outros brilhantes expoentes do antifascismo de extração judaica, como Walter Benjamin, Ernst Bloch, Hans Jonas, Franz Rosenzweig e Hannah Arendt. Para compreender esse fenômeno e revertê-lo, não podemos mais nos contentar com a chave hermenêutica da ideologia e da politologia. Precisamos descer a suas raízes tecnológicas e telemáticas. A tecnologia está sempre à frente da política. Toda revolução é técnica antes de ser política. Por isso o vocabulário da política se torna inoperante e inócuo se não se pensa a política como uma *tēkhne*. Por outro lado, para Flusser, por força das tecnologias, a democracia estava deixando de ser eletiva. Tornava-se pouco a pouco uma das formas do programa. No mundo atual da big data e do dataísmo, dos robôs e da religião dos dados, ou seja, da dominação irrestrita dos donos dos algoritmos, não haveria como ser mais atual.

Qual seria então a essência da política? Para Flusser, a politização é sempre uma sacralização das formas sociais emergentes das tecnologias. As técnicas surgem de um horizonte contingente e pragmático. A política preenche de sentido os hiatos e os intervalos das ações, produzindo narrativas unificadas a partir de processos descontínuos e contingentes. Nesse sentido, fica subentendido que uma das potências antifascistas e antiprogramas propostas por Flusser seria um tratamento profanador das tecnologias, semelhante

à acepção de Agamben. Por isso, descreve a revolução atual das technoimagens como uma revolução que deve dessacralizar todas as instâncias da vida. Compreender o mundo atual é compreender a produtividade e a performance de formas técnicas, não de formas sagradas. Esse tratamento não redundava nunca em tecnofilia ou em tecnofobia, duas faces de um mesmo erro em relação à técnica, pois em ambos os casos haveria o recurso à sacralização, uma positiva e outra negativa. Resulta sim em uma constante desconfiança de que no fundo sem fundo dos *bits* e dos pontos, no coração das imagens que costuram o vazio, no centro sem centro dos feixes sincronizados pelos aparelhos, não existe uma unidade integral nem uma substância misteriosa, nem um grande objeto nem um grande sujeito, seja ele Deus ou o Grande Irmão, encarnado em um Jogador. No fundo sem fundo dos aparelhos existe apenas o Nada.

Contra a imagem da aldeia global, as technoimagens irrigariam e circulariam por um cérebro global, em suas irradiações de redes e rizomas omnicomprensivos, abrangendo todas as esferas e condições da vida. O engajamento político precisaria ser necessariamente não-antropocêntrico. O centro sem centro e as agências sem sujeito dos aparelhos são cebolas de algodão. Desfazem-se. Nunca chegamos ao seu âmago zerodimensional. Os emissores dos sinais não são o Arquiteto da Matrix. Essa é ainda uma imagem romântica do aparelho. A função dos emissores não é reunir as massas ao seu redor, mas dispersá-las em movimentos centrífugos cada vez mais amplos. A função dos funcionários, por seu turno, é funcionar ao redor das cebolas de algodão sem centro, imaginando que, a cada nova camada desfiada, encontram-se mais próximos da verdade. Nesse aparelho democritiano de átomos informacionais turbilhonando no vazio, mesmo os filósofos são iludidos. Imaginam que seus sistemas conceituais conduzem à verdade. Entretanto, as condições de possibilidade dos conceitos são apenas pequenas redes

dentro das malhas informacionais que se irradiam e se confundem com a arquitetura descentrada, infinita e vazia do universo. Enquanto a filosofia se ocupa da verdade, os aparelhos se ocupam da neguentropia. Trabalham dia e noite para minimizar o acaso em prol da conquista das probabilidades, dos sistemas de seguridade e de redução de riscos, com o intuito de modelar o passado e colonizar o futuro. A automação, os aparelhos e os programas passam a assumir o centro do universo compartilhado. Se a automação é uma computação de coincidências em velocidade exponencial, programar significa dominar a automação de modo que ela interrompa seu processo em um momento exato e previsto. À medida que os metaprogramas começam a se programar automaticamente, os humanos passam aos poucos a se tornar obsoletos para os aparelhos. Como diria Yuval Noah Harari (2018), os trabalhadores não são mais inoportunos. E muito menos membros da classe revolucionária do proletariado. Os trabalhadores estão se tornando simplesmente uma coisa: irrelevantes. A irrelevância está um degrau abaixo do precariado e do *lumpen*, pois pressupõe a desativação de toda potência de negatividade que move e orienta as revoluções. Lutar contra a irrelevância é muito mais difícil do que lutar contra a opressão. O modelo ideológico dos funcionários ainda é o modelo da opressão. A libertação entretanto agora passa por uma percepção mais acurada dos processos de redução de grandes massas silenciosas e de imensas hordas de *homines sacri* à condição de irrelevância, que é um grau inaudito e jamais sonhado de reificação.

Diferente do autor de *Homo Deus*, para Flusser os aparelhos não são deuses nem super-humanos. Tampouco as inteligências artificiais (IA) vão desempenhar uma função sacralizadora, como consumação de um exoesqueleto artificial que permeia a evolução da vida, dos organismos e dos humanos. Os autômatos que geram e gerem os aparelhos são meros infra-humanos. Imbecis sem

intencionalidade. Qual seria a saída dos aparelhos? Talvez termos consciência de que todas as esferas tendem a ser mediatizadas por imagens. A sociedade telematizada e ciberneticizada será cada vez mais um jogo aberto com informações. E os jogadores serão estrategistas e roteiristas do real. Trata-se de uma sociedade deliberadamente artificial, produzida em âmbitos imagísticos e imaginários, flutuando sobre o abismo. E todas as atividades da vida serão atividades performativas, no sentido de *poiesis* e da *autopoiesis* entre sistemas orgânicos e inorgânicos, a partir do qual a arte incluiria as ciências, a política e a filosofia. Nessas sociedades, as informações sintetizadas por sintetizadores tornar-se-ão mais conscientes e universais mediante os meios telemáticos. Porém, essa universalidade não assegura uma minimização dos impactos colaterais de sua ação sobre concepções arraigadas que tenhamos em relação ao humano, muitas herdadas de um humanismo que caminha em direção à morte. Os formigueiros telemáticos não têm nenhum interior: são teias de relações puras e um puro campo de virtualidades. Tampouco têm centro, por mais que os paladinos da emancipação humana identifiquem os centros globais emissores de poder na Terra todas as manhãs. Talvez o façam para nos deixar presos às suas próprias promessas de felicidade futura e de redenção? Pode ser. Talvez o façam apenas por não saberem ainda que, quanto mais desfiamos a cebola, mais e mais o Nada se aprofunda em toda sua plenitude, em sua superficialidade e em sua indiferença.

Referências

Dupuy, Jean-Pierre (1990). *Ordres et désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris: Seuil.

Eliade, Mircea (2013). *História das crenças e das ideias religiosas*. Três Volumes. Rio de Janeiro: Zahar.

Flusser, Vilém (2017). *Último Juízo: Gerações*. Dois Tomos. (Prefácio Rodrigo Maltez Novaes. Posfácios Rodrigo Petronio e Mario Dirienzo. Organização Rodrigo Petronio e Rodrigo Maltez Novaes). São Paulo: Editora É.

Flusser, Vilém (2018a). *Filosofia da Caixa Preta*. (Organização Rodrigo Petronio e Rodrigo Maltez Novaes). São Paulo: Editora É.

Flusser, Vilém (2018b). *Da Dúvida*. (Organização Rodrigo Petronio e Rodrigo Maltez Novaes). São Paulo: Editora É.

Flusser, Vilém (2019a). *Elogio da Superficialidade: O Universo das Imagens Técnicas*. (Organização Rodrigo Petronio e Rodrigo Maltez Novaes). São Paulo: Editora É.

Flusser, Vilém (2019b). *Pós-História*. (Organização Rodrigo Petronio e Rodrigo Maltez Novaes). São Paulo: Editora É.

Flusser, Vilém (2020a). *Vampyrotheutis Infernalis*. (Organização Rodrigo Petronio e Rodrigo Maltez Novaes). São Paulo: Editora É.

Flusser, Vilém (2020b). *Língua e Realidade*. (Organização Rodrigo Petronio e Rodrigo Maltez Novaes). São Paulo: Editora É.

Fukuyama, Francis (1992). *O fim da história e o último homem*. (Tradução de Aulyde S. Rodrigues). Rio de Janeiro: Rocco.

Guattari, Félix (1991). *As três ecologias*. Campinas: Papyrus.

Harari, Yuval Noah (2016a). *Homo Deus: Uma Breve História do Amanhã*. (Tradução Paulo Geiger). São Paulo: Companhia das Letras.

Harari, Yuval Noah (2016b). *Sapiens: Uma Breve História da Humanidade*. (Tradução Janaína Marcoantonio). Porto Alegre: L&PM.

Harari, Yuval Noah (2018). *21 Lições para o século 21*. São Paulo: Companhia das Letras.

Heidegger, Martin (2002). *Caminhos de Floresta*. (Coordenação Científica da Edição e Tradução Irene Borges-Duarte. Tradução Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Sylla, Vítor Moura, João Constâncio. Revisão da Tradução Helga Hook Quadrado e Irene Borges-Duarte). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Mcluhan, Marshall (1995). *Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem*. (Tradução Décio Pignatari). São Paulo: Cultrix.

Peirce, Charles Sanders (2000). *Semiótica*. (Tradução José Teixeira Coelho Neto). São Paulo: Perspectiva.

Simondon, Gilbert (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et information*. Paris: Ed. Jérôme Millon.

Sloterdijk, Peter (2003). *Esferas I: Burbujas. Microsferología*. (Traducción Isidoro Reguera. Prólogo Rüdiger Safranski). Barcelona: Siruela.

Sloterdijk, Peter (2004). *Esferas II: Globos. Macrosferología*. (Traducción Isidoro Reguera. Prólogo Rüdiger Safranski). Barcelona: Siruela.

Sloterdijk, Peter (2006). *Esferas III: Espumas. Esferología Plural*. (Traducción Isidoro Reguera. Prólogo Rüdiger Safranski). Barcelona: Siruela.

Thom, René (1977). *Stabilité structurelle et morphogénèse: essai d'une théorie générale des modèles*. Paris: Edição InterÉditions.

Thom, René (1988). *Esquisse d'une semiophysique*. Paris: InterEditions.

Whitehead, Alfred North (2010). *Processo e Realidade. Ensaio de Cosmologia*. (Tradução Maria Teresa Teixeira). Lisboa: CFUL.

Um mapa da comunicologia. Os fundamentos do estudo da comunicação humana segundo Vilém Flusser

**Un mapa de la comunicología. Los fundamentos del estudio de la
comunicación humana según Vilém Flusser**

**A communicology map. The foundations of the study of human
communication according to Vilém Flusser**

Alex Florian Heilmair¹

Resumo

O filósofo tcheco brasileiro Vilém Flusser dedicou mais de 30 anos de sua vida ao estudo da comunicação humana, chamada por ele de comunicologia. Flusser propôs uma teoria que considerasse o caráter existencial, antropológico e histórico como aspecto central de toda comunicação. Para isso, procurou alinhar a organização social e cultural à teoria comunicológica, definindo esta como o estudo de como o homem processa, armazena e transmite informações adquiridas culturalmente. Neste artigo pretendemos apresentar um mapeamento dos fundamentos – conceitos e métodos – utilizados no estudo comunicológico considerados dois momentos distintos da obra do autor: o primeiro, abrangendo as reflexões da juventude, sintetizadas nos anos 1970 durante o período em que viveu no Brasil; o segundo, abrangendo as reflexões maduras dos anos 1980 e 1990 enquanto viveu na Europa.

Palavras-chave: Comunicologia; Teoria da Comunicação; Cultura; Vilém Flusser.

¹ Doutor e mestre em Comunicação e Semiótica pela PUC/SP, bacharel e especialista em Design Gráfico pelo Centro Universitário Belas Artes de São Paulo. Diretor de projetos do Arquivo Vilém Flusser São Paulo e Diretor de comunicação do Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia – CISC (CNPq). Desenvolve pesquisas voltadas principalmente aos temas: comunicação, teoria da imagem, teoria da mídia, semiótica da cultura e design. Contato: <alex_f_h@yahoo.com>

Resumen

El filósofo brasileño checo Vilém Flusser dedicó más de 30 años de su vida al estudio de la comunicación humana, llamada por él como comunicología. Flusser propuso una teoría que consideraba el carácter existencial, antropológico e histórico como aspecto central de toda comunicación. Para ello, buscó alinear la organización social y cultural con la teoría de la comunicación, definiéndola como el estudio de cómo el hombre procesa, almacena y transmite la información culturalmente adquirida. En este artículo pretendemos presentar un mapeado de los fundamentos -conceptos y métodos- utilizados en el estudio comunicacional considerando dos momentos distintos de la obra del autor: el primero, que abarca las reflexiones de la juventud, sintetizadas en los años setenta durante el período en que vivió en Brasil; el segundo, que abarca las reflexiones maduras de los años ochenta y noventa mientras vivió en Europa.

Palabras clave: Comunicología; Teoría de la comunicación; Cultura; Vilém Flusser.

Abstract

The Brazilian-Czech philosopher Vilém Flusser dedicated more than 30 years of his life to the study of human communication, called by him as “communicology”. Flusser proposed a theory that considered the existential, anthropological and historical character as a central aspect of all communication. To this end, he sought to align social and cultural organization with communication theory, defining it as the study of how man processes, stores and transmits culturally acquired information. This paper intends to present a mapping of the foundations used in the communicational study (concepts and methods). For this, there will be considered two different moments of the author's work: the first, which covers the reflections of youth, synthesized in the 1970s while he lived in Brazil; the second, which covers the mature reflections of the 1980s and 1990s while he lived in Europe.

Keywords: Communicology; Communication theory; Culture; Vilém Flusser

Neste artigo esboçaremos o que o filósofo tcheco-brasileiro Vilém Flusser propõe com a comunicologia, apresentando os principais conceitos dessa teoria, bem como os métodos utilizados nas análises da comunicação humana e da cultura. A intenção é mostrar os múltiplos pontos de vista com os quais Flusser procurava abordar os seus temas, tentando captar a partir deles o fascinante

movimento de seu pensamento. Como um fotógrafo, pulando de cena em cena, Flusser pensou o fenômeno da comunicação humana como um jogo, cujos leitores, que a partir de um dado repertório conceitual e um conjunto de regras estabelecidas logo de início, são lançados em um pensamento lúdico, livre e especulativo, capaz de combinar, de modos inesperados, ideias aparentemente desconexas, tendo como efeito final a exposição da estratégias culturais que permitem superar o abismo e a falta de sentido que permeia a existência do homem. Para que possamos encontrar orientação em tal pensamento dinâmico, é importante que também iniciemos um jogo com o filósofo que, se bem sucedido, será fiel às suas intenções e permitirá apresentar os desafios dos estudos da comunicação na perspectiva da comunicologia.

O tema central da comunicologia, segundo Flusser (2009, p. 26), gira em torno do estudo da comunicação humana e seu propósito é compreender como o homem armazena, processa e transmite informações. Neste contexto, a comunicação é interpretada principalmente enquanto processo artificial com o objetivo de tornar a sobrevivência possível e a existência, suportável. A aparente simplicidade de tal preposição não deve enganar, pois suas implicações têm complexos desdobramentos teóricos para os estudos da comunicação e da cultura.

A fenomenologia e a filosofia existencial são fundamentais para compreendermos grande parte dos problemas propostos pela abordagem comunicológica de Flusser. Dentre as diversas correntes da fenomenologia, entendida aqui como o ensino ou a ciência das

aparências, Flusser adotou assumidamente o método fenomenológico² de Husserl e o explica da seguinte maneira:

Husserl quer dizer que todo fenômeno, toda aparência, é cercada por uma infinidade de pontos de vista. Posso observar essa folha de papel de inúmeros pontos de vista mas apenas compreendo o fenômeno quando o maior número deles foi tomado. Não é, portanto, quando eu analiso a folha de papel, ou o processo pelo qual o papel foi parar na mesa, mas quando deixo tudo isso de lado (*auklammere*). Isto ele chama de redução fenomenológica; me concentrar no fenômeno, como ele diz, deixar a coisa vir as palavras, e então observá-lo de todos os pontos de vista possíveis. Aprofundo o meu conhecimento do fenômeno pelo saltar de ponto em ponto de vista. Este é um importante aspecto da fenomenologia (Flusser, 1991, *Menschliche Kommunikation II* 1b04).

Já da filosofia existencial – abordagem filosófica que alcançou o seu auge na década de 1920 na Alemanha e mais tarde nos anos 1940 e 1950 na França –, Flusser adota, principalmente, o conceito de existência do filósofo alemão Martin Heidegger. Originalmente, a palavra “existir” deriva do latim *ex-sistere* e significa “estar adiante” (*vorhandensein*) no sentido de “avançar pra fora”, (*hervortreten*). No caso da filosofia existencial de Heidegger, o termo se refere ao modo (*Art und Weise*) específico do ser-aí (*Dasein*) humano (Gessmann, 2009, p. 216). O ser existente não simplesmente ‘é’ (*ist*) como outros seres vivos – plantas e animais –, mas tem consciência que está ‘aí’ (*da*) no mundo. De acordo com o filósofo alemão Rüdiger Safranski,

² Para uma explicação mais ampla e detalhada do método fenomenológico de Flusser, cf. *Dinge und Undinge: Phänomenologische Skizzen* (Carl Hansen Verlag, 1993), com atenção especial ao capítulo *Schach*.

o espírito da existência, do ser-aí (*Dasein*) de Heidegger, se resume da seguinte maneira:

Não apenas somos, mas sabemos que somos. Jamais somos algo prontamente disponível (*Vorhandenes*), não podemos circular em torno de nós mesmos, mas em cada ponto estamos abertos para o futuro e por isso precisamos guiar nossas vidas. Somos o que seremos (...). No tempo, com o olhar voltado para o horizonte aberto, percebemos que à nossa frente se colocam muitas incertezas e apenas uma certeza: o grande *passar* (das große *Vorbei*), a morte. Estamos com ela familiarizados, não somente porque os outros morrem, mas porque em cada momento podemos vivenciar este passar do tempo, cheio de pequenas despedidas, cheio de pequenas mortes. Temporalidade é a experiência do presente, do futuro e finalmente, da morte passageira (Safranski, 2009, pp. 174-175, grifos do autor).

Para Flusser o conceito da existência de Heidegger é fundamental, pois a partir do momento em que o homem se dá conta da finitude de sua experiência no mundo, passa a projetar um mundo alternativo, estático, que em seu âmago carrega os sonhos de imortalidade. Enquanto ser, lançado no mundo e em queda para a morte, o homem passa a se preocupar (*Sorgen*), o que na filosofia de Heidegger representa o aspecto fundamental da *conditio humana*. A preocupação (*Sorge*) é para o filósofo alemão um conceito vinculado à temporalidade do ser-aí e é sinônimo de: cuidar de (*Besorgen*), planejar, calcular, antever (Flusser, 2009, p. 182). Flusser, leitor declarado de Heidegger, faz as seguintes observações acerca dessas considerações:

Heidegger diz que caímos para a morte. Somos lançados ao mundo e caímos na direção da morte (...). Mas pode acontecer, diz

Heidegger, que de alguma forma paramos, que encontramos a nós mesmos, que de repente paramos de cair. Como isso acontece eu não sei (...). Heidegger diz que somos condicionados pela constrição, pelo medo, pela *angustia* (...) e de repente estoura algo e nos decidimos (*ent-schließen*). A partir dessa decisão abre-se em nosso entorno uma clareira no matagal, a clareira do ser (...). De repente nos damos conta que não caímos mais para a morte. Reconhecemos que a morte não é mais um problema, pois onde estou eu, a morte não está, e onde a morte está, lá não estou eu. De certo modo a morte foi superada. Não se é mais um *Dasein* em queda (*Verfall*) mas começa-se a se projetar na direção oposta da morte. Heidegger chama isso do *Dasein* como projeto (*Dasein im Entwurf*). Nesta situação, diz Heidegger, o medo muda e vira preocupação (*Sorge*) (...). O que Heidegger quer dizer com isso é que somente agora o pensamento é projetivo. Não vejo isso como Heidegger. Acredito que quando começamos a projetar, não somos mais sujeitos de objetos, mas projetos para objetos (...) e não mais subjugados a eles (ibíd., pp. 179-181, grifo do autor).

A importância do conceito de projeto em Flusser não pode ser ignorada, pois, além de tratar-se de um tema recorrente em sua obra e assunto principal de seu último livro incompleto, publicado postumamente, denominado *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung (Do sujeito ao projeto. Hominização)* (1998), serve de fundamento para a análise existencial da comunicação humana. No contexto do estudo comunicológico, a preocupação (*Sorge*) também é o fundamento da condição humana e aparece nos processos de comunicação entre os sujeitos, conforme veremos abaixo, como permanente manutenção de um projeto para a imortalidade. Cabe esclarecer que tanto o enfoque existencial quanto o fenomenológico permeiam a obra de Flusser e, especificamente na comunicologia, ambos convergem e apontam

para a intenção antinatural³ presente no fenômeno da comunicação humana.

Mas antes de passarmos a discutir o fenômeno antinatural da comunicação humana, é preciso esclarecermos logo de início a preocupação de Flusser com relação a inserção da comunicologia dentro do arenoso campo das ciências centro-ocidentais. Será de acordo com ele a comunicologia uma ciência natural ou uma ciência do espírito? Estará ela preocupada com o lado objetivo ou o intersubjetivo dos processos de comunicação? Ao longo de sua obra, Flusser deu duas respostas diferentes, não obstante complementares a esse problema. A primeira é defendida nos primeiros escritos sobre o tema, disponíveis principalmente no livro *Kommunikologie (Comunicologia)* (2007a) onde a comunicologia ainda se enquadra como uma ciência humana, isto é, uma ciência preocupada exclusivamente com o caráter valorativo, típico das relações simbólicas da existência humana. A segunda, proferida no último curso de Flusser na Universidade de Bochum (Alemanha) em 1991, trata de uma teoria mais abrangente, envolvendo não somente os processos qualitativos do homem mas igualmente os quantitativos, característicos das técnicas de comunicação. Neste contexto, a disciplina não pertence mais exclusivamente ao terreno das ciências humanas, mas se desloca para uma zona cinzenta intermediária, que abre caminho para uma nova disciplina.

³ É importante destacar de antemão que os termos “antinatural”, “contranatural” e “artificial” são utilizados por Flusser como sinônimos e significam as atividades tipicamente humanas não naturais.

A comunicologia como teoria geral das humanidades

No capítulo “Was ist Kommunikation?” (“O que é comunicação?”) do livro *Kommunikologie*, Flusser explica que, ao menos até o final do século XIX, as ciências se dividiam em dois ramos distintos: de um lado, as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*); do outro, as ciências do “espírito” (*Geisteswissenschaften*), também conhecidas como “humanidades”. De acordo com ele, a divisão era estabelecida pelo método investigativo empregado na análise das coisas e do homem. Ao passo que as ciências da natureza estavam preocupadas com as explicações, as ciências do “espírito” interessavam-se pelas interpretações. Flusser ilustra o problema a partir dos exemplos dos fenômenos nuvem e livro. Ao passo que a nuvem é explicada por suas causas, o livro é interpretado por seu significado. Mas o autor, que parte de um ponto de vista fenomenológico, entende essa divisão como problemática; não por dividir o conhecimento em dois, mas por partir do pressuposto que o fenômeno explicado é da mesma ordem do fenômeno interpretado visto apenas por uma perspectiva diferente (Flusser, 2007a, p. 11). O problema reside, assim, na complicada relação entre o observador (sujeito) e o fenômeno observado (objeto) e traz à tona as dificuldades e a necessidade de problematizar em primeira instância os métodos investigativos empregados para análises dos processos culturais voltados, principalmente, para o campo da comunicação.

Na investigação sobre o caráter da comunicação, Flusser explica que a perspectiva dicotômica das ciências modernas simplifica, demasiadamente, os fenômenos do mundo, pois parte do princípio que se tratam de fenômenos únicos com ligação direta à essência das coisas. O livro é, portanto, um fenômeno que aparece sempre igual, independentemente de seu contexto. Desta forma, o aparato teórico escolhido – “natural” ou do “espírito” – é responsável

por descobrir as características, chegando eventualmente a sua essência. Assim “a diferença entre ciência natural e a ‘ciência do espírito’ não seria conferida pela coisa, mas pelo posicionamento do pesquisador” (Flusser, 2007b, p. 96) em relação a ela. Isto por que, segundo essa perspectiva, as mesmas coisas podem ser tanto explicadas como interpretadas. Retomando novamente os exemplos citados, a nuvem pode ser explicada de acordo com a meteorologia, mas igualmente interpretada por videntes e psicólogos. Da mesma forma, um livro pode ser interpretado por críticos literários, porém também explicado por “materialistas históricos”⁴. A diferença entre ambas as ciências se reduz, então, ao modo como o observador se posiciona frente ao objeto de investigação: perguntas explicativas revelam o mundo natural, enquanto as perguntas interpretativas apontam para o mundo da cultura. Entretanto, Flusser se opõe a essa simplificação. A fenomenologia propõe um mundo acessível apenas por meio de aparências e, ao se apropriar de seus métodos, o autor entende que o próprio fenômeno aparece de maneira distinta conforme os pressupostos teóricos utilizados pelo pesquisador, não tratando-se sempre do mesmo fenômeno. Flusser considera que “um fenômeno não é uma ‘coisa em si’, mas algo que se manifesta numa observação, e por isso faz pouco sentido em se falar da mesma coisa nos dois modos de observação” (ibíd.). A cada novo olhar o problema se manifesta de forma diferente. Perguntas explicativas revelam

⁴ O materialismo histórico indica o enfoque marxista-leninista sobre a história da filosofia, de acordo com a qual a história é um processo de desenvolvimento dialético cujo destino final deve ser direcionado a uma sociedade sem classes (Gessmann, 2009, pp. 314-315), ou seja, onde se encerra o domínio do homem sobre o homem. Flusser provavelmente utilizou esse exemplo pois os materialistas do século XX, influenciados por K. Marx e F. Engels, defendiam a explicação do espírito ou mente, através de disciplinas pertencentes às ciências naturais, como é o caso do uso da fisiologia para análise dos processos mentais (ibíd., pp. 468-469).

fenômenos causais, enquanto perguntas interpretativas apontam para fenômenos simbólicos.

A diferença entre os fenômenos naturais e os simbólicos é um tema recorrente na obra de Flusser, pois aponta para as diferenças entre natureza e cultura⁵ e tem importantes implicações para a comunicologia. Conforme o autor (Flusser, 2007a, p. 74), é chamado de símbolo o fenômeno que, por motivo de uma convenção, aponta para outro fenômeno. Assim, a principal diferença entre natureza e cultura reside no fato da cultura ser o ambiente povoado de símbolos que adquirem significado graças aos acordos firmados entre sujeitos que dela participam. Ou seja, “diante de toda obra humana surge a pergunta do motivo e da finalidade da obra. Já que é isto que distingue cultura de natureza: as obras da cultura têm significado, são decodificáveis” (Flusser, 1979, p. 10). Indiretamente, entendemos neste trecho que para criticar a cultura é preciso partir de seu aspecto teleológico, isto é, de sua finalidade estabelecida nos acordos humanos, ao passo que a natureza precisa ser explicada a partir de sua causalidade.

Inserindo esse problema na disciplina da comunicologia, a divisão metodológica entre ciência natural e ciência do espírito é de extrema importância pois indica a direção que Flusser caminha ao examinar o fenômeno da comunicação humana. Conforme observamos, a comunicação pode aparecer tanto como fenômeno natural, quanto como fenômeno cultural. Se tomado por seu caráter natural, aparece como fenômeno causal e pode ser explicada objetivamente, ao passo que se o interesse recai sobre o aspecto

⁵ Para um aprofundamento maior acerca dos conceitos de natureza e cultura em Flusser, ver Vilém Flusser, *Naturalmente: vários acessos ao significado de natureza* (São Paulo: Duas Cidades, 1979) e a coletânea de textos disponíveis em Vilém Flusser, *Dinge und Undinge: Phänomenologische Skizzen* (Carl Hansen Verlag, 1993).

cultural trata-se de um fenômeno simbólico e deve ser interpretado intersubjetivamente. Do ponto de vista natural, o fenômeno da comunicação é explicado “como consequência da anatomia humana, ou como método para traduzir informações” (Flusser, 2007a, p. 92). Mas se examinado por seu aspecto cultural, a comunicação humana aparece como fenômeno teleológico que parte de um acordo entre sujeitos. Deste ponto de vista, não se trata de entender a origem, tampouco as condições materiais necessárias para que haja a troca de informações, mas sim sua finalidade. Com esse posicionamento, qualquer resposta objetiva estaria fadada ao fracasso, pois as intenções desse fenômeno só podem ser verificadas levando em conta os acordos intersubjetivos que transcendem a ordem natural. Tendo em vista que a informática e teoria da informação já estão empenhadas no estudo dos fenômenos naturais, Flusser se engaja na fundação de uma nova disciplina que considera a comunicação sob o enfoque cultural. De modo geral, neste primeiro momento, a comunicologia é enquadrada “como uma disciplina interpretativa (diferentemente, por exemplo, da ‘teoria da informação’, ou da ‘informática’)” (ibíd.), ao passo que a comunicação humana é “abordada como um fenômeno significativo e a ser interpretado” (ibíd.). A atividade simbólica, fruto dos acordos intersubjetivos é, com isso, lançada para primeiro plano e já indica um importante fundamento da comunicologia: seu interesse pelo aspecto humano da comunicação.

Três anos mais tarde, precisamente em 1977, Flusser volta a escrever sobre a comunicologia, desta vez dando ênfase ao caráter simbólico da comunicação, enquadrando a disciplina como uma “humanidade” a partir de duas negações fundamentais: a) a comunicologia não é uma disciplina que tem como propósito estudar as formas de comunicação não-simbólicas; b) a comunicologia não integra aos seus estudos as formas de comunicação não-humana.

Isto é, são deixadas de lado a troca de informações entre animais e a comunicação instintiva entre os humanos. Com isso, as perguntas sobre a possível existência da comunicação simbólica nos animais – como por exemplo no balançar do rabo nos cachorros, na articulação da linguagem nos ancestrais macacos semelhante a dos homens, ou em outro nível, na dança das abelhas – ou a comunicação humana sem a utilização de símbolos – como exemplo a comunicação entre gerações através do código genético ou entre o sexo masculino e o feminino no ato sexual – são descartadas pela comunicologia, pois ambas aparecem como desvios teóricos para os quais a disciplina é incompetente: a primeira conduz ao campo da biologia e a segunda, aos problemas existentes entre as relações naturais e culturais que condicionam o homem. Ao afastar a comunicologia do terreno dos fenômenos naturais, Flusser argumenta que no primeiro caso o problema estaria em saber se animais têm “espírito” e, no segundo, até que ponto o espírito humano pode ser explicado por seu condicionamento biológico (ibíd., p. 244). Estas, por mais que sejam perguntas interessantes para outros campos do conhecimento, devem ser rejeitadas, pois partem do ponto de vista das ciências da natureza.

Ciente dos problemas da divisão das ciências do século XIX, Flusser ousa descartar o tradicional termo “espírito” em prol de outro mais apropriado ao estudo da comunicação humana. Esta manobra teórica aparece em 1974-75, quando Flusser argumenta que “a teoria da comunicação aparece não somente como uma disciplina das ciências do espírito mas, sobretudo, como uma teoria geral, pois o conceito metafísico e reificado ‘espírito’ nem sequer aparece nela, mas é substituído pelo conceito fenomenal e funcional da ‘transmissão simbólica de mensagens’” (ibíd., p. 245).

A partir dessas considerações, são traçados os limites da disciplina comunicológica, restringindo-a ao universo dos fenômenos

simbólicos, presentes apenas na comunicação humana. De acordo com esse posicionamento, compete à teoria da comunicação⁶, ou seja, à comunicologia, um campo ainda mais vasto que aquele que pertencia a ciência do espírito, pois passa a integrar os fenômenos expressos em gestos, sinais e cores, isto é, aquilo que parte de uma intenção humana. Mas, tendo em vista os problemas metodológicos que tal posicionamento pudesse desencadear através de uma nova dispersão, Flusser reposiciona a comunicologia, procurando encontrar outro ponto de vista para examiná-la e justificar sua posição de disciplina promovida a teoria geral:

A intenção dessa teoria não consiste, portanto, em explicar as diferentes ciências do espírito a partir de uma “máthêsis” em comum, mas mostrar que todas essas disciplinas especializadas e aparentemente independentes (como a música e a administração, ou então a epistemologia e a elaboração de cartazes) permitem, do ponto de vista da comunicologia, serem compreendidas sinopticamente. A intenção não é explicar a cultura (ou o “espírito”) teoricamente, mas lançar um olhar interdisciplinar e com isso uma nova perspectiva sobre o tecido da cultura. Visto assim, se torna um pouco mais acessível o aparentemente confuso campo de competências da teoria (ibíd., p. 246).

⁶ Apesar de Flusser utilizar “teoria da comunicação” como sinônimo de comunicologia, o termo se é empregado atualmente de diversas maneiras. Os comentadores de Flusser apontam para direções diferentes: Norval Baitello Jr. (2010), por exemplo, interpreta a comunicologia como uma teoria da mídia ou uma culturologia (curso realizado no programa de pós-graduação em Comunicação e Semiótica da PUC-SP, 2012, com o tema “Teorias culturalistas da comunicação: a culturologia de Flusser”), Frank Hartmann, como filosofia da mídia (2003; 2004) e Dieter Mersch (2006), como uma ciência da comunicação e filosofia da cultura, para citar apenas alguns exemplos.

A comunicologia é, portanto, aquela disciplina que investiga os fenômenos comunicacionais, procurando encontrar na troca simbólica de mensagens o denominador comum entre os campos de conhecimento que se entrecortam e se sobrepõem na cultura. Não se trata de estudar os conteúdos: a missão principal é observar as estruturas do fenômeno através de um ponto de vista formal. De acordo com o filósofo, é possível analisar a comunicação através de sua “mensagem” ou “estrutura”, isto é, as diferentes formas de comunicação podem ser classificadas pelo aspecto “semântico” ou “sintático”. Do ponto de vista semântico, a troca de informações pode ser dividida em três classes principais: informações “fáticas” (indicativos), “normativas” (imperativos) e “estéticas” (optativas). Flusser, no entanto, julga essa abordagem como insuficiente, já que os critérios “sintáticos”, aqueles que organizam as formas de comunicação de acordo com suas estruturas, são inicialmente mais apropriados para a comunicologia, pois permitem uma visão panorâmica sobre o fenômeno comunicacional. Somente mais tarde se torna viável investigar o “conteúdo” semântico. Mas Flusser não nega que haja uma relação íntima entre significado e estrutura, entre o aspecto “semântico” e “estrutural”, pois “a forma é determinada pelo conteúdo e vice-versa (ainda que não necessariamente ‘o meio seja a mensagem’)” (ibíd., pp. 18-19). Temos, portanto, uma descrição da abordagem formal de Flusser acerca do fenômeno da comunicação. A pergunta deve partir de “como” (*wie*) funcionam as trocas simbólicas e não “o que” (*was*) elas comunicam (Flusser, 1991, *Kommunikologie als Kulturkritik* I1b03). Resta explicar, com mais detalhes, como Flusser entende o compartilhamento simbólico de mensagens, a partir da perspectiva formal.

Tentando, mais uma vez, não dar margem a uma possível “naturalização”, Flusser aborda o fenômeno da comunicação humana em seu sentido mais restrito possível, evitando o mais geral,

cuja análise compete tanto a ciências da natureza como as da humanidade. No sentido amplo, a comunicação se resume a transmissão de mensagens, tanto naturais quanto culturais, e se caracteriza pelo “processo no qual diferentes sistemas se acoplam” (Flusser, 2007a, p. 247), onde estão inclusas tanto as mensagens transmitidas “naturalmente” pelos genes, bem como as transmitidas artificialmente por meio de símbolos. Já no sentido restrito, o enfoque é dado apenas ao fenômeno da transmissão simbólica de mensagens, que Flusser traduz em outros termos como “mudança de forma pelo acoplamento de diferentes sistemas através de uma observação convencional” (ibíd.). A delimitação do campo de atuação da comunicologia conduz ao que Flusser compreende, ao menos neste primeiro momento, como os três problemas centrais da comunicação humana: “informação” como sinônimo de mudança de forma; “canal” de acoplamento; e “código” de convenção. É preciso destacar que estes conceitos também são utilizados pelas teorias da informação e da informática, mas são traduzidas aqui para o campo humano não-quantificável. Temos, assim, uma oposição entre a comunicação que aparece enquanto fenômeno objetivo quantificável, dito natural, e aquele que é fruto de acordo simbólico intersubjetivo, eminentemente humano.

Notamos, acima, a estratégia de Flusser para captar aquilo que é de interesse à comunicologia. De múltiplos pontos de vista, ele tenta observar como o fenômeno da comunicação humana aparece naquilo que lhe é mais característico, selecionando cuidadosamente o que será aceito e descartado como válido para sua teoria. Neste sentido, somente a transmissão de mensagens, como definição central do que é específico ao processo de comunicação do homem, não lhe agrada por ser demasiadamente amplo, tentando, através da perspectiva da transmissão simbólica, redirecionar a discussão para aquilo que lhe aparece como mais elementar e de maior interesse: a

intenção contranatural subjacente ao fenômeno humano. O homem é simultaneamente um ser natural e cultural, mas a comunicologia deve partir do caráter da negação e resistência às leis naturais para que, com isso, possa captar aquilo que nela há de singular. Somente quando o caráter contranatural ganha visibilidade é possível pensar a comunicologia como uma “teoria geral”: “Torna-se evidente que a tarefa da teoria da comunicação é investigar a comunicação humana como fenômeno natural com tendência anti-natural. Neste sentido, é possível afirmar que trata-se de uma ‘teoria geral’” (ibíd.).

É interessante notarmos que quando partimos das análises mais maduras de Flusser, encontramos um deslocamento significativo nesse posicionamento. Por mais que o fenômeno da comunicação humana continue se fundamentando em sua tendência antinatural, a tênue linha que separa as ciências naturais das humanas se dissolve, principalmente quando o interesse de Flusser não está mais em criar uma ciência para analisar a comunicação humana, mas uma ciência para analisar o homem considerando como fundamento os processos de comunicação. Apesar dessa ideia já estar implícita nos primeiros escritos, ganha maturidade e passa a ser pensada com categorias mais elaboradas e complexas posteriormente. Prevendo o possível esgotamento do problema da comunicologia mais jovem, Flusser deixa em aberto uma questão que será retomada apenas nos escritos maduros. Ao discutir, ainda no livro *Kommunikologie*, a diferença entre a informática – ciência que considera a comunicação como processo “natural” – e a comunicologia – ciência que considera a comunicação como fenômeno cultural, portanto, antinatural –, Flusser indica que “em algum lugar os dois horizontes vão se cruzar: o denominador comum entre ambas as perspectivas pode então ser adotado por uma terceira perspectiva” (ibíd., pp. 14-15). A terceira perspectiva à qual Flusser se refere é enigmática, não obstante encontra ressonância

com as questões da fase madura de seu pensamento. Neste novo enfoque, sobre o qual ainda discorreremos abaixo, não se trata apenas de encontrar uma nova imagem para a comunicologia que escape às análises quantitativas, mas de pensar a atual imagem do homem (*Menschenbild*) que, frente a lacuna vazia deixada pelo fracasso do projeto humanista⁷, volta a ser pensada numa zona de intersecção entre natureza e cultura, matéria e forma, corpo e mente.

A comunicologia em busca da nova imagem do homem

No discurso de abertura do curso de 1991 na universidade de Bochum, na Alemanha, Flusser explica essa nova postura frente ao estudo da comunicação preocupado com a nova imagem do homem. Ao reposicionar a disciplina dentro do campo das ciências, o pensador argumenta que os processos de comunicação não se reduzem a uma ciência natural ou humana, mas são a infraestrutura de ambas.

A divisão das disciplinas científicas em duras e moles, em quantificáveis e qualificáveis, nas assim chamadas ciências da natureza e do espírito (humanidades) é suspeita por diferentes razões. É ela epistemologicamente insustentável pois parte da hipótese que fenômenos culturais e naturais são percebidos de modos distintos (os primeiros como respostas da pergunta “para que”, os segundos como pergunta de “por que”), e se ausenta em definir a cultura dentro da natureza. Mas ela é sobretudo antropológicamente insustentável pois subordina o fenômeno

⁷ Flusser atribui o fim do humanismo ao período da segunda guerra mundial, principalmente após o campo de concentração em Auschwitz e a catástrofe atômica de Hiroshima (2011, *Kommunikationsstrukturen II* 4a01).

homem a rigidez das ciências da natureza assim como a flexibilidade das ciências da cultura. Já faz um certo tempo que defendo que o estudo da comunicação humana supera essa divisão e abre com isso um campo para uma antropologia tanto quantificadora quanto qualificadora. Em outros termos, a teoria da comunicação ocupa dentro das disciplinas científicas aquele lugar onde as ciências da natureza e da cultura se sobrepõe e do qual ambos os ramos da pesquisa deveriam a princípio irradiar. Para dizer de modo urgente: presumo que depois da queda do humanismo e do iluminismo advindo dele, a teoria da comunicação oferece o chão sobre o qual poderíamos criar uma nova imagem do homem (*Menschenbild*) (Flusser, 1991, p. 1).

Flusser aponta, aqui, um novo posicionamento metodológico que terá influência em toda análise comunicológica madura, diferenciando-a significativamente da jovem, pensada durante a década de 1970. Na jovem comunicologia, o principal problema girava em torno da busca por orientação em meio à crise da comunicação, partindo principalmente do aspecto existencial. O problema estava na mudança gerada por uma “segunda” revolução industrial, caracterizada pelo desenvolvimento tecnológico do pós-guerra. Flusser indica aquilo que outros pensadores também fizeram, ao diferenciar a primeira revolução industrial da segunda, observando a mudança a partir de uma questão técnica. Enquanto no primeiro momento foram criadas técnicas da simulação das funções musculares do homem (braços, pernas etc.), no segundo foram criadas da simulação dos nervos (olho, orelha e cérebro). Mas mesmo que para Flusser essa explicação esteja correta e necessite de investigação maior a respeito dos processos de simulação, não fere o aspecto central da mudança. Flusser explica que na primeira revolução modificou-se a relação entre o homem e suas ferramentas, criando a necessidade de uma nova antropologia capaz de dar conta

do homem frente às novas coisas utilitárias que emergiam na cultura. Já a segunda tem a ver com as relações interpessoais, isto é, trata-se de uma mudança nos métodos de comunicação. Não que esteja ela no acesso às informações simultaneamente, independente de sua localização, por motivos estritamente técnicos, mas o essencial desta revolução está na mudança dos códigos da comunicação, isto é, nos acordos intersubjetivos que sistematizam símbolos por meio de regras, e a partir dos quais os “homens se entendem, para dar ao mundo e à vida nele um sentido” (Flusser, 2007a, pp. 235-236).

Notamos que os procedimentos técnicos são deixados em segundo plano dando preferência aos processos de comunicação a partir das convenções e acordos estabelecidos em torno da vida e do mundo, a saber os códigos. Deste modo, ocorre uma divisão entre os estudos da tecnologia que competem às escolas das ciências da natureza, e a comunicologia aos estudos das ciências do espírito. Explica Flusser,

(...) assim como o tecnólogo representa simultaneamente o artesão e o cientista natural (*Naturwissenschaftler*) aplicado depois da revolução industrial, da mesma maneira o comunicólogo começa a representar simultaneamente o artista e o cientista do espírito (*Geisteswissenschaftler*) aplicado depois da revolução da comunicação. Os dois juntos, o tecnólogo e o comunicólogo, personificam das esperanças e perigos para a próxima sociedade do futuro (ibíd., p. 236).

A partir destes dois polos, tecnologia e comunicação, estabelecem-se os novos contornos da cultura europeia do pós-guerra. Os meios de comunicação de massa da época – televisão, rádio, jornal – passam a ser alvo de críticas e indicam, principalmente para os pessimistas, o perigo de uma alienação generalizada da

cultura. Flusser propõe como meta da comunicologia buscar um posicionamento crítico frente a esses meios de massa, através de uma disciplina capaz de dar conta da complexidade da revolução cultural em andamento. A preocupação não deve ser o aspecto tecnológico, mas a investigação dos códigos da comunicação. Conforme vimos anteriormente, símbolos são fenômenos que substituem e, simultaneamente, apontam para outros fenômenos; e os códigos são caracterizados pelo conjunto das regras que regulam os sistemas simbólicos conferindo significado e valor a eles. Por isso, é fundamental para a comunicologia enfatizar que “a importância do código para a cultura não deve ser subestimada. Cada código não dá ao mundo somente um significado específico (codifica o mundo à sua maneira), mas a estrutura dos códigos, organiza igualmente o pensamento, as sensações e vontades” (ibíd., p. 242).

A revolução cultural, diagnosticada por Flusser, é, conforme observaremos no segundo capítulo, fruto da passagem da hegemonia do código linear da escrita para as superfícies coloridas das imagens. A primeira comunicologia se coloca claramente como uma ciência humana e busca, através da mudança dos códigos, entender a crise causada pelos meios de comunicação. As imagens produzidas pelos novos meios de comunicação e a “consciência” – pensamentos, sensações e vontades – derivada delas se localizam no centro da questão. Já o problema da comunicologia madura é outro, pois trata de buscar a nova imagem do homem. Com isso, cria-se um problema de ordem antropológica. O homem por ser natureza e cultura simultaneamente não pode ser pensado apenas de modo unilateral pelas ciências humanas. A importância da comunicação na formação dessa imagem evidentemente não é deixada de lado, não obstante deve somar-se a ela também o campo duro das ciências. A comunicologia mais recente abrange assim tanto os aspectos quantitativos e objetivos das materialidades da comunicação, quanto

as qualidades intersubjetivas dos acordos firmados simbolicamente. Com isso, a teoria proposta pelo Flusser maduro trafega verticalmente, de modo trans e multidisciplinar, pelos mais diversos campos da ciência, com o propósito de firmar a nova imagem do homem da atualidade.

A teoria da comunicação é fundamental por dois motivos. O primeiro é que ela trata da atual imagem do homem (*Menschenbild*), que substitui e eleva a antropologia. O segundo, pois é uma disciplina em que inúmeras disciplinas progressas se sobrepõem, tanto por *overlap*, como também por *fuzzy sets*. Onde uma teoria da comunicação que rompe com as estruturas do pensamento e conhecimento passados, e que não se ajusta em nenhuma universidade, deve ser lecionada? Na matemática? Nas ciências do espírito? Nas ciências da natureza? Na antropologia? Na sociologia? Onde, já que ela se serve de todas estas disciplinas? Ela utiliza a matemática, a teoria da decisão, a teoria dos jogos, a neurofisiologia, a psicologia, a sociologia, a física, a química, de tudo... (Flusser, 1991, *Menschliche Kommunikation I* 1a05).

Enquanto o jovem Flusser posicionou a comunicologia como uma ciência humana, cuja análise dos processos de comunicação – armazenamento e transmissão de informações – a colocava como teoria geral das humanidades, o Flusser maduro, leva adiante esse modelo, reconhecendo mais tarde que o foco de sua atenção não estava na comunicação em si, mas na construção da imagem do homem pós-humanista, e que para isso seria necessária não apenas uma teoria geral das humanidades, preocupada com a capacidade valorativa, e portanto qualitativa, mas também com os processos quantitativos da comunicação. Com isso, a comunicologia é elevada ao status de disciplina cujas ciências duras da natureza e as moles da cultura irradiam. Se anteriormente dava ela preferência aos códigos

qualitativos, incorpora posteriormente também o campo exato dos processos quantitativos. Mas é importante deixar claro que a integração dos processos quantitativos de forma alguma nega o posicionamento da primeira comunicologia. O problema central ainda permanece em entender a comunicação e o homem, sem jamais cair na objetivação e naturalização de sua essência. As teorias da informática são utilizadas, porém visando compreender o caráter intersubjetivo da cultura. Flusser discorda de seus críticos que o acusam de tentar aplicar os conhecimentos das ciências da natureza aos problemas culturais, e se defende ao dizer que “isto soa terrível, não é mesmo, assim como tecnocrático. Quer-se pensar exato com as coisas da cultura. Isto quer dizer que quer-se desvalorizar. Eu acredito que esses críticos estão enganados. O que tento, e alguns outros também, é superar as diferenças entre o exato e o inexacto” (Flusser, 1991, Vor dem Stiftungsrat 02).

De acordo com essa nova abordagem o estudo comunicológico se apropria de um campo conceitual até então ignorado, a saber o universo numérico quantitativo. Wittgenstein escreveu na última frase do livro *Tractatus Logico-philosophicus* (2008) – obra que influenciou Flusser profundamente em seus primeiros escritos – sobre os limites do pensamento logocêntrico ao concluir que “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (Wittgenstein, 2008, p. 281). Dentro do novo enfoque da epistemologia comunicológica, a intenção de Flusser é ir além do código da escrita, pois diz ele estar convencido do fato de “muito sobre o que não se pode falar, pode-se calcular. Algumas coisas também não se podem calcular, mas muitas. A dignidade do homem não é, como Wittgenstein diz, lutar contra as grades da gaiola da linguagem mas fugir para a mais elevada gaiola dos números” (Flusser, 1991, Kulturkritik I 2a03).

Com essa integração, a comunicologia não está mais limitada apenas ao código da escrita enquanto lugar da fala, mas tem como novo campo de atuação os processos calculáveis numéricos. Isto significa que na medida em que o problema não se restringe mais exclusivamente ao código do alfabeto, uma divisão mais clara entre as ciências modernas se torna possível. Não são elas diferentes apenas no método de problematização – explicativo ou interpretativo –, mas igualmente no uso dos códigos de comunicação. As ciências da natureza recorrem à exatidão e à precisão do código numérico, enquanto as ciências do espírito fazem uso da amplitude do alfabeto. A comunicologia, sendo uma disciplina interessada na imagem do homem dotado da capacidade de comunicação artificial, deve ser o denominador comum entre os dois campos científicos, apropriando-se de ambos os métodos.

Na comunicologia esta mudança metodológica se manifesta na crescente utilização dos métodos estatísticos na análise de fenômenos culturais. Com a crescente influência da técnica automatizada na dinâmica cultural, Flusser pensa os campos da arte, da ciência e da política a partir de critérios tanto qualitativos, quanto quantitativos, ao ponto de adequar a *mathêsis* da informática aos processos culturais da comunicação. Trata-se nesse caso do cálculo de probabilidade. Os números, inicialmente ignorados, se apresentam agora como alternativa mais eficiente para apreender os fenômenos da cultura informatizada. Os reflexos dessa mudança podem ser observados no emprego da máxima cartesiana, a saber do pensamento “claro e distinto”. Na primeira comunicologia, Flusser utiliza essa noção ainda vinculada indiscriminadamente ao alfabeto na “‘clareza e distinção’ das letras numa linha (*Zeile*)” (Flusser, 2007a, p. 93). Já na comunicologia madura, essa explicação é refinada, estabelecendo agora a distinção explícita entre os números e a escrita: “o código dos números é claro e distinto enquanto o código

da língua, representado pelas letras, é ambíguo” (Flusser, 2009, p. 24). Não obstante, Flusser jamais ignorou o fato de existirem números no alfabeto, pois associou desde o início sua invenção ao contexto das trocas comerciais e não às razões religiosas. A questão é que o calcular e contar, típico das relações mercantis, não está associado nos primeiros estudos ao conceito específico dos números, mas sob a rubrica geral do alfabeto: “o código alfanumérico (...) é um código convencional para calcular e contar, para pesar e medir” (Flusser, 2007a, p. 92). Mais tarde, essa concepção demasiadamente ampla é repensada e apresentada no artigo “*Alphanumerische Gesellschaft*” (2008), no qual o comunicólogo esclarece que o alfabeto é desde a sua origem um código híbrido e “sujo”. Isto é, um código alfanumérico, composto por letras e números. Neste enfoque, os números, que inicialmente estavam subordinados à lógica linear dos textos e participavam como elementos coadjuvantes sucumbindo a sua lógica, começam, a partir da modernidade, a ganhar crescente autonomia. Essa autonomia se fortalece, ainda mais, quando somada às técnicas avançadas da comunicação, cujas possibilidades de quantificação dos fenômenos culturais dão posição privilegiada a eles, e subjugam desta vez o alfabeto a sua lógica.

É importante enfatizar que, apesar da mudança de eixo ter repercutido significativamente no pensamento do comunicólogo, o aspecto nuclear de sua teoria se manteve intacto. De acordo com Flusser, o que caracteriza, efetivamente, o ser humano é a negação da sua natureza herdada, pois não se comunica apenas por métodos naturais instintivos, mas principalmente com o auxílio de artifícios adquiridos dentro da esfera da cultura. Na comunicologia, a contranaturalidade humana é observada principalmente através do acúmulo/processamento/transmissão de informações adquiridas e é analisada a partir de dois pontos de vista diferentes, porém complementares. O primeiro aponta para a negação da natureza

interna, o segundo para a negação externa, isto é, um aborda a questão do ponto de vista existencial, o outro, do formal. Conforme Flusser:

Tanto do ponto de vista existencial (como tentativa de superação da morte por meio da companhia de outros), como do ponto de vista formal (como tentativa de produzir e armazenar informações), a nossa comunicação aparece como uma tentativa de negar a natureza, e isso não se refere somente à 'natureza' lá fora, mas também à 'natureza' dos homens (Flusser, 2007a, p. 13).

A partir deste cenário apresentado por Flusser, a comunicação é um método eficaz de fazer com que o fluxo impiedoso da impermanência seja temporariamente interrompido por artifícios capazes de, por um lado, impedir a desintegração do mundo e, por outro, a finitude da existência. O homem enquanto ser no tempo cria artifícios externos na forma de suportes comunicacionais e internos nos sistemas simbólicos capazes de produzir, por um lado, o compartilhamento da solidão frente à morte e, por outro, o esquecimento voluntário da vida sem sentido. Vale mencionar que “a concepção flusseriana da comunicação como esquecimento da morte se liga à noção judaica de nos lembrarmos dos outros para mantê-los vivos” (Guldin, 2008, p. 81). Este é certamente um comentário relevante, pois o temor da morte não está na consciência da sua possibilidade no percurso do individual do ser-aí (*Dasein*), mas na convivência social com os outros.

Uma vez ciente que o mundo e a vida nele é absurda, o homem busca codificá-lo para dar-lhe um sentido. Sabendo que as coisas tendem naturalmente à entropia, o homem projeta as atividades simbólicas em objetos, planos, linhas e pontos, a fim de eternizar e aumentar as informações adquiridas, contrariando

parcialmente o princípio da entropia. A comunicologia é neste cenário a ciência que tem a criação de sentido (*Sinngebung*) como problema de estudo, e seu método deve partir do ponto de vista dos acordos intersubjetivos. Assim o comunicólogo está empenhado em captar os valores e as intenções da cultura, na expectativa de elaborar a imagem do homem atual. E por estes valores estarem tanto nos objetos técnicos, como nos acordos simbólicos, sendo estes interdependentes, a comunicologia se coloca como uma teoria geral das ciências e de onde estas emanam. Como Flusser indicou na preleção de 1991: quando a separação das ciências do espírito e da natureza for superada, será possível reconhecer o mesmo potencial criativo na técnica como nos campos da arte e da política (Flusser, 1991, Vor dem Stiftungsrat 03).

Referências Bibliográficas

Baitello Jr., Norval (2010). *A serpente, a maçã e o holograma: esboços para uma teoria da mídia*. São Paulo: Paulus.

Flusser, Vilém (1979). *Natural:mente: vários acessos ao significado de natureza*. São Paulo: Duas Cidades.

Flusser, Vilém (1991). *Bochumer Vorlesung 1991*. Organizado por Wagnermaier, Silvia e Siegfried Zielinski. Acessado em 27 de setembro de 2019: <http://www.flusser-archive.org>

Flusser, Vilém (1993). *Dinge und Undinge*. München: Carl Hansen Verlag.

Flusser, Vilém (1998). *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung*. Frankfurt/M: Fischer.

Flusser, Vilém (2007a). *Kommunikologie*. Frankfurt/M: Fischer.

Flusser, Vilém (2007b). *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. São Paulo: Cosac Naify.

Flusser, Vilém (2009). *Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesung*. Frankfurt: Fischer Verlag.

Gessmann, Martin (2009). *Philosophisches Wörterbuch*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Guldin, Rainer (2008). *Comunicação e teoria dos media*. Em G. Bernardo, A. Finke e R. Guldin, *Vilém Flusser: uma introdução*. São Paulo: Annablume.

Hartmann, Frank (2004). *Was ist Medienphilosophie?* Acessado em: <http://homepage.univie.ac.at/frank.hartmann/medienphilosophie.html>

Hartmann, Frank (2003). *Medienphilosophische Theorien*. Acessado em: http://homepage.univie.ac.at/frank.hartmann/docs/Medienphilo_Theorie.pdf

Mersch, Dieter (2006). *Medientheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Safranski, Rüdiger (2009). *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt/M: Fischer.

Wittgenstein, Ludwig (2008). *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: EDUSP.

Informação, conhecimento e educação: desafios para o saber em Vilém Flusser

Información, conocimiento y educación: desafíos para el saber en Vilém Flusser

Information, knowledge and education: challenges for knowledge according to Vilém Flusser

Diogo Andrade Bornhausen¹

Resumo

Na diversidade de temas encontrados na obra de Vilém Flusser, destaca-se sua preocupação acerca das modelizações de pensamento que marcaram as transformações culturais, em especial aquela responsável pela formação contemporânea do funcionário. Conceito fundante do pensamento flusseriano, o “funcionário” permite aprofundar a reflexão sobre a tecnologização do saber, bem como entender as estruturas que o geraram. São sobre estes aspectos que este texto se concentrará, pensando também o modo como Flusser o investigou e apontou caminhos para sua superação, principalmente relacionados aos modelos educacionais, que podem colaborar na emergência de estratégias que lidem com os desafios impostos pela cultura digital.

Palavras-chave: Funcionário; Modelo de pensamento; Educação.

¹ Doutor e Mestre em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Pós-doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Diretor de Pesquisas do Arquivo Vilém Flusser São Paulo, Líder de Pesquisa do Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia - CISC (CNPq), Professor Fundação Armando Alvares Penteado/SP. Contato: <diogobornhausen@gmail.com>

Resumen

En la diversidad de temas encontrados en el trabajo de Vilém Flusser, se destaca su preocupación acerca de las modelizaciones del pensamiento que marcaron las transformaciones culturales, especialmente en aquella responsable por la formación contemporánea del funcionario. Un concepto fundador del pensamiento flusseriano, el "funcionario" permite profundizar la reflexión sobre la tecnologización del conocimiento, así como comprender las estructuras que lo generaron. Es sobre estos aspectos en los que se centrará este texto, también pensando en la forma en que Flusser lo investigó y señaló caminos para su superación, principalmente relacionados con los modelos educativos, que pueden colaborar en el surgimiento de estrategias que aborden los desafíos impuestos por la cultura digital.

Palabras clave: Funcionario; Modelo de pensamiento; Educación.

Abstract

Among the variety of issues found in Vilém Flusser's work, his concern about thought modeling that marked cultural transformations stands out, especially in that one responsible for the contemporary formation of the official. As a founding concept of the Flusserian thought, the "official" allows to deepen the reflection on technologization of knowledge, as well as to understand the structures that have generated it. This text will focus in these aspects, and will take into account the way in which Flusser researched it and pointed out ways to overcome it. These ways are mainly related to educational models that can collaborate in the emergence of strategies that address the challenges imposed by digital culture.

Keywords: Official; Model of thinking; Education.

Quando observada a amplitude da obra de Vilém Flusser e a maneira como nela o autor se manifesta, pode-se perceber três principais preocupações, distribuídas em cerca de 35 mil páginas: Culturologia, Midiologia/Comunicologia e Filosofia. Categorias que formam pontos nodais para diferentes temas e abordagens que revelam um pensador instigante e provocativo, atento em desafiar seus leitores a serem participantes conscientes dos diálogos inusitados que são travados com os objetos e cenários que os cercam. Por meio destas inquietações, Flusser incita a repensar

continuamente os ambientes culturais, que para ele constituem-se como modelos de pensamento que regem a vida, os comportamentos e as criações sociais. Sob este aspecto, o olhar sobre estes modelos é fundamental para entender as determinações culturais e como elas estão diretamente relacionadas à forma imposta pelo modelo comunicacional preponderante. Nas palavras do autor, estes modelos são o chão que pisamos, ou seja, assim como os criamos eles também nos modelam, regulando a maneira como vivenciamos nosso mundo, como nele nos engajamos.

Destes modelos, três principais se destacam por serem encontrados com maior recorrência em sua obra. O primeiro denominado como pré-histórico (Flusser, 2008a), representado pelas imagens tradicionais, figurado no mundo ritualizado e mágico e marcado por um pensamento imaginativo. O segundo, chamado como histórico (Flusser, 2010; 2007e), predominantemente textual e caracterizado pelo pensamento linear e progressivo, quando a humanidade passa a pensar conceitualmente. E por fim o modelo de pensamento pós-histórico (Flusser, 2011c), representado pelas imagens técnicas, resultante da junção dos dois anteriores mas propositivo de uma nova relação onde a subjetividade da criação é abstraída e responsabilizada aos aparelhos.

Em seu mais famoso livro *Filosofia da Caixa Preta*, Flusser (2011a) demonstra claramente o que significa esta modificação. Utilizando o exemplo da máquina fotográfica, indica de que maneira nos transformamos quando o aparelho se torna o produtor das nossas imagens. Em resumo, esta transformação pode ser descrita como o limiar em que o livre arbítrio é transformado em heterodeterminação, ou seja, só é possível querer o que o programa anteriormente quis que quiséssemos.

Com isso, não somente sinaliza o cenário em que nos encontramos como destaca o dilema sobre a Liberdade no qual nos

vemos envolvidos. Neste problema dá destaque a um personagem específico, sobre o qual será o objeto desta reflexão, o funcionário.

A modelização do funcionário

De acordo com a definição do autor no glossário que acompanha este livro, o funcionário é a “pessoa que brinca com o aparelho e age em função dele” (ibíd., p. 15) e aparelho “o brinquedo que simula um tipo de pensamento” (ibíd.). Sob estas duas concepções, brincar e agir em função, o funcionário se relacionaria ludicamente e servilmente a um sistema cujas regras são formas específicas de pensar, que na obra personifica-se no fotógrafo que cria suas imagens a partir da decisão do aparelho, da máquina fotográfica, lhe restando somente apertar o botão, brincar, e respeitar as regras contidas no programa do aparelho, que pensará por ele.

Contudo, se consideradas as influências de Flusser para a elaboração deste conceito, estes sentidos ganham maior amplitude e profundidade. Dois autores são fundamentais para entender sua proposição: o primeiro Franz Kafka² (2017 a; 2017b), e seus famosos funcionários, Josef K. e Gregor Samsa, protagonistas das obras “O Processo” e “A metamorfose”, respectivamente, e a segunda Hannah Arendt³ (2017), principalmente em seus escritos sobre o julgamento

² Assim como Flusser, Kafka nasceu em Praga e influenciou diretamente o pensamento de Vilém, tanto por suas percepções da cultura europeia, quanto por seu estilo, como pelos personagens de seus romances. Diversos textos de Flusser dedicam-se a explorar estas características, principalmente pelo modo como Kafka retrata a não humanidade e a questiona acerca dos costumes e crenças arbitrários.

³ Hannah Arendt possui forte presença no pensamento de Flusser, ainda que não tenha sido explicitada. Ambos viveram os traumas do Holocausto e ambos se preocuparam com a questão da liberdade, do acriticismo e dos efeitos dos totalitarismos. Sobre ela, Flusser ministrou o

de Adolf Eichmann. Nestes personagens, ainda que tivessem vidas completamente distintas, é possível destacar a estrutura mecânica, apolítica, amoral em que se inserem, agindo de acordo com o que o programa estabelece. Os três personagens de alguma forma acabam sendo triturados, automática e inumanamente pela engrenagem do aparelho, seja ele burocrático ou político.

Se colocadas lado a lado, estas três perspectivas dos funcionários passam a significar um viver, uma ação e um saber que funcionam em favor da indústria, da técnica, a serviço do poder, seja ele burocrático, totalitário ou tecnológico. O funcionário pensado por Flusser ganha neste sentido uma contextualização social mais abrangente e destaca que o aparelho tecnológico não pretende somente regular os gestos, mas principalmente o modo de pensar.

Ao aprofundar de que maneira há esta regulação sobre o pensamento, Flusser (2014) esclarece que ao se projetarem sobre nós, as imagens técnicas produzidas por estes aparelhos se apresentam sob diferentes modelações:

- Modelos de vivência, portanto estética;
- Modelos de comportamento, portanto ética/política;
- Modelos de conhecimento, de consciência sobre a vida.

Para ele as mensagens aparecem a nós como modelos de vivência, estéticas, mas esses modelos não são de vivência, são de comportamento. Atrás desses modelos de comportamento que agora substituem o fazer político e ético, ocultam-se modelos de conhecimento. As pessoas sabem o que sabem e agem como agem graças a esses programas. Portanto, o funcionário é acrítico, não é emancipado, não sabe falar, pois ele é somente consumidor. Esta

curso “Hannah Arendt” em 1966 na Biblioteca São Paulo, cujo manuscrito encontra-se disponível no Arquivo Vilém Flusser São Paulo.

sobreposição de modelações se esclarece quando pensadas as formas como as propagandas, por exemplo, se apresentam esteticamente, ao proporcionar vivências específicas marcadas pelo consumo, mas que desencadeiam um agir que corresponda a lógica da produtividade mercadológica, o que insere os indivíduos funcionalmente em suas estruturas.

Em sentido amplo, estas modelações podem também ser pensadas a partir do cotidiano tecnológico, como os celulares, aplicativos, televisões, cada vez mais velozes, cada vez mais precisos, cada vez mais mágicos, empregando em seus consumidores uma enorme atração, a ponto de delegarem a eles suas próprias capacidades, cognitivas principalmente. Para Flusser (1988), isto acontece pois os aparelhos possuem estrutura complexa, são impenetráveis, não se sabe como funcionam, como seus programas operam. Por isso o comportamento diante dele, seu uso, é simples, bastando apertar os botões ou arrastar os dedos. Para o autor este uso é idiotizante, emburrecedor. O funcionário não pensa, ele simplesmente opera. Não há conhecimento, não há criação. Os modelos de vivência, comportamento e conhecimento possuem, portanto, maior facilidade para se irradiarem e atuarem sobre o social.

Em contraponto, se o conhecimento for compreendido como processo pelo qual se entra em relação com um objeto ou uma informação, visando obter um saber novo. De que conhecimento se distingue do mero reconhecimento, porque implica busca, a partir da própria experiência, de um saber ainda não produzido, pode-se dizer que a relação do funcionário está longe da geração efetiva de conhecimento. O conhecimento não é uma simples informação, porque implica uma qualificação existencial do pensamento frente à realidade. Por esta razão inclusive, Flusser não denomina o funcionário de homem, já que para ele a humanidade pressupõe

existência (*ek-siste*, ou seja, superação de algo, criação) (Flusser, 2002). Algo que o funcionário não tem, pois não age criativamente.

De todo modo, Flusser não é totalmente crítico a este processo. Quando explica sobre a estrutura complexa do aparelho faz uma outra relação paralela, a de estruturas simples que por serem simples possuem usos complexos, como o jogo de xadrez, fácil em relação às suas regras, ao seu funcionamento, mas desafiante cognitivamente. Para ele estes usos não são dependentes de suas estruturas e que por isso se poderia hipoteticamente ter um uso complexo, criativo, que gere o conhecimento em estruturas complexas, como os aparelhos tecnológicos.

Ainda que tangencialmente, Flusser possibilita interrogar em quais circunstâncias tais ações criativas efetivamente seriam possíveis e por quais razões insiste-se atrativamente por esta usabilidade simples. Sob estas questões elucida-se, portanto, contradições que permeiam o cotidiano de consumo de conteúdos, que, sob a égide da formação de uma sociedade da informação, oblitera o pensar criativo em favor da condição idiotizante, como diz o autor.

Modelos educacionais e a crise do saber

Flusser não traz uma resposta clara e definitiva sobre estas questões, mas indica razões para isto ocorrer e caminhos para superar. Quando vivenciamos, conhecemos, valorizamos e agimos no mundo em função das imagens técnicas, demonstramos, como funcionários, uma servidão ao modo como as informações nos chegam. Aceitamos seu funcionamento, sua velocidade, sua quantidade e suas verdades.

Para ele isto revela um condicionamento que acompanha o funcionário, que pela facilidade no uso dos aparelhos, opera com a

informação a partir de sua simplicidade e de sua utilidade. Diante da imensa quantidade de informações acabamos cedendo diante de um sistema utilitarista de construção do saber e delegando a terceiros a decisão sobre o que abordar e como valorar os conteúdos ofertados.

Neste sentido, é importante destacar que embora Flusser seja severamente crítico ao aparelho, ele não observa somente no aparelho a culpa por esta simplificação, mas sim indica que parte desta responsabilidade também recai sobre o uso que temos destes conteúdos, pela maneira como nos colocamos diante dos modelos que nos são transmitidos.

Em nove textos⁴ pouco conhecidos de sua obra Flusser procura localizar a raiz deste condicionamento e desta redução criativa diante dos conteúdos. Defende que esta crise do conhecimento reflete uma crise mais profunda, uma crise dos nossos modelos de cultura e dos modos como os temos mantido.

Como para ele cultura é a forma como os seres armazenam, processam e transmitem informações (Flusser, 2014), localiza a origem desta crise no momento em que, na construção da sociedade industrial, se objetivou a formação humana fundada nas práticas objetivas e funcionais de produção, onde a construção do conhecimento dá lugar a um saber cuja única proposta é o acúmulo de dados necessários e úteis às tarefas técnicas. Este modelo é o que sustenta, para o autor, a formação do funcionário, e que consiste fundamentalmente na maneira como fomos e somos educados,

⁴ Por não terem sido ainda publicados são aqui acompanhados das referências como encontradas no Arquivo Vilém Flusser São Paulo. São eles: Ensino (M8-FSP=PZ-12_262), Ensino Superior (M8-FSP=PZ-13_263), Para uma escola do futuro (M7-UNESP-01_158), A questão do ensino superior ([SEM REFERENCIA]_848), Da crise da educação (M3-39_389), Ensino estético ([SEM REFERENCIA]_2677), Nossa escola (1-PHP2-19_1008) e Ensino Multivalente ([SEM REFERENCIA]_3059).

tanto pelas instituições de ensino, mas também, por consequência, pelos meios de comunicação.

É interessante notar que nestes textos Flusser não propõe propriamente uma teoria ou um método pedagógico, mas acentua por meio deles justamente esta crise dos saberes. Segundo ele, a afirmativa da crise fundamental da nossa cultura implica a afirmação da ruptura da nossa educação. A educação atualmente em curso representaria, de acordo com tal ideia, a tentativa de transmitir modelos esvaziados. Ao observar os sentidos que levaram a este esvaziamento, destaca as seguintes inversões que o modelo industrial sustentou como prática e construção dos saberes.

Evidencia que o modelo original, a Paideia Ocidental, foi fundada e por muito tempo mantida por meio de uma estrutura piramidal, (1) a vida econômica; (2) a vida política, lugar da produção de obras; e (3) a vida contemplativa, lugar de contemplação das ideais imutáveis. Nesse sentido, a escola (*skholé*, ócio), “é o estado em que uma pessoa se abre para o sagrado”⁵, sendo por isso uma meta de vida e o principal meio de formação do homem em sua cultura.

Mas com a revolução burguesa tal pirâmide é transformada. Os burgueses assumem o governo, a escola passa a sustentar a política. A escola não mais contempla teoricamente, mas faz teorias que servem à produção de obras. O propósito do Estado burguês não mais é sabedoria, mas atividade produtora. A degradação da escola do primeiro para o segundo lugar na hierarquia existencial, é consequência de reformulação do conceito “teoria”. Não mais contemplação de ideias imutáveis, mas elaboração de ideias aperfeiçoáveis. Em resumo: conhecer é mudar o mundo.

⁵ Nossa escola (1-PHP2-19_1008).

Para Flusser isto se evidenciaria no modo como este modelo escolar divide-se em níveis:

Em nível primário, lugar de adestramento para a vida econômica, da vida com máquinas e seu eterno retorno. Em nível secundário, lugar de preparação para vida política, a que produz e distribui as obras. Em nível superior, lugar da elaboração das teorias e das técnicas que permitam a produção progressiva de obras (...) Em tal sentido, toda escola burguesa é “politécnica”, e é a técnica que a caracteriza”⁶.

Neste sentido, a escola burguesa busca formar agentes, isto é: para ela, o homem é “homo faber”. O seu ideal é a transmissão dos modelos de funcionamento por parcelas recortadas em disciplinas, achando-se pois a totalidade desses modelos disponível à cultura repartida entre vários professores e alunos. Converte-se, portanto, em a *ascholia* (negação do ócio, negócio), o ensino esvazia-se como modelo ao privilegiar o fazer utilitário em detrimento do conhecimento contemplativo.

Esta transformação objetiva trará uma série de impactos danosos tanto a estas instituições como àqueles que nelas convivem. Um dos principais danos é o cerceamento do livre pensar em prol de funcionalidades específicas. O resultado ideal de um tal ensino é o profissional, o funcionário e o especialista.

Diante deste cenário, Flusser indica duas consequências da mencionada crise. Por um lado, uma estrutura comunicacional específica, na qual os conhecimentos são transmitidos de um emissor (professor) para serem armazenados por um receptor (aluno). Ou

⁶ Para uma escola do futuro (M7-UNESP-01_158).

seja, uma comunicação evidentemente discursiva, hierárquica, de transmissão de ideias inertes e assimiladas de forma passiva.

Por outro, este mesmo modelo burguês que criou a fragmentação do saber fez gerar também um distanciamento entre a ciência e o cotidiano técnico, que é agravado quando percebido em correspondência com o cenário midiático anteriormente citado, que retira o fundamento do saber dos espaços consagrados, como a escola, para disponibilizar informações simultaneamente.

Em resumo, Flusser esclarece nestes textos que a crise do saber, responsável pela inércia cognitiva produtora do funcionário, nasce e se reproduz por meio do modelo de ensino. Este modelo, do qual todos somos testemunhas, privilegia o conhecimento utilitário e técnico. Este modelo, e por consequência todas as formas com que lidamos com as informações, estão demonstrando, nas palavras de Flusser, serem “supérfluos, inoperantes e antifuncionais”⁷.

Para ele, o desafio trazido por este novo modelo de pensamento, em que os aparelhos realizam melhor do que nós a capacidade de acúmulo e disponibilização dos conteúdos, requer de nós e de nossas estruturas de transmissão e ensino também uma nova atitude. Uma ação que não gere mais a submissão aos sistemas condicionantes, mas que seja capaz de atuar complexamente aos novos desafios que se apresentam.

Superação e criação

Para tanto, o autor reflete que o caminho para vencer esta condição estaria na superação da especialização pela universalização do saber, evidenciando que isso significaria uma mudança “por

⁷ Ensino (M8-FSP=PZ-12_262).

completo das atitudes da humanidade com relação a modelos”⁸. Nela priorizaríamos mais o acúmulo das informações, já que tudo está disponível, mas sim nos concentraríamos no como podemos lidar com elas.

Foi o que Flusser buscou concretizar em seu projeto com Miguel Reale no planejamento da Faculdade de Comunicação e Humanidades da FAAP, em São Paulo, e no seu diálogo com Milton Vargas, a quem substituiu na disciplina Filosofia do Conhecimento da Escola Politécnica da USP. Denominado inicialmente de *Studium Generale*, similar com o modelo renascentista do *uomo universale*, que visava a integralidade do conhecimento e a superação da separação entre ciência, política e arte, este ideal de religação dos saberes vinha sendo pensado pelas universidades europeias no pós-guerra na tentativa de elaborar soluções alternativas para as questões que este período trouxe com sua racionalidade tecnológica. Foram expoentes no diagnóstico e na proposta de soluções: Ernst Cassirer, Max Bense, Arnold Gehlen e Günther Anders⁹.

A originalidade do projeto de Flusser foi justamente conjugar o *Studium Generale* europeu com o contexto trazido pelas

⁸ Ensino estético ([SEM REFERENCIA]_2677).

⁹ Suas ideias, em verdade, estabelecem-se na corrente do cenário europeu pós-Segunda Guerra Mundial, compreendida também como uma complicação da racionalidade técnica, em que emergiram na pauta acadêmica das grandes universidades da Europa vários conceitos provenientes da alvorada da história das universidades, conhecidos por *Studium generale* ou *fundamentale*. Desse modo, obtive como influência as elaborações de Ernst Cassirer (2004), que já em 1942 apresentou uma proposta para a ciência da cultura integrada às ciências exatas, naturais e da tecnologia; a tese de doutorado de Max Bense, defendida em 1937, intitulada *Quantenmechanik und Daseinsrelativität* [Mecânica Quântica e Relatividade do Ser-aí]; as discussões de Arnold Gehlen (1960) sobre a nova posição do ser humano em uma natureza confrontada e imposta pela técnica, assim como de Günther Anders com seu estudo *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* [A Obsolescência do Homem: Sobre a alma na época da Segunda Revolução Industrial] (2011).

tecnologias da comunicação. Para ele, contudo, não se trata de replicar o modelo renascentista, mas sim aproveitar-se dos dados programados e disponibilizados pelos aparelhos para criar um conhecimento universalista que não preza a modelação, mas sim a estratégia. Se a crise dos valores não for resolvida, o ensino passará a ser tarefa de televisões e aparelhos”¹⁰. Em carta a Miguel Reale, quando pensavam a proposição deste ensino, Flusser esclarece suas ideias:

Em suma: acredito que é possível superar a nefasta separação da arte, da política e da ciência, tão tipicamente burguesa e que resultou em arte pela arte, em política enquanto ideologia, e em ciência enquanto “pesquisa objetiva”, somente depois de ter superado a pretensa “subjetividade da inspiração” tanto quanto a pretensa “objetividade do conhecimento científico”. E isto é possível somente se admitirmos que toda arte tem dimensão autenticamente epistemológica, toda política tem dimensão estética e epistemológica, e que ciência é um fazer artístico e político que visa conhecer o mundo afim de torná-lo melhor e mais belo. Isto é: se admitirmos a intersubjetividade de todo fazer humano, o fato de ele estar no mundo com outros, e de estar no mundo por nele estar com outros¹¹.

Sua questão desse modo recai sobre a relação entre a educação com os sistemas comunicativos, onde a primeira deveria converter “a formação fundada em muitos dados e poucas regras,

¹⁰ Ensino. S/p. M8-FSP=PZ-12_262.

¹¹ Correspondência localizada na pasta Cor_34-Faculdade de Artes Plásticas da Comunicação da Fundação Armando Álvares Penteado [FAAP] e outras faculdades da Universidade de São Paulo 2 de 3. Referência de acordo com localização do documento no Arquivo Vilém Flusser São Paulo.

por uma com poucos dados e muitas regras”¹², ou seja, transformar o saber tecnocrático por um saber engajado. À Comunicologia caberia articular uma consciência universalizada, capaz de participar de uma multiplicidade de disciplinas (de jogos) e de operar sinteticamente as várias camadas de significado de um fenômeno vivenciado. Para isso, atuaria recusando modelos estabelecidos para articular dúvidas, propondo diálogos capazes de “provocar zonas de subversão intelectual” (Flusser, 2007d, p. 269) para reformular o ambiente comunicológico da sociedade. Em sua conciliação da dúvida com o jogar, o conhecer subtrai do filosofar o fundamento tranquilizador e se projeta ou lança ludicamente a realidade na falta de fundamento através da constante experimentação com regras. A partir dessa posição não se pergunta prioritariamente pelo necessário, mas pelo possível, o que torna o jogo o fundamento de um pensamento das probabilidades e dos cenários de potencialidades.

Nesse sentido, centra na necessidade de substituição do *homo faber* moderno pelo *homo ludens*. Este novo homem se projetaria ou se lançaria ludicamente a realidade na falta de fundamento através da constante experimentação criativa. O importante é notar que este caminho abandona a noção de autor individual e de seu modelo discursivo para privilegiar a produção de diálogo criativo. O propósito da nova escola seria permitir criatividade dialógica, e neste sentido intersubjetiva.

¹² Da Crise da Educação. S/p. M3-39_389.

Conclusão

Diante destas questões, é importante destacar que as propostas de Flusser, para além de um projeto encerrado, ajudam mais a contextualizar e colocar em discussão temas emergentes para esta época. Absorvidos como estamos pelos sistemas de comunicação e suas possibilidades, por vezes negligenciamos o poder desta comunicação como construtora de nossa realidade. Ignoramos o funcionamento destes modelos e conseqüentemente o que causam em nós.

Nesse sentido, as contribuições de Flusser colaboram na compreensão sobre as falibilidades destes modelos e na necessidade de haver novas formas de engajamento sobre seus desafios, mais dialogantes com as diversidades de pensamentos que se projetam sobre nós.

Estas questões apresentadas apontam, portanto, para as problemáticas que nos cercam por meio dos modelos educacionais e de suas responsabilidades na construção desta comunicação, recusando um método, mas sim permitindo-nos repensar o nosso lugar e o nosso fazer neste ambiente comunicativo.

Referências

Arendt, Hannah (2017). *Eichmann em Jerusalem: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.

Cassirer, Ernst (1989). *Essência e Efeito do Conceito de Símbolo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Econômica.

Cassirer, Ernst (1992). *Mito e Linguagem*. São Paulo: Perspectiva.

Cassirer, Ernst (2004). *A filosofia das formas simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes.

Cassirer, Ernst (2012). *Ensaio sobre o homem*. São Paulo: Martins Fontes.

Flusser, Vilém (1988). On writing, complexity and the technical revolutions. Interview by Miklós Peternák in Osnabrück, September 1988. DVD. We shall survive in the memory of others. Universität der Künste Berlin.

Flusser, Vilém (2002). *Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Escrituras Editora.

Flusser, Vilém (2007a). *Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesung*. Frankfurt: Fischer Verlag.

Flusser, Vilém (2007b). *Kommunikologie*. Frankfurt: Fischer Verlag.

Flusser, Vilém (2007c). *O mundo codificado*. São Paulo: Cosac Naify.

Flusser, Vilém (2007d). *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume.

Flusser, Vilém (2007e). *Língua e realidade* (3ª Edição). São Paulo: Annablume.

Flusser, Vilém (2008a). *A história do diabo*. São Paulo: Annablume.

Flusser, Vilém (2008b). *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume.

Flusser, Vilém (2010). *A Escrita. Há futuro para a escrita?* São Paulo: Annablume.

Flusser, Vilém (2011a). *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Annablume.

Flusser, Vilém (2011b). *A dúvida*. São Paulo: Annablume.

Flusser, Vilém (2011c). *Pós-história*. São Paulo: Annablume.

Flusser, Vilém (2011d). *Natural: mente*. São Paulo: Annablume.

Flusser, Vilém (2014). *Comunicologia: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum*. São Paulo: Martins Fontes.

Gehlen, Arnold (1960). *A alma na era da técnica. Problemas de psicologia social*. Lisboa: Livros do Brasil.

Kafka, Franz (2017a). *O processo*. São Paulo: Companhia de Bolso.

Kafka, Franz (2017b). *A metamorfose*. São Paulo: Companhia das Letras.

Weibel, Peter; Zielinski, Siegfried (2015). *Flusseriana Dictionary. An Intellectual Toolbox* (English / German / Portuguese). Minneapolis, MN: Center for Art and Media Karlsruhe; Vilém Flusser Archive at Berlin University of the Arts; Univocal.



ARTÍCULOS

La relevancia de la concepción histórica de Xavier Zubiri para las Epistemologías del Sur

The relevance of the historical conception of Xavier Zubiri for the Epistemologies of the South

Fernando Ramírez¹

Resumen

El presente trabajo constituye una contribución a la problemática de la historia examinada a la luz de los desafíos de las “Epistemologías del Sur”. En este sentido, el principal representante de esta corriente considera que la modernidad ha emplazado una monocultura del tiempo lineal. Para salir de esta encrucijada epistémica y práctica, Boaventura de Sousa Santos propone una sociología de las ausencias y las emergencias. Esta última está precedida teóricamente por una concepción del tiempo histórico como posibilidad. En este sentido, se indaga en el potencial teórico de la filosofía de Xavier Zubiri, fundamentalmente su propuesta de una nueva estructura “formal” de la historia, por tener una riqueza conceptual muy útil para estos desafíos. En ella se examina, por una parte, las preocupaciones convergentes con Santos sobre las concepciones del tiempo histórico. Luego, su capacidad para desarticular ciertas aporías en las concepciones tradicionales de la filosofía de la historia que fueron fuente de equívoco para comprender los procesos socio-históricos, hecho de decisiva repercusión para las Epistemologías del Sur. Por último, se ven las virtuales fortalezas teóricas para una sociología de las emergencias y de las ausencias.

Palabras clave: Epistemologías del Sur; Historia; Realidad; Sociología; Crítica.

¹Doctorando en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Contacto: <ffer.rramirez@gmail.com>

Abstract

The present essay seeks to contribute to the problematic of history examined on the light of the challenges of the "Epistemologies of the South". In this sense, the main representative of this current points out that modernity has placed a kind of monoculture of time. In order to leave this epistemic and practical crossroads, Boaventura de Sousa Santos propose a sociology of absences and emergencies precedes theoretically by the concept of possibility. In this sense, we will inquire on Xavier Zubiri's philosophy, fundamentally on his proposal of a new "formal" structure of history, for having a very useful conceptual wealth for these challenges. It will examine, on the one hand, the convergent concerns with Santos about the conceptions of historical time. Then, their ability to disarticulate certain aporias in the traditional conceptions of the philosophy of history that were a source of misunderstanding to understand socio-historical processes, fact that has a decisive impact on the Epistemologies of the South. Finally, seen the theoretical virtual strengths for a sociology of emergencies and absences.

Keywords: Epistemologies of the South; History; Reality; Sociology; Critique.

1. Introducción

El presente artículo parte de los desafíos expuestos por las Epistemologías del Sur. Estas son un conjunto de conceptos e ideas que buscan validar, construir y reconstruir conocimiento, a partir de las luchas que se despliegan como formas de resistencia contra el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado en nuestras sociedades (Santos, 2018, pp. 28-29). Estos grupos que confrontan contra esas tres estructuras de dominio, junto con las víctimas directas de las mismas, constituyen el Sur Global (Santos, 2006, p. 44). Es preciso aclarar que no se trata de un sur geográfico, sino socio-histórico y socio-político. La modernidad Occidental, según Santos, es la contraparte geopolítica (Norte Imperial) de donde brota dicho fenómeno de dominio. El factor decisivo ha sido la constitución de una cesura abismal, cuyo ariete es la ciencia y la constitución definitiva de una razón indolente (ibíd., p. 68), responsable de

discriminar lo verdadero de lo falso, y, por consiguiente, distinguir lo visible de lo invisible (Santos, 2010, pp. 12-14). Dentro de los aspectos invisibilizados (se podría decir: innominados por y para Occidente) que son analizados por el autor se encuentra el tiempo histórico, el cual se examinará con detenimiento. En otras palabras, desde la perspectiva de las Epistemologías del Sur hay todo un ámbito suprimido que exige ser asumido teórica y prácticamente para mejorar su inteligibilidad logrando así una mayor validez, coherencia y consistencia, de modo tal que las luchas sociales en el Sur Global resulten liberadas de la encrucijada epistémica en que han quedado con la ciencia.

Es en este marco donde los análisis filosóficos de Xavier Zubiri tienen una importancia meridiana para romper con estos cercos cognitivos trazados por los centros de dominio, al tiempo que prestan un servicio de suma importancia para la constitución de un saber posabismal.

La filosofía junto con la teología y demás disciplinas humanísticas fueron dominios de saber deslegitimados por las ciencias en general, y las ciencias sociales en particular, al convertirse estas últimas, sobre todo, en el saber hegemónico a partir del siglo XIX (Santos, 2009, p. 21). La tarea de la filosofía a fines de siglo XIX y principios del XX era, en gran medida, rever su estatuto epistémico en relación a la ciencia. En este sentido, Zubiri en los años cuarenta publicaba un texto cáustico sobre la situación intelectual de Europa, allí intentó limar asperezas contra tres desviaciones: el *positivismo*, el *pragmatismo* y el *historicismo* (Zubiri, 1948, pp. 17-24). Para nuestro tema de estudio es de especial relevancia las consideraciones hechas sobre la primera de estas desviaciones: el positivismo. Este tiene que ver con el esfuerzo humano por constituir su mundo. De aquí la ciencia comienza disolviendo el mundo ingenuo para delimitarlo en su justo espacio de análisis cognoscitivo: “los hechos”,

eso que está ante uno y simplemente lo está, el *positum*. Estos hechos se los suele reducir a meros datos empíricos (ibíd., p. 21). De aquí que la verdad científica no es más que un acuerdo con esos datos, y la ciencia será un saber acerca de su concatenación ordenada. Asimismo, se puede derivar la idea de que todos los saberes son equivalentes, y su unidad dispersa solo se da en la enciclopedia del saber entero (ibíd., p. 29).

Frente a esta situación el autor definía en aquella época a la filosofía como un saber *transcendental*² acerca de cada una de estas dimensiones: trans-positiva (positivismo), trans-mundana (pragmatismo), trans-intelectual (historicismo)³. Como contrapartida del positivismo la filosofía se asume como un “saber teórico de lo que las cosas son” (ibíd., pp. 37-41). Al final de su vida, cuando recibe el premio Ramón y Cajal, decía lo siguiente: “Las ciencias estudian lo que las cosas son en realidad, por ejemplo, la electricidad, las células, las sociedades humanas, etc., etc. La filosofía estudia algo mucho más vidrioso y más sutil: en qué consiste que algo sea real” (Zubiri, 2001, l).

Es en este desplazamiento teórico que, no obstante, no pierde de vista la unidad estructural con la ciencia (Ferraz, 2004, p. 33), puede constituirse en un dominio de reflexión propio, de cuyas virtualidades nos valdremos para poder articular un discurso riguroso al servicio de las Epistemologías del Sur; principalmente, recurriendo a su capacidad para comprender la historia de una manera renovada, a partir de la cual se podrá vincular con los desafíos epistémicos de las luchas que existen en el Sur Global.

² Más adelante se explicitará qué entiende Zubiri por esta noción tan decisiva.

³ No nos detenemos a analizar las ideas en torno al pragmatismo y el positivismo, simplemente las enunciamos, a fin de circunscribir el tópico de análisis.

2. La concepción del tiempo histórico: una problemática común a las Epistemologías del Sur y a la filosofía zubiriana

La racionalidad concomitante a las ciencias modernas, particularmente a las ciencias sociales modernas, es, justamente, responsable de la pérdida de un cúmulo extraordinario de experiencia social, por lo que es imperioso realizar una crítica a dicha racionalidad y, ulteriormente, desarrollar una alternativa (Santos 2006, 66). La peculiaridad que asume este tipo de racionalidad es el ser indolente, y se manifiesta en cuatro formas diferentes: la razón impotente, arrogante, metonímica y proléptica (ibíd., p. 68). Las dos últimas serán objeto de análisis, pues en ellas se encuentran los fundamentos de la crítica del tiempo histórico.

El autor plantea que una de las operaciones de la razón metonímica fue la reducción del tiempo al tiempo lineal, hecho que denominó *monocultura del tiempo lineal*. Con esta operación Occidente obliteró otras experiencias del tiempo. En otras palabras, lo innominado por Occidente no es el tiempo en sí mismo, sino que dada una comprensión unívoca del mismo es imposible considerar otras concepciones temporales, lo cual provoca una injusticia cognitiva global. Como antídoto frente a dicha monocultura Santos propone una sociología de las ausencias que “Identifica las maneras y los medios por los cuales la línea abisal produce la no existencia, la invisibilidad radical y la irrelevancia” (Santos, 2018, p. 47).

El otro punto decisivo se encuentra en la razón proléptica, pues esta implica el dominio del futuro bajo la forma de la planificación de la historia y del dominio de la naturaleza (Santos 2006, p. 69). Esta razón concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal. La historia para esta razón tiene el sentido y la dirección del progreso, como éste no tiene límites, el futuro es infinito (ibíd., p. 83).

En este mismo sentido, ya en los años cuarenta en su libro *Naturaleza, Historia y Dios*, se encuentra una crítica de Zubiri a las filosofías de la historia. Allí pone en evidencia un presupuesto fundamental de estas posturas (fundamentalmente, del siglo XIX) que, a su modo de entender, las invalida desde un principio; esto es, la asunción velada e ilegítima de las nociones de potencia y acto de procedencia aristotélica, donde la interpretación de la historia queda reducida a un puro movimiento de actualización de las virtualidades humanas, idea que gravita en Dilthey, Droysen y Hegel (Zubiri, 1948, pp. 336-339). Esto presupone la consideración de un origen natural en el cual se encuentran precontenidas todas las potencialidades que habrán de desplegar en el decurso histórico, cuya estructura fundamental es la complicación de las múltiples facetas presentes, la “implicación” con el pasado y la “explicación” temporal dadas por el curso histórico (ibíd., p. 335). De este modo, nos encontramos con una idea de la historia como “hechos históricos”, pues no hay más que un “acto” ejecutado por unas “potencias”. Con arreglo a esta idea se da cuenta de la historia como “razón de ser” de los propios actos⁴. En otras palabras, se produce una completa subsunción del dinamismo humano al de la naturaleza, con el peligro de caer en una consideración de la historia que sea: única, pues todos los pueblos sin distinción quedan incardinados en la estela trazada por la naturaleza; lineal, pues lo cíclico o la no historicidad no parecen ser una posibilidad; por etapas o fases necesarias; y ascendente y teleológica

⁴ Muchos de estos aspectos esbozados tal vez pueden reconocerse, además de los autores apuntados en el texto, en dos clásicos de la modernidad, esto es: Kant, por un lado; y Marx-Engels, por otro. Pareciera haber en estos, como en aquellos, una cierta tribulación ante la posibilidad de que determinados procesos no se cumplan en el curso histórico. De aquí que la “Naturaleza”, “la astucia de la razón” y las “leyes de la materia” deberían fungir a modo de un *Deus ex machina* que garantizara cierto curso de las cosas según cierta orientación. (Cf. Ellacuría, 2007, pp. 57-58; González, 1992; 2001, p. 84; Samour, 2011, p. 471).

(González, 1992). Zubiri buscará reelaborar lo histórico para salir de esas inconsistencias epistémicas en la comprensión de lo histórico.

Tanto para Santos como Zubiri el asunto se zanjará a partir de la noción de posibilidad. Para aquel la cuestión es lograr la contracción de un futuro homogéneo y vacío, y habilitar un futuro de posibilidades plurales y utópicas. Para ello las nociones fundamentales que presiden a modo de fundamento son las derivadas del “Todavía-No” que enuncia Ernst Bloch en su obra *El principio esperanza*. Estas propuestas categoriales, justamente, se imbrican en la noción de un “Todavía-No” como posibilidad, dice Santos: “Bloch nos invita a centrarnos en la categoría modal más olvidada por la ciencia moderna, la posibilidad. Ser humano es tener mucho delante de sí” (Santos, 2006, p. 85). Es decir, a partir de las nociones de posibilidades (potencialidades) y capacidades (potencias) se busca articular las sociologías de las emergencias. Con estas nociones que pretenden mellar el encapsulamiento de la historia como progreso, donde el futuro es vacío y homogéneo, por un tiempo futuro lleno de posibilidades y expectativas⁵.

Zubiri, por su parte, sostiene que las arriba comentadas concepciones de la historia anulan lo más propio de la historia: la novedad, la creación o *cuasi-creación* (Zubiri, 1948, p. 349; González, 1992). Este carácter “in-novador” estaría a la base de lo verdaderamente histórico, puesto que lo que distingue a lo histórico del decurso meramente natural es el ámbito de las posibilidades. El ser humano, a diferencia de la naturaleza, realiza proyectos, está vinculado con las cosas, está en un trato permanente con ellas desde una “situación” determinada que le revela unas posibilidades y no

⁵ José Manuel Romero Cuevas señala la notable convergencia de la concepción histórica de Zubiri (e Ignacio Ellacuría) con la metafísica de la esperanza de Bloch (Cf. Romero Cuevas, 2010, p. 103)

otras. El ser humano tiene la condición ontológica de la “libertad”, es decir, puede tomar distancia de las cosas, y vincularse con ellas desde las posibilidades que les otorgan. Las posibilidades, en efecto, para el Zubiri de los años ‘40, eran recursos que las cosas y las propias potencias humanas le brindaban al ser humano (Zubiri, 1948, p. 346).

En el joven Zubiri se ven claras marcas de la ontología heideggeriana⁶, sin embargo su intención será desmarcar la historia del plano ontológico, por razones que exceden las actuales posibilidades de análisis, y llevarlo al quicio de la metafísica como lo había hecho en su momento Hegel (Savignano, 2008, p. 182). Por supuesto que Zubiri se verá ante la gran tarea de rehacer la metafísica desde otras bases, lo cual es un doble desafío, pues debe renovar la metafísica desde una crítica profunda de la modernidad y luego repensar la imbricación de la historia.

Pues bien, entre ambos autores se observan ciertas convergencias y divergencias, que son complementarias y enriquecedoras, de tipo metodológico, epistemológico y ontológico lo cual es de suma importancia para los análisis posteriores. En rigor, se puede ver que algunas de las conceptualizaciones como las de tiempo histórico, realidad, posibilidad, capacidad, entre otras (Santos 2006, pp. 83-88; 2009, pp. 126-132), si bien muestran un entramado coherente en este autor, no obstante, a nuestro entender, quedan a medio camino, pues presentan ciertos presupuestos injustificados o, simplemente, no se explicita qué se comprende por ello, como es,

⁶ Es importante resaltar que los aspectos apuntados acerca de la historicidad tienen la huella heideggeriana de *Ser y tiempo*. Zubiri observa que en los análisis de Heidegger hay una concepción de la historia completamente transformada. Esto se hace evidente en la concatenación de las nociones de “historicidad” (*Geschichtlichkeit*) del Dasein como fundamento ontológico del “acontecer” o “suceder” (*Geschehen*) que define la historia (*Geschichte*) o todo proceso de gestación histórica y el “destino común” (*Geschick*), es decir el destino de un pueblo (Heidegger, 2002, pp. 389-412).

por ejemplo, la categoría de realidad. Limitaciones admisibles por ser cuestiones de análisis estrictamente filosóficas⁷. Es en este punto que los análisis filosóficos de Zubiri revelan su máxima pertinencia, pues allí se podrá observar un trabajo de fuerte cribado de cualquier presupuesto de dichas categorías, fundidas en un crisol teórico coherente y eficaz, que, a nuestro entender, le sirven para desandar muchas de las inconsistencias teóricas apuntadas a la filosofía de la historia, hecho de suma importancia para entender los procesos socio-históricos en general, y que, como vemos, se encuentra a la base de los desafíos de las Epistemologías del Sur. En este sentido, haciendo uso de las categorías desarrolladas, buscaremos enfocar nuevos aspectos de la tarea sociológica que lleva a cabo Santos.

3. Realismo trascendental e historia

En su obra *Inteligencia sentiente*, Zubiri (1980, p. 11) sostiene que inteligencia y realidad son estrictamente congéneres, es decir, realidad e inteligencia se co-actualizan. Esta co-actualidad se caracteriza por presentar tres dimensiones: fuerza de imposición, alteridad y formalidad de realidad. La actualidad de la cosa real en la inteligencia tiene esas tres características. Resulta especialmente relevante su formalidad, es decir el modo de “quedar” la cosa real en la inteligencia; esto es, como un “de suyo”, como un “en propio”. Esta formalidad, asimismo, es un *prius* de realidad, en otras palabras, la realidad se presenta como ya siéndolo. En palabras de Antonio González (1995, p. 38), se puede decir que la realidad se presenta en alteridad radical. La realidad únicamente se puede dar *en* la

⁷ Sobre la importancia de una fundamentación filosófica en las ciencias sociales véase: González, 1995.

inteligencia, no hay realidad allende la aprehensión⁸. Lo real aquí es real antes de la aprehensión misma, es una anterioridad formal de la cosa. Esta se encuentra ya “siendo” en cuanto es “suyo” el serlo, el “ser caliente” nos indica un ser que le es “en propio”, es una nota que le es ya “de suyo”. Dice Zubiri: “Y este ‘suyo’ es justo lo que llamo prius. La nota ‘queda’ como siendo nota en forma tal que su contenido ‘queda’ reposando como realidad sobre sí mismo y fundando formalmente su propia aprehensión” (Zubiri, 1980, p. 62). Este peculiar fenómeno reviste una importancia decisiva, puesto que a partir de él es que se puede hablar del carácter trascendental de la realidad, esto es, de su dimensión meta-física.

El carácter trascendental significa aquí un carácter de la formalidad de alteridad y no un carácter, trascendente o no, del contenido mismo. Es un carácter que es interno a lo aprehendido mismo, aquello que nos sumerge en su realidad: es el carácter del “en propio” el “de suyo”. Pues bien, lo metafísico se deriva estrictamente de este punto. Es evidente que una consideración de la metafísica como algo “transfísico” en el sentido de allende lo físico, de lo trascendente, es el gran equívoco de una inteligencia concipiente (Kant) o de una dualidad de inteligencia y sentimiento (Aristóteles). Para Zubiri solo es posible una concepción unitaria de lo real desde la *inteligencia sentiente*, pues allí se da la “unidad de lo real” mismo unitariamente aprehendido (ibíd., 130). Únicamente, en la inteligencia sentiente el momento de realidad y su trascendencia son estricta y formalmente físicos.⁹ Es decir, lo

⁸ He aquí el punto de ruptura con el realismo ingenuo y crítico. No es factible afirmar con absoluta certeza lo que son las cosas allende la intelección-sentiente. En virtud de esto es que Zubiri prefiere hablar de un reismo en vez de realidad (Zubiri, 1980, pp. 57-58).

⁹ Zubiri toma el vocablo físico de un modo central a su obra. Este vocablo se entiende como un modo de ser, es decir el proceder de un principio intrínseco del que “físicamente” (esto es, “naturalmente”) una cosa procede; o de la que proceden todas sus propiedades activas o

metafísico no será una intelección de lo trascendente, sino como aprehensión sentiente de la física transcendentalidad de lo real o “realismo transcendental”.

Las cosas reales ya sea referidas a sí mismas (“de suyo”), o actualizadas en el acto intelectual, se abren a las demás cosas reales (ibíd., pp. 114-117). En este sentido, Zubiri señala que la realidad es algo “abierto” hacia todo otro tipo de realidad. Esta apertura, no obstante, es constitutivamente “respectiva”, y este carácter de respectividad de unas cosas reales con otras es lo que constituyen un “mundo”. Es decir, mundo es la unidad de las cosas reales por su carácter de realidad. Un último punto relevante aquí es el carácter de “reificación” de la realidad, en tanto que, por una parte, hace de la realidad algo “suyo”, esto es, esta realidad definida pasa a ser “su” realidad; y, ulteriormente, esa misma realidad es mundificada, o sea, es parte de “la” realidad (ibíd., p. 122).

Un aspecto central de la transcendentalidad es que no es *a priori*, pero tampoco es solo abierta, sino que es “dinámica”. Es decir,

pasivas. En consecuencia, lo físico no se limita a la física, sino que incluye lo biológico y lo psíquico. Los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc., son algo “físico”.

Lo dicho se aclara para Zubiri al atender a la distinción entre notas o propiedades de las cosas. Si se habla del color o el peso de un árbol, se dice que son dos notas reales de las cosas, cada una por su lado, y que contribuyen a “integrar” la realidad del árbol. Por el contrario, nociones como las de “vida” y la de “vegetación” no son notas distinguibles físicamente, porque no es posible disociar “la vida”, por un lado; y las funciones vegetativas, por otro. Vida y vegetación no integran al manzano, sino, más bien, son aspectos que ofrece el manzano entero según el modo de considerarlo, esto es, desde una perspectiva que diferencia el modo de ser de una piedra de la de un árbol; o según se lo considere con funciones propias constitutivas de este modo de ser distintas de las de un perro. Estas consideraciones últimas sobre el manzano solo las hace una inteligencia, son distinciones lógicas; más no se diferencian por sí mismas como sí lo hacen el peso o el color. Por consiguiente, para que haya distinción real y composición física no es suficiente conceptos diferentes, sino que lo concebido sean notas actual y formalmente independientes en una cosa “física” (Zubiri, 1985, pp. 11-13).

es una “apertura dinámica”. Esto quiere decir que desde la realidad misma de una cosa se va abriendo a otros tipos de realidad en cuanto realidad. Es la “transcendentalidad dinámica” de lo real (ibíd., p. 131). En otra de sus obras caracteriza a lo real como un “dar de sí” (Zubiri, 1995, p. 63).

Zubiri sugiere que se podría pensar que se está aludiendo a la evolución. Aquí no se hace referencia a la evolución en un sentido científico. La evolución a la que se refiere tiene que ver con los distintos modos de realidad en cuanto tal, pues estos van apareciendo no solo sucesivamente, sino fundados transcendental y dinámicamente los unos en los otros (Zubiri 1980, p. 132). Este fenómeno, por así decir, es más radical y se puede dar incluso sin evolución científica.

Todo lo real, metafísicamente hablando, es decir, con independencia del aprehensor, constituye una substantividad determinada, esto es, un sistema clausurado y total de notas constitucionales donde cada nota es un momento posicionalmente interdependiente del resto, es decir, toda nota es nota-de (Zubiri, 1980, pp. 209-210; 1985, p. 146, p. 187). Este constituye el carácter estructural de la realidad. De aquí se deriva que según el tipo de constitución substantiva las cosas reales se ordenan talitativamente en distintas formas de realidad debido a la constitución que asume cada sistema de notas. Por ejemplo, el verde es la forma viridea de realidad (Zubiri, 1980, p. 210). Asimismo, las formas de realidad tendrán que ver justamente con el tipo de substantividad del que se trate. Un astro, un perro y un ser humano son modos diversos de realidad. Son las notas peculiares de cada uno las que establecen las diferencia significativas de las que derivan los modos de realidad. Tomando como caso el ser humano, este presenta una nota esencial que es la inteligencia, dicha nota es la que hace que su realidad sea “suya”, es decir, que se pertenezca a sí mismo formal y

reduplicativamente, lo hace persona (ibíd., p. 212)¹⁰. El animal, en cambio, tiene como modo de realidad la autoposesión, es un mero sentir “en propio”.

Además de lo dicho, se debe agregar que cada cosa real es un momento de la pura y simple realidad; es decir, es real en el mundo, es mundanalmente real. Esto permite inteligir lo real como instaurado en el mundo. Esto quiere decir que hay distintas “figuras de instauración en la realidad”¹¹. La primera “figura” es de mera “integración” en el mundo. Esta se da en las cosas vivientes como no vivientes. Ahora bien, el ser humano, por ser persona, queda instaurado en el mundo de modo relativamente absoluto. El carácter absoluto se debe a que puede autoposeerse en su propia realidad como suidad, lo puede hacer “frente” a todo lo real. El carácter relativo proviene de su cuerpo que constituye su principio de actualización y, por consiguiente, de integración en el mundo. Es decir, el ser humano está paradójicamente integrado al mundo, pero trascendiéndolo (ibíd., p. 213).

Este carácter abierto de la esencia humana es lo que permite su imbricación en la apertura de la realidad, lo que implica no solo una versión a las cosas en tanto reales, sino hacia las otras realidades humanas (personas) configurando la sociedad. En el caso de la sociedad no se tiene una sustantividad en sentido pleno, sino que es un momento estructural de la sustantividad humana que tiene el carácter de la habitud. En la habitud el ser humano tiene que habérselas con los otros, pero en tanto que otros. De aquí que se dé

¹⁰ Zubiri distingue entre “personidad” y “personalidad”. La primera dimensión responde al carácter propio de suidad; mientras que la segunda responde a la figura adoptada por las diferentes acciones o modulaciones de aquella.

¹¹ También denominado como “modo de implantación en la realidad”.

un dinamismo de la comunización que tiene la forma de la despersonalización (Zubiri, 1995, pp. 253-257). El ser humano está constreñido a realizarse en el dinamismo de la convivencia, puesto que es gracia al sistema de posibilidades objetivado socialmente que el ser humano se realiza individual (mi mundo) y socialmente (mundo nuestro).

La historia se imbrica justamente en el quicio que configura el mundo nuestro. Historia es el dinamismo del sistema de posibilidades del cuerpo social en cuanto tal (ibíd., pp. 258-260). Es decir, la historia es la actualidad de las posibilidades del cuerpo social. Para Zubiri la cuestión es más radical: la realidad, en tanto que mundo, es constitutivamente histórica; en consecuencia, el dinamismo histórico afecta a la totalidad de la realidad constituyéndola como tal (ibíd., p. 274). Es decir, el ser humano en cuanto realidad que está siendo mundanalmente tiene tres dimensiones: individual, social e histórica; estas tres dimensiones están ligadas inextricablemente¹².

4. La constitución formal de la historia

Según lo dicho anteriormente, se deduce que la realidad históricamente considerada debe refluir sobre el ser humano, definiendo así a la historicidad como un aspecto estructural constitutivo suyo, pues la “historia en su contenido es formalmente historia de la realidad humana en cuanto realidad” (Zubiri, 1986, p. 204). En efecto, el único modo que tiene el ser humano de hacerse a sí mismo es apropiándose de posibilidades abiertas social e históricamente (ibíd., p. 433) pues requiere de “formas de vida en la

¹² En este apartado seguiremos fundamentalmente los análisis de Zubiri de su obra *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica* (2006).

realidad” que hayan sido transmitidas (ibíd., p. 201), caso contrario se vería obligado a comenzar la vida siempre desde cero (ibíd.). Ahora bien, dicha apropiación está dada porque el ser humano es ya, en su propio ser, un ser histórico. Anticipando algunas ideas, se puede decir que esto es así porque él es el único ser inserto en un *phylum*, además por ser capaz de transmitir formas de estar en la realidad configuradas como un sistema de posibilidades abierto y de dotes consolidadas como capacidades.

En este sentido, la historia, en primer término, está configurada como una “transmisión tradente”: es decir, por un lado, hay una transmisión de caracteres psico-orgánicos por replicación genética; por otra parte, lo que se transmite son formas de estar en la realidad. Esto se debe a que el ser humano procede evolutivamente del animal, sin embargo, se particulariza por estar instalado entre cosas reales, y tener que habérselas con ellas. Por consiguiente, este tener que hacerse cargo de la realidad, no puede darse simplemente por su pertenencia a un esquema generacional determinado, sino que es necesaria la “entrega de realidad”, de aquí la *parádoxis, traditio, tradición* (Zubiri, 2006, p. 76).

La tradición tiene, en este sentido, una estructura bien definida. Tiene un “momento constitutivo”, puesto que un ser humano al nacer no solo se le otorgan determinadas notas genéticamente determinadas, sino, también, formas precisas de estar en la realidad. Asimismo, hay un “momento continuante”, esto quiere decir que el ser humano se ve ante la tarea de optar por determinado modo de establecerse en la realidad, de ahí que la tradición no sea mera replicación. Por último, hay un “carácter progrediente”: esto es, el viviente humano aplica una serie de modificaciones sobre lo recibido.

Ahora bien, el sujeto de la tradición no son los individuos, sino el *phylum*¹³ como tal. Este es el vector de la tradición, dice Zubiri (2006, p. 81). Pero la refluencia de la tradición del *phylum* sobre los individuos tiene distintos aspectos: uno como biografía, en cuanto el viviente realiza diversas operaciones sobre su modo de estar en la realidad¹⁴. El animal de realidades se autoposee de diversos modos; en la mera animalidad se da una “decurrencia”, mientras que lo humano de esa decurrencia es el poseerse como absoluto. El otro modo es cuando la *traditio* del *phylum* refluye sobre la dimensión social de los individuos configurando lo específicamente histórico: la transmisión tradente social. Esto significa que hay un estricto carácter impersonal en la historia, en tanto que toda personalidad pasa a ser histórica por haber sido “el que” realizó tal o cual acción, más nunca dice “quién” fue tal o cual persona, pues eso ya correspondería al aspecto personal (ibíd., pp. 81-83).

La esencia formal de la historia para Zubiri no está comprendida ni en las nociones de vicisitud, ni de testimonio ni de transmisión de sentido; sino en la de ser “entrega de formas de estar en la realidad”, esto demuestra las efectivas diferencias entre el hombre de Cromagnon y el hombre contemporáneo. En el ser humano siempre están operando los aspectos de animalidad, con ellos los caracteres psicoorgánicos; pero, además, se encuentran la dimensión trascendental: lo real en cuanto real, dado que el ser

¹³ Con la idea de *phylum* Zubiri sostiene que el ser humano está filéticamente constituido. Esto quiere decir que hay un esquema o conjunto de caracteres genéticos específicos conforme al cual el ser humano se va replicando y diversificando. Este *phylum* tiene diversos modos de refluir sobre el individuo: es pluralizante o diverso (primer tipo de refluencia de la especie sobre el ser humano), comunal o social (segundo tipo de refluencia) y prospectivo, es decir, es constitutiva y formalmente abierto hacia el futuro: hay un venir-de y un ir-hacia (Zubiri, 2006, p. 72).

¹⁴Cf. Zubiri, 2006, p. 124. Allí el autor apunta algunos aspectos relevantes sobre esta temática.

humano es formal y constitutivamente una inteligencia sentiente. Por consiguiente, este siempre interpone entre sus potencias y sus actos un “sistema de posibilidades”. Estas son encontradas o forjadas por invención. Así, pues, es indispensable distinguir entre potencias y posibilidades. Las potencias son, en mayor o menor medida, iguales a lo largo de la evolución humana, pues constituyen el conjunto de caracteres psico-orgánicos del ser humano, cuyos actos son “andar”, “moverse”, “pensar”, “hablar”, etcétera. El acto de unas potencias constituye un “hecho”. En cambio, la ejecución o actualización de unas posibilidades conforman un “suceso”. Dice Zubiri: “El suceso es el hecho en tanto que realiza posibilidades, en tanto que se ha determinado a las potencias a producir unos actos de acuerdo con las posibilidades por las que uno ha optado” (ibíd., p. 88). Este es el gran error de cierto historicismo que sostiene que “ninguna verdad lo es siempre”; por el contrario, para Zubiri la historicidad se caracteriza: “no de que algo deje de ser, sino de que ‘es’, pero según distintos modos de llegar a ser” (Zubiri, 1999, p. 101), y un modo de llegar a ser es el “hecho” y otro el “suceso”. De aquí que el pasado si bien no continúa como realidad, si lo hace como possibilitación, donde cada posibilidad viene encadenada con la anterior. De ello se deduce que en vez de una “razón de ser” es necesario encontrar una “razón del suceder”. En consecuencia, la historia se comprende como “el suceso de los modos de estar en la realidad” (Zubiri, 2006, p. 139).

Por otra parte, para comprender lo que el hombre “puede” o no puede hacer históricamente, es fundamental conceptuar este poder del ser humano en la historia. Por poder Zubiri comprenderá una noción muy simple, que no se asocia con causa, sino con un “poder hacer algo”; esto es, “un poder de estar en la realidad de una forma más bien que de otra” (ibíd., p. 145). Al autor le es indispensable distinguir entre potencia, facultad y posibilidad. Un ejemplo permitirá iluminar este punto, dice el autor: “La inteligencia

sentiente no es potencia, sino facultad; una facultad ‘una’, pero metafísicamente compuesta de dos potencias: la potencia de sentir y la potencia de inteligir” (ibíd., p. 146). Tanto las potencias como las facultades constituyen un poder que no son directamente homologables ni entre sí ni con las “posibilidades”. De hecho, la facultad no tiene un poder omnímodo, sino que, para poder ser ella posibilitante debe estar “positivamente posibilitada”. En este sentido, dice Zubiri:

De aquí el triple sentido de la palabra “posible”. Posible es siempre lo que es término de un poder. Cuando el poder es potencia, lo posible es “potencial”. Cuando el poder es facultad, lo posible es lo ‘factible’ en el sentido etimológico de un vocablo (...). Cuando el poder es lo posibilitante, lo posible es “una posibilidad”, “un posible” entre otros. Posibilidad en rigor es solo lo posible en cuanto término de un poder posibilitante (ibíd., p. 148).

Existe una interdependencia entre los poderes, a saber, nada es factible sino ha sido previamente potencial, ni nada es posible sino ha sido previamente factible. Estos poderes pertenecen a la nuda realidad de algo. En cambio, no así lo “posible”, pues toda nota real que adquiera ya está previamente dada en cuanto potencial y factible. Lo que adquiere lo posibilitante, en este sentido, es una “nueva actualidad”, esto es, de estar al alcance de lo potencial y factible. En otras palabras, lo posible no añade nada nuevo al conjunto estructural de notas que componen una realidad (aquí la nuda realidad está “fundando” lo posibilitado), sino que la nueva actualidad proveniente de la misma es un enriquecimiento *sui generis* de la realidad, pues “realizan” lo que dichas notas son como “posibles”. Dice Zubiri: “Enriquecimiento es aquí ‘realización’ de actualidades intrínsecamente posibles ‘de’ y ‘en’ la nuda realidad”

(ibíd., p. 149). Entre la realidad como lo fundante de “lo posible” como lo fundado hay una estricta unidad, esto es dado precisamente por el poder de posibilitación.

Pues bien, el poder de posibilitación precisamente tiene que ver con las potencias y facultades en cuanto constituyen “dotes”, es decir en cuanto son “principio de posibilitación”. Esto es muy importante, en cuanto constituyen un momento “físico” de mi realidad. En rigor, las dotes pueden crearse, conservarse, destruirse, de aquí que no hay dotes fijas ni constantes. Además, las potencias y facultades no son lo mismo como principio de actos que como principios de posibilitación. Así, pues, es preciso analizar la estructura formal de las mismas.

Para atender correctamente a la estructura formal de las dotes, Zubiri parte de la definición de lo posible. Para comprender esto va a decir que lo posible constituye aquello que confiere una forma de estar en la realidad. De aquí que constituya estricta y formalmente “las posibilidades”. Pues bien, sobre las distintas posibilidades el ser humano tiene que optar, este momento es una instancia física de apropiación. Una vez incorporadas dichas posibilidades a las potencias y facultades por apropiación, se naturalizan en ellas. Por esta naturalización las dotes han variado. Esta adquisición de dotes o naturalización de las mismas tiene una precisa estructura. Esto es, la de ser “la cualidad misma de su propia realidad en cuanto principio de posibilitación” (ibíd., p. 152). A esto Zubiri lo llama “capacidad”: “Capacidad es la potencia y la facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilitación. Capacidad es formalmente ‘capacidad de posibles’” (ibíd.). Un aspecto relevante es que estas capacidades se construyen unas a partir de otras. Solo habiendo adquirido unas se pueden adquirir otras o modular las anteriores, es decir es un “proceso”.

Las capacidades en conjunto con las potencias y las facultades son de carácter metafísico. Ahora bien, son caracteres irreductibles las unas a las otras; pues una potencia puede no estar facultada, ni una facultad capacitada, o al menos lo puede estar deficientemente. Las tres constituyen tres modos distintos de *arkhai* (principios).

Recapitulando se puede decir que la historia dimensional consiste formalmente en un “proceso de capacitación”. Como ya se apuntó arriba, es un proceso de tipo metafísico, pues todo proceso se sucede del anterior. Así, pues, lo determinante de las acciones radica no tanto por lo que son en sí mismas, sino por el momento procesual en que son llevadas a cabo. Además, la adquisición de determinadas dotes, facilitan otras dotes, como muchas otras se malogran. De ahí el carácter dramático de la historia, ya que una vez logradas determinadas dotes se obturan definitivamente otras posibilidades. El proceso histórico del cual provienen la casi totalidad de las capacidades, es la historia dimensional como refluencia, sea biográfica, sea histórica, de la prospectividad filética sobre cada individuo (ibíd., p. 154).

Pues bien, esto responde a la interrogante inicial sobre el modo en que refluye la dimensión histórica sobre el individuo. Ya no es factible hablar de una maduración en relación al hombre de Cromagnon, por ejemplo, sino que lo que media fundamentalmente con el ser humano contemporáneo son las capacidades. En función de lo elucidado se puede decir, según Zubiri, que “la historia es primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación. Es un proceso metafísico y no solo antropológico en el sentido sociológico del vocablo. Es la capacitación para formas de estar en la realidad” (ibíd., p. 155).

Esta concepción es la base para comprender lo que es propiamente la historia. Así, se puede ver en ella dos sentidos:

primero, la historia como proceso de capacitación tiene un carácter cíclico: esto se debe a que determinadas capacidades permiten apropiarse de ciertas posibilidades, las cuales, una vez naturalizadas en las potencias y facultades, cambian las capacidades. De aquí que hay un ciclo de capacidad, posibilidad, capacitación: es la historia como proceso (ibíd.). El segundo sentido indica que la historia es un proceso “real” en el ser humano, no hay nada precontenido ni virtual ni germinal ni implícitamente. Lo que hay, dice Zubiri:

Es “real” porque lo es la actualidad y porque es actualización de una posibilidad. Es “historia” porque esta actualización es procesual (...). Ser real “históricamente” consiste en ser actualización procesual de posibilidades (...). Su realización es un suceso (...) suceso es actualización procesual de lo “posible” (ibíd., p. 156).

La historia tiene la particularidad de ser el ámbito mismo de lo posible como condición de lo real: es decir, de hacer un poder. De ello deduce el autor que es “cuasi-creación”, pues no hay creación desde la nada. La historia no marcha sobre sí misma, sino que es algo dimensional que emerge de la nuda realidad de las personas y las afecta. Sin embargo, hay creación en la historia “porque afecta primaria y radicalmente al principio constitutivo de lo humanamente ‘posible’” (ibíd., p. 157).

Otro punto central es la determinación de la “altura procesual”. Con esto se apunta que los diferentes estadios de capacitación al darse unos después de otros, dado que se apoyan los unos en los otros, tienen una posición, un “lugar” bien determinado en el proceso de capacitación. Esta altura procesual es un carácter de la realidad histórica y constituye el “tiempo histórico” (Zubiri, 1986, p. 210). De aquí que hay un hacer(se) histórico del ser humano y de las diferentes sociedades de acuerdo a la altura temporal a la que

pertenecen (ibíd., pp. 209-210). Esta altura de los tiempos “es el carácter temporal del Yo determinado por la altura procesual de la realidad humana” (Zubiri, 2006, p. 160). La peculiaridad que resalta aquí es que el tiempo aparece como figura, “es” figura, figura del Yo, de hecho:

Esta figura es la determinación metafísica de mi ser “determinada” por la altura procesual de lo histórico de mi realidad. Lo histórico de mi ser es la altura de los tiempos, esto es, los rasgos de la figura temporal de mi Yo (ibíd., p. 161).

Una derivación necesaria de lo anterior es el concepto de *edad*. Por este se comprende la altura procesual misma, en cuanto refluencia de la posición en la altura procesual sobre la realidad humana. Ahora bien, es menester destacar que se trata de una edad histórica en el sentido cabal del término. La edad como modo del Yo, es la figura del Yo, en cuanto determinada por la edad de mi realidad. Por consiguiente, tenemos la figura de la edad (ibíd., p. 162). Esto implica hacer una serie de matizaciones formales muy importantes. Zubiri distingue entre contemporaneidad y coetaneidad. Esta distinción es crucial. Por la primera comprende la pertenencia sincrónica, por tanto, extrínseca, a un esquema temporal trazado por la ciencia. Un ejemplo de ello es la sincronía temporal de los esquimales y de los habitantes de Babilonia del siglo II d.C. Entre ellos había sincronía, más no coetaneidad. Por esta última comprende la pertenencia intrínseca a una misma altura procesual, o proceso tradente de capacitación, por ende, a una misma historia. Recién en la actualidad, apunta Zubiri, la humanidad ha ido adquiriendo un

“cuerpo de alteridad único”¹⁵, por lo que se puede hablar no solo de corporeidad universal, sino de coetaneidad universal.

5. Implicaciones para la filosofía de la historia y para las Epistemologías del Sur

A partir de lo enunciado, se revela una comprensión de la historia enteramente modificada de muchas de las limitaciones apuntadas a la filosofía de la historia. En primer término, la historia tiene sentidos procesuales mas no es un proceso necesariamente unívoco¹⁶; si bien la tradición asume un carácter progresivo (Samour, 2011, p. 467), esto se debe a la apertura intelectual del ser humano a lo heredado a partir de lo cual se hace a sí mismo y su mundo; no obstante, ese progreso no tiene prefijado el carácter: puede ser liberador y enriquecedor de nuevos sistemas de posibilidades que habilitan novedades en el modo de estar en la realidad, o, por el contrario, obturadores y marginalizadores de cualquier novedad. En otras palabras, este aspecto discrecional de lo histórico, por así decir, admite direcciones contrarias: progresivas y positivas, o regresivas y negativas. Una comunidad puede ir creciendo o decreciendo en edad histórica, o hasta marginalizarse de la marcha histórica (Zubiri, 1986, p. 216), y se podría agregar: abrir variantes de crecimiento histórico contrarias o alternativas a las fuerzas históricas dominantes, todo lo laxas que se quieran; pues, como dice I. Ellacuría: “posibilitar consiste

¹⁵ Para Zubiri, debido a la mundialización o globalización imperante, “es nuestra época la primera en que la humanidad constituye, todo lo laxamente que se quiera, una sociedad verdaderamente una y única” (Zubiri, 1986, p. 219).

¹⁶ Sintomática de este tipo de concepción sería la idea de progreso lineal, homogéneo y vacío cuestionada por Walter Benjamin (2007, p. 73).

formalmente en dar un poder sin dar una necesidad fija y unidireccional de realización de ese poder” (Ellacuría, 2007, p. 521).

Lo anterior permite pensar la historia como ese reino social de la libertad que apuntó Marx en su momento; sin embargo, esto presupone algunas consideraciones. En primer lugar, el ser humano basa su libertad en un doble sentido: libertad “de” y “para” (Zubiri, 1986, p. 145). El primer sentido indica que el ser humano se busca liberar de aquello que lo coacciona o le impone una acción inexorable; el segundo sentido, señala la instancia inevitable de tener que elegir en un sistema de posibilidades determinado por el hecho de que tiene que hacerse cargo de la situación intelectual en que ha quedado, y por su deseo (dado el carácter inconcluso de sus tendencias) de hacer lo que quiere en función de la figura que le quiere dar a su ser (ibíd., p. 216)¹⁷. Por otra parte, es menester considerar que el ámbito de la opción sobre la que descansa la libertad es la historia en tanto que dinamismo de posibilidad y capacitación. En otras palabras, el manejo de posibilidades que actualizan la libertad está constreñido, por una parte, al proceso de liberación histórica (Ellacuría, 2007, p. 530)¹⁸, y, por otro, a la existencia de estrictas posibilidades posibilitantes, como dice Ellacuría:

¹⁷ Para Ellacuría, inspirado en Zubiri, la libertad es también una tensión entre necesidad y posibilidad, la primera corresponde al dominio de la naturaleza, la segunda a un carácter dimensional del ser humano que es *subtendido dinámicamente* desde la naturaleza: “Libertad que es, por lo tanto, libertad ‘de’ la naturaleza, pero ‘en’ y ‘desde’ la naturaleza como subtensión dinámica y, sobre todo, libertad ‘para’ ser lo que se quiere ser” (Ellacuría, 2007, p. 350).

¹⁸ Para Ellacuría la historia se presenta como el reino de la libertad en un proceso de liberación. Esta libertad no es una a priori sustantivo, sino un acontecimiento de liberación, en conjunción con las necesidades y determinaciones, y, además, con la posibilidad como dinamismo formal de la historia.

Las posibilidades no dan el poder para optar, pero sí dan el poder optar: el poder para optar es algo que el individuo humano trae consigo, pero para poder optar con ese poder de opción se requieren estrictas posibilidades posibilitantes. Esta distinción fundamental resuelve el problema del reconocimiento formal de la libertad que no se apoya en la posibilitación real de las condiciones de la libertad: si se tiene el poder para optar, pero no se puede optar, porque no se cuenta con posibilidades reales se está negando la libertad humana, la libertad histórica (ibíd., p. 521).

En virtud de ello, el ámbito de la libertad histórica se asienta sobre dichos aspectos cruciales. De otra manera ésta queda sometida a la cavilación de fabuladores de diverso tipo, o a merced de las más perversas mistificaciones.

La idea de una temporalidad histórica lineal, por su parte, tampoco es sostenible; pues no hay una causalidad predeterminada desde un origen de acuerdo con la cual no habría ni repliegues, ni retrocesos, ni ciclos, etc., en el curso de lo histórico. Al estar constreñido lo histórico mismo a los avatares de convivencia humana, es inevitable que los procesos históricos admitan pujas, conflictos, tensiones, que podrían revertir el curso asumido por una línea histórica determinada. Asimismo, se disuelve cualquier concepción de fases históricas, dado que, al no haber un criterio directriz, no hay etapas que deban cumplirse, como, por ejemplo, las etapas de desarrollo que los países periféricos deben seguir de acuerdo con cierto eurocentrismo.

No es posible delimitar un ascenso histórico, puesto que no hay un progreso ni moral ni técnico necesario de ser alcanzado. A su vez, no se puede hablar de una teleología; porque el camino de determinación, alumbramiento y obturación de posibilidades está

condicionado por el conjunto de opciones ya tomadas, comprometiendo un futuro, pero imposibilitando otros; no obstante, no hay un fin racional al cual tienda todo, sino que, como se apuntó antes, puede haber avances y retrocesos, ciclos, etc. Así, se ve que el carácter necesario y finalístico de la historia queda completamente desplazado por las contingencias y conflictos de los procesos sociohistóricos particulares; en otras palabras, se puede decir que los dinamismos históricos están sujetos a los fines trazados socio-políticamente. Por último, el carácter potencial implica un reduccionismo de lo histórico, al circunscribir lo propiamente histórico al orden natural, sin lograr visualizar la unidad diferenciada de lo natural y lo histórico (las posibilidades).

Dado este marco de comprensión de la historia se derivan importantes implicancias para las Epistemologías del Sur. Estas, según se dijo, gravitan en torno a una preocupación central: la ignorancia y la invisibilización de realidades históricas que, por centrífugas al progreso de la modernidad eurocéntrica, han sido subsumidas o directamente desechadas como procesos históricos alternativos válidos. Esta cesura abismal que traza la epistemología eurocéntrica exige como contrapartida y, en primer término, una sociología de las ausencias que, entre otras cosas, reconozca y se comprometa “con otras maneras de saber que ofrecen comprensiones alternativas de la vida social y la transformación social, distintas... [en este caso] al tiempo lineal” (Santos, 2018, p. 48). Pues bien, todo lo apuntado previamente acerca de la superación filosófica de muchas de las inconsistencias que manifestaban ciertas comprensiones de la historia según lo considera Zubiri, constituyen, a nuestro modo de ver, un saber absolutamente válido para una sociología de las ausencias; justamente, por el hecho de que desde esta perspectiva teórica todas las experiencias socio-históricas alternativas a los centros occidentales que no responden a ciertas

líneas de progreso, no comparten una finalidad predefinida, o no los aglutinan criterios axiológicos y tecno-científicos similares a Occidente, son aquí revalidadas y legitimadas, y, por tanto, restituidos de la línea abisal.

En este sentido, un elemento preponderante atingente a la superación de la monocultura del tiempo lineal por parte de las sociologías de las ausencias, tiene que ver con la vivencia directa que ciertos grupos hacen de temporalidades alternativas a la dominante y que son ponderadas como meros residuos, y por tanto no contemporáneos los unos de los otros. A fin de ejemplificar para Santos (2006) el “campesino africano o asiático deja de ser residual para ser contemporáneo de la actividad del agricultor hi-tech de los Estados Unidos o del ejecutivo del Banco Mundial” (p. 76). Santos denomina a este fenómeno: *falacia de la contemporaneidad* y afirma: “Esta falacia consiste en partir del principio de que la contemporaneidad de un evento o comportamiento se distribuye de modo igual entre los participantes en una intervención simultánea” (ibíd.). A esto se le pueden hacer dos consideraciones: en primer lugar, de acuerdo con lo visto, no existe una linealidad histórica, por el contrario, está todo sometido a avances y retrocesos, aun más, la vivencia histórica de un pueblo puede ser cíclica, pues está atada a formas de estar en la realidad heredadas, y constituyen diversas vivencias del dinamismo histórico.

Por otro lado, esta pretendida contemporaneidad, desde la perspectiva zubiriana, admite otros análisis que complejizan la cuestión. Para Zubiri las diferencias entre ambos no se reducen a lo dominante y lo residual ligado a algo que es contemporáneo y otra cosa que es extemporánea de aquella. Aquí, por el contrario, hay una diferencia en su altura procesual, por consiguiente, se podría decir que son *contemporáneos* el uno del otro, es decir, entre ambos existe desde el vamos una sincronía artificial y extrínseca que los une. Ahora

bien, ponderando la *coetaneidad* se pueden dar dos fenómenos concomitantes: esto es, la edad histórica a la que pertenece el Yo histórico de cada uno de ellos si se visualizan claras divergencias. Son diferencias en el sistema de posibilidades y capacidades desde las cuales crean sus propias formas de estar en la realidad. En consecuencia, estas asimetrías procesuales encierran una conflictividad latente, como bien denuncia Santos, ya que ¿quién puede determinar qué posibilidades y capacidades deben ser alumbradas y cuáles obturadas? ¿cómo establecer un diálogo donde no se suprima la alteridad bajo un criterio de racionalidad preconcebido? ¿Cómo evitar imponer condiciones universales y abstractas sobre pueblos con procesos históricos divergentes? Estas problemáticas se han resuelto históricamente con prácticas de dominio como son la descalificación, la supresión o la ininteligibilidad de lo que sería una alteridad etánea.

Por otra parte, puede ocurrir lo que afirma Zubiri: en la actualidad se vive por primera vez como un cuerpo de alteridad uno y único; esta unicidad no quiere decir univocidad, es decir, podemos compartir globalmente una misma altura procesual, pero esto no quiere decir que todos tratemos de modo unívoco las posibilidades y capacidades disponibles (Zubiri, 1986, pp. 219-220). Esto se pone particularmente en evidencia en el trato ecológico: actualmente se disponen de las condiciones para la expoliación de la naturaleza a gran escala, así como la posibilidad de un daño ecológico irreversible del cual toda la humanidad se vería afectada sin excepción; sin embargo, de modo análogo surgen con las mismas capacidades modos de explotación de la naturaleza mucho más sustentables, y prácticas alternativas para contrarrestar consecuencias climáticas indeseables.

Asimismo, en este marco las sociologías de las emergencias logran un encuadre bastante preciso de sus condicionamientos y

alcances. El futuro, como había sido planteado al comienzo de este artículo, deja de ser infinito, sin límites, sino que está atado al sistema de posibilidades sociales presentes que delimitan cualquier tipo de apropiación de posibilidad y proceso de capacitación. En otras palabras, tanto lo que está dado a esperar a una sociedad, como el cumplimiento de sus expectativas y tendencias tienen su asiento en posibilidades y capacidades reales¹⁹. En rigor, todo proceso creacional en la historia se encuentra cribado y jerarquizado, por el hecho de que no todo es posible en cualquier momento histórico. Toda nueva posibilidad se asienta en una anterior que le da su sustento; además, toda posibilidad ha de ser real y no puramente fantaseada. En esto se distingue el futuro del futurible: el primero es aquello con que se puede contar, con la posibilidad real; mientras que el futurible es aquello que se puede fantasear como posible y deseable, pero que por el momento no tiene condiciones reales para serlo (Zubiri, 1999, p. 158; Ellacuría, 2007, p. 562). En virtud de esto, es claro que las posibilidades reales con que se puede contar no son cualesquiera y no pueden ir más allá de lo que en cada momento pueden dar de sí las capacidades.

En términos generales el Norte y el Sur Global se constituyen en alteridades procesuales donde las posibilidades de entendimiento intersubjetivo, o de delimitar horizontes de inteligibilidad común siguen siendo desafíos insoslayables, pues muchas de las encrucijadas cognitivas, morales, axiológicas, sociales, tecnológicas, y demás, se dirimen en este territorio. Es decir, el destino histórico de los seres humanos se juega aquí, en gran medida, su gloria o su fracaso. Una salida de esta situación consiste en un “cosmopolitismo

¹⁹ Esta idea de que el cumplimiento de un cúmulo de expectativas debe estar asentada sobre posibilidades y capacidades reales (Santos, 2006, p. 86), adquieren en Zubiri una gran solidez y coherencia.

subalterno” que se configura como una globalización contrahegemónica fundada en la articulación del Sur Global (Santos, 2006, p. 147), hecho que, a nuestro entender, reviste cierta factibilidad por existir ciertas similitudes procesuales. En este sentido, este autor considera que para lograr la articulación de esta fuerza contrahegemónica es necesaria una tarea de “traducción intercultural”, la cual asume la forma de una hermenéutica diatópica que “consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan” (Santos, 2009, p. 137).

A nuestro entender este momento conceptivo de inteligibilidad común debería ser complementado con un momento físico y meta-físico²⁰ propio de la realidad histórica, articulado como una crítica inmanente o intrahistórica, como sostiene Romero Cuevas (2010). Lo que pretendemos con esta crítica es poner en evidencia aquello que la realidad *puede ser* (Nicolás, 2013, p. 17), de acuerdo con sus capacidades y posibilidades vigentes. En este sentido, no se recurren a criterios trascendentes o ideales (tranhistóricos) que ofician de horizonte a los proyectos históricos, puntualizándoles externamente lo que estos *deberían ser* (ibíd., p. 16), sino, por el contrario, lo que se busca es poner en evidencia las asimetrías o desfases que existen entre las posibilidades y capacidades

²⁰ La posibilidad de un discurso crítico radica en el asiento metafísico del discurso zubiriano que hemos intentado exponer. En esta metafísica que hemos explicitado como “física trascendental” hay una doble dimensión: empírica o material y formal, lo que Ellacuría denomina el “mundo de lo real” y lo “real del mundo” (Ellacuría, 2007, p. 29). La crítica, en este sentido, no tiene un sentido meramente formal, sino que busca hacer pie en una crítica material de las condiciones históricas. Así, pues, la historia no pierde los avatares empíricos de los seres humanos, pero tampoco supone una clausura, ya que el ser humano por su trato con las cosas como reales además de materiales, posibilita un dinamismo abierto de lo histórico.

objetivadas para la satisfacción de las necesidades básicas como de autorrealización individual y colectiva que son actualizables por grupos o comunidades que interactúan en un mundo globalizado. Por otra parte, esta crítica permite cuestionar la distribución global injusta de dichas capacidades, pues, justamente, estamos en una época histórica donde las restricciones en la participación de las mismas posibilidades y capacidades se deben a razones políticas y económicas globales propias de una colonialidad del poder (Quijano, 2014, p. 285). Se ve así el desplazamiento de lo político-cultural a lo socio-histórico y socio-político. A fin de ejemplificarlo, en línea con lo de Boaventura de Sousa Santos, traducir distintos criterios sobre la vida productiva como el desarrollo capitalista y la concepción *swadeshi* propuesta por Gandhi (Santos, 2009, p. 138) permite solucionar conflictos en el entendimiento común, y cualquier acto de injusticia cognitiva que de ella se derivara; sin embargo, esto es insuficiente para dirimir los desfases y asimetrías en las posibilidades y capacidades productivas, que son causa, entre otras cosas, de la injusticia alimentaria global, y que se sustentan en la injusta distribución de posibilidades y capacidades como son la transferencia tecnológica y científica o, simplemente, la perniciosa concentración de las grandes fuentes productivas.

5. Conclusión

A lo largo de este trabajo se ha pretendido alumbrar un universo categorial alternativo a los reduccionismos epistémicos sobre el tiempo histórico denunciados por las Epistemologías del Sur. En este sentido, los aportes de la filosofía de Xavier Zubiri fueron determinantes para estructurar este artículo en cuatro niveles: primero, el estatuto epistémico de la filosofía en relación a la ciencia, tema de vital importancia para poder incoar un discurso filosófico

que sorteara el cerco cognitivo de las ciencias denunciado por las Epistemologías del Sur para con este tipo de reflexiones, para lo cual se determinó el ámbito de lo *trascendental* como el dominio discursivo sobre el que descansa la filosofía. En segundo lugar, se indagó, con sus similitudes y diferencias, en las elaboraciones hechas por Santos y Zubiri sobre las concepciones del tiempo histórico derivadas de la racionalidad científica, en un caso; y de la filosofía de la historia moderna, en el otro. Asimismo, se pudo observar similares líneas de fuga para estas inconsistencias epistémicas sobre la historia, pero con algunas fragilidades conceptuales que dieron pertinencia y legitimidad a los análisis zubirianos para responder a los desafíos ya planteados. En tercer lugar, se analizó a gran escala las categorías estructurales de la filosofía zubiriana, mostrando un hilo conductor sólido, riguroso y de suma novedad, por la cual se pudo lograr una desarticulación de las aporías del tiempo histórico. A partir de esto se derivaron ciertas consecuencias lógicas de estos planteos que enriquecen significativamente y, también, delimitan aspectos para una mayor comprensión de la sociología de las emergencias y de las ausencias.

Referencias bibliográficas

Benjamin, Walter (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata: Terramar.

Ellacuría, Ignacio (2001). *Escritos filosóficos* (Tomo III). San Salvador: UCA.

Ellacuría, Ignacio (2007). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA.

Ferraz, Antonio (2004). La relación entre la ciencia y la filosofía en Zubiri. En D. Gracia, *Desde Zubiri* (pp. 25-33). Granada: Comares.

González, Antonio (1992). Tesis sobre el final de la historia. En J. Corominas y J. Ribas, *Identidad y pensamiento latinoamericano* (pp. 197-199). Managua: UCA.

González, Antonio (1995). Hacia una fundamentación de las Ciencias Sociales. En A. González, *Para una filosofía liberadora* (pp. 65-96). San Salvador: UCA.

González, Antonio (1997). *Estructura de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid: Trotta.

González, Antonio (2001). La razón de la esperanza. En A. Bosch Veciana, *El futur del cristianisme. El pensament teològic als inicis del segle XXI* (pp. 25-61). Sabadell: Fundació Caixa de Sabadell.

Heidegger, Martin (2002). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Nicolás, Juan Antonio (2013). La crítica filosófica y sus fuentes. *Diálogo Filosófico*, (85), 4-35.

Nicolás, Juan Antonio y Romero Cuevas, José Manuel (2016). I. Ellacuría. Filosofía de la realidad histórica y crítica de la ideología. En F. Oncina Coves y J. M. Romero Cuevas, *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología* (pp. 193-223). Granada: Comares.

Quijano, Aníbal (2014). Colonialidad de poder y clasificación social. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-330). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Romero Cuevas, José Manuel (2010). *Crítica e historicidad. Ensayo para repensar las bases de una teoría crítica*. Madrid: Herder.

Samour, Héctor (2011). Tesis principales del concepto de historia en Xavier Zubiri. En J. A. Nicolás, *Guía Comares de Zubiri* (pp. 457-482). Granada: Comares.

Santos, Boaventura de Sousa (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.

Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI / CLACSO.

Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Clacso / Prometeo Libros.

Santos, Boaventura de Sousa (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y praxis Latinoamericana*, (54),17-39.

Santos, Boaventura de Sousa (2018). Introducción a las Epistemologías del Sur. En M. P. Meneses y K. Bidaseca, *Epistemologías del Sur - Epistemologías do Sul* (pp. 25-62). Ciudad Autónoma de Buenos Aires / Coimbra: CLACSO, CES.

Savignano, Armando (2008). Concepción y papel de la historia en Heidegger y Zubiri. En J. A. Nicolás y R. Espinoza, *Zubiri ante Heidegger* (pp. 181-195). Barcelona: Herder.

Zubiri, Xavier (1948). *Naturaleza, Historia y Dios*. Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (1980). *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (5ª ed.). Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (1983). *Inteligencia sentiente: Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (1983). *Inteligencia sentiente: Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (1985). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza / Fundación Xavier Zubiri.

Zubiri, Xavier (1995). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (1999). *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (2001). *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórico*. Madrid: Alianza.

Reforma universitaria y escolástica de laboratorio: José Gabriel y la eugenesia puesta en cuestión. Argentina, década de 1920¹

University Reform and scholastic of laboratory: José Gabriel and
the eugenics in question. Argentina, in the decade of the 1920s

Gustavo Vallejo²

Resumen

La Reforma universitaria, en su poliédrica complejidad suscitó diversos abordajes y alimentó constantemente la posibilidad de explorar nuevas aristas. Siendo uno de sus rasgos constitutivos la presencia de una nueva generación conformada por jóvenes que abrazaron el idealismo filosófico, trayectorias individuales de ese preciso universo aun encierran varias cuestiones por develar. Aquí nos abocamos a analizar trabajos de José Gabriel situados en el eje del pensamiento reformista, donde un fuerte cuestionamiento al positivismo deviene en la crítica a la naciente eugenesia, entendida como el producto de una forma de hacer ciencia con altos signos de hipocresía.

Palabras clave: Reforma Universitaria; José Gabriel; Positivismo; Eugenesia; Argentina.

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto: "De la cultura letrada a la cultura política: intelectuales, científicos y voluntad de poder en tiempos de crisis" (PIP-CONICET 112-201501-00463CO). Un avance fue presentado en el VIII Taller de Historia Social de la Salud y la Enfermedad, celebrado en 2018 en Córdoba, donde recibió comentarios de Adrián Carbonetti que agradezco.

² CONICET / Instituto de Salud Colectiva, Universidad Nacional de Lanús. Contacto: <1208gvallejo@gmail.com>

Abstract

The University Reform, in its multifaceted complexity, raised several approaches which fuelled constantly the possibility of exploring new edges. Being one of its constitutive features the presence of a new generation conformed by young people who embraced the philosophical idealism, individual trajectories of this precise universe still contain questions to unveil. In this sense, we will analyse here pieces of works written by José Gabriel which were located in the axis of reformist thought, and, where a strong review of Positivism became critique of emerging Eugenics, understood as the product of a way of doing science with high signs of hypocrisy.

Keywords: University Reform; José Gabriel; Positivism; Eugenics; Argentina.

El reformista y el positivismo

Dentro de la vasta constelación de problemas que confluyeron en la Reforma Universitaria, un lugar relevante lo ocupan las repercusiones de la crisis civilizatoria en que quedó sumida Europa tras el estallido de la Gran Guerra. Si de ese estado de cosas podía interpretarse que los tradicionales modelos culturales habían sucumbido, una paralela interpelación al rol de la ciencia fue ocupando el centro de la escena. El drama europeo fue así asociado a una forma de conocimiento que, en su exagerada especialización, perdía de vista toda concepción totalizadora y humana del mundo, algo que Ortega y Gasset (1965) sintetizó refiriéndose a la “agresiva estupidez con la que se comporta un individuo cuando sabe demasiado de una cosa e ignora de raíz todas las demás” (p. 34).

Participando de esta línea de pensamiento que alertaba sobre los riesgos de una visión parcelada del conocimiento, los reformistas argentinos pronto comprendieron que un blanco de sus principales cuestionamientos estaba en la exactitud específica exaltada por el positivismo. Por lo tanto, asumir el desafío de trascender esa forma de producir saberes, implicaba desligarse del

corsé que impedía que una amplia variedad de problemas fuera discutida desde perspectivas filosóficas capaces de explicar problemas generales y universales. Esto era lo que sostenía el nuevo sujeto social que irrumpió con la Reforma, el hombre de la “nueva generación”, en tanto idealizada figura cultural del joven culto y valiente, que desafiaba las injusticias con acciones emprendidas sin temor a sus consecuencias (Vallejo, 2018a). Por su impulso, el imperialismo anglosajón, la reproducción acrítica de modelos culturales extranjeros y el positivismo en el que era vista la confluencia de buena parte de los demás factores cuestionados, fueron asociados a una vetusta Universidad y a la “vieja generación” que ella cobijaba.

Dentro de este marco, nos detendremos a analizar las impugnaciones al positivismo, como también a su prolongación en novedosos saberes biomédicos, formuladas por José Gabriel, un emergente de la “nueva generación” desde los inicios de la Reforma Universitaria.

José Gabriel nació en Madrid en 1896 y llegó a Buenos Aires en 1905, donde pronto abandonaría sus apellidos López Buisán. Un largo silencio historiográfico siguió a su muerte producida en 1957, hasta que en este siglo su figura motivó distintos abordajes (Galasso, 2005, pp. 279-290; Tarcus, 2007, pp. 229-231 y Vallejo, 2014; 2018b), la reedición de textos en una selección que tuvo el estudio preliminar de Guillermo Korn (2015) y la integración a una galería de intelectuales de izquierda que se sumaron al peronismo (Korn, 2017). Recientemente fue redescubierto en España por su rol de cronista en la Guerra Civil (Barreiro, 2018).

Entre las diversas facetas que presenta la trayectoria de José Gabriel, los primeros rasgos de singularidad atribuidos aparecen ligados a su protagonismo en el Colegio Novecentista, constituido en 1917 en el más directo antecedente filosófico de la Reforma

Universitaria (Del Mazo, 1941). Aún existen allí importantes cuestiones inexploradas sobre las cuales este trabajo busca echar luz, sosteniendo que de ellas devienen valores e ideas que, con diversos matices, alimentarán al discurso antipositivista que en gran medida animó al movimiento reformista.

Cabe señalar que en el positivismo confluían distintas vertientes que, remitiendo a August Comte y más a menudo a Herbert Spencer, compartían la constante invocación al paradigma biológico del que emanaba una visión organicista del mundo social. A ello se añadía la pretensión de validar todo razonamiento por el amparo de mediciones estadísticas que operaban proveyendo del soporte científico y la clausura de todo tipo de saber que desestimara su utilización. Particularmente, el objeto de crítica de José Gabriel fue el positivismo que se valió de la antropología física para retroalimentar un determinismo biológico que impregnó los contenidos de la naciente psicología y alcanzó su máxima expresión en el campo educativo. Al decir de José Gabriel, no era su interés atacar a los “siempre respetables” Comte o Émile Littré, sino a un “positivismo inepto”, “de tercera mano, atrasado y estéril” que gobernaba las mentes de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, desde donde cerraba el camino de la filosofía, y al hacerlo, impedía el advenimiento de la auténtica Universidad. Por eso, combatir ese positivismo llegó entenderlo como un hecho consustancial al inicio de la Reforma Universitaria (José Gabriel, 1930).

Bajo ese encuadre, José Gabriel se constituyó en un fervoroso polemista que confrontó con el rostro muy preciso que el “positivismo inepto” exhibió a través de la psicología experimental y, avanzando más aun, le puso nombre propio a ese saber, al asociarlo a una de sus figuras más emblemáticas como era Horacio Piñero. Más tarde, aquellos males que denunció en el positivismo los vio

prolongar en la naciente eugenesia que, como la Reforma, tuvo en 1918 tuvo su primera Sociedad en la Argentina.

José Gabriel y La educación filosófica

Desde 1914, cuando Alfredo Bianchi se jactó de haberlo descubierto, José Gabriel se integró a un activo campo intelectual interviniendo primero en la revista *Nosotros* para pasar luego a desempeñarse en periódicos y revistas como *La Época*, *La Patria*, *El Hogar*, *La Prensa*, *Caras y Caretas* y *PBT*, mientras a la vez desarrollaba sus estudios en Filosofía. En 1916 sus inquietudes filosóficas se vieron reforzadas por la visita de José Ortega y Gasset a la Argentina, que conmovió el eje de la cultura científica: el filósofo español se convertiría en la figura más influyente entre los intelectuales argentinos y bajo su advocación el positivismo pasaba a ser fuertemente interpelado por una nueva generación de jóvenes cultores del idealismo filosófico. Precisamente, en enero de 1917, José Gabriel publicó en *PBT* sus reflexiones sobre el Curso dictado por Ortega y Gasset en Buenos Aires y, dos meses más tarde, ese texto fue replicado por la *Revista de Filosofía* (José Gabriel, 1916a).

También en 1917, influenciado además por el pensamiento del catalán Eugenio D'Ors, José Gabriel impulsó la creación del Colegio Novecentista³, cuya relación con la Reforma Universitaria fue destacada por Del Mazo y Coriolano Alberini. Para este último, reunía un vago conjunto de afinidades idealistas y aun desde ese básico punto de confluencia constituyó “el mayor intento por dotar de

³ Lo acompañaron: Benjamín Taborga, Roberto Gache, Santiago Baqué, B. Fernández Moreno, Carlos Malagarriga, Julio Noé, Alonso de Laferrere, Adolfo Korn Villafañe, Víctor Juan Guillot, Juan Rómulo Fernández, Vicente D. Sierra, Tomás D. Casares, Ventura Pessolano, Jorge M. Rohde, Carlos Bogliolo, Carmelo Bonet y José Cantarell Dart. Sobre el Colegio Novecentista véase: Biagini, 2012, pp. 202-206; Eujanian, 2001; Bustelo, 2012 y Fuentes Codera, 2014.

contenidos culturales a la Universidad”, a través de un espacio singular en el que era José Gabriel “su figura más brillante” (Alberini, 1963, p. 162).

Al estallar la Reforma en Córdoba, el Colegio Novecentista a la vez de proveerla de fundamentos filosóficos recibió aquel acontecimiento de manera muy ambigua, al punto de provocar la fractura del grupo: mientras el propio José Gabriel lideró el posicionamiento en favor del movimiento estudiantil, otros integrantes se opusieron apelando a la interpretación espiritualista de una exaltada perspectiva neocatólica (José Gabriel, 1943, p. 313). Al prevalecer la segunda posición, José Gabriel abandonó la institución que había fundado y asumió un papel más activo en la Reforma Universitaria, colocándose al frente de la Casa del Estudiante en la Universidad Nacional de La Plata, creada por Saúl Taborda.

En 1921, ya radicado en La Plata, apareció *La educación filosófica*, obra publicada por el Centro de Estudiantes de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Sus páginas expresan con mucha claridad el carácter iconoclasta del autor, alimentado de descalificaciones hacia sus contendientes que se vuelven así objeto de una inmoderada beligerancia.

Su prologuista, Ernesto Laclau, destacaba como principal contribución esperada del texto, la de apuntalar los cambios impulsados en la humanización del conocimiento, “en la concepción integral de una cultura genérica” (Laclau, 1921, p. 7). Y, en ese sentido, recordaba que José Gabriel, con el Colegio Novecentista, “trajo un sentido filosófico a la vida intelectual argentina”.

Allí definió los caracteres salientes de su ideología como lógica reacción contra ese positivismo que cambió el renunciamiento de lo absoluto por la omnipotencia científica de la humanidad, y que

debió buscar, más tarde, encerrado en su lógica de contradicciones, el refugio de los laboratorios (ibíd.).

El mérito de exponer la reacción contra ese positivismo, obedecía al hecho de que José Gabriel “tiene el pecado de la definición”, cuando justamente era “virtud de este siglo de bruscas mutaciones, cuando no de gentiles complacencias, la indefinición” (ibíd.). Aquello que Laclau destacaba, sería justamente el rasgo más distintivo e inalterable que puede señalarse en la labor intelectual desarrollada por José Gabriel, para quien la práctica de la escritura conllevaba la necesidad de polemizar a partir de una posición definida.

En *La educación filosófica*, un claro propósito confrontativo quedaba expuesto desde la misma organización de la obra, en la que al capítulo introductorio le sucede el trabajo antes realizado sobre “José Ortega y Gasset en Buenos Aires” y, luego, el dedicado a la “La Psicología experimental” precede al de “La renovación Novecentista”. De tal forma, a modo de colocar blanco sobre negro, “La Psicología experimental” aparecía como una suerte de resabio indeseable entre los germinales estímulos de Ortega y la concreción de un nuevo espacio para el desarrollo del pensamiento filosófico en Argentina.

Y en una exaltación impiadosa del paternalismo académico, el capítulo dedicado a “La Psicología experimental” se centró en Horacio Piñero, para destacar sus falencias científicas y éticas, en una suerte de denuncia *ad perpetuam*, escritas en 1919 (destaca ese hecho en el texto), a modo de contraobituario aparecido tras producirse en febrero de ese año la muerte del afamado profesor.

En su paso por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, José Gabriel fue alumno de Horacio Piñero cuando este ya era una encumbrada figura de esa Casa de

Altos Estudios. Se desempeñaba allí desde que en 1901 retornara de una estancia formativa en el Instituto Pasteur de París, para inaugurar el primer Curso de Psicología Experimental y Clínica del país y el mayor laboratorio dedicado a esa materia. En esto último seguía especialmente los lineamientos de Wilhelm M. Wundt y el ejemplo del laboratorio inaugurado en 1878 en la ciudad alemana de Leipzig. También prestaba especial atención a los tres institutos del mismo tenor que en un breve lapso fueron abiertos en Alemania: el laboratorio de Carl Stumpf en Berlín, el de Emil Kroepelin en Heidelberg y el de Georg Müller en Gotinga.

Piñero traía todo este bagaje de teoría y experimentalismo a *la page* de Europa, a una Facultad nacida en 1896 “en un clima impregnado de un pragmático positivismo avalado por un paradigma científico-biologista que apenas si tenía detractores” (Funes, 2018, p. 185). Vale decir, por sus condiciones de origen, Filosofía y Letras ofrecía un lugar privilegiado al espacio académico de Piñero, ungido en ciencia merced a recreaciones del saber escolástico en una clave secularizadora impregnada de biologicismo: “la enseñanza de la Psicología, que ha cambiado hoy su traje aprismático de especulación escolástica debe comenzar como ciencias naturales” (Piñero citado en Funes, 2018, p. 192). Y en esa nueva escolástica, el laboratorio de Piñero, que ostentaba el retrato de Haeckel, “fungía como estandarte de la modernidad, dotando de un carácter inequívocamente científico a la Facultad” (ibíd.).

Piñero intervino en cambios curriculares en la educación llevados a cabo a instancias del ministro Joaquín V. González. También fue profesor en la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, donde dictó Fisiología y tuvo como discípulo a Bernardo Houssay. Además, presidió la Asociación Médica Argentina en 1908-1909, fue responsable de los *Archivos de Psiquiatría y Criminología* de Buenos Aires, Director de la Asistencia Pública de

Buenos Aires y, junto a José Ingenieros y Francisco De Veyga, fundó la Sociedad de Psicología de Buenos Aires, de la cual fue también su primer presidente. Con esta última iniciativa participó protagónicamente en la gestación de aquello que, en torno a 1900, se conoció como la “nueva psicología”, cuyas incumbencias se extendieron por un vasto campo de investigaciones universitarias. Allí quedaron inscriptos problemas que iban desde la educación hasta la “cuestión social”, adscribiendo en su marco teórico a un naturalismo evolucionista y determinista que se articulaba con la ideología del progreso y confiaba en el valor de la ciencia positiva para asegurar el avance y la consolidación de la nación (Talak, 2014, p. 52).

La actividad de Piñero redundó en el importante reconocimiento académico que alcanzó en la Argentina la psicología experimental, sustentada en trabajos de laboratorio realizados con personal entrenado en el uso de aparatos sofisticados, en la certeza de que aquellas prácticas proveían de resultados irrefutables a las tareas de investigación. Ya en 1898 había creado un laboratorio en el Colegio Nacional de Buenos Aires, cuyo antecedente directo era el modesto establecimiento de ese tipo que Víctor Mercante montó en 1891 en San Juan. Precisamente, Mercante prolongaría luego en la Universidad de La Plata las mismas inquietudes acentuando su anclaje en la educación. De ese modo, desde su laboratorio de antropología creyó poder establecer, estadísticamente, paralelismos entre la talla, el cerebro, las variaciones del índice cefálico según sexo y edad, la supremacía étnica del caucásico y el impacto de los trasplantes de razas. Así, la psicología experimental había hecho de la Universidad lo que Alberini llamó “la catedral del método

absoluto” (Alberini, 1963, p. 156), el ámbito por excelencia del culto a “la escolástica de laboratorio”⁴.

El “cienticismo” de la psicología experimental

Siguiendo a D’Ors, José Gabriel llamó “cienticismo” a una deformación de la ciencia que prolongaba sus alcances desde el siglo XIX, manifestándose en figuras como José María Ramos Mejía, Florentino Ameghino y Agustín Álvarez (José Gabriel, 1916b)⁵. Luego se concentró en analizar las peores consecuencias que esa expresión del saber tenía en Piñero, cuya muerte fue tematizada como un anhelo final para una forma de hacer ciencia. Eran algunos rasgos característicos de ese “cienticismo”, “palabrería, ignorancia, incompreensión”, nociones que en su conjunto habían modelado un “período aterrador de nuestra cultura representado cabalmente por el doctor Piñero” (José Gabriel, 1921a, p. 43).

Para explicar los motivos de esa descalificación inicial, pasaba a describir algunas características profesionales que le endilgaba. Era un alienista y psiquiatra que aborrecía la metafísica por ser una “divagación”, aunque su ciencia lo convertía en un “médico-metafísico”, y era el “argentino que más a pecho se había tomado la cuestión de la psicología experimental” cuando en Europa ya se combatía la pretensión científica de esa disciplina (ibíd., p. 44).

⁴ José Gabriel utilizó ese concepto en su conferencia inaugural del Colegio Novecentista para denunciar los males del positivismo frente a los cuales reaccionaba un “nuevo Humanismo” (1917, p. 19). Biagini (2005) retomó esa noción para describir críticamente ideas y praxis de Mercante en la Universidad de La Plata.

⁵ Más tarde volverá a ocuparse de Ameghino desde una perspectiva bien diferenciada: buscando con sus cualidades reforzar una identidad latinoamericana (cf. José Gabriel, 1940).

Piñero comenzó su actuación en el Colegio Nacional estableciendo un sistema de fichas personales para la observación psicofísica de los alumnos, consistente en que:

A cada alumno, al ingresar en el establecimiento, se le medía todo lo mensurable, desde la longura de los pies hasta las tres dimensiones del pensamiento; se le probaba la capacidad visual, la capacidad auditiva, la capacidad neumónica, la inteligencia, la memoria, los conocimientos. Al egresar, se repetía la operación: invariablemente, se encontraba que el alumno había crecido y aprendido algo (ibíd., pp. 44-45).

Cuando llegó a la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, ya existía el área de psicología experimental por impulso de Rodolfo Rivarola, aunque fue Piñero quien le dio a ese saber una expansión inusitada, introduciendo a su vez la psicología médica en el medio filosófico.

También de él es la culpa de haberla perpetuado allí con las formas rudimentarias que, si son aceptables para la iniciación, no pueden serlo para la prosecución, necesariamente evolutiva. El doctor Piñero, fundó, además, en la casa el laboratorio de la materia, que fue el primero formado en la América del centro y del sud y está todavía hoy magníficamente dotado. Por cierto que no sirve más que para rayar papeles ahumados y destripar ranas (ibíd., p. 45).

Durante diecisiete años, con un breve intervalo cubierto por José Ingenieros, Piñero dictó Psicología en el primer año de estudios⁶,

⁶ La cátedra inaugurada por Piñero se desdobló en 1907 y el segundo curso estuvo en manos de Félix Krueger y de Ingenieros. Retirado por la enfermedad que derivó en su muerte, el lugar

donde toda relación con la filosofía era evitada por medio de una engañosa noción de psicología filosófica pretendidamente basada en Theodule Ribot.

El apogeo de la ciencia representada por Piñero, comenzó a resquebrajarse, según José Gabriel, tras la visita de Ortega y Gasset, que hizo ver que existían formas superadoras de construir conocimiento. Precisamente, recordaba que el curso del español se dictó en el mismo salón que utilizaba Piñero y, en su presencia, Ortega y Gasset señaló que “nadie en el mundo científico podía creer en la psicología experimental” (ibíd., p. 49).

José Gabriel identificaba en la ciencia de Piñero dos elementos centrales. Uno era la “aparatosidad”, por la que “problemas simplísimos, cuyo planteo y solución requieren un poco de sentido común” son complicados enormemente, merced a la intervención de sofisticadas máquinas de medición; y el otro era el uso y abuso de la metáfora. Ambas cuestiones constituían la forma de encubrir con aparatos o con ingenio, la falta de científicidad que en esencia presentaba la psicología experimental.

La aparatosidad señalada por José Gabriel, incluía la puesta en escena del propio instrumental que utilizaba Piñero en cada clase para convertirla en un verdadero espectáculo.

Mientras se espera al profesor, el jefe del laboratorio anexo a la cátedra -un señor grave- y un ayudante, disponen sobre el mostrador del frente varios aparatos. Son, un kimógrafo Raltzer, una bobina Dubois-Raymond, una señal Desprez, un cronoscopio Hip, una llave Morse, un excitador, un acumulador eléctrico, pantallas, hilos, transmisores, lámparas, etc. Lentamente,

de Piñero fue ocupado por Enrique Mouchet y luego se incorporó además Juan R. Beltrán (Sánchez, 2007, p. 514).

severamente, como en manipuleo de cosas sagradas, el señor grave y su ayudante colocan en ringla los aparatos, los nivelan, los asientan, los vuelven a asentar y los comunican entre sí por medio de los hilos conductores de la corriente. Dos pasos en avanzada del mostrador, junto a un asiento público, instalan una mesita de cuatro patas, y encima, el manipulador Morse, comunicado también con los demás aparatos por el enredijo de cables (...). Por fin, aparece el profesor, como los concertistas de nota, un poco retrasado, para que el público esté más deseoso de verle. No hay peligro de que pase inadvertida su entrada (ibíd., pp. 54-56).

Por su parte, el abuso de las metáforas, que José Gabriel atribuía al deliberado encubrimiento con argumentos banales a una endeble cientificidad, era un recurso que podía advertirse también en textos de Piñero que prolongaban su tarea en la cátedra. Di Liscia se ha detenido en el ejemplo buscado en los fakires, sujetos que podían controlar a voluntad la ingesta de alimentos, y mortificaban su cuerpo con agujas, clavos y puñales. Para Piñero eran seres degenerados, débiles, neuropáticos o alienados, fisiológicamente incapaces, por herencia y ambiente. Estos individuos abyectos, míseros y macilentos, son también mendigos del espíritu, aunque los ignorantes creen que tienen la cualidad de poder con la mirada detener la sangre y curar enfermedades. A continuación se refería al que habitaba las calles de Buenos Aires, el cual era utilizado como una gran metáfora de la peligrosidad social de quienes sufrían analgesia, es decir insensibilidad al dolor, que según Lombroso constituía uno de los estigmas más comunes entre los criminales amorales o natos (Di Liscia, 2003, p. 318).

El libro de José Gabriel tuvo rápidas repercusiones. En *Nosotros*, Alfredo A. Castigliolo cuestionó su exagerada apelación al principio de autoridad que provenía de Eugenio D'Ors y al

Novocentismo como sistema filosófico. Y en *Nueva Era*, motivó un fragoroso cruce que José Gabriel mantuvo con José Alberti. Este último, un discípulo de Piñero que en La Plata prolongó sus lineamientos trabajando con Víctor Mercante y Alfredo Calcagno, asumió la defensa del estatus científico de la psicología experimental y de la labor de su maestro. Efectivamente, preocupado como estaba por destacar las ventajas del pletismógrafo de Lehmann por sobre el hidro-esfigmógrafo de Mosso, el guante volumétrico de Patrizzi y los pletismógrafos de Halliot y Comte (Alberti, 1922), Alberti no podía sino señalar el profundo malestar que le causaba la arrogancia y pedantería de José Gabriel, a las que este efectivamente apelaba para situarse en un lugar de equivalencia con un contendiente de la talla de Piñero. Más adelante, la argumentación de Alberti hilvanará sucesivas respuestas a cada aseveración de José Gabriel, bajo una lógica que recreaba el sistema positivista en el que estaba inmerso. Así, por caso, aclarará que las ranas no eran destripadas en el laboratorio -como decía José Gabriel-, sino que se las decapitaban para mostrar la existencia de los reflejos sin la intervención del cerebro y muchos otros fenómenos podían verificarse cuando, por ejemplo, al cortar el segundo tercio superior del tórax, el corazón continuaba latiendo debido a la intervención gran simpática (Alberti, 1921, pp. 14-15).

José Gabriel respondió que esa discusión filosófica planteada no tenía nada de filosofía, desde el momento en que para refutar una tesis idealista se apelaba a un exacerbado realismo con pretensión de verdad absoluta (José Gabriel, 1921b, p. 13). La discusión no hizo sino reforzar en José Gabriel su propósito de fustigar al positivismo, y hacer lo propio con la trama de poder que dentro de la sociedad viabilizaba y entronizaba ese modo de operar. Quedaba aún pendiente algo que en *La educación filosófica* dejó planteado al finalizar sus diatribas contra Piñero con una severa advertencia:

esperaba que “el tiempo y los quehaceres nos consientan realizar un trabajo más amplio, para ejemplo de todo lo que en cuestión de cultura no se debe hacer” (ibíd., p. 43).

Un objeto de crítica en evolución: del positivismo a la eugenesia

El trabajo más amplio que José Gabriel pretendía llevar a cabo sobre Piñero, efectivamente vio la luz en 1927, aunque con ribetes muy particulares, debido a que el “cienticismo” que era objeto de su crítica se desplazaba de la psicología experimental a la eugenesia.

Vale la pena recordar que la eugenesia fue definida en 1883 por su creador, Francis Galton, como “la ciencia del cultivo de raza”, basada en el estudio de los agentes que bajo control social pueden intervenir para mejorar las cualidades de las poblaciones. Para alcanzar ese propósito, impulsaba un sostenido proceso de selección artificial dirigido a la eliminación de individuos portadores de “diversas taras”. Con estos simples postulados, Galton en poco tiempo logró que su ciencia tuviera una inusitada difusión, favorecida por el importante anclaje institucional que le dio la creación de la Cátedra de Eugenic Statistical Studies en la Universidad de Londres y la inauguración de la Eugenics Educations Society. Todas las iniciativas de Galton estaban animadas por el mismo afán de identificar a los individuos por sus cualidades a partir de dos categorías básicas, *fit* (apto), *unfit* (inepto), para proponer luego mecanismos de reproducción diferencial que condujeran, en un estadio ideal, a una sociedad compuesta únicamente por seres aptos.

La eugenesia sobreolaba en las ideas de Piñero, para quien “las clases pobres, en todos los países, son inferiores a las clases ricas, como la clase conquistadora es superior a la conquistada; y nuestro

país no hace excepción a esto”. De hecho, favorecer “el tipo nacional” con ese componente superior, era la tarea encomendada a ramas de la ciencia que conducía, como la antropotecnia (Piñero, 1918, p. 40). Y de una manera por demás elocuente, el puente entre la psicología experimental y la eugenesia tendría mentores directos como Antonio Vidal, un discípulo de Piñero que participó protagónicamente en los inicios de la institucionalización de la ciencia de Galton en la Argentina que, como el “grito de Córdoba”, tuvo lugar a mediados de 1918. (Vallejo, 2018c). En medio de los sucesos universitarios Vidal también reaccionó contra los cambios impulsados, desde un positivismo elitista cargado de metáforas, desprecio social y misoginia. En efecto, el preponderante rol de la filosofía requerido en la Universidad, para Vidal, debía ser satisfecho a condición de asumir que canalizara “el modo activo, varonil, forzado de mirar las cosas del mundo y de la vida”, para que surgieran los “verdaderos frutos de engendramiento” que acentuaran “la potestad viril, creadora”. La Universidad argentina necesitaba una filosofía “para las sociedades embrionarias”, que no era una alta filosofía. A diferencia de los reformistas que reclamaban la excelencia académica, Vidal pensaba que los cambios debían ir a tono con una sociedad poco valorable, comparable a un estadio infantil. A ello se sumaba que estaba “corroída en veces por tempranos vicios” y por “signos de precoz decadencia”, ante lo cual hacía falta “la filosofía de la virilidad sana y de la fuerza moral, a la que debía llenársela de atributos masculinos, asignándole expresamente la cualidad viril” (Vidal, 1918, p. 47). “La conocida potestad creadora de la filosofía en todos los órdenes sería, por tanto que engendrante, de calidad masculina”. Y desafiante terminaba preguntándose ante esta necesidad si con los cambios reformistas “¿la ciencia que la universidad nacional enseña y promueve, es la ciencia macho?”, o no es en cambio algo equivalente a lo que en el mundo de las abejas se aplica a la que entre todas lleva

una vida regalada y fácil a la reina, y por tanto más que macho “¿no será ella más bien ciencia machiega?” (ibíd., p. 48).

Así, Vidal recurría a una gran metáfora consistente en dejar en claro la existencia de una inferioridad indeseada en aquello que omitía mencionar. Lo femenino, que, en su visión, había impregnado con su mal a pueblos infantiles e incultos como el argentino y a jóvenes que querían cambiar la Universidad, dejaba su impronta en un estado de cosas que solo podía corregirse inoculando virilidad.

Vale la pena tener presente que seguramente era Vidal, quien de manera más clara exponía el tránsito del positivismo a la eugenesia. Por un lado, a través de su propio rol institucional en la primera sociedad de eugenesia (Vallejo, 2018c), y por otro, impulsando en la educación cambios impregnados del interés con el que fue seguida en Argentina la Eugenics Education Society de Londres. Dentro de esa sintonía, Vidal presentó en 1913 el trabajo titulado “Education and Eugenics” en la National Association of Child Hygiene de los Estados Unidos. Pero, además, también desde el lenguaje figurado con el que atacó a la Reforma, podían buscarse puntos de articulación con la eugenesia que, desde fines del siglo XIX, irrumpió como una de las grandes metáforas construidas a partir del evolucionismo biológico (Palma, 2004).

De manera que, enfrentar al positivismo y las derivas de su fundamento elitista cuando no se expresaba en términos tan descriptivos como los que exponía Alberti, requería desarmar alambicadas metáforas que podían servir para sustentar la inferioridad, del pueblo, de la mujer y/o de los jóvenes reformistas. Si José Gabriel emprendió primero esa tarea con un despiadado ataque a la psicología experimental -al que una personalidad de la envergadura de Alejandro Korn se sumó añadiendo en 1925 una “ironía” consistente en bautizar con el nombre de “intelectómetro” a sus aparatos de medición de capacidades (cf. Korn, A., 1925)-, el

paso siguiente lo daría a través de una más elaborada forma de expresión que acompañó a la Reforma desde sus inicios. En efecto, los reformistas pronto comprobaron la eficacia que podía tener un mensaje mediado por la fuerza propagadora del arte y, de hecho, José Gabriel fue uno de los que con más ahínco exploró el papel que podía cumplir el teatro en la formación cultural, y como instrumento de crítica social a la vez, desde el grupo Renovación de La Plata (José Gabriel, 1935).

Para José Gabriel, desarticular las vacuas metáforas positivistas equivalía a descubrir la sustancia que se oculta bajo las apariencias, exponiendo la hipocresía, noción con la que los griegos aludieron a la labor del actor y a la máscara utilizada para esconder el verdadero rostro. El teatro le daba la libertad para dirigir al arte escénico la función de criticar para llegar a la verdad que ocultaban las máscaras. Hacia estas coordenadas llevaría entonces su cuestionamiento a elitismos académicos y la moral burguesa que los originaban, por medio de la mordacidad y la ironía punzante de reflexiones netamente corrosivas (Vallejo, 2018b, p. 60).

Todas estas inquietudes fueron volcadas en 1927 en *Farsa Eugenesia*, una obra de teatro donde quedaron expuestos los males del “cienticismo” y el *statu quo* de una alta cultura cargada de prejuicios que la ciencia legitimaba. El concepto de farsa como remisión a un tipo de obra breve, de carácter cómico y satírico que ridiculiza comportamientos humanos, funciona a la vez como adjetivación de la eugenesia y del mundo académico que le daba un reconocimiento particular (ibíd.). La famosa sentencia de Marx según la cual “la historia ocurre dos veces: la primera como una gran tragedia y la segunda como una miserable farsa”, resuena aquí en los estadios atribuidos al positivismo y la eugenesia.

José Gabriel identificó así a los prejuicios y las miserias académicas que la eugenesia propiciaba, volviendo imaginariamente

sobre Horacio Piñero. Es que, precisamente, *Farsa Eugenesia* tenía como protagonista al Dr. Pirulero, un médico ignorante, necio, vanidoso, que opera como *alter ego* de Piñero y aquí comienza a develarse la concreción de aquella promesa de 1921 de volver con “un trabajo más amplio” sobre aquella figura. El Dr. Pirulero es el Presidente de la Sociedad Eugenesica para la Regeneración Universal y exhibe constantemente su manía biologizadora que es sobrevalorada por una sociedad impregnada de altos signos de hipocresía. Desde ese cargo, promueve la sanción de la ley de matrimonio eugenésico, para que en adelante no se permita casar a nadie que presente la menor tara física, ya sea tísicos, sífilíticos, alcoholistas o enclenques que solo “darán al mundo seres inútiles” (José Gabriel, 1927, p. 65).

La trama central avanza así en paralelo con un metalenguaje que introduce las principales novedades acerca del desarrollo de la eugenesia en el orden nacional e internacional. De 1926 databa en la Argentina la instauración del primer impedimento matrimonial por razones eugénicas⁷ y la Ley de Defensa de la raza, mientras se intensificaban las campañas que desde 1921 venía impulsando la Liga de Profilaxis Social (Miranda, 2011). Pero también, cabe destacar, que la obra fue publicada en 1927, en coincidencia con un verdadero hito que favoreció la difusión de la eugenesia en los Estados Unidos, nación siempre presente en un decidido antiimperialista como lo era José Gabriel. Nos referimos al *leading case Buck vs Bell*, desatado cuando, tras la esterilización de la joven Carrie Buck, el Juez de

⁷ La ley que instituyó el primer impedimento matrimonial por razones eugénicas en la Argentina fue la de profilaxis de la lepra. La norma también expresó la hipocresía de la alta sociedad interesada en custodiar su preponderancia aun en el supuesto de que uno de sus miembros fuera alcanzado por esa enfermedad. Para ello se estableció la obligatoriedad en el aislamiento para leproso pobres y la aceptación del tratamiento domiciliario cuando se tratara de leproso ricos (Miranda y Vallejo, 2008).

Virginia, John Bell, aprobó plenamente lo actuado, y la Corte Suprema de los Estados Unidos sentó jurisprudencia destacando a la esterilización de “inferiores” como una práctica deseable por el bien de la sociedad. Carrie Buck, recluida por engendrar una niña tras una violación, junto a su madre que la había abandonado y también fue internada y la bebé en la que se vio “una extraña mirada”, constituían, para la Corte Suprema, tres generaciones de “débiles mentales” que ponían en riesgo el acervo biológico de la población nacional (Lombardo, 2008). Oliver Wendell Holmes redactó la sentencia que incluyó un lamentable apotegma: “tres generaciones de imbéciles son suficientes”.

Pirulero encarnaba la prolongación de estas ideas en la Argentina, como Presidente de la Sociedad Eugénica para la Regeneración Universal y como forjador de una familia eugénica ideal, con tres hijos que le reportaron más de diez premios de belleza infantil en concursos internacionales que constituían una práctica muy difundida en Estados Unidos (Stern, 2002). Uno de ellos nació en Indiana, el Estado norteamericano que en 1907 sancionó la primera la Ley que instituyó las esterilizaciones compulsivas para proteger a la raza. Pirulero también poseía un hijastro, llamado Enzo, que era trabajador, amable, culto, y el único capaz de sacrificarse por los demás (Vallejo, 2018b, p. 61). A pesar de ello las implacables leyes de la herencia lo condenan a una vida solitaria por el rechazo de los demás, especialmente de sus hermanastros, seres grotescos a los que la ciencia de su padre entronizó. En torno a esta oposición entre el poder detentado arbitrariamente por un mecanismo que opera a modo de falacia *ad hominem* para autorizar y calificar *per se*, y la víctima de ese poder que posee una verdad que no le es reconocida porque desde el vamos es desautorizado y descalificado, gira la trama de la obra.

En Enzo, José Gabriel depositaba un cúmulo de atributos heroicos que remiten al joven idealista, el hombre de la nueva generación que irrumpió con la Reforma Universitaria para enfrentar la deshumanización positivista (Vallejo, 2018a). Un *alter ego* de sí mismo y de quienes como él entendían la Reforma como un cambio generacional que traería transformaciones en los más diversos órdenes del mundo social.

El nudo de la obra develará un engaño tras otro en sucesivas secuencias que se precipitarán en la anagnórisis, aquel recurso retórico con el que Aristóteles interpretó en las tragedias el modo en que un personaje descubría la identidad que le había sido ocultada. Enzo, el hijastro despreciado, era un hijo biológico de Pirulero y de su esposa, aunque esa condición fue negada por carecer aquel de la perfección física de sus hermanos. El desenlace conduce a una situación aleccionadora: las máscaras se caen y la verdad premia al idealista, aquel que accede a una identidad que le había sido falseada y en el mismo momento recibe el reconocimiento por los valores que poseía (Vallejo, 2018b, p. 61).

Así, como una muy diáfana expresión de la anagnórisis, el paso de la ignorancia al conocimiento se revela en el acceso a la identidad oculta dentro de una familia que de golpe abre una suerte de caja de Pandora para dejar emerger, tras su aparente normalidad, y más aún de su ejemplaridad, todas las miserias que encerraba. La familia, es, de este modo, un verdadero teatro de la sociedad, donde sus disputas asumen los rasgos de una gran contienda social. El acceso a la verdad desenmascara la ignorancia del personaje más despreciable, como lo era Pirulero que encubrió con la “farsa eugenesia” una vida miserable, forjando un destino que será el de terminar solo y buscando respuestas que la ciencia no podrá ofrecerle en el laboratorio, ese último reducto que tenía el positivismo, al decir de Laclau.

Cuestionar lo incuestionable

La obra de José Gabriel no pasó inadvertida. Fue considerada como una burla despiadada hacia los recursos utilizados por “la ciencia ante el misterio enorme de los problemas de la herencia”, reconociendo los méritos de configurar un “apasionante drama ibseniano” (Vaccaro, 1927, p. 222). Sin embargo, desde otra perspectiva, la crítica se esforzaba en explicar que “la eugenesia humana”, a diferencia de “la eugenesia ganadera”, carecía de entidad en Argentina.

De pedigree humano no hablemos, que la eugenesia aún no se ha convertido aquí en manía persecutoria y perseguidora. José Gabriel, elegante escritor (...), arremete contra el invisible enemigo eugenésico, es decir, contra un maniático falsario, el doctor Pirulero. La lucha saca de sus casillas al simpático crítico. Es el primer libro de José Gabriel que no nos gusta por entero. El autor estudia un ambiente de segunda mano. Pues por aquí lo repetimos, la eugenesia no existe como ciencia experimental (Osorio, 1927).

La crítica evidenciaba la incomodidad generada por una puesta en ridículo de la eugenesia, que termina siendo invalidada desde una certeza cuasi positivista de que semejante cosa no existía, pero tampoco podría existir dentro del campo médico: “si el doctor Pirulero fuera un naturalista, quizá José Gabriel habrá acertado a presentarnos un personaje verosímil” (ibíd.).

Aquí quedaba planteado un límite que había sido traspasado con algo injustificadamente irritante. Y a modo de cierre, se le recomienda a José Gabriel hacer como “Pirulero” y “volver a su juego”, que era dedicarse a la crítica literaria. Curiosamente, esta recomendación se daría de bruces con otras caracterizaciones acerca de su trabajo, como la de Enrique Méndez Calzada, para quien José

Gabriel era una figura literaria situada entre las “10 o 12” mejores, que se convirtió en un gran “novelista malogrado” por haberse dedicado centralmente a la crítica (Méndez Calzada, 1929, p. 6). Incluso, Eugenio D’Ors reconocería su decepción por el hecho de que José Gabriel hubiera derivado “hacia la novela y hacia las aventuras literarias de más diversa índole” dejando vacante el lugar dejado por la muerte de Taborga “en la pureza de su fidelidad” hacia la filosofía novecentista (Fuentes Codera, 2014, p. 258).

De tal manera, sus desplazamientos entre la filosofía, la novela y la crítica, podían servir en algunos casos para que, con su señalamiento, fueran evadidos los temas incómodos que planteaba José Gabriel, mientras a la vez se volvía objeto de “persecuciones” y de una “atmósfera de oposición” instalada bajo “las múltiples formas con que se le ha combatido” (Rosso, 1928, p. 25).

Finalmente la obra de teatro no llegó a ser representada. El propio José Gabriel expresó que su intención había sido demostrar aquellos afanes sanitaristas que terminan olvidando la moral en un libro que sirviera para instalar el tema, como efectivamente ya había ocurrido.

Y llevando la valoración diferencial de los individuos por su origen a la otra cara de la misma moneda que radicaba en el control de la reproducción por razones ajenas a la voluntad de los individuos, formulará una “objeción a Malthus”, a través de un imaginario diálogo entablado con el pensador inglés sobre la puesta en práctica de su teoría en el caso de que existieran cuatro panes y ocho bocas que alimentar.

Me dirás al oído buen Malthus, que en tu secreto designio está el condenar a esas cuatro bocas baldías a que no sucedan; pero oh Malthus, ni aun teóricamente es moral resolver ningún problema de la vida negando a nadie el derecho a vivir. Matar a un semejante

en ansias de arrebatarle su único pedazo de pan sería menos inmoral. Tanto valdría que para resolver el doloroso problema del pauperismo aconsejases dejar morir de hambre a los pobres. Y si por rehuir esa desoladora consecuencia me dices: abstengámonos todos de procrear durante una generación -te recordaré la advertencia de Schiller: el mundo no es como un reloj, que si marcha mal se puede detener para componerlo; el mundo hay que arreglarlo andando (José Gabriel, 1929).

Cuestionando la exactitud de un modelo social pensado desde la lógica del laboratorio, añadía así un elemento más a los planteados con *Farsa Eugenesia*, cuando completó la tarea que había quedado pendiente desde *La educación filosófica*. Si, mediada por la medicina, el viejo positivismo se ocultaba en la novedosa eugenesia o también en recreaciones de la exactitud malthusiana⁸, su función como hombre de la “nueva generación” era desmontar las falacias sobre las que aquella se sustentaba.

La filosofía debía humanizar la Universidad para que por su intermedio la sociedad se librara de la “escolástica de laboratorio”. Eso pensaba José Gabriel asumiendo, de ese modo, que la función de la Reforma, una década después del “grito de Córdoba”, seguía consistiendo en cuestionar hasta aquello que para otros era incuestionable, como pudo serlo la eugenesia en sus orígenes.

⁸ A diferencia del malthusianismo utilizado unívocamente por las élites como una teoría del control social, el llamado neomalthusianismo les permitió a los anarquistas gestar una reinterpretación dirigida a garantizar la “libertad de vientres”, a partir de una liberación sexual sustentada en la separación del placer y la reproducción.

Referencias

Alberini, Coriolano (1963). La Reforma Universitaria y la Facultad de Filosofía y Letras. *Universidad* (Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral), (56), 147-182. (El texto original fue escrito en 1928).

Alberti, José (1921). La educación filosófica de José Gabriel. *Nueva Era*. (Buenos Aires), (122), 12-16.

Alberti, José (1922). Psicofisiología experimental: un nuevo esfigmo-termopletismógrafo. *Humanidades* (La Plata: Universidad Nacional de La Plata), (3), 479-490.

Barreiro, Javier (2018). José Gabriel en su contexto y en la Guerra Civil española. En José Gabriel, *La Vida y la muerte en Aragón* (pp. 1-11). Madrid: El Perro Malo y Salvador Trallero.

Biagini, Hugo (2005). La escolástica de laboratorio, juvenilismo y socialdarwinismo. En M. Miranda y G. Vallejo (Comps.), *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino* (pp. 441-450). Buenos Aires: Siglo XXI Iberoamericana.

Biagini, Hugo (2012). *La contracultura juvenil. De la emancipación a los indignados*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Bustelo, Natalia (2012). Arielistas, ateneístas, novecentistas Los jóvenes revisteros porteños en los inicios de la Reforma Universitaria. *Los Trabajos y Los Días*. (La Plata: Universidad Nacional de La Plata), (3), 12-40.

Del Mazo, Gabriel (1941). Antecedentes más inmediatos del movimiento del 18. En G. Del Mazo (Comp.), *La Reforma Universitaria. Tomo 1. El Movimiento Argentino (1918-1940)* (pp.462-474). La Plata: Edición del Centro de Estudiantes de Ingeniería de la Universidad Nacional de La Plata.

Di Liscia, María Silvia (2003). *Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina (1750-1910)*. Madrid: CSIC.

Eujanian, Alejandro (2001). El novecentismo argentino: reformismo y decadentismo. La Revista *Cuaderno del Colegio Novecentista*, 1917-1919. *Estudios Sociales*. (Rosario: Universidad Nacional del Litoral), (21), 83-105.

Fuentes Codera, Maximiliano (2014). El Colegio Novecentista. Un espacio de sociabilidad en la crisis de posguerra (pp. 251-280). En P. Bruno (Ed.), *Sociabilidades y vida cultural, Buenos Aires, 1860-1930*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Funes, Patricia (2018). La Facultad de Filosofía y Letras: creación e institución (1896-1930). *Anacronismo e irrupción*. (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires), 8(14), 180-208.

Galasso, Norberto (2005). *Los Malditos* (Vol. 1). Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.

José Gabriel (1916a). Lecciones sobre filosofía de Ortega y Gasset. *Revista de Filosofía*. (Buenos Aires), 5(2), 304-308.

José Gabriel (1916b). Tres ensayos. *Nosotros*. (Buenos Aires), (23), 277-288.

José Gabriel (1917). Discurso sobre el Colegio Novecentista. *Cuaderno del Colegio Novecentista*. (Buenos Aires), (1), 6-29.

José Gabriel (1921a). *La educación filosófica*. Buenos Aires: Centro de Derecho y Ciencias Sociales.

José Gabriel (1921b). Una discusión filosófica que no tiene nada de filosofía. *Nueva Era*. (Buenos Aires), (123), 13-16.

José Gabriel (1927). *Farsa Eugenesia*. Buenos Aires: Calpe-Urgoiti.

José Gabriel (19 de agosto de 1929). Objeción a Malthus. *Crítica*. (Buenos Aires).

José Gabriel (12 de abril de 1930). Contra el Positivismo inepto. *Crítica*. (Buenos Aires).

José Gabriel (1935). El teatro estudiantil en la Universidad Nacional de La Plata. *Boletín de la UNLP*. (La Plata), (1), 144-149.

José Gabriel (1940). *El loco de los huesos. Vida, obra y drama del continente americano y de Florentino Ameghino*. Buenos Aires: Imán.

José Gabriel (1943). Verdadera historia del Colegio Novecentista. *Libertad Creadora*. (La Plata: Universidad Popular Alejandro Korn), (2), 311-314.

Korn, Alejandro (1925). El intelectómetro. *Valoraciones*. (La Plata), (6), 308-311.

Korn, Guillermo (2015). Estudio preliminar. En José Gabriel, *De leguleyos, hablistas y celadores de la lengua* (pp. 11-42). (Selección de textos de Guillermo Korn). Buenos Aires: Ediciones de la Biblioteca Nacional.

Korn, Guillermo (2017). *Hijos del pueblo. Intelectuales peronistas: de la Internacional a la marcha*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Laclau, Ernesto (1921). Nota preliminar. En José Gabriel, *La educación filosófica* (pp. 5-8). Buenos Aires: Centro de Derecho y Ciencias Sociales.

Lombardo, Paul (2008). *Three Generations, No Imbeciles: Eugenics, The Supreme Court, and Buck vs. Bell*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Méndez Calzada, Enrique (1929). Nuestra literatura tiene 40 a 50 años y cuenta actualmente con 10 a 12 figuras de positivo valor. *La Literatura Argentina*. (Buenos Aires), (8), 6-8.

Miranda, Marisa (2011). *Controlar lo incontrolable. Una historia de la sexualidad en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

Miranda, Marisa y Vallejo, Gustavo (2008). Formas de aislamiento físico y simbólico. La lepra, sus espacios de reclusión y el discurso eugénico en Argentina. *Asclepio*. (Madrid: CSIC), LX, (2), 19-42.

Ortega y Gasset, José (1965). *Misión de la Universidad*. Madrid: Ediciones de la revista de Occidente. (Original publicado en 1930).

Osorio, Raúl (1927). Farsa eugenesia por José Gabriel. *Caras y Caretas*. (Buenos Aires), (1502).

Palma, Héctor (2004). *Metáforas en la evolución de las ciencias*. Buenos Aires: Jorge Baudino.

Piñero, Horacio (1918). *Trabajos de psicología normal y patológica*. Buenos Aires: Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras.

Rosso, Lorenzo (1928). Nuestro ambiente de cultura bibliográfica y quienes lo producen. *La Literatura Argentina*. (Buenos Aires), (4), 25-27.

Sánchez, Norma (2007). *La higiene y los higienistas en la Argentina (1880-1943)*. Buenos Aires: Sociedad Científica Argentina.

Stern, Alexandra Minna (2002). Making Better Babies: Public Health and Race Betterment in Indiana, 1920–1935. *American Journal of Public Health*. (Washington), 92(5), 742–752.

Talak, Ana María (2014). El desarrollo psicológico entre la naturaleza, la cultura y la política (1900-1920). En L. García, F. Macchioli y A. M. Talak (Eds.), *Psicología, niño y familia en la Argentina. 1900-1970* (pp. 45-95). Buenos Aires: Biblos.

Tarcus, Horacio (2007). *Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la nueva izquierda (1870-1976)*. Buenos Aires: Emecé.

Vaccaro, Eduardo (1927). Farsa Eugenesia por José Gabriel. *Verbum*. (Buenos Aires: Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA), (69), 221-223.

Vallejo, Gustavo (2014). Darwinismo y eugenesia en fantasías literarias de intelectuales argentinos de comienzos del siglo XX: Bunge y José Gabriel. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*. (Florianópolis: UFSC), 15(107), 79-99.

Vallejo, Gustavo (2018a). El hombre nuevo: representaciones culturales en torno a la masculinidad en la Argentina (1918-1976). *Cuadernos de Historia Contemporánea*. (Madrid: Universidad Complutense), (40), 89-113.

Vallejo, Gustavo (2018b). José Gabriel: un emergente de la “nueva generación” argentina en tiempos de la Reforma (1920-1932). *Questiones de Ruptura*. (Cúcuta, Colombia), 2(1), 48-70.

Vallejo, Gustavo (2018c). La hora cero de la eugenesia en la Argentina: disputas e ideologías en el surgimiento de un campo científico, 1916-1932. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*.(Rio de Janeiro: Fiocruz), (25), supl. ago., 15-32.

Vidal, Antonio (1918). Psicología y Ciencia: Educación. La obra y la Reforma Universitaria ante la Filosofía. Hacia la nueva Universidad Argentina. *Revista de Filosofía*. (Buenos Aires), (5), 7-48.

Lo discursivo como forma de manifestación cultural en el siglo XIX argentino. Echeverría y Alberdi en la perspectiva de Bernardo Canal Feijóo

The discursive as a form of cultural manifestation in the Argentine 19th century. Echeverría and Alberdi in the perspective of Bernardo Canal Feijóo

Gisela Fabbian¹

Resumen

A lo largo de su historia intelectual, Bernardo Canal Feijóo (1897-1982) abordó diferentes períodos históricos a partir de la lectura e interpretación de distintas formas o episodios de la cultura específicamente localizados, manifestaciones plásticas o literarias que adquieren un carácter significativo dentro del esquema representacional del mundo cultural en que fueron producidos. Estos elementos funcionan en su concepción como puerta de acceso a configuraciones de una coyuntura histórica específica. En el caso del siglo XIX argentino, Canal Feijóo decide estudiarlo a través del análisis de formas de expresión del orden de lo discursivo. El presente trabajo se centra en la lectura que Canal Feijóo realiza de textos político-filosóficos de ciertos protagonistas de la generación del '37, principalmente Esteban Echeverría y Juan Bautista Alberdi, para comprender una fase de la historia argentina en la que se va configurando desde las capas intelectuales un incipiente estado nacional.

Palabras clave: Bernardo Canal Feijóo; Esteban Echeverría; Juan B. Alberdi; Cultura; Filosofía.

¹ Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso (Centro de Investigaciones Filosóficas-CONICET) / Universidad Nacional de San Martín, Argentina. Contacto: <giselafabbian@yahoo.com.ar>

Abstract

Throughout his intellectual history, Bernardo Canal Feijóo (1897-1982) broached different historical periods from the reading and interpretation of different forms or episodes of culture specifically located, plastic or literary manifestations that acquire a significant character within the scheme representational of the cultural world in which they were produced. These elements function in their conception as a gateway to configurations of a specific historical situation. In the case of the 19th century in Argentina, Canal Feijóo decided to study it through the analysis of forms of expression of the order of the discursive. The present work focuses on Canal Feijóo's makes reading of the political-philosophical texts of certain protagonists of the generation of '37, mainly Esteban Echeverría and Juan Bautista Alberdi, to understand a phase of Argentine history in which it is configured from the intellectual layers an incipient national state.

Keywords: Bernardo Canal Feijóo; Esteban Echeverría; Juan B. Alberdi; Culture; Philosophy.

A lo largo de su historia intelectual, que abarca casi seis décadas de producción ininterrumpida, Bernardo Canal Feijóo (1897-1982) abordó diferentes períodos históricos a partir del análisis de distintas formas o episodios de la cultura específicamente localizados. Esto es, a través de la exégesis de manifestaciones plásticas o literarias que adquieren un carácter significativo dentro del esquema representacional del mundo cultural en que fueron producidos. Con este modo de lectura busca, en cierto modo, interpelar los códigos de interpretación que se sobreponen a esos objetos particulares, restituir en ellos un sentido latente de la cultura de la cual dan testimonio. Estos elementos funcionan dentro de su concepción, en última instancia, como puertas de acceso a configuraciones de una coyuntura histórica específica.

En el caso del siglo XIX argentino, Canal Feijóo decide estudiarlo a través del análisis de formas de expresión cultural del orden de lo discursivo. Su decisión de centrarse en producciones literarias y no plásticas puede deberse, en parte, a su convicción de

que el desarrollo de las nacionalidades va acompañado del desarrollo de sus propias literaturas (Canal Feijóo, 1967, p. 73). Pero dado que no se trata de un período homogéneo sino convulsionado por las constantes transformaciones sociales y políticas, los elementos significativos de los que parte su análisis difieren según la etapa a abordar. El caso específico aquí presentado se trata del período que se extiende desde el final del mandato de Bernardino Rivadavia hasta la batalla de Caseros, es decir lo que duró el gobierno de Juan Manuel de Rosas. Se trata de una fase de la historia en la que se va proyectando y configurando desde las capas intelectuales un estado nacional que confrontará con las disposiciones implementadas desde el arco político. Para su análisis y comprensión, Canal Feijóo pone especial atención a las producciones literarias de ciertos protagonistas de la generación del '37, principalmente los textos político-filosóficos de Esteban Echeverría y Juan Bautista Alberdi. De acuerdo a su juicio, las “circunstancias nacionales” fueron modelando “el pensamiento de las grandes figuras de la formación nacional” (Canal Feijóo, 1961, p. 217).

El nacimiento de una nueva generación

A mediados de la década del '30 un grupo de jóvenes intelectuales se reúnen bajo un interés común: formar parte de la discusión político-social que atraviesa el país desde sus propias intervenciones literarias. Conocidos posteriormente como generación del '37, llevan su nombre precisamente por el año en que se inauguró el “Salón Literario”² con asiento en la librería de Marcos

² Hay quienes consideran, como Adolfo Prieto, que el nombre de esta generación no provendría de este acontecimiento cultural, sino del año en que Echeverría fundó “La Asociación de la Joven Generación Argentina” en 1838. El error se origina de un descuido del propio Echeverría al fechar, con posterioridad, la formación de la Asociación en 1837. Sin embargo, más allá que

Sastre; un espacio de lectura y discusión al que acudía buena parte de la sociedad letrada de Buenos Aires. Esto no significa, para Canal Feijóo, que el encuentro entre jóvenes letrados con los mismos intereses políticos y culturales se inicie aquí. La conformación de un espacio con estas características tiene, a su juicio, algunos antecedentes previos que posibilitaron la trama de relaciones y la gestación de un conjunto de ideas que le darían forma orgánica a una nueva generación. Un ejemplo significativo es la “Asociación de Estudios Históricos y Sociales” constituida en el año 1832 que fue “testimonio temprano de un primer ensayo de movimiento colectivo de una juventud que necesita, y busca, un punto de auténtica comunión intelectual fuera de la Universidad” (Canal Feijóo, 1986, p. 102). Otro lugar de encuentro entre los jóvenes intelectuales y estudiantes, previamente a la inauguración del Salón, fue la librería misma de Sastre, que había abierto sus puertas en 1833 y que en 1835 inauguraba un “Gabinete de lectura” que contaba con suscripción pública. Sin embargo, Canal Feijóo señala una diferencia entre estas sociedades y aquellas surgidas con anterioridad a la década del ‘30. Si bien ambas respondían a las ideas políticas de la Revolución las más antiguas se conformaban en torno a la “inspiración de los mayores”, es decir, de maestros y figuras consagradas en el selecto espacio intelectual de la nación recién formada, mientras las últimas eran organizadas y gestionadas por los “jóvenes”, los estudiantes.

una exhaustiva investigación documental ha puesto luces sobre esta controversia, la tradición historiográfica se afianzó en el error del propio Echeverría y nombró a este grupo de intelectuales como “generación del ‘37” (véase Prieto, 1967, p. 290; Weinberg, 1977, p. 47, n. 52). Quizás en la obstinación por mantenerse fiel a la fecha real, Canal Feijóo opta por referirse a ellos como “Generación del ‘38”, y pone sobre el tapete esta decisión al señalar que “ellos mismos se darán aquel año el nombre de ‘joven (o nueva) generación argentina” (Canal Feijóo, 1986, pp. 99-100)

Los posicionamientos “netamente intelectuales” de estos jóvenes se fueron formando, a juicio de Canal Feijóo, mediante “estudios libres” gracias a la cantidad de obras que llegaban al país desde 1830, ecos de la de “Revolución de julio” en Francia (ibíd., p. 101); esto es por fuera de la que considera “depredada Universidad” que había perdido su calidad académica durante el gobierno de Rosas. En este contexto entiende que el término generación, teniendo en cuenta la época y la perspectiva de este grupo, tiene un sentido específico: “equivale a brote o renuevo histórico” (ibíd., 100). Así, retomando la metáfora botánica de Alberdi (sobre la que más tarde volverá de modo crítico), dirá que esta generación se proclamó como “el nuevo gajo” en el que “triunfa la vitalidad fundamental de la planta revolucionaria” (ibíd.). Canal Feijóo liga la idea de “gajo” a la de “re-generación” (entendida como la “función de la generación”) y, en este sentido, afirma que “no hay generaciones ‘históricas’ mientras no se haya asumido la conciencia y la voluntad de un destino de re-generación” (ibíd.).

La particularidad de estos intelectuales es que buscarán las bases de sus reflexiones en las matrices discursivas y conceptuales principalmente de origen francés, pero para comprender la particular realidad social de la Argentina (ibíd., p. 101). Quizás un fragmento que Echeverría escribiera en el *Dogma socialista* da luces sobre este tema: “Pediremos luces a la inteligencia europea, pero con ciertas condiciones. El mundo de nuestra vida intelectual será a la vez nacional y humanitario: tendremos siempre un ojo clavado en el progreso de las naciones y el otro en las entrañas de nuestra sociedad” (Echeverría, 1873b [1846], pp. 193-194). Es decir, no se trataba de una simple introducción y asimilación de lecturas extranjeras, sino de una reelaboración de aquellos postulados, especialmente del romanticismo francés, que constituían el clima intelectual de la época poniéndolos en correlación con la realidad del

país e incorporándolos a la reivindicación de ciertos aspectos de la tradición local que intentaban rescatar; defender y desarrollar los lineamientos del pensamiento de mayo. En términos de Canal Feijóo (1986), “la visión incorporada por los jóvenes al enfoque nacional va a combinar, pues, la estática de una concepción historicista con la dinámica de una vaga dialéctica animada por la acción de nuevos reactivos históricos que ellos, los jóvenes, pretenden meter en juego” (p. 101)³. Ante la polaridad entre unitarios y federales toman una posición que lejos de ser neutral pretende más bien ser sintética, esto es, intentan llevar “la dualidad elemental y desbarajustada al orden de una superior unidad orgánica” (ibíd.).

El análisis de Canal Feijóo se centra principalmente en dos referentes de esa generación: Echeverría y Alberdi. Sin embargo, posiciona la figura del primero como tardíamente interesado en los temas políticos y sociales. Si bien reconoce que durante su estadía en Francia Echeverría había sido testigo del movimiento político e intelectual reinante, a su juicio no lo volcó en su producción literaria hasta 1837. Su poética estaba impregnada de un romanticismo literario pero no político⁴. El romanticismo en tanto movimiento literario postulaba el establecimiento de elementos diferenciadores que permitieran establecer rasgos idiosincráticos y distintivos de la cultura, la relación de la literatura con las problemáticas de la época y la función social del escritor como pilares de la producción literaria. Según explica Beatriz Sarlo (1997), en el aire de París circulaba “el nuevo culto del sentimiento estético apoyado en la también

³ Respecto de la reformulación del romanticismo francés por los intelectuales rioplatense véase: Sarlo y Altamirano, 1997, p. 26; Sarlo, 1979, pp. IV-V y Wasserman, 2006, pp. 205-224

⁴ Canal Feijóo analiza la poesía romántica de Echeverría en algunos trabajos inéditos. A tal fin puede consultarse el Archivo Bernardo Canal Feijóo, carpeta XXXVII.

novedosa legitimidad absoluta de la función intelectual y la aceptación del principado del escritor sobre la vida de las sociedades afectadas por las olas de la revolución primero y del romanticismo después” (pp. 20-21). Y es claro, entiende, que Echeverría no solo experimentó ese clima de época, sino que lo internalizó en sus escritos siendo una figura clave para la producción cultural de esos años en el Río de Plata (ibíd., p. 24). Los supuestos del romanticismo encajaban lo suficientemente bien en una sociedad que todavía luchaba por emanciparse y salir al mundo y quedaban explícitamente manifiestos en las notas que acompañaron la edición de *Los consuelos*. Allí aseguraba que es necesario que la poesía fuera a un mismo tiempo “el cuadro vivo de nuestras costumbres, y la expresión más elevada de nuestras ideas dominantes, de los sentimientos y pasiones que nacen del choque inmediato de nuestros sociales intereses, y en cuya esfera se mueve nuestra cultura intelectual” (Echeverría, 1871 [1834], p. 12). Con este pasaje Echeverría establecía, según afirma Noé Jitrik (1979), las “condiciones de una poesía nacional”, pero al mismo tiempo determinaba la íntima relación que debe establecer con lo político asignándole una doble función literaria y social (p. 251).

Pero evidentemente para Canal Feijóo esto no era tan así. Si bien señala la importancia que tuvieron los textos del romanticismo francés en esta joven generación, quita relevancia a Echeverría como figura influyente. En principio, un dato no menor es el título que lleva el apartado que le dedica a Echeverría en el marco de este movimiento intelectual: “Un nuevo personaje”. Es que según su análisis recién a mediados de 1837 es posible establecer una relación entre Echeverría y los demás integrantes de esa nueva generación, con excepción de Juan María Gutiérrez que mantenía con aquel un vínculo previo de amistad. Conjetura que aunque posiblemente haya sabido de la existencia de mucho de ellos, quizás a causa de la

diferencia de edad o por el prestigio que le daban sus experiencias en Europa, de las que la mayoría carecía, pudo haberlos “subestimado” (Canal Feijóo, 1986, p. 158). Sin embargo, Canal Feijóo obvia que Alberdi reconoce en *Mi vida privada* que su relación con Echeverría y Gutiérrez comienza en tiempos en los que estaba cursando sus estudios sobre jurisprudencia y esto lo ubica temporalmente alrededor de 1830 y 1834 (Alberdi, 1900, p. 294). Por otra parte, a juicio de Canal Feijóo, recién en 1837 con *La Cautiva*⁵ el pensamiento de Echeverría comienza a girar en una dirección que considera “hasta entonces insospechada”, dejando atrás al “poeta romántico” y volcándose hacia “un pensamiento político militante”. Y si bien reconoce que es posible que en esta instancia hayan prendido las ideas adquiridas durante su estancia en Francia, considera que en realidad este “viraje” se lo debe en gran parte a la movilización intelectual que se estaba dando y particularmente a la “influencia intelectual de Alberdi”. Son estas circunstancias las que van a dar lugar, según su lectura, al “pensador ‘socialista’ que subsistirá hasta el fin” (Canal Feijóo, 1986, p. 157).

Son estos hechos los que llevan a Canal Feijóo a considerar que 1837 es un año de inflexión. No únicamente porque haya sido el año en que se inauguró el Salón Literario, sino porque también es el año que Alberdi publica *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, surge *La Moda* y Echeverría presenta *La Cautiva*. A su juicio, 1837 “es el año en que la pasión política toma la alternativa en el movimiento general de la juventud, y ésta se ha entregado a la concepción de ‘programas’ (...), a la propaganda, a la agitación intelectual sistemática” (ibíd.). Pero de todas maneras, para Canal Feijóo el

⁵ Respecto de las interpretaciones de Canal Feijóo sobre esta obra de Echeverría puede verse: Canal Feijóo, 1986, pp. 157-158.

personaje por excelencia y si se quiere hasta fundacional de esta generación va a ser Alberdi. Porque si bien señala que Alberdi reconoce deberle a Echeverría en gran medida el conocimiento de autores franceses, es en sus postulados donde se configura lo que entiende es una primera filosofía nacional, una filosofía que trata los problemas más profundos del país (ibíd.). No hay que olvidar que la obra de Alberdi es un tema capital en el pensamiento de Canal Feijóo y le dedica casi una década de investigación a los textos fundamentales del autor de las *Bases*, siendo *Constitución y revolución* el texto más exhaustivo en el que realiza un repaso metódico y un trabajo crítico por la obra de Alberdi con el fin de establecer sus posicionamientos filosóficos y políticos en relación con el contexto histórico en el que se enmarcan⁶.

El Salón Literario

Más allá de estas disquisiciones es posible acordar que la primera reunión formal de estos jóvenes letrados fue en la inauguración del Salón Literario. La ceremonia contó con una apertura musical y tres disertaciones de amplias repercusiones en el mundo letrado. El discurso de inicio a cargo del propio Sastre llevaba por título “Ojeada filosófica sobre el presente y la suerte futura de la Nación Argentina”. En esas palabras dejaba sentado los puntos básicos que compartían los integrantes, los fines que se perseguían, los métodos para cumplirlos, las personas que lo llevarían a cabo.

⁶ Ya en 1954, Canal Feijóo introduce las reediciones de Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina, según la Constitución de 1853 y de Fragmento preliminar al estudio del Derecho. Y en los años inmediatamente posteriores a Constitución y revolución (1955) ven la luz Una teoría teatral argentina (1956), Integración constitucional argentina (1957), La frustración constitucional (1958) y Alberdi y la proyección sistemática del espíritu de Mayo (1961).

Pero lo que más llama la atención a Canal Feijóo es la defensa explícita, en ese discurso, del gobierno de Rosas como garante de una época propicia para el progreso de la nación.

La segunda disertación era la pronunciada por Alberdi y se titulaba: “Doble armonía entre el objeto de esta institución con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia con otra general del espíritu humano”. De los tres discursos Canal Feijóo presta especial atención sobre este ya que considera que en él Alberdi adelantaba algunos temas presentes en su obra *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, que por entonces ya estaba redactada y en imprenta, pero que vería la luz pública con posteridad a esta fecha. La exposición rondaba en torno a las causas reales que llevaron a la Revolución de Mayo, los errores cometidos y el plan a ser ejecutado. Canal Feijóo se propone realizar una síntesis de los principales puntos allí esgrimidos. En principio, se centra en la reflexión de Alberdi sobre las causas últimas de la Revolución que sostiene no se encuentran en los hechos fortuitos que la precedieron sino en el “desarrollo del espíritu humano”, motivo por el cual y a partir del cual el país ingresaría en la trama del “movimiento general del mundo” (Alberdi, 1886a [1837], p. 262). Según el joven pensador decimonónico, se trata de una marcha progresiva de la humanidad hacia la perfección producida por el constante desenvolvimiento de hechos e ideas que se van produciendo mutuamente unos a otros. Pero aunque esta sea la ley universal de todo desarrollo, es necesario que responda a condiciones individuales y localizables que configuren la particularidad de cada pueblo. Alberdi sostiene que “este modo individual de progreso constituye la civilización de cada pueblo: cada pueblo, pues, tiene y debe tener su civilización propia, que ha de tomarla en la combinación de la ley universal del desenvolvimiento humano, con sus condiciones individuales de tiempo y espacio” (ibíd., p. 263). Estas coordenadas se vuelven, en la

perspectiva de Alberdi, condiciones necesarias para el correcto desenvolvimiento de un pueblo y para poder alcanzar su estatus de civilización. Sin embargo, advierte que éste fue un paso que estuvo ausente en el proceso de incorporación al desarrollo humano, faltó la instancia de modificación acorde a nuestras propias coordenadas optándose por copiar procedimientos ajenos. Esto necesariamente provocó una carencia en la formación de la particularidad nacional y en el fracaso constitucional del país. No es fortuito que Canal Feijóo haga especial hincapié en este pasaje ya que en él es posible reconocer sus propios postulados que reclama como necesarios para sustentar la autenticidad de un pueblo. En el cruce de las coordenadas espaciales y temporales que definen el sentido de la historia es posible configurar la identidad de un pueblo. Y aseguraba que “no puede haber verdadera autonomía si no es a partir de sí, desde el fondo de una propia identidad” (Canal Feijóo, 1954, p. 11).

El segundo punto que Canal Feijóo señala como significativo de la disertación de Alberdi, y que se deriva de lo recién enunciado, es la denuncia que realiza sobre la existencia de una falla en el proceso revolucionario que radica en haber llevado adelante un procedimiento inverso: se había comenzado por los hechos, por la acción, en vez de por el pensamiento. Esta es la causa, a su juicio, de todos los problemas de la sociedad y, en palabras de Canal Feijóo, ha derivado en la construcción de un “pensamiento inauténtico”. Para Alberdi (1886a [1837]) “La fuerza material rompió las cadenas que nos tenían estacionarios, y nos dio movimiento: que la filosofía nos designe ahora la ruta en que deba operarse este movimiento” (p. 265). El paso a seguir entonces estará marcado por la conformación de un pensamiento que legitime los hechos. Y es aquí donde entra en juego el rol de la nueva generación: completar el desarrollo comenzado con la Revolución para así poder alcanzar una “civilización propia y nacional”. Para ello, asegura Alberdi, es

necesario establecer una filosofía que fundamente el progresivo desarrollo humano, la cual ha de buscarla en Europa, y determinar el modo en que estos postulados pueden funcionar de acuerdo a las condiciones nacionales específicas. Esta segunda instancia marca la implementación de un trabajo nuevo porque considera lo nacional como “un elemento *necesario* de nuestro desenvolvimiento argentino” (ibíd., p. 267). Para Canal Feijóo (1986) esto se traducía en un programa que proclamaba “vivir originalmente, esto es, ser auténticamente” (p. 110). Además de caracterizar el énfasis necesario en lo nacional, el joven Alberdi admite que en el plano político esta nacionalización ya había sido puesta en marcha por el gobierno de Rosas, al que calificaba como “el hombre grande que preside nuestros destinos públicos” y de quien sostiene que “por una habitud virtual del genio”, ya había “ensayado de imprimir a la política una dirección completamente nacional” (Alberdi, 1886a [1837], p. 265). Canal Feijóo señala este pasaje en el que Alberdi le reconoce a Rosas el haber comenzado este proceso en el plano político, pero no emite ningún tipo de reflexión al respecto. Insiste, en cambio, en remarcar que si bien aún no alcanza en esta instancia “la hipótesis metódica absoluta” ya estaban claras las proposiciones y postuladas las “verdaderas ‘bases y puntos de partida’ primarios para una nueva concepción constitucional, realmente técnica y ‘científica’” (Canal Feijóo, 1986, p. 114). Pero según su perspectiva, la importancia del discurso pronunciado por Alberdi no solo radicaba en ser una verdadera “introducción al método constitucional”, sino también el “primer testimonio incuestionable de que una nueva filosofía ha venido a insertarse en las preocupaciones más profundas de la inteligencia argentina, (...) una filosofía igual a un nuevo estado de conciencia nacional, y así, una filosofía ‘auténtica’” (ibíd., p. 115).

Por último, estaba el discurso de Gutiérrez, titulado “Fisonomía del saber español; cuál deba ser entre nosotros”. En él,

realizaba un recorrido por el devenir intelectual americano desde la conquista haciendo énfasis en la pobreza del pensamiento español. Sobre ese diagnóstico Gutiérrez infiere la necesidad de emanciparse en el plano cultural, tal como ya se lo había hecho en el político, y adentrarse en el movimiento intelectual de pueblos europeos “más desarrollados”. Sin embargo, en consonancia con lo planteado por Alberdi, sugería además que esta incorporación debía estar mediada por las condiciones particulares de la sociedad y que la literatura debía responder a esta necesidad. Canal Feijóo recoge poco de este discurso ya que su atención se centra en el joven Alberdi. Pero señala el hecho significativo de que la disertación de Gutiérrez no hace ninguna mención al gobierno de Rosas. Este hecho despertó, según su lectura, tantas desconfianzas en el entorno rosista como intereses en las filas unitarias. Pero no solo eso. Entiende que esta ausencia de alusión política colocaba a la empresa intelectual en situación de justificación frente a uno y otros ya que “rosistas y anti-rosistas medirán los datos de aquel movimiento totalmente nuevo (...), al ras de sus pasiones y compromisos de partido” sin poder reconocerlos como “la afirmación inicial de una voluntad metódica de superación de pasiones inconciliables del espíritu argentino, de buscadores y gestores de una nueva voluntad nacional” (ibíd., pp. 105-106).

Estos discursos no pasaron desapercibidos y repercutieron en los “principales personajes del momento”, dejando a la vista la brecha que se iba estableciendo entre dos generaciones que disentan en cuanto a lo cultural, político, económico y social⁷. Con el correr de esos primeros meses, las filas de los concurrentes al Salón y los socios se vieron disminuidos por diferentes razones que

⁷ Canal Feijóo (1986) releva algunas de las repercusiones y discusiones que se entablaron al respecto (véase pp. 112-115).

apuntaban a una decepción generalizada sobre los fines que perseguía la institución, ya sea por su pronunciado compromiso o por lo difuso de la orientación ideológica (Weinberg, 1977, p. 87). En un afán de reordenamiento, Sastre le ofrece a Echeverría, en quien veía una figura clave de la joven intelectualidad, presidir el Salón y “dirigir a la juventud que aspira al saber” (Canal Feijóo, 1986, p. 159). Pero en realidad, a la luz de los hechos futuros, Canal Feijóo entiende que la propuesta excedía lo meramente explícito y proponía subrepticamente “presidir una nueva entidad que surgiría de él para servir una acción de mayor trascendencia” (ibíd., pp. 158-159). La respuesta de Echeverría se plasmó en dos lecturas en las que, a juicio de Canal Feijóo, deja escuchar un discurso “firme, henchido, luminoso” como si de repente irrumpiera “un pensamiento largamente represado” (ibíd., p. 159).

La primera de las disertaciones, conocida como “Discurso de introducción a una serie de lecturas” (Echeverría, 1874 [1837], pp. 309-336), consistía en un análisis crítico del escenario intelectual de cara a un compromiso político. En primer lugar, realizaba un balance sobre la situación del país desde 1810, reconociendo que no se habían llevado adelante los lineamientos de la revolución, no pudiendo conformarse un sistema que le otorgara un orden institucional legítimo. Por eso consideraba necesario retornar al proceso revolucionario, pero con algunas diferencias. Canal Feijóo decide recoger algunos pasajes muy significativos del discurso que visibilizan el enfoque general de Echeverría y que en parte evidencian su perspectiva de la historia argentina. En principio aseguraba que “la primera, la más grande y gloriosa página de nuestra historia pertenece a la espada. Pasó por consiguiente la edad verdaderamente heroica de nuestra vida social”. Ahora tocaba el momento a la inteligencia, “donde la razón severa y meditabunda, proclama otra era; la nueva aurora de un mismo sol; la adulta y

reflexiva edad de nuestra patria” (ibíd., pp. 312). Este párrafo es resumido por Canal Feijóo (1886), según sus propios lineamientos, en la siguiente frase: “A la conquista de la Independencia debe suceder ahora la de la libertad” (p. 160). Sin embargo, según el diagnóstico de Echeverría (1874 [1837]), después de transcurrido un tiempo, no se había podido resolver el problema de la organización política-institucional ni alcanzado una real independencia. Lejos de esto, aseguraba, “hemos declarado a la faz del mundo nuestra incapacidad para gobernarnos por leyes y gozar de los fueros de emancipados; hemos creado un poder más absoluto que el que la revolución derribó y depositado en su capricho y voluntad la soberanía”, y concluía: “hemos realizado con escándalo del siglo una verdadera contra-revolución” (p. 319).

Con el transcurrir de sus palabras, la crítica de Echeverría se recrudece adscribiendo la responsabilidad fundamental a los gobernantes y en especial al régimen de Rosas, al que no vacila en describir como “tiránico”. Pero la responsabilidad no cae solo en las capas dirigentes. A juicio de Echeverría, también podía adjudicárseles a los intelectuales de la generación previa el no haber acompañado el proceso revolucionario al que le faltó, precisamente, “ideas sistemadas, conocimiento pleno de la ciencia social, de su alta y delicada misión y de las necesidades morales de la sociedad (...)” (ibíd., p. 322). Es entonces a los hombres del presente, sostenía el poeta, a quienes les toca responder a su tiempo construyendo un pensamiento que acompañe las necesidades políticas y sociales. Para no cometer los errores del pasado será necesario, argumenta, “buscar los materiales de nuestra futura grandeza en la ilustración del siglo” y “amparándonos de los tesoros intelectuales que nos brinda el mundo civilizado, por medio del tenaz y robusto ejercicio de nuestras facultades, estampemos en ellos el sello indeleble de nuestra individualidad nacional” (ibíd., p. 335). Toda la disertación

estaba encaminada a replantear la cultura intelectual de ese período y su participación en el accionar político.

A Canal Feijóo le llama la atención que el discurso de Echeverría repitiera los postulados esgrimidos en las conferencias inaugurales y, si bien eso parece ser así, cabe señalar que, a diferencia de aquellos alegatos que habían versado casi exclusivamente sobre la esfera intelectual, las disertaciones que ofrece Echeverría en esta nueva etapa apuntaban directamente hacia asuntos políticos y sociales. Pero, además, y de esto sí es expresamente consciente Canal Feijóo, en comparación con las disertaciones de Sastre y Alberdi, las palabras de Echeverría eran punzantes y explícitamente críticas respecto de Rosas. Calificaba su gobierno como una “tiranía”, llamaba “contra-revolución” a la etapa que se estaba viviendo y lo más significativo es que su discurso, dirigido al espacio intelectual, era principalmente una incitación a participar del accionar cívico.

La segunda disertación (ibíd., pp. 337-352) avanzaba sobre un análisis de la situación económico y social del país y dejaba sentada la idea de que los principios de una “verdadera ciencia económica argentina” debían partir de la observación de los problemas directamente locales. Estos pronunciamientos extraliterarios y la inclinación social de sus ideas marcaron un nuevo rumbo al Salón que, en última instancia, dictaminaría su fin. La mirada desconfiada del gobierno rosista se posó sobre ellos y no se hicieron esperar intimidaciones y persecuciones diversas, situación ante la cual muchos socios prefirieron no seguir involucrados con el Salón. Si bien la mayoría de ellos revelaba una cierta discrepancia hacia el gobierno, no eran por ello aún anti-rosistas, y consecuentemente prefirieron alejarse y apostar a nuevos emprendimientos. Estas diferencias, la “acechanza policial” y los avatares políticos de ese año, contribuyeron al ocaso del Salón que en enero de 1838 cerraba finalmente sus puertas.

Del Salón y *La Moda* a la joven generación argentina

En noviembre de 1837, cuando el Salón ya comenzaba a declinar, aparece el primer número de *La moda*, cuyo subtítulo versaba: “Gacetín semanal de música, de poesía, de literatura, de costumbres”. Aunque el nombre de Rafael Jorge Corvalán aparecía como editor responsable y en la publicación participaban numerosos colaboradores la figura directriz del periódico era, para Canal Feijóo, Alberdi ya que toda “declaración de principios” consignadas en la revista son de su puño y letra (Canal Feijóo, 1986, p. 167). Según su interpretación, la intención era hacer de la revista el “órgano periodístico” de esta nueva generación (ibíd., p. 163). Sin embargo, una lectura diferente como la de Weinberg (1977) plantea que *La Moda* era más bien el resultado de la fisura que se había gestado dentro de este grupo de jóvenes intelectuales y muestra de ello es, a su juicio, que no haya en el periódico ninguna mención al Salón Literario (p. 102). Y quizás estas diferencias también hayan sido las razones por las cuales ni Echeverría ni Sastre colaboraran en la publicación; situación registrada por Canal Feijóo (1986), pero de la que no atina a dar explicación al respecto, dejando planteado literalmente un interrogante (p. 162).

En el análisis que realiza de la publicación, el primer alto lo hace en el título de la misma⁸. El nombre de “*La moda*” puede, a juicio de Canal Feijóo, llevar a equívocos respecto del contenido real de la misma que parecería remitir al tratamiento de cuestiones banales y superficiales. Le resulta inconcebible que después de la trayectoria intelectual que habían demostrado ese año “los jóvenes se

⁸ Para un análisis más exhaustivo de la interpretación de Canal Feijóo sobre *La Moda* véase: Canal Feijóo, 1986, pp. 163-173.

entregaran a empresa de tan poco calibre como el que descuenta el prejuicio corriente acerca de ‘La moda’” (ibíd., pp. 163-164). Por ende, considera que, al igual que el Salón Literario, esta revista “fue concebida como órgano de difusión de las ideas e ideales filosóficamente esbozados en el *Fragmento* y en los discursos del ‘Salón’” (ibíd., p. 164). Y no está solo en esa hipótesis. También, pocos años después, en su estudio sobre la generación del ‘37, Weinberg (1977) desarrolla una argumentación similar. A su juicio, en un intento por no caer en los errores que llevaron al fracaso a *El semanario de Buenos Ayres*, y previniendo el ambiente hostil del gobierno, Alberdi disfraza “sus propósitos renovadores con ese inofensivo nombre de *La Moda*” que si bien prometía tratar temas a fines con su nombre “contendría también nociones claras y breves sobre literatura moderna aplicada a las ideas e intereses sociales” (p. 99). También Adriana Rodríguez Pérsico (2014) señalará que “las pretensiones de trivialidad y el detalle de frivolidades hecho en tono burlón y ligero intentan esquivar la censura” (p. 238). Estas lecturas tienen su fundamento en las declaraciones del mismo Alberdi (1886c [1838], v. 1) en una nota editorial del número 18 de la publicación donde aclaraba: “La frivolidad de sus primeros números pudo presentar visos de seducción mercantil. Es cierto que se intentó seducir lectores, pero no para sacarles su dinero, sino para hacerles aceptar nuestras ideas”. Y, líneas más abajo, continuaba: “Es, o al menos procura serlo, la aplicación continua del pensamiento a las necesidades serias de nuestra sociedad” (p. 324).

Aunque a ojos de Canal Feijóo, Alberdi buscó por todos los medios, entre ellos una sucesión de palabras efusivas dirigidas a la persona y gobierno de Rosas, sofrenar la investida que desde el gobierno venían padeciendo, cinco meses después y 23 números mediantes, *La Moda* daba fin a sus páginas. Sin embargo, ni este hecho ni el cierre del Salón Literario pudo desbaratar el germen que

se había gestado durante esos meses y dado forma al pensamiento de una generación que, acusada de unitaria por unos y federalista por otros, se posicionaba contrariamente como ni unitaria ni federal (Canal Feijóo, 1986, p. 100). De todos modos, asegura, esta posición no significaba una actitud neutral o conciliatoria. Por el contrario, se trataba más bien “de una toma de posición absoluta dentro del movido cuadro de la realidad nacional”, una posición “resueltamente militante”. Para ellos, ambos bandos carecían de razón, pero compartían el ser “la forma dada de la realidad histórica” ocupando necesariamente un lugar en el proceso de configuración del país (ibíd.).

Poco tiempo después Echeverría irrumpe nuevamente en escena reuniendo a muchos de los jóvenes intelectuales que habían participado de ambas organizaciones en torno a una nueva: la “Asociación de la Joven Generación Argentina”, conocida más tarde como “Asociación de Mayo”. A diferencia de aquellas y por los mismos motivos que las habían llevado a su temprana disolución, esta no tendrá carácter público; será, en términos de Canal Feijóo, más bien una especie de “órgano semisecreto de una primera confabulación revolucionaria de la juventud”. Este movimiento poseía, a su juicio, una fuerte conciencia histórica al punto que sus integrantes se autopercebían y reconocían como “herederos del espíritu de Mayo” y responsables del destino histórico patriótico. Funcionaban entonces, entiende, incluso hasta por su nombre, como un órgano de acción política” (ibíd., p. 177).

El motivo principal de este nuevo encuentro estaba dado, para Canal Feijóo, por un intento de organizarse contra Rosas, de establecer una lucha, no “material”, sino “moral” contra el “Tirano” (ibíd.). Entre los treinta y cinco jóvenes que se nuclearon la noche del 23 de junio de 1838 se encontraba Alberdi, quien, a estas alturas ya no dejaba margen para la duda, no solo estaba desilusionado de

Rosas, sino que ahora se encontraba “presidiendo” junto con Echeverría la reunión. En ese primer encuentro, Echeverría explicó la necesidad de conformar una asociación que reuniera el pensamiento y la acción y leyó “Palabras simbólicas, credo, catecismo, creencia de la Joven Argentina o Código”; una suerte de principios que deberían de regir la asociación y que, en palabras de Canal Feijóo, funcionaban como “bases para un ‘código’ de la fe común” (ibíd.). Luego de su discusión, se les encargó a Echeverría, Alberdi y Gutiérrez la redacción completa del contenido de las “Palabras” pero, en un intento por homologar el estilo, la tarea fue delegada a manos del primero. El texto, que por el contexto político cada vez más enrarecido fue redactado “con aires de confabulación subterránea, y bajo la fianza de un juramento de adhesión y secreto” (ibíd., p. 176), llevó el título de “Código o Declaración de los principios que constituyen la creencia social de la República Argentina”, denominado en forma abreviada como “Código” o “Creencia”. Este documento reviste en la historia argentina un carácter trascendente no solo porque funcionó, a entender de Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano (1997), como una especie de “manifiesto de un pensamiento generacional” (p. 51), sino también porque fue considerado posteriormente, como lo piensa Jitrik (1979), como “el primer intento orgánico de formular un ideario nacional, una filosofía de conjunto”, aunque para él esto va a constituir “la base ideológica del liberalismo argentino” que en cierta medida, una vez caído el gobierno de Rosas, controlará “el desarrollo nacional hasta nuestros días (p. 247). Lo que es indudable es que con esta suerte de manifiesto se ponía en marcha de modo más determinante una militancia cívica que había tenido su comienzo en la labor intelectual de los años previos. Esta nueva generación, en la que él mismo puede ser incluido, es para Gutiérrez (1874) “heredera legítima de la religión de la patria (...) y aspiraba a conocer cuáles eran las promesas de la

revolución, para convertirlas en realidades, puesto que no lo habían conseguido hasta entonces ni el partido unitario ni el federal” (p. LX).

Sin embargo, el clima político se iba poniendo cada vez más denso. La situación se enrareció a tal punto que se vieron obligados a interrumpir las reuniones y muchos de sus integrantes decidieron recurrir al exilio. Alberdi fue el primero en marcharse a Montevideo, llevando consigo una copia de las “Palabras simbólicas”, lo que permitió su publicación al año siguiente. Echeverría, por su parte, quien estaba convencido que la lucha contra Rosas debía darse desde dentro, se retiró a su estancia al norte de la provincia, aunque tiempo más tarde no le quedó otro remedio que seguir el camino de algunos de sus compañeros y marchar a Montevideo.

Corolarios del ‘37: la filosofía (*Dogma y Fragmento*)

Las “Palabras simbólicas”, que junto a “Ojeada retrospectiva” conformarán años más tarde el *Dogma socialista de la Revolución de Mayo* (1856), constituyen, para Canal Feijóo (1986), “un memorable documento de la pasión patriótica” (pp. 177-178) en el que se retoman los ideales de Mayo. Redactado en su gran mayoría por Echeverría, constaba de quince “palabras” —o más bien párrafos— mediante los cuales dejaban manifiestos los postulados e ideas fundamentales que compartía esta joven generación. Dado que Canal Feijóo considera que esta serie de enunciados carecían de un orden adecuado, en primer lugar las enumera, pero también arma una suerte de resumen que le permite organizar una idea general de los postulados con mayor sentido argumental. Considera, entonces, que en esta suerte de manifiesto queda expresada una “doctrina política” que puede ser resumida en algunos pocos pasos: primero era necesario “organizar la asociación” para poder alcanzar la “igualdad” y la “libertad” que no era otra cosa que obtener la democracia. Para

ello era preciso preparar una organización nacional cuya base se asiente sobre “principios democráticos”, para lo cual debía tenerse en cuenta que el “ideal democrático” depende de la “razón colectiva” del pueblo y no de la “voluntad general”. Por último, debían considerarse unidas las dos ideas fundamentales de la época: “patria y humanidad” (ibíd., p. 182). Estos quince postulados no se le presentan a Canal Feijóo como absolutamente originales. Estaban más bien impregnados de los modelos y tópicos ideológicos utilizados en Europa (principalmente Giuseppe Mazzini y los textos de la “Joven Italia” y la “Joven Europa” que apoyaban la unificación de Italia y la libertad nacional, el socialismo de Pierre Leroux y el Conde de Saint-Simon, el modelo de organización política de Benjamin Constant, el cristianismo de Louis Bonald o Félicité Robert de Lamennais). No obstante esto, el “Código” reunía un conjunto de ideas, compartidas por los integrantes de la agrupación, que hasta el momento se encontraban dispersas, con lo cual, como señala Fabio Wasserman (2006), en este documento Echeverría lograba “modelar por primera vez el discurso político e ideológico de la generación romántica, oficiando así como punto de partida de representaciones, textos y acciones cuyos ecos aún resuenan en el presente” (p. 214).

Pero más allá de esto, el punto de inflexión de estas “Palabras simbólicas” radicaba, para Canal Feijóo, en la última de estas, pues es la que le otorga cierto rasgo de singularidad y “originalidad” al documento: “Abnegación de las simpatías que puedan ligarnos a las dos grandes facciones que se han disputado el poderío durante la revolución”. Este decimoquinto postulado se centraba en una problemática netamente local: la disputa entre “Unitarios” y “Federales”, y condensaba un análisis ordenado de sus razonamientos antitéticos. Lo significativo de esta proposición residía, a su juicio, en que, a diferencia de las catorce anteriores, esta habría sido redactada por Alberdi y surgido como “inspiración suya

en el curso de las discusiones preliminares de la ‘Asociación de los jóvenes’” (Canal Feijóo, 1986, p. 182). Si bien Echeverría había dejado asentado en las “palabras claves” la necesidad de aplicar los planteos al “terreno de la realidad”, solo en la última de ellas se percibe, para Canal Feijóo, lo que comprende el término “realidad” dentro del *Dogma*. Ya en las palabras X, XI y XII reconoce la presencia de la filosofía de Alberdi y la consolidación de un “sistema racionalista” que remitía a su trabajo *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, obra que no por azar lleva como subtítulo “Especie de programa de trabajos futuros para la joven inteligencia argentina”. En la doctrina de ambos textos estaban expuestos, a su juicio, los principales conceptos que habían atravesado el ideario argentino desde la Revolución de Mayo; pero la particularidad que presentan tanto *Fragmento* como *Dogma* radica en la organicidad y sistematicidad con que los exhiben.

El análisis sobre *Fragmento* que lleva adelante Canal Feijóo es aún más exhaustivo; la considera una obra “fundamental en y para la historia de las doctrinas americanas” (ibíd., p. 116). Pero existe en esta, a su juicio, un elemento fundamental que es inherente a la concepción alberdiana del derecho: la filosofía. En tanto Alberdi la reconoce como “la ciencia de la vida”, esta noción posee a la base la idea de “*progreso continuo*” como “ley de la vida del universo”. Por eso, detalla Alberdi (1886b [1837]), explicar una cosa es “dar la ley de su desarrollo. Y conocer esta ley, es conocer su vida” (p. 228). Esta idea, que está a la base de su proyecto teórico, no es aleatoria: la noción de “progreso” constituye una de las premisas capitales de la filosofía moderna del siglo XIX. Y de este modo lo concebía el propio Alberdi cuando aseguraba que “*Progreso continuo*: es la divisa de la filosofía moderna: y por tanto, la persecución infatigable del desarrollo indefinido del género humano, es la misión, el dogma de la filosofía” (ibíd., p. 228).

En el desarrollo de esta obra pueden discernirse para Canal Feijóo tres esferas: una Metafísica, una Filosofía del Derecho y una Filosofía de la Historia. El lugar preponderante que ocupa la filosofía en su concepción del derecho, señala, “termina remitiendo la doctrina del orden jurídico a una verdadera ‘metafísica’ del orden absoluto” (Canal Feijóo, 1955a, p. 14). Este orden absoluto, explica Alberdi, está dado como “el bien en sí” y funciona como la “máxima instancia” hacia la que puede pretender remontarse la conciencia individual, y al mismo tiempo, la “condición” a la que debe subordinarse toda empresa humana, ya sea individual o social. Solo cuando el hombre reconoce ese bien “en sí”, impersonal y absoluto, y orienta su propio bien personal hacia, y como parte de, ese bien absoluto, se constituye como un “ser moral, capaz de obligación y de ley” (Alberdi, 1886b [1837], p. 147). Es decir, el “bien moral” surge, en última instancia, de la unión armoniosa del bien personal con el bien impersonal (ibíd., p. 153).

Para Canal Feijóo, de esta Metafísica, que incluye al mismo tiempo una Ética, se desprende su Filosofía del Derecho. La “ley moral” es la que circunscribe la conducta humana al bien en sí, y como tal constituye el “derecho natural”. El “bien en sí”, la realización del orden absoluto, sentencia Alberdi, es entonces “el principio y el fin” del derecho, y la “obligación”, que la “razón concibe inmediatamente de proceder conforme al bien absoluto”, es el motivo que nos hace seguir el derecho (ibíd., p. 155). El derecho entendido de este modo funciona, para Canal Feijóo, como una “regla de conducta obligatoria” que guía el accionar del hombre en relación con el bien absoluto. Y en tanto es un “fragmento de la moral” se constituye de forma obligatoria. El objeto de la ciencia jurídica, afirma Canal Feijóo (1986), “consiste en deducir por el raciocinio, de la regla general que gobierna obligatoriamente la

conducta racional y libre del hombre, las reglas especiales del comportamiento práctico” (p. 123).

Cuando el derecho natural es “realizado” por el pueblo se constituye lo que Alberdi denomina “Derecho Positivo”. Este no es más que el derecho natural aplicado a la práctica, esto es: el derecho “real”. Como tal debe buscar la “perfectibilidad” y su aplicación debe reparar en la “individualidad”, es decir, su ejecución debe tener en consideración las particularidades temporales y geográficas de cada pueblo. Consiguientemente, en el derecho positivo es necesario tener en cuenta tanto la historia, los hechos, la realidad de la “nación”, como el derecho racional, filosófico, universal, que componen la fuente de lo real (Alberdi, 1886 [1837], p. 186). Tanto unos y otros componen “los elementos esenciales de su constitución”. Sintetizando, Canal Feijóo (1986) señala que el “objeto y finalidad del derecho positivo es la realización de la individualidad del hombre bajo la garantía de la sanción pública” (p. 125).

Dado que para Alberdi el “destino del hombre” debe tender siempre a alcanzar una conformidad con el orden absoluto guiado por la “razón universal” y en este mismo sentido el derecho real debe intentar acercarse a la realización del derecho natural, Canal Feijóo considera que en *Fragmento* está implícita una “filosofía de la historia”, es decir, “una filosofía del progreso dialéctico, inmanente e indefinido, hacia la síntesis del orden absoluto”. A su juicio, teóricamente “entremezcla a Vico, Herder, Condorcet, Jouffroy, Leroux y Lermínier, y a través de estos últimos, Hegel” (ibíd., p. 141). Si el Espíritu hegeliano es autoconciencia, el espíritu en Alberdi comprendía la introducción de una autoconciencia en el ser americano que debería implicar la conciencia de participación en un “orden universal”. Pero al mismo tiempo que el destino humano intenta responder al orden absoluto, también está sujeto a circunstancias concretas de tiempo y espacio, y para Canal Feijóo

esto “apareja al destino humano un imperativo constante de autoconciencia y de acción voluntaria y ordenada; de ahí emana la Historia” (ibíd., p. 139). Por eso, considera que la historia en la concepción alberdiana pueda ser entendida como “la acción dirigida por el espíritu (eso es, por la doble conciencia del orden absoluto y de la realidad temporal) a la consecuencia de una forma de existencia que posibilite o favorezca la realización del progreso, esto es, la marcha encaminada al Orden Absoluto” (ibíd.). A su juicio, existe en Alberdi un intento de coordinar estas dos “fuerzas contrapolares” que atraviesan el pensamiento del siglo XIX: universalismo y nacionalismo. Es decir, su pensamiento se mueve entre una necesidad de establecer una organización para afirmar la independencia y desarrollar a la vez una autonomía y un sentimiento expansionista (ibíd., p. 19).

Para Canal Feijóo, Alberdi desarrolla, influenciado por la obra de Jean Louis Eugène Lerminier (*Introducción general a la historia del derecho*), una forma de concebir el derecho que lejos de entenderlo como una “colección de leyes escritas” lo inscribe en relación con los demás elementos de la vida social. Es, de acuerdo a las propias palabras alberdianas, “la ley moral del desarrollo armónico de los seres sociales; la constitución misma de la sociedad, el orden obligatorio en que se desenvuelven las individualidades que la constituyen” (Alberdi, 1886b [1837], p. 103). Este modo que posee Alberdi de comprender el derecho como “un elemento vivo y continuamente progresivo de la vida social” lo pone ante la necesidad de estudiarlo “en el ejercicio mismo de esta vida social” (ibíd., pp. 104-105), lo cual lo lleva directamente a necesitar analizar también “la teoría de la vida de un pueblo”. Solo así es posible comprender y conocer el derecho que únicamente se alcanza si se conoce el “espíritu de la ley”. Y el espíritu de la ley, dirá Alberdi, no es otro que la “razón”: “ley suprema”, “ley de las leyes”, la que, si bien está

formulada bajo “reglas o axiomas”, es decir “principios fundamentales” que constituyen el “derecho natural”, estos mismos axiomas se modifican y adaptan de acuerdo a coordenadas espaciales y temporales. De modo que, según señala Canal Feijóo (1986), no es posible alcanzar un “estado jurídico realmente válido” si no se logra “concretar la norma que responda a la doble exigencia simultánea de la razón teórica general y del orden fortuitamente dado en las condiciones de tiempo y espacio” (p. 131). A su juicio, esto exigía a la “conciencia política” del siglo XIX un fundamento enraizado en una “razón colectiva” como sustento de una comunidad, es decir, una “nacionalidad” (Canal Feijóo, 1955a, p. 14). De este modo, argumenta, “organizar, constituir la razón colectiva de la humanidad viva, significará en primer término determinar los contornos formales mínimos por los cuales una comunidad, al mismo tiempo que afirma su singularidad e identidad, la enquistada dentro de una figura mayor que le da sentido (...)” (ibíd., pp. 14-15).

Para Alberdi, con la Revolución de Mayo se había dado el primer paso hacia la jurisprudencia política, se había aplicado “la ley de leyes”. Sin embargo, no se había hecho extensiva a los demás aspectos de la vida social, lo que llevó a que solo se alcanzara una independencia parcial y no una emancipación total. No es suficiente, asegura, con alcanzar la libertad política, es “menester desenvolver la razón, y desenvolverla en todo sentido, para completar el cuadro de nuestras libertades” (Alberdi, 1886b [1837], p. 103). Es necesario, entonces, que todos los elementos que constituyen la vida de la sociedad, la política, la filosofía, el arte, la lengua, tomen formas acordes a la época y el suelo en el que se despliegan. El fracaso de la independencia absoluta residió, a su juicio, precisamente en haber recurrido a formas constitucionales ajenas, de haber intentado imitar “formas sociales” de otras naciones. Alberdi exige, entonces, depurar el “espíritu de todo color postizo, de todo traje prestado, de toda

parodia, de todo servilismo”, y sentencia: “Gobernémonos, pensemos, escribamos, y procedamos en todo, no a imitación de pueblo ninguno de la tierra, sea cual fuere su rango, sino exclusivamente como lo exige la combinación de las leyes generales del espíritu humano, con las individuales de nuestra condición nacional” (ibíd., pp. 111-112). Esto requería una autoconciencia de la posición en la que se estaba, lo que derivaba en otra noción importante: “civilización”. Para Alberdi, una nación solo se constituye como tal cuando es civilizada y esto solo lo alcanza cuando posee “conciencia profunda y reflexiva de los elementos que la constituyen” (ibíd., p. 111). Estas últimas palabras deben ser entendidas más bien, según Canal Feijóo (1955a), como “elementos capaces de constituir la”, es decir, cuando se tenga conciencia de los elementos que “sirvan a la función constitutiva” y puedan darle forma a la “nación” (p. 16).

Es necesario entonces para la conformación de una nacionalidad y para alcanzar la emancipación poder aplicar la razón a todos los ámbitos de la vida social local, y constituir una estructura social propia, con elementos establecidos conformes a las condiciones que el “suelo” y la “época” le otorgan. Para Alberdi, esta reflexión, este conocimiento, se alcanza a través de la filosofía que “es el uso libre de una razón formada” y como tal entonces “el principio de toda nacionalidad”. Mediante la espada, asegura, se había conseguido una independencia “material”, pero esto no había sido suficiente. Hace falta conseguir también la independencia “inteligente” que únicamente se vuelve posible con el desarrollo del “pensamiento”. Solo a través de la “conquista inteligente”, asegura, estará realmente consumada la emancipación. De ahí deduce que la filosofía entonces “es madre de toda emancipación, de toda libertad, de todo progreso social” (Alberdi, 1886b [1837], p. 111). En este punto, según Canal Feijóo, Alberdi sienta el “axioma capital” de la

obra cuando afirma: “es preciso pues conquistar una filosofía, para llegar a una nacionalidad” (ibíd.). Esta sentencia le es fundamental y la desmenuza en un intento por comprenderla en su más absoluto sentido. En primer lugar, señala que Alberdi la expresa como un “dogma metódico de acción inmediata”; en segundo lugar considera que el término “conquistar” remite más bien a la necesidad de realizar un trabajo forzado, aunque sin violencia, para ganarla; y, por último, hace hincapié en la utilización del artículo indefinido “una” que antecede a “filosofía”, como si en esa elección no “hubiera tenido la intención de limitar la idea al compromiso historicista de la autenticidad” que sí le hubiese brindado la utilización del artículo definido “la” (ibíd.). En resumidas cuentas, para Canal Feijóo (1955a) esta expresión evidencia que la propuesta de Alberdi no era la de alcanzar “la filosofía de la nacionalidad” sino la de “una filosofía para una nacionalidad”, decisión gramatical que manifiesta una separación de la doctrina del historicismo (pp. 17-18). No obstante, a su juicio, este es uno de los dogmas “más profundos de la pasión y la conciencia políticas (argentinas y americanas) de su Siglo” (ibíd., p. 18).

Todo este argumento lleva a Alberdi (1886b [1837]) a indicar que la filosofía, esa “razón fuerte y libre” que permite conformar una “conciencia nacional”, conduce por eso mismo a alcanzar una “libertad” (p. 114). Para Alberdi “La inteligencia es la fuente de la libertad: la inteligencia emancipa los pueblos y los hombres. Inteligencia y libertad son cosas correlativas; o más bien, la libertad es la inteligencia misma” (ibíd., p. 114). Sin embargo, aclara, la libertad no es algo que se logre fácilmente; por el contrario, es “el parto lento de la civilización” que se va consolidando cuando todos los elementos de la vida social se desarrollan. Es así que, a su juicio, hacia 1837 todavía no se había alcanzado la emancipación absoluta, faltaba aún la “emancipación íntima” que se alcanza por medio del

“desarrollo inteligente”. Y esta es una actividad a concretarse, que recién comienza y que les compete a ellos, a los jóvenes, iniciarla. Para alcanzar esta emancipación, asegura Alberdi, se han de seguir los pasos que “la persona grande y poderosa que preside nuestros destinos públicos” (ibíd., p. 116), el “gran magistrado” (ibíd., p. 117), ha implementado en la política y hacerlos extensivos a los demás elementos de la vida social. Esto es: antipatía ante las “teorías exóticas” y convencimiento de que es indispensable un “sistema propio”⁹.

Esas palabras de Alberdi para referirse a la figura de Rosas y las que le siguieron en el largo discurso que forma parte del Prefacio ocasionaron, según señala Canal Feijóo, una gran controversia entre sus lectores. Por un lado, consideraban que el joven intelectual había sido atrapado por la seducción del “tirano” y que le otorgaba su apoyo; por otro, los partidarios rosistas no veían en la obra más que una teoría que poco lugar dejaba a la vanagloria de la figura de Rosas. Incluso las “Palabras simbólicas” responden críticamente, según señala el propio Canal Feijóo (1986), a las referencias de Alberdi sobre Rosas (p. 189). En la octava “palabra” puede observarse una aclaración respecto a quién ha de llamarse “grande hombre”:

Grande hombre es aquel que, conociendo las necesidades de su tiempo, de su siglo, de su país, y confiando en su fortaleza, se adelanta a satisfacerlas; y a fuerza de tesón y sacrificios, se labra con la espada o la pluma, el pensamiento o la acción, un trono en el corazón de sus conciudadanos o de la humanidad (...). El grande hombre puede ser guerrero, estadista, legislador, filósofo, poeta, hombre científico” (Echeverría, 1873a [1838], pp. 148-149).

⁹ Las palabras de Alberdi sobre la figura política de Juan Manuel de Rosas se extienden en un largo discurso que forma parte del Prefacio (véase Alberdi, 1886b [1837], pp. 116-128).

Respecto de esta controversia, Canal Feijóo considera que el Prefacio de la obra alberdiana debía ser entendido en relación al contexto y que dichas palabras funcionaban como un intento de abrir paso a sus ideas y se ajustaban a la premisa según la cual para salir del estado actual de cosas este debía, en primer lugar, ser comprendido profundamente. Esto implicaba entender que se trataba de una instancia “prerracional” del proceso progresivo de toda sociedad a la que se había llegado como resultado de las condiciones de la propia realidad nacional (Canal Feijóo, 1986, p. 154). El origen de la filosofía que Alberdi desarrollaba en *Fragmento*, francesa en vez de inglesa, era en parte también, para Canal Feijóo, responsable de la confusión con que se interpretó la obra¹⁰. Esta elección no solo marcaba una simpatía teórica y cultural hacia los postulados idealistas, universalistas y socialistas, sino que al mismo tiempo se oponía a la filosofía inglesa de rasgos empiristas, utilitaristas, individualistas que pregonaban los unitarios. Si bien para Canal Feijóo este traslado podía ser entendido como una filosofía contra los “unitarios” de ningún modo implicaba un apoyo a los “federales”. A su juicio, la filosofía de Alberdi era “hija de la ‘Revolución de julio’” y como tal “liberal y racionalista, anti-reaccionaria”, con lo cual quedaba posicionada del otro lado de la “corriente ‘restauracionista’” (ibíd., pp. 143-144).

Fragmento es de suma importancia en la concepción general de Canal Feijóo, no solo porque concentra la filosofía de Alberdi, sino porque propone una “filosofía de la creación constitucional” o “para una nacionalidad”. El valor fundamental radica, a su juicio, en que

¹⁰ Canal Feijóo realiza un repaso de las principales críticas sentenciadas sobre *Fragmento* (véase Canal Feijóo, 1986, pp. 138-156).

contiene los postulados básicos sobre los cuales años después redactará las *Bases* y en que, al mismo tiempo, con ese texto se inaugura una primera filosofía nacional. Porque si bien la filosofía alberdiana tenía sus fuentes en la “nueva filosofía francesa”, para Canal Feijóo, esta constituía un resorte teórico para poder abordar y analizar la situación actual del país; y si bien el lenguaje que utilizaba era filosófico, ya estaba introducido en la enseñanza del país desde hacía diez años por lo que no era del todo ajeno. Además, al andamiaje teórico con el que trabajaba, contemporáneo pero extranjero, le daba un enfoque tal que proyectaba estas ideas sobre las circunstancias específicas nacionales. Para Canal Feijóo, ese pensamiento adoptado se volvía, mediante la resignificación alberdiana, un pensamiento “auténtico” (ibíd., p. 13). A su juicio, “en ningún momento de la historia argentina habíase dado, hasta entonces, ni llegaría a darse después, más palpable la razón de autenticidad en que venía a encastrar la teoría aprendida” (ibíd., p. 144). Es decir, lo significativo era que en esta obra, a su juicio, funcionaba una doble faz en la que se reúne la especulación teórica y erudita, la “doctrina importada”, con la experiencia propia y actual. La de Alberdi era una filosofía que permitía pensar y diagnosticar los fenómenos del presente y alcanzar “una norma para la dirección histórica de la vida nacional”. Y en esta “preparación intelectual” y en esta aplicación social de la filosofía radicaba, para Canal Feijóo, la “filosofía política” del *Fragmento*. Era una “filosofía de la acción o de los medios, como concepción sistémica de la técnica constitucional, del ‘medio de convertir en hechos las ideas’” (ibíd., p. 141). De aquí que, a su juicio, la filosofía alberdiana constituyera una respuesta a la doctrina rosista oficial que insistía en una “postergación constitucional”. Dicha “filosofía” tenía para Canal Feijóo su “piedra de toque” en la carta que Rosas le escribiera a Facundo Quiroga en 1834 donde argumentaba que el país estaba contaminado

ideológicamente y que no se encontraba preparado para establecer un “orden orgánico” federativo, y que para alcanzar un “gobierno general” y “único” era necesario previamente a su constitución arreglar las partes que debían componerlo. Entiende, entonces, que la filosofía de Alberdi se enfrentaba a estos postulados rosistas: a los argumentos de “impreparación” oponía el de “promoción”; ante la “concepción historicista” de la Constitución como fin, desarrollaba una “concepción idealista” que entendía a la Constitución como una necesidad previa a la conformación de un estado constitucional; frente a una idea de Constitución como declaración o pacto, consideraba que la Constitución se aplica y es educativa; ante la necesidad de pensar una federación democrática sostenía que la democracia es una meta. Finalmente, para Canal Feijóo, la posición de Rosas en la carta es “restauracionista”, la de Alberdi en *Fragmento* es “revolucionaria” en términos de “organización”; el primero mira el problema desde adentro, el segundo desde afuera (véase *ibíd.*, pp. 150-151).

Estas dos obras capitales de la Generación del '37, *Fragmento* y *Dogma*, son consideradas por Canal Feijóo como “máximos documentos de la literatura civil y militante de su momento” (*ibíd.*, p. 191). A su criterio, tener en consideración los postulados alberdianos de *Fragmento* posibilita comprender de un modo más completo el *Dogma*. En cierta medida, algunos pasajes de este funcionan, para Canal Feijóo como respuesta a algunos de los postulados del primero. Cuando en la primera palabra simbólica se sentencia que “La voluntad de un pueblo jamás podrá sancionar como justo, lo que es esencialmente injusto” (Echeverría, 1873 [1838], p. 122), se está respondiendo, según entiende, al “historicismo” de *Fragmento*; cuando hacia el final de la séptima palabra se indica que “La libertad no se adquiere sino a precio de sangre” (*ibíd.*, p. 146) o cuando en el punto 34 de “A la juventud

argentina y a todos los dignos hijos de la patria” Echeverría advierte: “Estad siempre preparados, porque el tiempo de la cruzada de emancipación se acerca. El reino de la verdad no vendrá sino con guerra” (ibíd., p. 116), se está respondiendo a su “progresismo anti-revolucionario”; cuando en la octava palabra del *Dogma* se pronuncia que “La filosofía solo puede absolver las batallas emancipadoras, porque de la sangre que derraman brota la libertad, y de las ruinas y cadáveres que siembran, nace la vida y la resurrección de un pueblo” (ibíd., p. 153), se está refiriendo a su “dialéctica absolutoria de la ley evolutiva”.

Sin embargo, para poder comprender correctamente ambos textos es necesario, para Canal Feijóo (1986), leerlos e interpretarlos en relación al contexto preciso de su producción, pues son poseedores de un “valor específicamente histórico por el cual la inserción episódica en la contingencia de la vida política nacional, (...) engrana de modo directo en lo más vivo y significativo de la historia general de la cultura americana y occidental” (p. 191). Se trata de un momento de transición en el que las formas antiguas aún subsisten, pero las nuevas ideas ya han comenzado a obrar. Es el paso de una concepción del mundo que tiene a la base una “filosofía del individuo” como “principio o razón” de la sociedad, a una que parte de una “filosofía de la comunidad” en la que la sociedad ocupa un lugar preponderante.

Ahora bien, estas dos obras “unánimes en su pasión” son, sin embargo, para Canal Feijóo “disparos en sus implicaciones sustantivas” (ibíd., p. 192). Si bien ambos autores, siguiendo a Benjamín Constant, consideran que “la fuerza de los hombres está en los principios”, es diferente el fundamento último de ellos. Para Echeverría la garantía y “fuerza” de esos principios radicaba en la “creencia”, en la existencia de una fuerte adhesión voluntaria del individuo hacia ellos al punto en que puede convertirlos en un

dogma. Es la fe en las ideas lo que le confería la fuerza necesaria, pero a punto tal que la convierte en principio. Para Alberdi en cambio el fundamento de los principios radicaba en la *filosofía* o el *sistema*, es decir, en una suerte de condiciones externas que no solo posibilitaban su constitución sino también su realización. De este modo, asegura Canal Feijóo, el dogma de Alberdi, a diferencia del de Echeverría que encuentra su fundamento en una razón subjetiva, personal, que no es otra que su “socialismo egocéntrico”, tiene su base en una “razón impersonal” y “objetiva”, es más bien “heliocéntrica”. Pero si bien en la perspectiva alberdiana nada puede ser proyectado a la “conciencia política” en términos subjetivos, existe una excepción: la que refiere al legislador. Es decir, si existe algún tipo de exigencia individual o subjetiva es solo la que compete a la figura del director, sin reclamar por esto una adhesión similar de parte de la población o la masa porque considera, según Canal Feijóo, que “las fuerzas colectivas tienen el valor de las formas que las posibilitan, y que un buen orden –esto es, la forma necesaria– es la condición, y aun la causa, de una buena conducta social e individual” (ibíd., p. 187). El propio subjetivismo al que recurre Echeverría es, a su juicio, el motivo por el cual invoca la necesidad de configurar una práctica política directa; la vulnerabilidad ante las contingencias lo hace “encomendar” los dogmas a un “partido” y recurrir a un “espíritu sistemático”.

Sin embargo, para Canal Feijóo, tanto en una obra como en la otra, las ideas superan el plano especulativo y se insertan en el “campo de la acción”, y en este punto el *Dogma* se vuelve más extremo que el *Fragmento*. Para Alberdi, la nacionalidad solo es posible de alcanzar a partir de una filosofía y por eso la considera más acorde y adecuada para esos fines. Echeverría en cambio, considera que, aunque se la designe como filosofía, una ideología no puede ser lo suficientemente influyente en el ambiente específico de la época.

Piensa empero que para alcanzar una nacionalidad en términos alberdianos es necesario un accionar más directo frente al “tirano”. Específicamente en *Dogma* se puede leer: “la libertad no se adquiere sino al precio de la sangre” (Echeverría, 1873 [1838], p. 146) o “el reino de la verdad no vendrá sino con guerra” (ibíd., p. 115). En esta línea, para Canal Feijóo, el *Dogma* funciona como una respuesta al “progresismo anti-revolucionario” del *Fragmento*. De este modo, a su juicio, el *Dogma* se convierte más en una “bandera de combate” frente al enemigo inmediato. De ahí que “la implicación militante del *Dogma* es más próxima que la del *Fragmento*; pero los fines, más lejanos” (Canal Feijóo, 1986, p. 186). No por eso el pensamiento de Alberdi se queda en la mera especulación. Por el contrario, Canal Feijóo considera que posee una violencia que le es inherente, tanto en el contenido como en la forma de su discurso, una fuerte voluntad de acción, de “ver convertidas en hechos las ideas” y que consiguientemente se trata de un pensamiento “esencialmente dogmático” (ibíd., pp. 13-14). De este modo, reflexiona, el *Fragmento* atraviesa el *Dogma*. Si existe algún tipo de filosofía en este último no es otra, para Canal Feijóo, que la desarrollada en el primero dos años antes, y que, si bien el “credo ideológico” de la obra de la Asociación de Mayo había pasado a la Constitución Nacional, en *Fragmento* se encontraba “la pasión política” que dictó ambas obras. Finalmente, concluye, Alberdi intenta plasmar o concretar los valores de Mayo convocados por el *Dogma* a través de su sistematización por medio de la “constitución”. Mediante este fundamento formal logra finalmente convertir en hechos sus ideas. Para Canal Feijóo, si hay en la doctrina de Alberdi “una filosofía, una teoría económica, una sociología, lo son inmediatamente ‘para’ la constitución” (Canal Feijóo, 1961, p. 19).

Una revolución para la constitución

Se debe tener presente que el tema de la Constitución nacional es fundamental en el andamiaje intelectual de Canal Feijóo. Y desde una perspectiva historiográfica hay algunos datos significativos que cabe no dejar de lado. Canal Feijóo publica *Constitución y Revolución* en mayo de 1955. Título sugestivo y fantasmalmente premonitor si se tiene en cuenta que unos meses después la autodenominada Revolución Libertadora, a la que apoyó ideológicamente por un tiempo, derrocaba al presidente en ejercicio Juan Domingo Perón. Pero este hecho no forzoso tiene más sentido si se repara en el artículo que Canal Feijóo publicara en el célebre y emblemático “número 237” de *Sur* que, bajo el lema “Por la reconstrucción nacional”, reunía la palabra de un grupo de intelectuales dedicados a indagar sobre las causas que permitieron el desarrollo del peronismo. En su artículo titulado “¿Qué hacer?”, Canal Feijóo buscaba la clave del problema que había derivado en el peronismo y que había hecho de los últimos doce años una “pesadilla”. Para él, se trataba de un problema previo a la conformación del peronismo, un problema subyacente que era la causa de todo lo acaecido en el país y que lo había mantenido en un “extenso sueño”: se trata del “problema de la constitución ‘fundamental’ del país” (Canal Feijóo, 1955b, p. 74). En pocas palabras, aunque merece una mayor reflexión, Canal Feijóo explica que en Argentina se da la existencia de dos constituciones, una “nominal” y otra “real”. La Constitución sancionada en 1853 promovía la “nacionalización” del país, lo que consistía en la “integración de la comunidad argentina”. Sin embargo, de acuerdo con su interpretación, lo que operó fue más bien una constitución paralela a la nominal, una constitución “real” que articuló “una estructuración de los elementos materiales, económicos e

institucionales” y que hizo de la centralización una “absorción” y del ejecutivo fuerte un presidencialismo ensoberbecido e impaciente. Ese proceso, asegura, había recrudecido en los últimos años del peronismo, provocando la desaparición de la constitución nominal y poniendo en ejecución una constitución real o estructural. De ahí que considera que, después de la Revolución de Mayo de 1810 y la revolución de 1852 (que pone fin al gobierno de Rosas), la revolución de 1955 es la tercera revolución constitucional del país. Ante este artículo, *Constitución y revolución* adquiere otro cariz que va más allá del análisis sobre los textos de Alberdi. Se convierte, sin imposición del autor, en la postulación de una constitución para la revolución o, más bien, en el pedido de una revolución para alcanzar una constitución. A través de su lectura insistente de la posición anti-rosista de Alberdi se dejan ver sus propias pugnas intelectuales hacia los postulados del gobierno peronista.

Sin embargo, cabe también mencionar que seis años después de *Constitución y revolución*, a comienzo de la convulsionada década del '60, Canal Feijóo publica, acaso decepcionado de la que había considerado la tercera revolución constitucional, un libro con visos críticos muchos más sensibles respecto del carácter revolucionario de la generación del '37. En *Alberdi y la proyección sistemática del espíritu de mayo* (1961) señala que la generación del '37 irrumpe en la escena intelectual rioplatense “a nombre de” la Revolución de Mayo posicionándose contra la tiranía de Rosas y atacando algunas de las reformas establecidas por Rivadavia (como la reforma agraria y el sufragio universal). En este sentido, sugiere que, en última instancia, la crítica a Rivadavia se eleva a la perspectiva revolucionaria de Mariano Moreno. De este modo, considera que esta generación teoriza por boca de Alberdi acerca de los derechos de las “minorías ilustradas” en desmedro de los derechos de las “mayorías plebeyas” que habían surgido a causa misma de la

Revolución y que luego habían sido explotadas por los caudillos provinciales y por el propio Rosas. La independencia proclamada por ellos es una independencia “condicionada al orden universal” y por lo tanto transformada en una “interdependencia” del orden nacional al internacional. Con la generación del ‘37, argumenta Canal Feijóo (1961), “la conciencia histórica argentina pasa de revolucionaria a constitucional”, pero entendida como la constitución de un gobierno que mira al orden del mundo desentendiéndose o poniendo en segundo lugar la cuestión interna, esto es, las provincias (p. 10).

No hay que dejar de mencionar otro punto significativo que lleva a comprender no solo el interés de Canal Feijóo por la trama constitucional sino también su crítica a algunos de los postulados alberdianos desarrollados especialmente en el ciclo de las *Bases*¹¹. Se trata de su constante preocupación por el lugar secundario que las provincias ocuparon en ella. Preocupación que, en última instancia, se remontaba a su condición de hombre de provincia que lo convirtió en testigo directo del relegamiento de las mismas. De acuerdo a su mirada, desde un principio la cuestión constitucional tuvo la forma de un enfrentamiento entre Buenos Aires y las provincias. En ese proyecto se optó por conformar la nación y luego incorporar las provincias, dando a estas últimas, según su análisis, solo una relevancia cartográfica. La Constitución implicó, pues, para Canal Feijóo, una suerte de relegamiento del cuerpo interior del país en beneficio de Buenos Aires, lo que implicaba un proceso tanto de empobrecimiento económico como cultural. Quitar valor a la idea de región derivaba en una homogenización que suprimía la heterogeneidad social y étnica, borrando los diversos matices

¹¹ Respecto del desarrollo de estas críticas, así como el análisis sobre el ciclo de las *Bases*, véase especialmente: Canal Feijóo, 1986, T. 2; 1961.

culturales. Desde esta perspectiva, desaparecen las particularidades con que cada provincia se caracteriza, los localismos y regionalismos. Es por eso que uno de sus principales principios dictaminaba volver a los elementos más autóctonos, iniciar un nuevo proceso constitucional, pero desde el interior. Porque, sostiene, “hoy puede barruntarse que acaso solo una provincia bien constituida, como poder político sólidamente articulado, hubiese sido acaso la única garantía de una verdadera vida municipal y democrática, y el único ‘seguro’ posible contra toda tentación de absolutismos ‘nacionalistas’” (Canal Feijóo, 1986, T. 2, p. 239).

Últimas consideraciones

En este recorrido es posible observar el modo en que Canal Feijóo, a través de la literatura en un sentido amplio, en este caso lo discursivo-filosófico, lee las coordenadas históricas, sociales y políticas de un tiempo y espacio específico. Esto porque Canal Feijóo toma diferentes formas de la cultura como puntos de acceso a los mundos que intenta comprender. En estas obras está cifrada la identidad de una comunidad y por eso a través de ellas se hace manifiesta una concepción del mundo particular, el modo de ser y estar de un pueblo. Como deja entender en trabajos inéditos, la cultura es una constante susceptible de manifestar, a través del tiempo, en clave estética o simbólica, el modo de ser de un sujeto colectivo (Canal Feijóo, s/f). En esta instancia, la relación entre cultura y política se hace evidente. Esto resulta sumamente coherente con su modo de interpretar los objetos y los procesos culturales: como afirma en *Confines de occidente* (1954) “las más altas manifestaciones de la cultura emanan siempre de las más altas conciencias sociales. Y cabe también reconocer que hay momentos en que la alta conciencia social coincide con la alta conciencia

política". Cuando esto ocurre, asegura, "el pensamiento asume, insume, trasciende, supera, obvia, todas las otras virtualidades de la expresión espiritual" (p. 90). Bajo esta perspectiva, producciones del pensamiento argentino de la talla de *Fragmento* o *Dogma* se vuelven "epígonos culturales" de una determinada conciencia social y política. Lo que Canal Feijóo busca en estas obras es el "conjunto de virtudes particulares" que las caracterizan, pero también el "punto de inserción en cierto genio común colectivo" (ibíd). Canal Feijóo reconoce las relaciones implicadas entre las diversas producciones de una época y las describe como expresiones humanas cargadas de experiencias, pensamientos y acciones colectivas que imprimieron una huella de esta trama compleja en aquellos objetos. De este modo, en Canal Feijóo el acto de lectura de elementos significativos de la cultura se instituye como la clave de acceso al tiempo pasado convirtiendo el acontecimiento interpretativo en modo de conocimiento.

Referencias y bibliografía

Alberdi, Juan Bautista (1886a). Doble armonía entre el objeto de esta institución con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia con otra general del espíritu humano. Discurso pronunciado el día de la apertura del salón literario. En *Obras Completas* (Tomo 1, pp. 257-267). Buenos Aires: Imprenta de "La Tribuna Nacional". (Original publicado en 1837).

Alberdi, Juan Bautista (1886b). *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*. En *Obras Completas* (Tomo 1, pp. 99-256). (Original publicado en 1837).

Alberdi, Juan Bautista (1886c). Artículos literarios y de costumbres publicados en "La Moda", "El Nacional", "El Inicio" y otros diarios de Montevideo. En *Obras Completas* (Tomo 1, pp. 269-399). (Original publicado en 1838).

Alberdi, Juan Bautista (1900). Mi vida privada. En *Escritos póstumos* (Tomo 15, pp. 261-351). Buenos Aires: Imprenta Juan Bautista Alberdi.

Canal Feijóo, Bernardo (s/f). América a dos puntas. En "Archivo personal". Buenos Aires: Biblioteca Nacional "Mariano Moreno" de la República Argentina, Archivos y Colecciones Particulares, Fondo Bernardo Canal Feijóo (BNA-ARCH- BCF). Versión digital en el Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires.

Canal Feijóo, Bernardo (1954). *Confines de Occidente. Notas para una sociología de la cultura americana*. Buenos Aires: Raigal.

Canal Feijóo, Bernardo (1955a). Introducción a la filosofía del «Fragmento». En J. B. Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Buenos Aires: Hachette.

Canal Feijóo, Bernardo (1955b). "¿Qué hacer?". *Sur* (37), 73-80.

Canal Feijóo, Bernardo (1957). *Integración constitucional argentina*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

Canal Feijóo, Bernardo (1961). *Alberdi y la proyección sistemática del espíritu de Mayo*. Buenos Aires: Losada.

Canal Feijóo, Bernardo (1967). Literatura colonial. Del Renacimiento al Barroco. En *Capítulo. La historia de la literatura argentina* (Fascículo 4). *Época colonial: del Renacimiento al Barroco*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Canal Feijóo, Bernardo (1986). *Constitución y revolución* (Tomo 1 y 2). Buenos Aires: Hispamérica. (Original publicado en 1955).

Echeverría, Esteban (1871). *Los consuelos*. En J. M. Gutiérrez (Ed.), *Obras completas de D. Esteban Echeverría* (Tomo 3, pp. 9-157). Buenos Aires: Carlos Casavalle Editor. (Original publicado en 1834).

Echeverría, Esteban (1873a). Palabras simbólicas. En J. M. Gutiérrez (Ed.), *Obras completas de D. Esteban Echeverría* (Tomo 4, pp. 119-204). Buenos Aires: Carlos Casavalle Editor. (Original publicado en 1838).

Echeverría, Esteban (1873b). *Dogma socialista de la Asociación de Mayo*. Precedido de *Una ojeada retrospectiva del movimiento intelectual en el Plata desde el año 37*. En J. M. Gutiérrez (Ed.), *Obras completas de D. Esteban Echeverría* (Tomo 4, pp. 1-204). Buenos Aires: Carlos Casavalle Editor. (Original publicado en 1846).

Echeverría, Esteban (1874). Discurso de introducción a una serie de lecturas pronunciadas en el «Salón Literario» en setiembre de 1837. En J. M. Gutiérrez (Ed.), *Obras completas de D. Esteban Echeverría* (Tomo 5, pp. 309-336). Buenos Aires: Carlos Casavalle Editor. (Original publicado en 1837).

Gutiérrez, Juan María (1874). Noticias biográficas sobre D. Esteban Echeverría. En J. M. Gutiérrez (Ed.), *Obras completas de D. Esteban Echeverría* (Tomo 5, pp. I-CI). Buenos Aires: Carlos Casavalle Editor.

Jitrik, Noé (1979). El romanticismo. Esteban Echeverría. En *Capítulo. La historia de la literatura argentina* (Fascículo 11, pp. 241-264). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Prieto, Adolfo (1967). El ensayo en la época romántica. En *Capítulo. La historia de la literatura argentina* (Fascículo 13, pp. 289-290). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Rodríguez Pérsico, Adriana (2003). Juan Bautista Alberdi: nación y razón. En J. Schwartzman (Dir. de Vol.), *La lucha de los lenguajes* (pp. 279-304), N. Jitrik (Dir. Gral.), *Historia de la literatura argentina* (Vol. 2). Buenos Aires: Emecé.

Sarlo, Beatriz (1979). Prólogo. En J. M. Gutiérrez, *La literatura de Mayo y otras páginas críticas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Sarlo, Beatriz y Altamirano, Carlos (1997). Esteban Echeverría, el poeta pensador. En C. Altamirano y B. Sarlo, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia* (pp. 17-81). Buenos Aires: Ariel.

Wasserman, Fabio (2006). Política, escritura y nación (la primera lectura en el salón literario y el dogma socialista). En M. Koahn y A. Laera (Eds.), *Las brújulas del extraviado. Para una lectura integral de Esteban Echeverría* (pp. 205-224). Rosario: Beatriz Viterbo.

Weinberg, Félix (1977). *El salón literario de 1837*. Buenos Aires: Hachette.

Weinberg, Félix (1979). La época de Rosas. En *Capítulo. La historia de la literatura argentina* (Fascículo 10, pp. 217-240). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.



TEXTOS

Comentários a *Alguns aspectos filosóficos da automação*

Comentarios sobre *Algunos aspectos filosóficos de la automatización*

Comments on *Some Philosophical Aspects of Automation*

Diogo Andrade Bornhausen¹

Alguns aspectos filosóficos da automação, escrito em 1969 para a II Bienal de Ciências e Humanidades, é um texto inédito dentre as produções de Vilém Flusser. Resgatado para esta edição, revela sua atualidade ao propor a reflexão sobre os desafios antropológicos e filosóficos da automação, tão emergente em época marcada por sistemas algoritmos de modelação de pensamentos e comportamentos sociais. A distância temporal de 50 anos demonstra também que as instigantes provocações de Flusser estiveram à frente de seu tempo e percorrem temas complexos que abrangem campos de pensamentos como telemática, filosofia da mídia, filosofia da imagem e filosofia da cultura.

Neste sentido, este ensaio figura-se a partir desses entrecruzamentos analíticos, revelando um autor não satisfeito ao

¹ Doutor e Mestre em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Pós-doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Diretor de Pesquisas do Arquivo Vilém Flusser São Paulo, Líder de Pesquisa do Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia - CISC (CNPq), Professor Fundação Armando Alvares Penteado/SP. Contato: <diogobornhausen@gmail.com>

rigor disciplinar, mas explorador das variadas possibilidades existentes nos fenômenos. Esta característica, presente em toda sua obra, é posta especialmente em destaque neste texto, pois, 1969, é também a época em que Flusser transita entre a primeira fase de seu pensamento, brasileiro, com o que desenvolveria nos anos seguintes na Europa, responsável por sua notoriedade internacional. Suas principais diferenças estão nos interesses ligados às teorias da cultura, do conhecimento e da linguagem, desenvolvidos nos trinta anos em que residiu no Brasil (1940-1973), direcionados à atenção sobre a teoria e filosofia da mídia, apresentados por exemplo em seu famoso livro *Filosofia da Caixa Preta*, publicado na Alemanha em 1983.

Quando escreveu *Alguns aspectos filosóficos da automação*, Flusser já detinha posição privilegiada como pensador no círculo intelectual que se formara, principalmente a partir da década de 50, em São Paulo. Sua interlocução com o Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF), fundado por Miguel Reale, filósofo de direito – e que contava com a participação dos pensadores Milton Vargas e Vicente Ferreira da Silva –, se intercambiava com os diálogos que mantinha com poetas e artistas plásticos e com os textos que escrevia para importantes cadernos de cultura dos jornais. Estas experiências somavam-se ainda à influência autodidata que teve de pensadores como Immanuel Kant, Ernst Cassirer e Martin Heidegger, principalmente.

Ao pensar a questão da automação, demonstra-se, portanto, um autor cujo repertório se compunha com estas variadas influências, o que repercute-se no modo como o texto é desenvolvido. Aberto a diferentes leituras possíveis, Flusser centra a “automação” em relação à história e ao homem, dividindo o texto em três partes: a relação do homem com a técnica, as antropologias possíveis em cada um desses momentos e, por fim, perspectivas para

se lidar com os desafios impostos por estas novas técnicas, ou sobre como se poderia pensar em outros caminhos antropológicos.

Ao relacionar sua filosofia com a antropologia e com a técnica coloca sob reflexão o diálogo entre esses campos teóricos, ao mesmo tempo em que a partir deles desenvolve provocativamente os desafios advindos com a automação e como sua condição reconfigura os modelos de pensamento da atualidade. O poder de decisão, tão caro às narrativas transhumanas e humanistas, parece se deslocar a novos eixos propostos pela ascensão tecnológica, o que impõe ao homem a necessidade de repensar sua própria antropologia.

Estes desafios, em verdade, se estendem em diversos momentos da obra de Flusser. Sua atenção ao modo como o homem é lançado à “falta de fundamento” (*Bodenlosigkeit*) e nela obrigado a estabelecer seus modelos marcou sua biografia, como exilado judeu-tcheco no Brasil após a invasão nazista em Praga, e sua teoria, em que recorre à “absurdidade” do mundo como expressão desta falta, em diálogo com o existencialismo camusiano. *Alguns aspectos filosóficos da automação* pode, portanto, ser entendido também em sentido amplo, colocado em diálogo com a maneira como Flusser desenvolveu sua concepção de “antropologia” e de “técnica” e de como pensou os cenários envolvidos nestas transformações. Neste sentido, destacam-se duas reflexões que permeiam suas ideias e que colaboram na elucidação sobre como pensava as condições desencadeadas pela automação.

Um dos modos como refletiu sobre as modificações pelas quais o homem passou em sua história foi aliar os diversos modelos de cultura às formas como o mundo era pensado e apreendido em seus diferentes estágios. Conhecida como “escada da abstração” (*Treppe der Abstraktion*), sua formulação pressupõe o permanente recuo do homem diante de seu mundo, a fim de controlá-lo. Para ele,

antes do processo de hominização, concebia-se o mundo a partir de três categorias: o comestível, o copulável e o perigoso. Nesta situação, a vida era uma existência sem interesse, tal como os demais animais vivenciam suas realidades.

A principal marca da transição desta realidade é a capacidade abstrativa do homem, um primeiro recuo tido em relação ao mundo da vida (*Lebenswelt*). A vida deixa de ser sem interesse, se torna objetiva, pois a partir dela o homem toma consciência do seu entorno. Flusser explica esta condição quando, diante do natural, o homem o transforma em dado, em informação. O objeto passa inicialmente a servir o homem, dar-lhe função às suas ações. Este mundo no qual está inserido, esta realidade-objeto, torna-se modelo de significado.

É um processo extraordinariamente questionável, porque pressupõe uma abstração do mundo em que se vive e, conseqüentemente, um estranhamento do ser humano para com o mundo da vida. É tão correto dizer que é humano armazenar informações em objetos como também é correto dizer que o fato de armazenar informações em objetos é que primeiro faz de nós seres humanos (Flusser, 2014, p. 122).

Sob este sentido, como apresentado em *Alguns aspectos filosóficos da automação*, a modelação desses objetos os transforma em instrumentos, simulantes extensões das necessidades físicas. Suas eficácias, em resposta, reconfiguram o próprio agir, os “instrumentos contra-atacam” tornando o homem sujeito de suas vontades.

Como consequência, Flusser observa um outro degrau na abstração, onde o mundo só poderá ser compreendido por um olhar que toma distância dele, ocasionando um novo afastamento. A

capacidade de imaginar o mundo, de produzir imagens dele, significou uma nova mudança, deixando a tridimensionalidade do mundo da vida para bidimensionaliza-lo nas superfícies imaginativas. Este recuo, que para o autor possui a mesma dialética do mundo objetivo, se intensifica quando as imagens que representam (*vorstellen*) os objetos, passam a se apresentar à frente (*stellen sich vor*) deles. O mundo das imagens também contra-ataca, o que, nas palavras de Flusser, significará uma outra forma de sujeição. “Em vez de reconhecer o mundo na imagem, começo a reconhecer a imagem no mundo. Em vez de me orientar no mundo objetivo com ajuda da imagem, começo a me orientar na imagem com a ajuda do mundo objetivo” (Flusser, 2014, p. 129).

Em resposta a esta “idolatria”, uma outra consciência é observada por Flusser, um pensar antimágico e antimítico, portanto, um outro degrau da abstração. O pensamento histórico, figurado não mais nas imagens, mas sim na escrita, caracteriza-se pela capacidade de codificar o mundo conceitualmente. Abstrai-se a realidade não mais em planos, mas em linhas, o terceiro recuo é marcado pela “unidimensionalidade”. Como apresentado em *Alguns aspectos filosóficos da automação*, a manipulação e a convencionalização dos modelos se estabelecem pela abstração reflexiva, o pensar teoricamente e cientificamente a realidade em prol de uma dimensão progressiva histórica.

A práxis serve tão somente para a elaboração de novas teorias que se repercutem em nova práxis. O mundo pensado teoricamente e progressivamente avança, sob o cálculo e sob os diversos instrumentos/máquinas que tornam-se simulantes de um agir e um pensar. Sua crescente abstração se encarregará do último estágio de recuo, a “nulodimensão”. As máquinas não operam mais a partir das “coisas” (mundo objetivo e instrumental), mas como

criadora das “não-coisas (a realidade imaterial das informações, dos dados e dos *softwares*).

Este movimento interessará a Flusser especialmente pelo modo como estes programas tornam-se responsáveis pelo que entende como “automação”. Para ele, sob esta escalada que culmina nas máquinas como simulantes de decisões, toda compreensão filosófica e antropológica deve ser revista, pois, sob antigos paradigmas o homem não terá condições de entender suas transformações. Quando explicava a “escada da abstração” nos diversos cursos que dava, Flusser ilustrava esta retirada de camadas em sua performance, em que a cada abstração dava um passo para trás, sinalizando a perda de um tipo de vivência. Sob a “nulodimensão”, chegava ao limite, não havia mais para onde recuar. Ao mesmo tempo em que o mundo se via completamente abstraído, e por isso completamente manipulável, também se retirava dele a existência corpórea.

O absurdo desta condição, denominada em *Alguns aspectos filosóficos da automação* como uma “antropologia sem nome”, é recorrida pelo autor em outra alegoria utilizada com destaque em sua obra. Para ele, o inominável se constitui como a terceira grande catástrofe da cultura, que traz consigo novas condições espaciais, temporais e existenciais impostas ao homem.

Expostas com profundidade quando Flusser participou dos Seminários do Celeiro (*Kornhaus*), organizados pelo mediólogo alemão Harry Pross, suas *Reflexões Nômades* similarizaram as abstrações às catástrofes pelos quais o homem passou e que lhe obrigaram a reconfigurar seu estar no mundo. A primeira, “hominização”, é marcada pelo nomadismo, onde o homem toca e apreende seu mundo, como a tridimensionalidade do *Lebenswelt*. A segunda, “civilização”, se constitui pela sedentarização, em que sua apreensão de mundo se estabelece pela representação de sua vida,

em imagens e na escrita. E a terceira, “sem nome”, se caracteriza por um novo nomadismo, em que a apreensão do mundo não acontece pelo corpo que descobre, mas pelo espírito que viaja pelos ventos trazidos pela informação.

O vento, este intangível fantasmagórico, que impulsiona o nômade a seguir em frente e a cujo chamado este obedece, é uma experiência que para nós se tornou representável como cálculo e computação. Começamos a nos tornar nômade não apenas porque o vento sopra pelas nossas casas perfuradas, mas sobretudo também porque ele penetra em nós (Flusser, 1997, p. 156).

Em suma, é possível destacar que, aliada às ideias apresentadas em *Alguns aspectos filosóficos da automação*, o pensamento de Flusser é marcado pela tentativa de relacionar as modificações históricas pelas quais o homem passou em paralelo com outras modelações, principalmente antropológicas, comunicológicas e filosóficas. Este empreendimento resulta, por um lado, em uma análise complexa da condição humana e, por outro, em um esclarecimento sobre as contradições inerentes a este processo.

É sob esta contradição que Flusser se direciona ao finalizar este ensaio, pois, se considerada a tecnologia como resultado da objetivação do mundo e como processo simulante para sua melhora, são destes aparelhos que surgem a “nulodimensão” e “catástrofe sem nome”, que colocará o homem em outra condição de absurdidade. Entre um caminho potencialmente criativo ou de nulidade e sujeição diante das decisões do aparelho, Flusser propõe que tal antropologia deva ser pensada a partir do jogo e da ascensão do *homo ludens*.

Para tanto, defende que este jogo deva ser pensado em sentido inverso ao até agora estabelecido. Se historicamente o pensamento é marcado pela objetivação do mundo, que compreende a realidade tão somente para modifica-la, seria necessário um pensamento que não se expanda para fora, mas contra si mesmo. Para Flusser, o jogo se refere à capacidade de assumir o absurdo, transvalorizando as modelações ao pensar e agir criativamente, ou seja, concebendo o jogar à própria ideia de liberdade.

O fato é que no futuro não teremos mais de tomar decisões, mas preservaremos o direito de revogar as decisões tomadas automaticamente: o direito do 'não', do veto. Ora, pois é precisamente este direito de dizer 'não', o de vetar, que constitui a liberdade – porque 'decidir' não é dizer 'sim' para determinada alternativa, mas dizer 'não' a todas as demais alternativas. No fundo dos fundos, é o 'não' (antigamente chamado 'espírito') que é decisivo (Flusser, 2008, p. 124).

Bibliografia

Flusser, Vilém (1997). *Nomadische Überlegungen*. In: *Medienkultur*. Frankfurt a. M: Fischer.

Flusser, Vilém (2008). *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume.

Flusser, Vilém (2014). *Comunicologia: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum*. São Paulo: Martins Fontes.

Alguns aspectos filosóficos da automação

(Elaboração de uma comunicação ao Simpósio da II Bienal de Ciências e Humanidades, tida em São Paulo em 1969)

Algunos aspectos filosóficos de la automatización

(Elaboración de una comunicación al Simposio de la II Bienal de Ciencias y Humanidades, realizado en São Paulo en 1969)

Some philosophical aspects of automation

(Preparation of a communication to the Symposium of the II Biennial of Sciences and Humanities, held in São Paulo in 1969)

Vilém Flusser

A tese defendida neste ensaio será esta: há um sentido na afirmativa que sustenta ser a automação um acontecimento crítico na história humana, de certa forma comparável em importância com acontecimentos do tipo “origem da cultura”. E o sentido da afirmativa tem a ver com o significado dos termos “história” e “homem”. Para defender a tese o seguinte itinerário será seguido: (1) será sugerida uma interpretação da história, (2) será sugerida uma interpretação de várias antropologias no curso dessa história, e (3) será sugerido um prognóstico do futuro imediato. As sugestões oferecidas não terão a pretensão de uma aplicabilidade geral, já que visarão apenas a automação como problema. Já que o problema põe em questão a ciência não apenas como discurso que comunica conhecimento e como modelo de trabalho e de comportamento, mas também a ciência como disciplina política e religiosa.

(1) Resumirei a história da humanidade, escolhendo três acontecimentos que me parecem decisivos. O primeiro, que é aquele pelo qual essa história se inicia, é a revolução ôntica pela qual o homem se distancia da sua circunstância e se assume sujeito da natureza. Nessa virada o homem passa a encarar a natureza como seu objeto. Isto é: como algo que é, (a saber: está diante dele, “vorhander”), mas não é como deve ser, podendo ser, no entanto, transformado naquilo que deve ser pela ação humana. O ser da natureza é aceito como dado. O dever ser da natureza é concebido como uma série de modelos eternos, imutáveis e transhumanos. Portanto: o homem vai transformando a natureza dada ao imprimir sobre ela modelos igualmente dados. Nessa atividade transformadora o homem vai se utilizando de instrumentos. Os instrumentos são pedaços da natureza, arrancados do seu conjunto, transformados de acordo com determinados modelos, e virados contra a natureza da qual foram arrancados.

Os modelos dos instrumentos são órgãos do corpo humano. São modelos eternos, porque o corpo humano é concebido como estrutura a-histórica, são imutáveis, por que o corpo humano é concebido como estrutura imprimida sobre o homem. Sendo os instrumentos resultados de manipulação que tem órgãos do corpo humano por modelo, são eles prolongamento do corpo humano. São simulações de órgãos. “Simulação” é imitação que exagera um determinado aspecto do modelo, e despreza os demais. Por exemplo: martelo é simulação de punho, porque exagera o aspecto “peso” do modelo, e despreza outros. Flecha é simulação de dedo, porque exagera o aspecto “perfuração” e despreza outros. Simulantes são menos complexos que os modelos originais que simulam, dada a relativa pobreza de sua estrutura. Mas no aspecto exagerado são mais eficientes que os originais simulados. Por isto aumentam os

instrumentos enquanto simulantes de órgãos a eficiência da ação humana sobre a natureza.

Com efeito: a história humana poderia ser enfocada como um crescente exagero de certos aspectos de órgãos do corpo humano em instrumentos. Teríamos, nesse enfoque, o seguinte desenvolvimento partindo do punho: pedra, martelos, bala de canhão, bomba atômica; e, partindo do dedo: osso, lança, flecha, bala de revólver e foguete. Outras árvores genealógicas seriam construíveis com facilidade, tomando vários órgãos do corpo por pontos de partida. Por mais que a eficiência do instrumento aumente pelo exagero da simulação, nunca, por si só, problematizará a relação entre o homem e instrumento. Porque o instrumento continuará sendo prolongamento do corpo humano, dada a maior complexidade do original simulado em relação com o simulante. A época instaurada pela revolução ôptica que resultou em instrumentos perfaz a maior parte da história da humanidade. Nela a relação “homem-instrumento” não é problema. O problema é a relação “homem-natureza”.

O segundo acontecimento decisivo na história da humanidade é aquela revolução, (chamada, em vários contextos, “humanismo” ou “renascimento”), pela qual o homem se assume enquanto produtor e convencioneador de modelos. Nessa segunda virada o homem continua encarando a natureza como seu objeto. Mas os modelos, o dever ser da natureza, não é mais tomado como dado, senão como produto de convenção humana. Doravante o homem não vai apenas manipular a natureza de acordo com modelos, mas vai manipular os próprios modelos, (“valores”). Estes, de eternos, imutáveis e transhumanos, passam a efêmeros, invalidáveis e humanos. Trata-se, no fundo, de uma reformulação revolucionária do significado do termo “teoria”. Este deixa de significar contemplação de modelos imutáveis, e passa a significar

manipulação de modelos invalidáveis. O resultado da revolução é a ciência no sentido restrito do termo, e que é uma disciplina na qual teoria e praxis se implicam mutuamente.

A ciência, por sua vez, resulta numa revolução no campo dos instrumentos. Essa revolução é chamada “revolução industrial” em vários contextos. Doravante os instrumentos deixam de simular diretamente os originais, (os órgãos do corpo humano), mas passam primeiro pelo crivo de uma determinada teoria, efêmera e invalidável. Se compararmos um tear manual com um tear mecânico, constataremos o seguinte: uma análise fenomenológica do tear manual revelará, como seus eidos, dedos humanos que tecem. A mesma análise do tear mecânico revelará, além dos dedos, uma determinada teoria física do século 18. A passagem pelo crivo de uma teoria permite um crescente exagero no simulante, e uma crescente eficiência do instrumento. Mas cria toda uma série de novos problemas. Um entre esses problemas diz respeito à efemeridade do instrumento, consequência da efemeridade do seu modelo. Este aspecto é chamado “progresso” e é problema porque problematiza o hábito no uso do instrumento. Os instrumentos deixam de ser habituais, e passam a ser progressivamente estranhos. Um outro problema diz respeito à crescente complexidade e ao crescente custo dos instrumentos. Surge pois a pergunta: “Quem é o dono dos instrumentos e quem deve sê-lo?”. Esta é uma das mais características perguntas da revolução industrial, e será o marxismo que a formulará mais significativamente. Mas a complexidade crescente dos instrumentos, agora melhor denominados “máquinas”, cria um terceiro problema, ainda mais grave.

De certa forma essa complexidade vai problematizando a relação “máquina-homem”. Surgem um novo tipo de homem, o proletário, que funciona em função da máquina, e não vice-versa. A estrutura da relação começa a inverter-se. Não mais se caracteriza

assim: “homem cercado de instrumentos”, mas assim: “máquina cercada de homens”. O problema não é, no entanto, insolúvel, porque permite a análise seguinte: por mais complexas que sejam as máquinas, o homem continua sendo seu modelador e modelo. As máquinas continuam na dependência da ciência, que é uma disciplina humana, e na dependência da manipulação humana no seu funcionamento. De forma que continuam sendo prolongamento do homem na sua ação sobre a natureza. Apenas resultam em uma classe de homens, o proletariado, que passa a ser dominada pelas máquinas em função dos seus donos. Assim as máquinas se estabelecem como camada intermediária entre dominantes e dominados. O problema da época que se inicia pelo humanismo e que resulta na revolução industrial ainda não é, no fundo, o problema da relação “máquina-homem”. Não é ainda o homem e sua ciência que entram em crise. O problema continua sendo o antigo da relação “homem-natureza”, acrescido da urgência do problema da relação “homem-homem”.

O terceiro acontecimento decisivo na história da humanidade é extremamente recente. Poderá ser chamado “automação”, ou “cibernética”, na falta de uma designação mais adequada. Consiste numa terceira virada ôntica, pela qual o homem se assume como sujeito de si próprio, e pela qual portanto se objetiva. Doravante não apenas encara a natureza como seu objeto, e os valores como seus produtos, mas encara-se a si mesmo a partir de uma transcendência sem fundo. Este distanciamento de si próprio, esta antropologia científica, permitirá doravante ao homem não apenas usar os órgãos do seu corpo como modelos para instrumentos, mas ainda suar o próprio sujeito humano enquanto agente como tal modelo. É verdade que os novos instrumentos cibernéticos parecem simulantes de cérebros, (portanto órgãos do

corpo), mas muito mais significativamente são simulantes de decisões humanas, (portanto do homem enquanto agente).

Este novo tipo de instrumento continua sendo simulante, isto é: infinitamente menos complexo que o original simulado, (o sujeito humano). Mas continua sendo simulante também neste sentido: muito mais eficiente no aspecto exagerado, isto é na capacidade decisiva. E isto é um problema inteiramente novo. Ao ter o homem desta forma se simulado a si próprio como agente, provocou um processo pelo qual tenderá a ser eliminado enquanto agente, por progressivamente superado enquanto agente pelos seus simulantes.

A partir daí o problema passa a ser, agora sim, o problema da relação “homem-instrumento”. Em nada adianta querer minimizar o problema com afirmativas arcaicas do tipo: os novos instrumentos continuam sendo resultado da ciência humana e continuam dependendo da manipulação humana no seu funcionamento. Continuam portanto prolongamentos do homem em sua ação sobre a natureza. Esse raciocínio é falho porque ignora o fenômeno da autonomia. E esse fenômeno, que vai ocupando um papel de crescente importância nas análises estruturais, é o problema-chave para a compreensão da nova situação na qual a automação nos coloca.

“Autonomia” é aquele salto pelo qual uma estrutura que se originou de outra passa a explicitar regras apenas implícitas na primeira. O salto torna a nova estrutura independente da original num sentido ôntico, e a torna também inexplicável a partir da primeira num sentido significativo. Por exemplo: o homem pode ser considerado estrutura que se originou a partir da estrutura dos primatas. Pois o homem se autonomizou dos primatas ao explicitar certas regras que estavam apenas implícitas nos primatas. A capacidade para a matemática é uma de tais regras. Está implícita nos primatas, mas no homem se tornou explícita e efetiva. Por isto o

homem é onticamente diferente dos primatas, independe deles. E por isto também o homem não pode ser satisfatoriamente explicado enquanto primata. A autonomia do homem com relação à estrutura da qual se originou permite uma reversão dessa relação, reversão essa chamada “feedback”. Por “feedback” o homem pode passar a programar primatas, por exemplo chimpanzés, pode enjaula-los, e fazer com que passem a simulá-lo, fumando charutos e andando em bicicleta. A estrutura original, passa, neste caso, a simular a estrutura à qual deu origem.

Os instrumentos automatizados enquanto simulações de agentes tendem para a autonomia. Tendem a explicitar e tornar afetivas determinadas regras de comportamento que estão apenas implícitas no homem, (no original simulado). É portanto perfeitamente lícito prever-se uma crescente inversão do fluxo de programação entre homem e instrumento. Com efeito, já agora a humanidade atual é parcialmente programada pelos instrumentos, e seu comportamento denota, já agora, um caráter parcialmente instrumental e funcional, isto é: o homem já agora simula seus próprios instrumentos. Em outras palavras: a inversão da relação “homem-instrumento” transforma o ser do homem, que passa progressivamente a ser objeto de programação instrumental, a fonte de informação dos instrumentos por retro-alimentação, a ser funcionário utilizado pelos instrumentos. Não se trata, neste tipo de análise, de uma ilegítima e ingênua antropomorfização do instrumento. Os instrumentos são realmente antropomorfos, já que surgiram como simulação do homem. E a análise é procedente. E o problema diante do qual o fato novo da automação nos coloca, diz respeito ao ser do homem enquanto agente. Põe em questão o homem enquanto portador da história, enquanto sujeito.

(2) Aos três acontecimentos decisivos da história humana correspondem três antropologias distintas. As primeiras duas

antropologias podem ser rotuladas, por exemplos pelos rótulos “platonismo” e “cartesianismo” respectivamente. A terceira não pode ser rotulada com tanta facilidade, porque ainda não está formulada. Com efeito: ao tentar formulá-la somos tomados daquela vertigem que é sintoma da aventura. Não obstante desde que pelo menos Kant ela procura assumir forma articulada, e essa articulação se condensa progressivamente, alcançando suas maiores realizações até agora em Husserl, Heidegger e na nova teologia de um lado, em Wittgenstein e no método estruturalista do outro. Para as finalidades do presente ensaio basta, no entanto, esboçar as três antropologias.

Na primeira o homem se concebe como canal entre o plano do ser, (natureza), e o plano do dever ser (valores). Ambos, tanto a natureza como os valores, são externos ao homem, e no entanto o homem participa de ambos. Ao participar de ambos, pode o homem fundi-los. Mas por serem externos ao homem, são ambos problemas no sentido de tarefas. Obviamente este esquema pobre e radicalmente simplificado de uma antropologia nunca tem sido formulado nestes termos, e sofreu grandes modificações no curso de sua vigência na história do pensamento, desse as várias formas de magia, passando pela filosofia grega e pela profecia judia, até o pensamento medieval do cristianismo. Não obstante esta esquematização simplificadora tem sentido. O sentido é mostrar o profundo abismo que separa toda Antiguidade e Idade Média dos tempos modernos.

Há lugar, em tal antropologia, para os conceitos da virtude e do pecado. São sinônimos da obediência ou não aos modelos. Há lugar nela para o conceito de sabedoria que é a contemplação dos modelos. Há lugar nela para o conceito de arte, que é a aplicação de modelos à natureza. Mas não há lugar nela para o conceito da ciência no sentido moderno, nem para a distinção moderna entre arte e técnica, nem para o conceito de progresso. A vida humana, no âmbito

de tal antropologia, pode ser interpretada de várias formas conflitivas, mas sempre será interpretada como objeto de influências transhumanas. Se pensar é duvidar, o homem pode pensar, no âmbito de tal antropologia, a natureza e os valores, (fazer metafísica e teologia), mas nunca pode pensar-se, (fazer epistemologia). Porque sendo objeto de algo outro, não pode o homem assumir-se enquanto aquele outro do qual é objeto. E isto equivale dizer que esta antropologia é inconsciente para si mesma. Não se sabe antropologia.

Os problemas existenciais de uma vida no âmbito de tal antropologia terão a ver com a verdade, o bom, o belo, e com as dificuldades de serem alcançados. E a resposta a estes problemas terá sido a cultura. Uma resposta que visará integrar o homem na natureza e nos valores, já que ela é a síntese de ambos. Em outras palavras: o homem se concebe como instrumento que usa outros instrumentos para criar cultura, e neste seu uso o homem serve. A ação humana é a tradução de um imperativo, transhumano, fiel ou falha. Em tal antropologia viver é perpetrar um papel, e a vida é um drama no qual os homens são os atores. Em suma: a vida como rito.

A revolução que resultou na segunda antropologia pode ser visualizada como englobação do plano valorativo pelo homem. O homem não se concebe mais como canal entre modelo e natureza, mas como o polo oposto à natureza. Se o plano dos modelos for equiparado à Divindade, a revolução consiste na interiorização da Divindade pelo homem. Este aspecto da nova antropologia foi melhor elaborado pela Reforma. E se o plano dos modelos for equiparado ao significado, a revolução consiste no conceber-se o homem como ente que confere significado ao mundo. Este aspecto da nova antropologia foi melhor elaborado pelo marxismo. E, finalmente, se o plano dos modelos for equiparado à estrutura do pensamento, a revolução consiste na humanização do

conhecimento. Este aspecto da nova antropologia resultou na ciência, no significado moderno do termo.

A relação dialética entre homem e natureza, implícita nessa antropologia e explicitada por Hegel, a torna auto-consciente. O homem se sabe sujeito da natureza. Mas esse saber é uma infelicidade, e a consciência infeliz é basicamente o clima dessa antropologia. Porque ao pensar-se enquanto sujeito da natureza, o homem perde a natureza como seu objeto, e ao pensar a natureza enquanto seu objeto, o homem se perde como sujeito. Por esta razão surge, num dos dois polos, o idealismo que duvida da realidade da natureza, e no outro polo o materialismo que duvida da realidade do sujeito. A tentativa hegeliana de superação desta tensão salienta ainda mais a situação de alienação na qual o homem se concebe dentro dessa antropologia.

A ciência assume, no contexto de tal antropologia, o papel preenchido pela teologia no contexto da antropologia esboçada anteriormente. Enquanto progressiva retro-alimentação entre teoria e práxis, portanto enquanto crescente síntese entre homem e natureza, a ciência vai progressivamente desalienando o homem. É neste sentido que a ciência é disciplina salvadora do homem durante a vigência dessa antropologia. E esta concepção implica em historização tanto do homem como da natureza. Acaba resultando em abandono do pensamento ontológico, porque o ser é impensável em contexto no qual nada é, mas tudo se processa. Em outras palavras: o presente, que é o terreno do ser, passa a ser concebido como ponto imaginário dentro do fluxo linear do tempo que flui do passado em demanda do futuro.

Os problemas existenciais da vida no âmbito de tal antropologia terá a ver com produção, realização e trabalho. O homem se salva da natureza ao humaniza-la pelo trabalho, e se salva a si mesmo ao objetivar-se no seu trabalho. A revolução industrial

abre o campo para a ação eficientemente salvadora do homem. As máquinas são a um tempo testemunhas e métodos de ação salvadora. Simultaneamente sacralizam o útil e utilizam o sacro. E criam uma tensão dialética entre arte e tecnologia, entre o belo e o bom, entre o inútil e o útil. Em tal antropologia viver é modificar-se e modificar a natureza. Em suma: a vida como trabalho.

A antropologia da qual vai resultar a cibernética e a automação começa a surgir quando o homem consegue dar um passo para trás (“Schritt zurück” Heidegger), para ver de fora a antropologia que acaba de ser esboçada. E, com efeito, tudo que foi dito neste ensaio foi dito a partir do ponto alcançado por esse passo. Por esse passo o homem se assume enquanto sujeito de si mesmo, e se transforma, portanto, em objeto para si mesmo. Inverte, por essa revolução dramática, a relação que mantinha com os valores da Antiguidade. Na antropologia pré-moderna o homem se assume enquanto objeto dos valores. Na pós-moderna enquanto sujeito dos valores. Assume doravante, enquanto sujeito, uma posição externa à tensão dialética entre o homem, (qua objeto), e natureza. Vê o processo a partir de um ponto que não está inserido no processo. Pode falar “sobre” o processo. Esse passo de transcendência de si mesmo se dá em Kant, mas é um passo penoso e não tem sido completado até hoje.

Esse passo põe os valores em crise. Porque não os desvenda apenas convencionais, mas desvenda os próprios convênios estabelecidos de valores convênios aleatórios e gratuitos. O importante na transvaloração dos valores nietzscheana não é o reagrupamento dos valores, mas a vacuidade do lugar supremo na sua hierarquia. O passo põe ainda a ciência em crise. Porque desvenda o caráter especulativo e absurdo do conhecimento científico, e o caráter gratuito das modificações operadas na natureza. O homem se objetiva pelo conhecimento da natureza, mas

a natureza não passa de projeção humana, de forma que ao conhecer a natureza o homem apenas se re-encontra. E o homem humaniza a natureza pela tecnologia, mas ao fazê-lo apenas retorna ao natural, já que a tecnologia resulta em nova natureza. Porque o passo para trás desvenda a relação entre homem e natureza como relação entre dois objetos de si mesmo, portanto como relação “entre dois espelhos pendurados em paredes opostas em quarto vazio” (Wittgenstein). E, mais importante ainda, esse passo põe em crise o homem.

A crise do homem se deve ao fato que o passo para trás não resulta no encontro de um ponto de apoio no qual uma antropologia possa ser estabelecida. Portanto não resulta em perspectiva, como resultou a primeira revolução na antropologia. Pelo contrário, toda perspectiva se perde, porque o passo é repetível ao infinito. O homem que se assume sujeito de si mesmo pode, no próximo passo vertiginoso, assumir essa própria assunção como seu objeto. E pode reverter a ordem dos passos, assumindo-se como sujeito do passo para trás que deu. Toda hierarquia na transcendência passa a ser reversível. Surge, nesse nada englobante, uma “Bodenlosigkeit” (falta de fundamento), que pode ser chamada de “morte de Deus”, ou de “decisão para a morte”, ou de “teorema de Gödel” em vários contextos. Não é possível ao homem encontrar-se. No fundo esta antropologia é uma antropologia anti, já que nela o homem se assume enquanto ser desorientado.

Mas justamente por ser antropologia anti, permite ela uma antropologia científica, isto é uma disciplina da qual não se sabe quem é o sujeito, mas da qual o homem é objeto. Surgem assim as várias sociologias, psicologias e políticas científicas, que manipulam o homem, e surge a cibernética e a automação, que simulam o homem enquanto agente. E esta simulação torna existencialmente sobrevivível o que é a vida em tal antropologia: um funcionamento sem

sentido e meta. De forma que o “feedback” entre homem e máquina automática, pelo qual o homem passa simular seus simulantes, revela apenas um característico já previamente inerente na atualidade: a vida é funcionamento programado sem sentido.

Resumindo as conclusões até aqui alcançadas: o homem inicia a sua história ao assumir-se sujeito da natureza sem dar-se conta disto, e isto resulta na cultura dos instrumentos. Nela o sentido da vida é obedecer a imperativos transhumanos. No humanismo o homem se dá conta da sua situação enquanto sujeito da natureza, e isto resulta na cultura industrial da ciência e do progresso. Nela o sentido da vida é o trabalho como realização e salvação de si mesmo. Ultimamente o homem se dá conta do seu assumir-se enquanto sujeito da natureza, e isto começa a resultar na cultura pós-industrial das disciplinas formais, da programação, da automação e do consumo. Nela a vida não tem sentido.

(3) Uma observação inicial se impõe com grande força. Os três estágios da história elaborados, e as três antropologias esboçadas, não podem ser aceitos, atualmente, como relatos de fatos objetivos, nem como três estágios num processo objetivo. Pelo contrário, devem ser vistos como resultados da aplicação de um modelo “ad hoc” convencional, e como estruturas intercaladas mesmo dentro desse modelo. Como resultados de um modelo “ad hoc” podem ser aceitos apenas como uma entre muitas explicações possíveis do fenômeno da automação, das suas causas e dos seus efeitos possíveis. Como estruturas intercaladas exigem o seguinte esforço do pensamento: é preciso ver dentro dos instrumentos iniciais as máquinas cibernéticas como inerências implícitas, e é preciso ver nas máquinas cibernéticas ainda e sempre instrumentos. É preciso ver, no interior dos imperativos transhumanos da Antiguidade e do Cristianismo já e sempre as regras aleatórias de convênios lúdicos, e é preciso ver nas regras fortuitas dos jogos atuais

ainda e sempre ou imperativos transhumanos. É preciso ver na vida ritual já e sempre a vida absurda, e na vida absurda ainda e sempre o rito. Não se trata de conceber a história como processo que realiza virtualidades, superando formas e guardando as formas superadas em nível mais alto de desenvolvimento. É preciso tentar conceber a história como um jogo de constante reagrupamento de elementos de acordo com regras, das quais apenas uma é a regra do desenvolvimento. De maneira que é preciso ver que a superação de estruturas é apenas uma entre as explicações da história possíveis, e que há outras explicações, dentro das quais não tem sentido falar-se em superação do passado. Em outras palavras: é preciso ver a reversibilidade da hierarquia de estruturas. É possível explicar a história formalmente, e é possível explicar o formalismo historicamente. Pois é justamente esta reversibilidade que é a morte do historicismo. Não no sentido de superação do historicismo, mas no sentido de sua deposição de lugar preferencial entre as explicações possíveis.

Pois se for conseguido este esforço do pensamento diante do modelo oferecido neste ensaio, uma coisa deve tornar-se clara: os problemas diante dos quais a automação nos coloca são radicalmente novos apenas dentro da perspectiva historicista. Dentro dessa perspectiva efetivamente nunca antes foi posta em questão a relação entre homem e instrumento com igual radicalidade, e isto efetivamente põe em questão pela primeira vez o sentido da cultura, o engajamento na história, e a continuação do homem enquanto agente. Mas outras perspectivas há, dentro das quais o problema de sentido ou sem sentido da ação humana e da vida humana atual nada apresenta de novo. É um dos temas eternos. É justamente essa pluralidade de perspectivas possíveis que nos tira “a” perspectiva.

É pois importante captar que a crise atual é a crise do homem histórico, do homem cientista, do homem ativo, do homem que decide, não do homem “tout court”, (daquele homem que não sabemos encontrar e do qual nem sabemos se tem sentido falar-se). Parece que nesta constatação está a chave de uma das soluções possíveis da crise. Uma chave que parece ter sido encontrada em nível existencial, (embora talvez não em outros níveis), pelo movimento hippie. A solução parece ser esta: abandonar o homem histórico à sua sorte histórica, a de ser superado pelos seus simulantes. Abandoná-lo por retirada de interesse. E assumir-se enquanto “novo” homem, isto é enquanto homem desinteressado nos acontecimentos, mas interessado nas estruturas gratuitas e convencionais que podem ou não informar os acontecimentos. O “novo” homem não seria portanto um manipulador de modelos que visam modificar a natureza e o homem, mas um manipulador de modelos que nada visam. O “novo” homem seria o “homo ludens”.

Negativamente esta mudança de interesse implicaria no abandono da tentativa atual de concorrer-se com os simulantes do homem. Implicaria em relação da ciência, da tecnologia, da política, e de toda aplicação de modelos às máquinas automatizadas. Positivamente implicaria essa mudança de interesse em novo conceito de arte enquanto jogo fortuito, em novo conceito de educação enquanto assimilação, não de fatos na memória nem das capacidades para o trabalho, mas de regras, e em novo conceito de religião enquanto traduzibilidade entre jogos. Em outras palavras: o “homo ludens” viveria uma vida de múltiplos jogos, (camusiana), e essa vida seria o meta-jogo concreto, por irreduzível em sua brutal incomunicabilidade. Diante de tal solução o progresso da automação em todos terrenos, (inclusive no terreno da ciência e da política), poderia perfeitamente continuar a dar-se ou a não dar-se. Não interessaria.

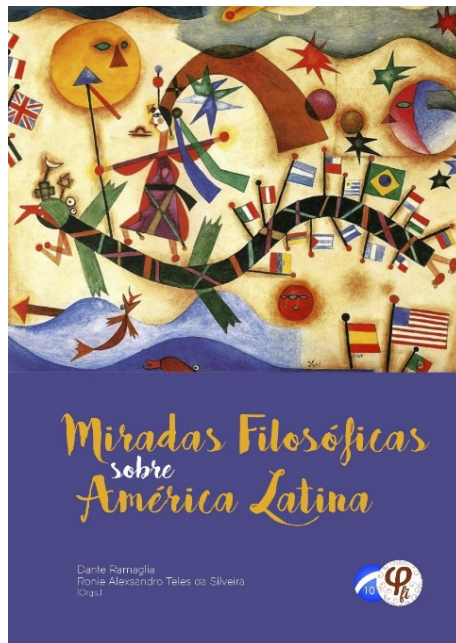
Sintomas para uma tal solução podem ser encontrados na cena da atualidade. Existem outros, que parecem apontar em direção diferente. Esta não seria uma situação de crise, se pudessem prever o futuro. Não podemos. Mas uma coisa parece ser certa: os problemas levantados pela automação serão solucionados apenas com radicalidade semelhante à exposta. E é isto que a nós interessa, a nós que somos ainda todos homens “antigos”, isto é: homens entre o modelo moderno e pós-moderno do homem. A automação é sintoma que se nossas formas de ser homem não continuarão vigentes. Que somos, enquanto homens ativos e que decidem, condenados por não termos futuro. Mas essa condenação não é tão grave quanto parece. Não somos apenas homens ativos e que decidem. Temos múltiplas outras facetas, e que não podem ser explicadas historicamente. Por essas dimensões a-históricas são somos atingidos pelos acontecimentos. Possivelmente a crise atual poderá servir de lembrete dessas nossas dimensões pelas quais transcendemos os acontecimentos?



RESEÑAS

**Ramaglia, Dante y Silveira, Ronie Aleksandro Teles da (Orgs.). *Miradas filosóficas sobre América Latina*.
Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, 188 p.**

Laura Aldana Contardi¹



¹ Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Contacto: <aldanacntrd@yahoo.com.ar>

La diversidad de contribuciones plasmadas en el volumen organizado por Dante Ramaglia y Ronie Silveira ofrecen perspectivas dialógicas para pensar algunos de los problemas teóricos y prácticos de la realidad social y política de América Latina. Según se afirma en la presentación, la intención del libro tiene como horizonte la esperanza derivada de la utopía. Se procura dar cuenta de nuestros problemas y nuestras posibilidades alternativas de crear futuros alternativos, futuros más vivibles. El punto de vista de este volumen es filosófico especialmente, pero en relación con una historia de las ideas que se caracteriza por una mirada problematizadora.

Los temas que destacan en los sucesivos análisis podrían resumirse en un acotado pero significativo grupo de problemas: la compleja configuración cultural de Latinoamérica, los acontecimientos recientes que interpelan al pensamiento, los cambios políticos de las últimas décadas, la noción misma de filosofía y la función cultural de la filosofía latinoamericana, la liberación/emancipación como problema central de la filosofía latinoamericana.

Dante Ramaglia presenta “Reflexiones en torno al pensamiento latinoamericano y sus motivos fundamentales”. En ese trabajo se indaga y problematiza, en primer lugar, la cuestión de la universalidad. La idea orientadora del pensamiento latinoamericano es la de un universal concreto que asume las particularidades de las cuales parte, reconoce la diversidad social y cultural que le son constitutivas. Se trata de un tipo de reflexión que tiene como objeto central la propia situación social y cultural, una producción filosófica que intenta abordar la propia realidad.

La dimensión antropológica de la filosofía latinoamericana se analiza indagando sobre la cuestión del sujeto y el reconocimiento, especialmente a partir de recuperar la perspectiva de Arturo Andrés Roig. Afirma Ramaglia “Si el pensar latinoamericano es entendido

como saber crítico, no constituye el patrimonio exclusivo de los filósofos profesionales, sino que las formas críticas de decodificación del discurso de los poderes dominantes tienen su manifestación en los procesos de emergencia promovidos por sectores subalternos (clases sociales, grupos étnicos, colectivos de mujeres, movimientos juveniles, etc.) que reivindican su condición de sujetos al reafirmar su dignidad y sus derechos propios” (p. 18). También acentúa en su análisis la posición de Leopoldo Zea acerca del reconocimiento, así como los aportes de Tzvetan Todorov y Axel Honneth.

Otro tema analizado es la articulación entre humanismo y pensamiento crítico, perspectiva en la que se da cuenta de una forma de afirmación de la condición humana que acentúa la dignidad humana frente a cualquier forma de rebajamiento o menosprecio. Esta perspectiva, que tiene formulaciones diversas en distintos representantes de las ideas de Nuestra América, da cuenta de formas de fundamentar un humanismo crítico en nuestra historia intelectual (entre quienes destacan Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Franz Hinkelammert). Es importante señalar que el tema de la liberación es un asunto fundamental del pensamiento latinoamericano, así como la búsqueda de la emancipación humana, tema que atraviesa el volumen y queda ya planteado desde su primer trabajo.

Suze Piza contribuye con “Uma subjetividade para a próxima revolução”, capítulo en el que se abordan los vínculos entre los discursos que conforman y articulan distintas perspectivas: la antropología, la política y la epistemología. Se propone pensar menos en el conocimiento que representan estas áreas a partir de sus objetos y sus problemas y más en las subjetividades concretas que resultan de la imposición coercitiva de proyectos político-epistemológicos. La mirada adopta la noción del “Sur Global” para desarrollar su pensamiento, lo que permite pensar en la producción de subjetividades desde la interpretación que han desarrollado las

epistemologías del Sur, las que tienen en cuenta a los pueblos oprimidos, a las clases subalternas, a las mujeres sufrientes y a todos los pueblos que tienen la colonialidad presente en la estructura de sus relaciones sociales.

Se analizan algunas cuestiones que interpelan al pensamiento: los elementos de la génesis de la subjetividad subalterna, los procesos por los cuales se constituyeron de esa manera y a qué tipo de proyecto responden esos procesos y la necesidad de una nueva subjetividad para la próxima revolución. Enrique Dussel, Angela Davis, Frantz Fanon, Aníbal Quijano, son posiciones que se recuperan para pensar, especialmente, las subjetividades de los brasileños y las brasileñas.

Cualquier concepción antropológica del Sur implica aceptar que no estamos hablando de un individuo brasileño o latinoamericano, en ese sentido se enfatiza la necesidad de atender a las colectividades, comunidades y subjetividades en plural. Algunas bases desde las que se trabaja la discusión acerca de la formación de las subjetividades en América Latina son: hablar de subjetividad implica aludir a algo material, que se relaciona con la vida en comunidad, que la noción de subjetividad remite a un sujeto histórico-social y diverso, que conocer la subjetividad es conocer las formas de vivir las experiencias cotidianas. En relación con esto último es que el planteo parte de una situación social concreta y un proyecto de sociedad, un ser y un deber de ser. En este sentido, la desigualdad social y económica que atraviesa el continente es el punto de partida para plantear las subalternidades y la revolución.

Dos cuestiones se destacan: lucha por la vida y la lucha por el reconocimiento como forma de construcción de subjetividades e identidades que no se funden en una comparación sino como identidades propias, principalmente las de mujeres, negros y negras. Si las subjetividades surgen, se constituyen a partir de situaciones

concretas, sería posible afirmar que las teorías políticas, sociales y económicas fueron construidas antes de las concepciones antropológicas. De acuerdo con esto, la concepción de la subjetividad brasilera se construyó después del proyecto de nación. La tarea epistemológica, en consecuencia, es analizar cuál es la fuente, el límite y la extensión de la subjetividad que fue propuesta, a cuál proyecto sirve y cuál será el proyecto para la construcción de una nueva subjetividad.

Brasil es una sociedad formada sobre el racismo y es un país desigual. Un proyecto político para América Latina, y un proyecto alternativo a esa desigualdad, debe posicionarse contra el capital, contra el patriarcado, contra el colonialismo y la colonialidad y contra el racismo cultural que nos atraviesa. El proyecto político para nuestro continente debe proteger la vida que está amenazada y proponer prácticas que garanticen la reproducción y el desenvolvimiento de la vida.

Ángela Sierra González se ocupa de analizar el problema de la justicia institucional y la democracia. La relación entre política y justicia e incluso la politización de la justicia es interpretada como un fenómeno multifacético. Este fenómeno se hace visible en algunas de las funciones que sumen el poder judicial: como guardián de la constitución frente a las decisiones políticas, como árbitro en conflictos que implican reconsiderar los límites del poder político, como fiscalizador de la tarea política. Complementariamente, se analiza la significación de la judicialización de la política, que si bien puede considerarse un factor nuevo en el funcionamiento de los poderes del estado desemboca en la politización de la justicia.

En el escrito de Ángela Sierra González se despliegan, en síntesis, una serie de argumentos que afirman la necesidad de independencia judicial y de reconceptualizar el rol de los jueces. En

definitiva, de lo que se trata es de democratizar la justicia institucional.

Gerardo Oviedo, en “El drama de la recepción cultural periférica en la constitución del proyecto de la filosofía latinoamericana de Leopoldo Zea a Arturo Roig”, se pregunta por la posibilidad de remitir una hermenéutica devoradora a una dialéctica transcultural de la historia cultural latinoamericana la cual se articula con la pregunta por la existencia de la filosofía latinoamericana.

La argumentación de Oviedo traza una genealogía de la disputa que se ha dado por el sentido de una filosofía latinoamericana: de Salazar Bondy a Zea analiza los entramados en los que se abordó el problema de la autenticidad filosófica. En relación con Zea, Oviedo acentúa la hipótesis histórica o “arqueológico-discursiva de las yuxtaposiciones culturales”. El escrito muestra, además, el modo en que Arturo Roig plantea la cuestión de la recepción de la cultura occidental, atendiendo al proceso de transmisión y recepción a partir de indagar los alcances de la noción de legado. Oviedo sostiene que bajo los términos de una crítica de la noción de legado Roig elabora una teoría de la recepción latinoamericana. El despliegue de numerosas tesis interpretativas lleva a tratar también el tema del mestizaje y el concepto de transculturación, en el que se recupera la perspectiva del filósofo mendocino como la de Fernando Ortiz, el antropólogo cubano.

“Constituciones de sujetos emergentes en América Latina” es el título del capítulo de Yamandú Acosta. El escrito de Acosta parte de un conjunto de acontecimientos suscitados en los últimos años en América Latina, concretamente poniendo el foco en Venezuela, Ecuador y Bolivia. Se refiere a los textos constitucionales como momentos formales y sustantivos en la dimensión jurídico-política pero en mayor medida se refiere a los sujetos que se constituyen a través de esos procesos constituyentes.

Yamandú Acosta asume explícitamente la propuesta filosófica de Arturo Andrés Roig, resignificando algunas de sus categorías y tesis, para considerar esos procesos de constitución de sujetos y la relación sujeto-instituciones también a partir de la perspectiva de Hinkelammert. Complementariamente, se analiza la noción de “sujeto transmoderno”, pensada a partir de las proposiciones de Dussel, como concepto o categoría analítico-crítico-normativa en las constituciones aludidas previamente. Finalmente, se analizan las constituciones en la perspectiva de la función utópica del discurso.

El ensayo de Guillermo Martínez Parra se orienta a dilucidar qué tipo de filosofía se hace en Nuestra América, filosofía en la cual la cuestión ser-deber ser se presenta como central. El autor, a partir de una valoración de la historia de las ideas en el proceso de identificar cuáles son los debates filosóficos que interpelan al pensamiento presente, aborda el tema de la dependencia como algo decisivo en el debate. De ahí que también resulte significativo trabajar sobre las filosofías de la liberación, haciendo distinciones y posicionándose críticamente ante los postulados de quienes sostienen la necesidad de un diálogo interfilosófico que no está exento, dicho diálogo, del riesgo de caer en formas de afirmación de una filosofía universal y eterna.

Los análisis desarrollados en torno a un nuevo marco ontológico y epistémico que se despliega en base a las categorías de *utopraxis*, *eutopraxia* y subjetividades *eutopráxicas* constituyen un intento de comprensión de lo que han desarrollado los diversos movimientos sociales emergentes nuestroamericanos. Es un esfuerzo teórico no desvinculado de la praxis. Como tareas del presente para la filosofía política se indican: la recuperación de la memoria, pensar la violencia tanto la ejercida desde el estado como la violencia contra las mujeres, la violación de los derechos humanos.

Esto no solo como ejercicio de denuncia, sino que es tarea de la filosofía, para este autor, encontrar formas prácticas de resolver los problemas que aquejan a los latinoamericanos y las latinoamericanas. Asimismo, es tarea urgente la de pensar cómo eliminar el racismo, la exclusión y la segregación. Del mismo modo, se indican como tópicos ineludibles las migraciones, la comprensión de la corporalidad latinoamericana y la pobreza. Para esta tarea, la recuperación de la tradición utópica, como los planteamientos de la filosofía de la liberación son valiosos instrumentos para la propuesta de una filosofía política que asuma los desafíos ante los que se encuentra el presente.

El capítulo “La perspectiva ideológica en la historia de las ideas latinoamericanas” es presentado por Alex Ibarra Peña. El autor parte de considerar el caso de la filosofía de la liberación argentina, ya que entiende que se trata de un grupo de pensadores que han logrado cierto reconocimiento internacional que posibilitó el ingreso de la filosofía latinoamericana en otros ámbitos. En palabras de Ibarra Peña se presenta una revisión, somera y parcial, de la década de los sesenta, entendiéndola como el momento de mayor conciencia liberadora.

Luego de polemizar con algunos de los “estudios más divulgados en torno a la llamada filosofía de la liberación” (sin explicitar en detalle a qué estudios alude) se ocupa de algunos aspectos del pensamiento de Juan Rivano, filósofo anticolonialista y crítico de la universalidad filosófica. Del mismo modo se da cuenta de algunas de las lecturas de Fanon que circularon en la época mencionada, la cuestión del marxismo latinoamericano y la importancia de atender a todas estas dimensiones de análisis en el estudio de las filosofías de la liberación.

“Uma mirada sobre a América Latina” se titula el ensayo de Ronie Alexsandro Teles da Silveira. En este escrito se analizan los

modos en que se ha planteado el tema de la posibilidad -o la consolidación- de una filosofía latinoamericana, el más conocido pasa por sustituir el objeto tradicional europeo por otro específico de nuestras circunstancias culturales. En definitiva, el problema de la filosofía latinoamericana se referiría a la sustitución del objeto al que apuntamos en la práctica del discurso filosófico. Si tenemos que reorientar la mirada hacia América Latina es porque se supone que tiene alguna diferencia en relación con Europa. Respecto a este problema, se identifican algunas posiciones teóricas típicas: la primera es defender la presencia de una especificidad cultural latinoamericana que funcionaría como fundamento y justificación de la necesidad de una actividad filosófica específica. La segunda, niega que haya algún carácter propio en la cultura latinoamericana que justifique un ejercicio filosófico específico. Por lo tanto, la responsabilidad de los filósofos aquí sería esencialmente la misma que la de los filósofos de otras partes del mundo, ya que el objeto con el que están tratando sería el mismo, algo relacionado con toda la humanidad.

El autor advierte que estas dos soluciones al problema de la filosofía latinoamericana defienden una noción sustancialista de cultura. Ambos planteos coinciden en la comprensión de la cultura como un conjunto de elementos que proporcionarían una base para la actividad filosófica, ya sea en una versión latinoamericana o europea. En una tercera respuesta lo que se busca es dejar de lado esa noción sustancialista ligada a la cultura presente en esas versiones anteriores, de tal manera que el problema no se limite a la oposición entre autenticidad o inautenticidad cultural de la actividad filosófica. Desde este punto de vista, el problema no es solo el de reemplazar una agenda cultural europea por una alternativa latinoamericana ya que se entiende que no existe oposición ni identidad estricta entre estas dos culturas. Esta tercera posibilidad

reconoce que América Latina es el resultado de procesos de colonización aún en curso. Así, se refiere a la cultura latinoamericana como una situación de inestabilidad en la que los valores europeos intentan hacerse plenamente vigentes. Sin embargo, este proceso está marcado por una sofisticada forma de resistencia que, al mismo tiempo que asimila, también anula la tendencia integradora de esos valores. La pregunta para este tercer punto de vista no se refiere a si somos o no culturalmente idénticos a los europeos. Alternativamente, apunta a la forma en que hemos asimilado los valores europeos, cuyo efecto en nuestra cultura fue y es innegable, ya sea por las influencias del período colonial o por la tensión que ejercen actualmente en el mundo en el que estamos insertos.

El tema central de la consolidación de una filosofía latinoamericana se constituye entonces en el problema de identificar el resultado, necesariamente inestable y fluctuante, en la forma en que la cultura europea ha sido adoptada en América Latina. Se trata de reconocer que estamos ante un juego dinámico de fuerzas. En este sentido, dependiendo de factores locales, este juego de fuerzas toma la forma de diferentes equilibrios inestables, constituyendo modalidades que incluso pueden ser consideradas como formas culturales distintas o idénticas dentro de un espectro donde los extremos son la vieja Europa y América Latina -según el punto de vista analítico adoptado. El autor concuerda con esa tercera forma no sustancialista de pensar la cuestión de la filosofía latinoamericana, en la medida que se aproxima a comprender los procesos culturales a partir de su fluidez intrínseca, a partir de modos de interacción y equilibrio.

En este capítulo se trata de llamar la atención sobre el hecho de que el planteamiento de una filosofía latinoamericana debe tener en cuenta que la consolidación de un punto de vista específico para una actividad filosófica adecuada al entorno latinoamericano implica

un cambio de perspectiva y no una mera sustitución del objeto al que se dirige. La formulación de una filosofía latinoamericana implica una reelaboración del propósito de la actividad filosófica en su totalidad y, por tanto, de lo que puede considerarse como su propia mirada.

A modo de síntesis, podría afirmarse que el libro que comentamos es una invitación a seguir pensando América Latina y su filosofía. Se recuperan trayectorias, tópicos y legados del pensamiento latinoamericano, con especial énfasis en las formulaciones filosóficas de ese pensamiento. El volumen deja planteados algunos temas y problemas, abre a pensar otros como ejercicio de la memoria que interpela al presente a partir de convocar voces, imágenes y escrituras que ofrecen la posibilidad de volver la mirada con renovadas preguntas a la realidad de nuestra América.