



Revista de Humanidades de Valparaíso

Revista internacional de filosofía, arte y literatura



Revista de Humanidades
de Valparaíso

Revista internacional de filosofía, arte y literatura

Año 5 / 2017 / 1er Semestre / N° 9

Journal of Humanities of Valparaiso

An International Journal for Philosophy, Arts and Literature

No 9 (2017)

Universidad de Valparaíso

Facultad de Humanidades

Instituto de Filosofía

Revista de Humanidades de Valparaíso (RHV)
Journal of Humanities of Valparaiso (RHV)

ISSN 0719-4234

eISSN 0719-4242 – www.revistafilosofiauv.cl

CDD: 090

Comité Editorial / Editorial Board:

Directores / Directors:

Juan Redmond (Universidad de Valparaíso, Chile)

Shahid Rahman (Université Lille 3, France)

Editores / Publishers:

Adolfo Vera Peñaloza (Universidad de Valparaíso, Chile)

Jorge Budrovich Sáez (Universidad de Valparaíso, Chile)

Contacto / Contact: editores@revistafilosofiauv.cl

Comité Científico / Scientific Board:

Ángel Nepomuceno, Universidad de Sevilla, España

David Miller, University of Warwick, Reino Unido

Francisco Salguero, Universidad de Sevilla, España

Franck Lihoreau, Universidad Nova de Lisboa, Portugal

José Tomás Alvarado Marambio, Pontificia Universidad Católica de Chile,
Chile

Laurent Keiff, Université Lille 3, Francia

María Cecilia Sánchez, Universidad Academia de Humanismo Cristiano,
Chile

María Manzano Arjona, Universidad de Salamanca, España

Norah Dei Cas, Université Lille 3, Francia

Olga Pombo, Universidad de Lisboa, Portugal

Rafael Marin, Université Lille 3, Francia

Sergio Fiedler, Universidad Diego Portales, Chile

Víctor Duplancic, Universidad de Congreso, Argentina

Auspicio y Patrocinio / Sponsorship:

Convenio de Desempeño para las Humanidades, Artes y Ciencias Sociales
Universidad de Valparaíso

Nota del editor

La *Revista de Humanidades de Valparaíso* (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso desde el año 2013. Su periodicidad de publicación es bianual de artículos inéditos y reseñas bibliográficas del área de las humanidades (filosofía, arte y literatura). La RHV publica en cuatro idiomas (castellano, portugués, inglés y francés), no se suscribe a ninguna doctrina particular y está abierta a artículos de diferentes perspectivas y con un alcance internacional.

Editor's Note

The Journal of Humanities of Valparaiso (RHV, for its acronym in Spanish) is edited by the Institute of Philosophy of the Faculty of Humanities of the University of Valparaiso since 2013. Its periodicity is biannual for unpublished works in the field of humanities (philosophy, arts and literature). The RHV published in four languages, Spanish, Portuguese, English and French; and does not subscribe to any particular doctrine and is open to articles from different perspectives and with an international scope.

CONTENIDOS / CONTENTS

1. DIEGO P. FERNANDES	
Do Conceito de Número e Magnitude na Matemática Grega Antiga	7
2. FEDERICA SCHERBOSKY	
La interculturalidad, la ruptura, la conciencia de mundo y lo abismal. Aportes para una Epistemología Antropofágica desde el sur	25
3. FRED EVANS	
El cosmopolitismo por venir: Derrida y el pensamiento fronterizo Latinoamericano	49
4. MOHAMMAD SHAFIEI	
Una lógica dialógica de orden superior para demostrar la ley de la identidad de los indiscernibles de Leibniz	73
5. VÍCTOR DUPLANCIC	
Figuras de la muerte en la Fenomenología del espíritu	89
6. MARIELA RUBIN	
Constantes lógicas y la armonía de las reglas de inferencia	103
7. DANGO ADJOUA BERNADETTE	
L'interaction sociale comme fondement de la signification logique	121

8. HÉCTOR ANDRÉS ROJAS

Los espacios que habitan las mujeres en *Capitães da areia*

de Jorge Amado 143

Propuesta editorial / Editorial Proposal 179

Do Conceito de Número e Magnitude na Matemática Grega Antiga*

Diego P. Fernandes**

Resumo

O propósito deste texto é apresentar a evolução da relação entre o conceito de número e magnitude na matemática grega antiga. Revisaremos o programa pitagórico e a sua crise com a descoberta das magnitudes incomensuráveis. Em seguida, sumarizamos o trabalho de Eudoxus. Ele amplificou a teoria das proporções pitagórica, fazendo-a aplicável também a magnitudes incomensuráveis. Veremos que, com o passar do tempo, a existência de magnitudes incomensuráveis deixou de ser algo estranho. Já na época de Platão e Aristóteles, sua existência já era lugar comum: inclusive ao ponto de se considerar absurdo que todas as magnitudes fossem comensuráveis. Aristóteles criticou o programa pitagórico e defendeu que, apesar de pertencerem à mesma categoria (quantidade), número e magnitude são de espécie distinta: número é discreto e magnitude é contínuo. Por fim, apresentamos brevemente como o conceito de número foi amplificado com o passar dos séculos até incluir a noção de continuidade.

Palavras-chave: número, magnitude, incomensuráveis, matemática grega antiga.

Abstract

The Concept of Number and Magnitude in Ancient Greek Mathematics

The aim of this text is to present the evolution of the relation between the concept of number and magnitude in ancient Greek mathematics. We will briefly revise the Pythagorean program and its crisis with the discovery of incommensurable magnitudes. Next, we move to the work of Eudoxus and present its advances. He improved the Pythagorean theory of proportions, so

*Recibido: mayo 2017. Aceptado: junio 2017

**Universidad de Salamanca. Salamanca, España. Email: diegofernandess@gmail.com

that it could also treat incommensurable magnitudes. We will see that, as the time passed by, the existence of incommensurable magnitudes was no longer something strange. Already in the period of Plato and Aristotle, their existence was common place: up to the point of being considered absurd that all magnitudes were commensurable. Aristotle criticized the Pythagorean program and defended that, though belonging to the same category (quantity), number and magnitude are of distinct species: number is discrete and magnitude is continuous. We finish by presenting briefly how the concept of number was amplified throughout the centuries until it came also to include the notion of continuity.

Keywords: number, magnitude, incommensurable, ancient Greek mathematics

Contents

1	Introdução	9
2	O conceito de número nos gregos	10
3	O programa pitagórico	12
3.1	O número como essência das coisas	12
3.2	A descoberta da incomensurabilidade	13
4	Os incomensuráveis e a nova teoria das proporções	14
4.1	A teoria das proporções de Eudoxus	15
4.2	A existência de incomensuráveis como conhecimento básico	17
5	Aristóteles: quantidades contínuas e discretas	18
5.1	O contínuo não pode mesmo ser tornado discreto?	19
	Um contínuo é infinitamente divisível	20
6	Considerações finais: de alguns desenvolvimentos posteriores do conceito de número	21
	Referências	22

1 Introdução

O conceito de número surgiu do processo de medição e permaneceu durante muito tempo associado a ele. Foi a partir das investigações dos membros da escola pitagórica que a associação do conceito de número com a mensuração passou a ser menos intensa até desaparecer completamente. A escola pitagórica é conhecida por ter tido a concepção de que o número é a essência de todas as coisas. É razoável dizer que uma das razões de tal concepção ter surgido foi a observação pelos membros dessa escola da ocorrência de certos padrões na produção dos sons, isto é, em um instrumento musical de corda, quando a corda é diminuída ao meio, se obtém uma nota uma oitava acima. Assim, a razão de uma nota para sua oitava é 1:2. Do mesmo modo descobriram que a razão de uma nota para sua quinta e quarta é 2:3 e 3:4 respectivamente. Outra descoberta dos pitagóricos que certamente os instigou a formular a teoria de que o número é a essência de todas as coisas é a seguinte. Se se tenta construir uma figura plana a partir de linhas retas de medida 3,4 e 5, obtém-se a figura de um triângulo com um ângulo reto. Se, no lugar das medidas 3,4 e 5 forem colocadas outras medidas com a mesma *razão* dessas, obter-se-a uma figura *similar*. Certamente o conhecido teorema de Pitágoras foi consequência de tais observações. Assim, os pitagóricos devem ter começado a pensar que para obter conhecimento da natureza das coisas, como na harmonia e na geometria, lhes bastava estudar os números e a razões entre eles. Seguramente é esta a origem da aceção atual da palavra “razão”.

O programa pitagórico, contudo, não tardou a encontrar uma dificuldade insuperável. Ao tentar descobrir a razão entre o lado do pentágono regular com sua diagonal os matemáticos pitagóricos não conseguiam encontrar nenhuma razão. Von Fritz argumenta que Hippasus de Metapontum¹ foi o primeiro a demonstrar a impossibilidade de encontrar uma razão. Ele demonstrou que não se consegue encontrar dois números que expressem a razão da diagonal com o lado do pentágono regular. Essa demonstração certamente causou um enorme abalo nas fundações da escola pitagórica, e não é de se estranhar que haja algumas lendas sobre a publicação de tal resultado por Hippasus.² Posteriormente surgiram novos resultados de incomensurabilidade, em cujas provas apresentavam um grau de complexidade muito maior do que a de Hippasus, por exemplo, a demonstração que se o lado do quadrado fosse comensurável com a diagonal, um mesmo número seria par e ímpar.

O conhecimento da existência magnitudes para as quais não se conseguia encon-

¹(Fritz, 1945, p. 260)

²Conta-se que Hippasus morreu em um naufrágio como punição pelos deuses por tornar públicos coisas tão terríveis. (*ibid.*, p. 244)

trar uma razão minou, portanto, a teoria das proporções dos pitagóricos, e junto com ela a tentativa de subsunção do conceito de magnitude ao conceito de número. A teoria das proporções dos pitagóricos somente se aplicava apenas às magnitudes comensuráveis. A busca de uma teoria das proporções que conseguisse englobar tanto as magnitudes comensuráveis como as incomensuráveis desembocou na teoria das proporções de Eudoxus. A teoria de Eudoxus claramente mostrava que na verdade a geometria é mais ampla que a teoria dos números, pois toda razão entre números pode ser expressa por uma razão entre magnitudes, mas não vice-versa.

Começaremos o texto fazendo uma exposição geral do conceito de número nos gregos desde os filósofos pré-socráticos, mostraremos em seguida como os pitagóricos tentam ampliar esse conceito de número, e como se viram impossibilitados, através da descoberta da incomensurabilidade, a levar a cabo tal tarefa. Posteriormente será apresentada a teoria das proporções que conseguia lidar com as magnitudes incomensuráveis, e como a diferença entre o conceito de número e magnitude é formulada por Aristóteles como uma diferença fundamental entre os conceitos de contínuo e discreto. Por fim, apresentaremos muito brevemente como o conceito de número foi ampliado posteriormente.³

2 O conceito de número nos gregos

O conceito de número nos gregos, que denominaremos *aritmós*, é completamente diferente do conceito de número atual, que engloba números naturais, números negativos, números racionais, números irracionais, números complexos, etc.

Para os gregos, o conceito de *aritmós* era ainda mais estrito que o conceito de número natural. Dois elementos do conjunto dos números naturais não estão presentes no conceito de *aritmós*: nem um, nem zero são *aritmós*. Que zero não fosse considerado um *aritmós* parece razoável, dada a concepção de *aritmós* como intimamente conectada com o processo de contagem, e não se conta zero coisas. Agora é possível contar *uma* coisa. Porque o *um* não era considerado um número entre os gregos? A explicação mais direta é que a unidade não era considerada *aritmós* porque ela era aquilo que constituía os *aritmós*, ou seja, *aritmós* é uma multiplicidade de unidades. Vejamos algumas definições de unidade:

- Iamblichus: de acordo “com alguns dos pitagóricos, uma unidade é o limite entre número e partes, porque dela [...] razões crescem reciprocamente em

³Está fora do escopo deste artigo o grande desenvolvimento da questão nos séculos 18-19, especialmente por Cauchy, Cantor, Dedekind, Peano e Frege.

ambos os lados”;⁴

- Theon: a unidade é “aquilo que, quando a multitude é diminuída por subtração contínua, é privado de todo número e toma uma posição duradoura e repousa”;⁵
- Euclides define a unidade de uma forma bastante obscura: “Uma unidade é aquilo em virtude do qual cada coisa que existe é chamado um”;⁶
- Aristóteles define a unidade como um ponto sem posição.⁷

A definição de unidade mais clara é a de Aristóteles. Mas, embora seja um pouco melhor que as demais, percebe-se que a definição não ajuda muito. A definição de “ponto”, dada nos Elementos⁸ é a seguinte: ponto é aquilo que não tem partes. Naturalmente, um ponto tem posição. Pela definição de Aristóteles, a unidade é aquilo que não tem partes nem posição. Supondo que essa definição delimita, ao menos vagamente, o significado de “unidade”, o conceito de *aritmos* é facilmente definido:

- Nicomachus: “uma coleção de unidades”; “um fluxo de quantidade constituído de unidades”;⁹
- Theon: “Um *aritmos* é uma coleção de unidades, ou uma progressão de multiplicidade começando a partir de uma unidade e uma retrogressão de multiplicidade cessando em uma unidade”;¹⁰
- Aristóteles: “uma multidão de indivisíveis”;¹¹ uma “Multidão mensurável por um”.¹²

A concepção de *aritmos* como o resultado de uma medida faz com que a exclusão da unidade do conjunto dos *aritmos* seja bem razoável, visto que se a unidade é o

⁴“some of the Pythagoreans, an unit is the boundary between numer and parts because from it, as from a seed and eternal root, ratios increase reciprocally on either side [...]”. (Iamblichus, citado por (Euclid, 1956a, p. 279))

⁵“That which, when the multitude is diminished by way of continued subtraction, is deprived of all number and takes an abiding position and rest”. (Theon of Smyrna, citado por *ibid.*)

⁶“An unit is that by virtue of which each of the things that exist is called one”. (*ibid.*, p. 277)

⁷(Barnes, 1984, Metaphysics, 1089b35)

⁸(Euclid, 1956b, p. 153)

⁹“a collection of units”; “a flow of quantity made up of units”. (Nicomachus, citado por *ibid.*, p. 280)

¹⁰“A number is a collection of units, or a progression of multitude beginning from an unit and a retrogression ceasing at an unit”. (Theon, citado por *ibid.*)

¹¹(Barnes, 1984, Metaphysics, 1053a30)

¹²(*ibid.*, 1057a3)

estalão, ela não pode ser o resultado da medida, por ela própria ser o padrão de medida. Aristóteles dá essa mesma explicação, vejamos:

“Um” evidentemente significa uma medida. E em todos os casos ele é alguma coisa subjacente com uma natureza distinta de sua própria, e.g. na escala um quarto de tom, em magnitude uma polegada ou pé, ou algo do tipo, em ritmo uma batida ou sílaba; e similarmente em peso ele é um peso definido; e da mesma forma em todos os casos, em qualidades uma qualidade, em quantidades uma quantidade (e a medida é indivisível, no caso anterior em tipo e no último aos sentidos); O que implica que um não é, em nenhuma instância, ele mesmo uma substância. E isto é razoável; porque o um significa a medida de alguma pluralidade, e número significa uma pluralidade que foi medida e uma pluralidade de medidas. Portanto, é natural que um não é um número; porque a medida não é medidas, mas ambos a medida e o um são pontos de partida.¹³

3 O programa pitagórico

3.1 O número como essência das coisas

Na chamada “escola pitagórica” o estudo da matemática deixou de ser um meio para fins práticos e se tornou um objeto de estudo por seu próprio valor. Muitas descobertas importantes em geometria, na teoria das proporções e harmonia tiveram lugar nessa escola. Não há registro que as teorias dos pitagóricos são provenientes de Pitágoras, visto que deste não restou nenhuma obra escrita. Algumas fontes antigas¹⁴ atribuem as descobertas sobre harmonia não a Pitágoras mas aos chamados pitagóricos, como Hípasus, ao qual é atribuído o experimento utilizando discos de metal de mesmo diâmetro e diferentes espessuras para demonstrar as relações de proporção entre a espessura do disco e a nota produzida por ele ao ser tocado.

Aristóteles relata que os pitagóricos foram os primeiros a fazer progredir os estudos relacionados com a matemática, e que descobriram que há uma relação muito

¹³“One” evidently means a measure. And in every case it is some underlying thing with a distinct nature of its own, e.g. in the scale a quarter-tone, in magnitude a finger or a foot or something of the sort, in rhythms a beat or a syllable; and similarly in weight it is a definite weight; and in the same way in all cases, in qualities a quality, in quantities a quantity (and the measure is indivisible, in the former case in kind, and in the latter to the sense); which implies that the one is not, in any instance, in itself a substance. And this is reasonable; for the one means the measure of some plurality, and number means a measured plurality and a plurality of measures. Thus it is natural that one is not a number; for the measure is not measures, but both the measure and the one are starting-points. (Barnes, 1984, *Metaphysics*, 1087b33-1088a15)

¹⁴(Kirk, Raven, & Schofield, 1994, p. 243-244)

próxima entre a harmonia e os números. Além disso, ele diz que os pitagóricos, tendo sido criados em um ambiente de tantas descobertas matemáticas, passaram a achar que os números eram o princípio de todas as coisas. Diz Aristóteles, dadas as descobertas relacionadas ao número e a harmonia, os pitagóricos “[...] supuseram que os elementos dos números eram os elementos de todas as coisas, e que todo o céu era um acorde e um número”¹⁵. Isso é confirmado por um fragmento do pitagórico Filolau: “E o certo é que todas as coisas que se conhecem têm número: pois sem ele nada se pode pensar ou conhecer”¹⁶.

3.2 A descoberta da incomensurabilidade

A descoberta das relações numéricas existentes nas figuras geométricas era objeto de pesquisa intensa na escola pitagórica. O conhecimento de que uma figura composta por três linhas retas medindo cada uma 3, 4 e 5 unidades forma um triângulo com um ângulo reto certamente não é de origem grega, visto que é razoável pensar que tal conhecimento deveria ser um conhecimento básico de qualquer carpinteiro egípcio ou babilônio. Tal conhecimento lhe permitia, por exemplo, construir um esquadro. Mas na escola pitagórica esse conhecimento foi levado a uma generalidade ainda não existente,¹⁷ o conhecido teorema de Pitágoras permitia construir um triângulo retângulo a partir de qualquer medida de lado.

Não deve ter demorado muito tempo após a descoberta do teorema de Pitágoras para que os pitagóricos percebessem que não conseguiam encontrar uma razão exata entre a diagonal e o lado de um triângulo isósceles retângulo de lado 1. A partir de então os pitagóricos, como o Theon, começaram a investigar métodos que resultavam em sucessivas aproximações do valor de $\sqrt{2}$.¹⁸

Uma forma de encontrar a razão entre duas magnitudes era o chamado método da subtração recíproca ou, como ficou conhecido posteriormente, o algoritmo de Euclides. A ideia do algoritmo é simples: tome duas magnitudes desiguais A e B quaisquer. Da maior A subtraia a menor B até que reste uma magnitude C menor que B , agora, de B subtraia C até que reste uma magnitude menor que C . Deve se fazer esse procedimento até que se obtenha uma magnitude X que subtraída de outra magnitude Y não deixe resto. Essa magnitude X pois é a medida comum entre A e B , e a razão entre elas será a quantidade de múltiplos de X contida em A pela quantidade de múltiplos de X contida em B .

¹⁵(Barnes, 1984, *Metaph.* L. A 5 985b23)

¹⁶(Kirk et al., 1994, p. 344)

¹⁷Essa asserção é questionada em (Neugebauer, 1969), pelo fato de haver evidências do conhecimento do teorema de Pitágoras nos babilônios, nos hindus e nos chineses.

¹⁸(Heath, 1981, p. 91)

Contudo, de acordo com Von Fritz,¹⁹ Hípasus, um pitagórico, descobriu que era impossível encontrar a razão entre a diagonal de um pentágono regular e o lado, pois nunca se encontra uma medida comum entre eles, pelo algoritmo de Euclides. A partir de tal descoberta, o sentimento de que nem todas as razões entre magnitudes são exprimíveis em *aritmós* se tornou conhecimento, e isso deve ter provocado um abalo tão grande nas doutrinas das escolas pitagóricas que não é de se estranhar que surgiram tantas lendas com relação a publicação por Hípasus de sua descoberta. A ideia de Filolau de que todas as coisas que se conhecem tem número não mais poderia ser sustentada, daí a nomenclatura “irracional” dada às magnitudes incomensuráveis.

A teoria das proporções dos pitagóricos é basicamente aquela expressa no livro VII dos Elementos²⁰ e a definição de proporção é:

VII, Def. 20 Números são **proporcionais** quando o primeiro é o mesmo múltiplo, ou a mesma parte, ou as mesmas partes, do segundo que o terceiro é do quarto.²¹

Essa teoria não consegue lidar com magnitudes incomensuráveis porque, dadas duas magnitudes incomensuráveis, uma nunca será o mesmo múltiplo de outra, visto não terem uma medida comum.

4 Os incomensuráveis e a nova teoria das proporções

A ideia dos pitagóricos de que todas as relações entre as coisas do mundo poderiam ser expressas como relações entre *aritmós* foi a pique com a descoberta da incomensurabilidade. Aristóteles quando se remete à escola pitagórica parece considerar tal ideia errada e insustentável:

A doutrina dos Pitagóricos apresenta, por um lado menos dificuldades que as anteriormente mencionadas, mas, por outro, contém outras que lhe são peculiares. De facto não conceber o número como capacidade para existir em separado remove muitas das consequências impossíveis: mas que os corpos sejam compostos de números, e que esse número deva ser matemático, é coisa impossível. Pois não é correto falar de mudanças

¹⁹(Fritz, 1945, p. 257)

²⁰(Euclid, 1956a, p. 113)

²¹Numbers are **proportional** when the first is the same multiple, or the same part, or the same parts, of the second that the third is of the fourth. (*ibid.*, p. 278)

espaciais indivisíveis: e por muito que possa haver grandeza deste tipo, as unidades, pelo menos não tem grandeza; e como é que uma grandeza pode ser constituída por indivisíveis?²²

A descoberta da incomensurabilidade fez com que ficasse bem estabelecida uma distinção que já era mais ou menos presente fora da escola pitagórica: que *aritmós* é algo distinto de magnitude. A descoberta por Eudoxus de uma nova teoria das proporções que pudesse lidar tanto com magnitudes comensuráveis (que eram correlacionáveis a *aritmós*), quanto com magnitudes incomensuráveis, consolidou o fato de que a teoria das magnitudes, a geometria era então mais ampla do que a teoria dos *aritmós*.

4.1 A teoria das proporções de Eudoxus

A teoria das proporções atribuída a Eudoxus é apresentada no livro V dos Elementos.²³ A definição de razão e proporção do livro V é um tanto complicada. Tentaremos esclarecê-la.

A definição de razão é a seguinte:

Uma *razão* é um tipo de relação com respeito ao tamanho entre duas magnitudes do mesmo tipo.²⁴

Depois Euclides define quando duas magnitudes estão na mesma razão:

Magnitudes são ditas estarem *na mesma razão* a primeira com a segunda e a terceira com a quarta, quando, se quaisquer equimúltiplos forem tomados da primeira e da terceira, e quaisquer equimúltiplos da segunda e quarta, os primeiros equimúltiplos igualmente excedem, ou são iguais ou estão aquém dos últimos equimúltiplos tomados na ordem correspondente.²⁵

E, finalmente, temos a definição de proporção entre magnitudes:

Sejam as magnitudes que têm a mesma razão denominadas *proporcionais*.²⁶

²²(Arist. Met. M 8, 1083b8, citado por *ibid.*)

²³(Euclid, 1956a, p. 112)

²⁴A *ratio* is a sort of relation in respect of size between two magnitudes of the same kind. (*ibid.*, p. 114)

²⁵Magnitudes are said to be *in the same ration* the first to the second and the third to the fourth, when, if any equimultiples whatever be taken of the first and third, and any equimultiples whatever of the second and fourth, the former equimultiples alike exceed, are alike equal to, or alike fall short of, the latter equimultiples respectively taken in corresponding order. (*ibid.*)

²⁶Let magnitudes which have the same ratio be called *proportional*. (*ibid.*)

Essas definições são melhor entendidas com um exemplo. Representaremos os múltiplos de uma magnitude A da seguinte maneira $A, 2A, 3A$, etc. Sejam as seguintes escalas de múltiplos de A e B :

1A	2A	3A	4A	5A
1B	2B	3B	4B	5B

E sejam as seguintes escalas de múltiplos de P e Q :

1P	2P	3P	4P	5P
1Q	2Q	3Q	4Q	5Q

Podemos observar que $2A$ excede $2B$ assim como $2P$ excede $2Q$ e que para qualquer n , nA excede nB e nP excede nQ . De acordo com a definição de proporção, podemos dizer que A está para B assim como P está para Q , sejam A, B, P, Q comensuráveis entre si ou não.

Agora vejamos se ocorre proporção entre as magnitudes C, D, I, J . Seja a escala de múltiplos de C, D :

1C	2C	3C	4C	5C
1D	2D	3D	4D	5D

E seja a escala de múltiplos de I, J :

1I	2I	3I	4I	5I
1J	2J	3J	4J	5J

Veja-se que $2C$ está entre $2D$ e $3D$, mas $2I$ está entre $1J$ e $2J$, o que significa que C não está para D assim como I está para J : as magnitudes não estão em proporção.

Deve-se perceber o caráter infinitário dessa definição de proporção, visto que para saber que quatro magnitudes A, B, P, Q estão em proporção, deve-se ser mostrado que *todos* os múltiplos de A caem no mesmo intervalo dos múltiplos de B , que os múltiplos de P nos intervalos dos múltiplos de Q . Podemos verificar que até o milionésimo múltiplo de A a relação de proporção ocorre, mas só temos certeza absoluta até aí. Contudo, Heath explica²⁷ que é possível superar essa dificuldade.

²⁷(Euclid, 1956a, p. 124)

A ideia básica é que, ao investigar a relação de proporção entre quatro magnitudes A, B, P, Q , sejam tomados múltiplos genéricos dessas magnitudes e seja investigada a razão entre eles, fazendo um raciocínio por caso geral (o tipo de raciocínio é mesmo que ocorre quando se prova que determinada propriedade pertence a todos os triângulos, posto que pertence a um triângulo genérico).

4.2 A existência de incomensuráveis como conhecimento básico

A teoria das proporções de Eudoxus conseguiu resolver o problema que a descoberta das magnitudes incomensuráveis provocou na teoria das proporções anterior. A partir de então, algumas citações de Aristóteles e Platão nos dizem que o fato de que hajam magnitudes incomensuráveis era completamente “natural” e que deveria ser conhecido por todos. Platão chega a dizer que ele mesmo se envergonhava por apenas tarde na vida ter descoberto a ignorância deles sobre essas questões, ele diz:

[...] Eu, como você, apenas tarde na vida soube com espanto da nossa ignorância nessas questões; para mim, nós parecemos ser mais semelhantes a porcos do que a homens, e eu estou bastante envergonhado, não só de mim mesmo, mas de todos os helenos. ²⁸

Pelo trecho não é possível dizer com certeza se Platão se envergonhava dele próprio desconhecer a existência de incomensuráveis até tarde na vida, ou se somente tarde na vida descobrir que os helenos em geral desconheciam essas coisas. Mas, de qualquer modo, fica claro que Platão considerava esse tipo de conhecimento como elementar, e que todos deveriam tê-lo. Mas adiante ele diz:

A natureza das quantidades comensuráveis e incomensuráveis nas relações de uma com a outra. Um homem que se preze deveria ser capaz, quando ele pensa, de distinguí-las;²⁹

Também Aristóteles diz que o conhecimento da existência de magnitudes incomensuráveis só parece espantoso àquele que não compreendeu a prova de sua existência. Ele diz que seria na verdade muito espantoso que todas as magnitudes fossem comensuráveis. Diz Aristóteles:

²⁸[...] I, like yourself, have late in life heard with amazement of our ignorance in these matters; to me we appear to be more like pigs than men, and I am quite ashamed, not only of myself, but of all Helenes. (Plato, 1952, *Laws*, VII 819, p. 729)

²⁹The nature of commensurable and incommensurable quantities in their relation to one another. A man who is good for anything ought to be able, when he thinks, to distinguish them; (*ibid.*)

[...] pois parece maravilhoso para todos os homens que ainda não perceberam a explicação de que há algo que não pode ser medido nem pela menor unidade. [...] não há nada que surpreenderia um geômetra mais do que se a diagonal se mostrasse comensurável.³⁰

5 Aristóteles: quantidades contínuas e discretas

Aristóteles, nas *Categorias*, faz uma distinção muito pertinente relacionada à questão dos incomensuráveis e a impossibilidade de representação aritmética. Ele argumenta que *aritmos* e magnitude pertencem a mesma categoria de *quantidade*, não obstante, são de espécie distinta: uma magnitude é algo *contínuo* e *aritmos* é algo *discreto*.

A distinção entre contínuo e discreto é feita da seguinte maneira. É discreto aquilo cujas partes não tem limite comum. Aristóteles dá o seguinte exemplo³¹: cinco é parte de dez, mas dois cincos não se unem por nenhum limite comum para formar o dez, assim como o três não se une a um limite comum com o quatro para formar o sete. Outro exemplo de quantidade discreta que Aristóteles dá é da linguagem falada. Segundo ele, as partes da linguagem não se unem em nenhum limite comum: as sílabas estão cada uma separadas em si mesmas.

As quantidades contínuas são várias: a linha, a superfície, o corpo, o tempo e o lugar. Nesse caso, cada um desses tem suas partes ligadas por um limite comum. Uma linha, por exemplo, quando dividida por um ponto, tem um limite comum entre as duas partes: o ponto divisor. A superfície, quando dividida pela linha, tem a linha como limite comum entre suas partes. O tempo também é assim, cada parte do tempo tem uma fronteira comum entre o tempo anterior e o tempo posterior.

Outra divisão feita por Aristóteles na categoria da quantidade é que em determinadas quantidades, como a linha, o plano, o sólido e o lugar, suas partes tem posição em relação ao todo, enquanto que em outras, como o número, o tempo e a linguagem, as partes não tem posição em relação ao todo. Um ponto tem certa posição em relação a outros pontos em uma linha, assim como uma linha tem posição em relação a outras linhas em um plano, e assim por diante. Com relação às partes de um número, percebe-se que isso não ocorre: três não está posicionado além ou aquém do dois. Com relação ao tempo, o argumento de Aristóteles é um pouco mais complexo. As duas premissas subentendidas no argumento são: para algo ter

³⁰[...]for it seems wonderful to all men who have not yet perceived the explanation that there is a thing which cannot be measured even by the smallest unit.[...] there is nothing which would surprise a geometer so much as if the diagonal turned out to be commensurable.(Barnes, 1984, *Metaphysics*, A 983a13)

³¹(Barnes, 1984, *Categories* VI, 4b25-30)

posição, ele deve perdurar; e nenhuma parte do tempo perdura. Disso se segue que nenhuma parte do tempo tem posição. Mas isso não significa que as partes do tempo não são ordenadas. Pode-se dizer que certa parte do tempo vem antes que outra. Um argumento semelhante é oferecido com relação ao caso da linguagem.³²

Dadas essas considerações, efetivamente, a questão de se todas as quantidades contínuas podem ser expressas por quantidades discretas efetivamente parece descabida. Nesse sentido as citações de Aristóteles do fim da seção anterior parecem bem razoáveis.

5.1 O contínuo não pode mesmo ser tornado discreto?

O problema da relação entre contínuo e discreto está, naturalmente, na existência de quantidades incomensuráveis. As quantidades contínuas comensuráveis podem ser consideradas como discretas tomando-se uma unidade de medida comum, por exemplo duas linhas retas A e B podem ser tornadas discretas tomando um segmento X que está contido em A e B m e n vezes respectivamente, então se diz que $A = m \times X$ e $B = n \times X$. Agora $m \times X$ e $n \times X$ são quantidades cujo resultado da operação de multiplicação resulta em um contínuo, mas que podem ser tratadas como discretas se se toma X como o padrão de medida e se trabalha apenas com os números m e n .

Contudo, no caso das quantidades incomensuráveis, não é possível encontrar uma quantidade que funcione como padrão de medida, e assim, não é possível torná-las discretas. De Morgan apresenta³³ uma discussão interessante entre duas pessoas A e B sobre uma suposta solução, proveniente de uma ideia mais ou menos natural, acerca desse problema. A ideia é como se segue: como não é possível encontrar uma medida, por menor que seja, que não consiga medir o lado e a diagonal do quadrado? Afinal de contas, visto que é possível dividir a diagonal *ad infinitum*, deve haver alguma parte dessa divisão que seja capaz de medir o lado. “Não estaria então a linha toda absolutamente preenchida com pontos subdivisores, e não cortaria um deles uma linha igual ao lado do quadrado?”³⁴, diz a personagem A . B então responde que a noção de incomensurabilidade foi definida por meio de uma noção finitista: tome a diagonal de um quadrado, divida qualquer número *finito* de vezes e o resultado nunca será capaz de medir o lado desse quadrado. Da possibilidade de dividir a diagonal *ad infinitum* naturalmente não se segue que a divisão já esteja feita atualmente. Se se consegue sustentar uma noção de infinito atual, com

³²(*ibid.*, 5a25-35)

³³(Morgan, 1836, p. 39)

³⁴“Would not the whole line then be absolutely filled with subdivision points, and would not one of them cut off a line equal to the side of the square” (*ibid.*)

todos os problemas que ela acarreta, e considerar a digonal como completamente dividida em infinitas partes, então o problema da incomensurabilidade não desaparece, mas toma outra configuração. Haveriam certas magnitudes para as quais seria possível encontrar uma medida comum em finitos passos, e haveria outras que só se conseguiria achar uma medida comum em infinitos passos. Mas porque isso seria assim? Porque ainda existiria magnitudes comensuráveis e incomensuráveis: a distinção permaneceria.

Um contínuo é infinitamente divisível Além disso, Aristóteles já tinha argumentado no livro VI da Física quanto à impossibilidade de sustentar que algo contínuo seja composto por partes que, por sua vez, são indivisíveis, e.g. que a linha seja composta de pontos. O argumento dele é como se segue.

Os pontos que supostamente comporiam a linha somente poderiam estar relacionados entre si de três maneiras: (i) em continuidade um com o outro, (ii) em contato e (iii) em sucessão. Está em continuidade aquilo cujas partes tem um limite comum. Está em contato aquilo cujas extremidades estão juntas. Finalmente, estão em sucessão aquelas coisas em que não há nada de seu próprio tipo entre elas.

Suponha (i) que a linha seja composta de infinitos pontos em continuidade um com o outro. Mas dois pontos não podem ter a mesma extremidade, visto que o ponto é indivisível, ele não tem partes, e se não tem partes, ele não tem uma parte interna, e uma extremidade. Portanto, pontos não podem estar em continuidade um com o outro.

Suponha (ii) que a linha seja composta de infinitos pontos em contato. Se duas coisas estão em contato, ou estão em contato parte com parte, parte com todo, ou todo com todo. Visto que pontos não tem partes, eles só poderiam estar em contato todo com todo. Aristóteles diz de forma obscura que se os pontos estão em contato todo com todo, então eles não podem formar um contínuo, “[...] pois um contínuo é divisível em partes que são distinguíveis uma da outra no sentido de estarem em diferentes lugares”³⁵. Bell³⁶ nos ajuda a entender o que Aristóteles quer dizer, explicando que se uma quantidade de indivisíveis estão em contato completamente um com o outro eles colapsariam em um único indivisível, e não em um contínuo. Logo, pontos não podem estar em contato um com o outro.

Finalmente, suponha (iii) que a linha seja composta por infinitos pontos em sucessão. Mas dois pontos estão em sucessão quando não há nada de seu tipo entre eles. Mas entre dois pontos sempre há uma reta. E se por hipótese a reta é composta

³⁵ “[...] for a continuum is divisible into parts which are distinguishable from each other in the sense of being in different places.” (Barnes, 1984, Physics, VI, 1)

³⁶ (Bell, 2005, p. 33)

de pontos, então há algo do mesmo tipo entre os dois pontos iniciais. Segue-se que dois pontos não podem estar em sucessão. Se for questionada a afirmação de que entre dois pontos sempre há uma reta, dizendo que nesse caso específico, os pontos estão tão juntos que não é possível descrever uma reta tendo eles como extremidade, então só é possível concluir que não haveria dois pontos, mas um só, e portanto, nenhum contínuo.

A suposição que a divisão de um contínuo deve chegar a um ponto final se mostra impossível. Portanto, um contínuo não pode ser formado por indivisíveis e, conseqüentemente, uma magnitude não pode ser tomada como composta de infinitos pontos.

6 Considerações finais: de alguns desenvolvimentos posteriores do conceito de número

Pouco a pouco a noção grega de *aritmós* foi sendo ampliada para a noção de número atual. Quanto a um algarismo para zero, sabe-se que provavelmente foi uma invenção hindú e há registros de sua utilização como marcador de lugar que datam do ano 876.³⁷ Já quanto à utilização de um algarismo para zero no ocidente, há um registro em um museu inglês datando de 1300 em que o número zero é representado por ϕ .³⁸

Na idade média já há argumentos para atribuição da qualidade de número à unidade. Um exemplo de argumento, atribuído a um matemático denominado Stevin (1585), de que a unidade tem que ser um número, é: se de um número n for subtraído um não-número, o resultado é o próprio n ; no entanto, $n - 1$ é diferente de n , segue-se que 1 não é um não-número.

Quanto às frações, nem os gregos nem os romanos as consideravam como números. Nas atividades comerciais, quando era necessário a utilização de quantidades menores que dada unidade, eles tomavam submúltiplos da unidade e lhes davam nomes, por exemplo, ao invés de falar de meio quilo, se fala em 500g.³⁹ Gradualmente a necessidade de um termo que expressasse de forma independente fez com que se passasse a considerar as frações unitárias como tendo um *status* de número. Frações como $\frac{2}{3}$, denominadas na idade média de “frações compostas” eram então representadas como a soma de duas frações unitárias $\frac{1}{2} + \frac{1}{6}$.

Após a inclusão das frações no conceito de número, as quantidades correlacionadas à magnitudes incomensuráveis, os irracionais, também passaram a ser

³⁷(Smith, 1958, p. 29)

³⁸(*ibid.*, p. 78)

³⁹(*ibid.*, p.208)

considerados números. Newton, em 1769, já tinha a concepção de número atual, tomando indistintamente números naturais, números racionais e irracionais. Ele diz no começo de sua *Aritmética Universal*:

Por número nós entendemos não tanto uma multidão de unidades, mas sim a razão abstrata de qualquer quantidade, com outra quantidade do mesmo tipo, que nós tomamos por unidade. E isso pode ser de três modos: inteiro, fração e irracional: Um inteiro é aquilo que é medido pela unidade, uma fração é aquilo que um submúltiplo da unidade mede, e um irracional aquilo que é incomensurável com a unidade.⁴⁰

Percebemos que, ao longo da história, o conceito de número foi ampliado por motivos práticos e teóricos. A utilização do zero como marcador de lugar naturalmente surgiu da necessidade de simplificar a representação numérica e as operações numéricas. Por outro lado, que a unidade seja considerada um número pode-se dizer que é por motivos teóricos de simplicidade da teoria dos números, etc. Com relação às frações, a sua consideração como entidades numéricas independentes parece ser atribuída tanto à necessidades práticas vinculadas à fatores econômicos, quanto à necessidade teórica de ser capaz de se falar em um número menor que a unidade, qualquer que seja a unidade, e.g., de ser capaz de usar o termo $\frac{1}{3}$ independentemente de qual é a unidade de medida. O desenvolvimento da álgebra na idade moderna não tardou a desencadear a junção dos conceitos de *aritmos* e magnitude (comensuráveis e incomensuráveis), formando o conceito que até então englobava todo tipo de número: o conceito de número real.

Referências

- Barnes, J. (1984). *The complete works of aristotle: the revised oxford translation*. Princeton University Press.
- Bell, J. (2005). *The continuous and the infinitesimal in mathematics and philosophy*. Polimetrica.
- Euclid. (1956a). *The elements* (T. Heath, Ed.). Dover Publications. (volume 2)
- Euclid. (1956b). *The elements* (T. Heath, Ed.). Dover Publications. (volume 1)
- Fritz, K. V. (1945). The discovery of incommensurability by hippasus of metapontum. *The Annals of Mathematics*(2), 242–264.

⁴⁰By number we understand not so much a multitude of unities, as the abstracted ratio of any quantity, to another quantity of the same kind, which we take for unity. And this is threefold; integer, fracted, and surd: An integer, is what is measured by unity, a fraction, that which a submultiple part of unity measures, and a surd, to which unity is incommensurable.(Newton, 1769, p. 2)

- Heath, T. (1981). *A history of greek mathematics: From thales to euclid* (No. v. 1).
Dover Publications.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1994). *Os filósofos pré-socráticos*.
Fundação Calouste Gulbenkian. (Trad. Fonseca, C. A. L.)
- Morgan, A. (1836). *The connexion of number and magnitude: an attempt to explain
the fifth book of euclid*. Taylor and Walton.
- Neugebauer, O. (1969). *The exact sciences in antiquity*. Dover Publications.
- Newton, I. (1769). *Universal arithmetick: or, a treatise of arithmetical composition
and resolution*. Printed for W. Johnston. (Trad. Raphson, J. and Wilder, T.)
- Plato. (1952). *The dialogues of plato*. William Benton. (Trad. Benjamin Jowett)
- Smith, D. (1958). *History of mathematics*. Dover Publications. (Vol. 2)

La interculturalidad, la ruptura, la conciencia de mundo y lo abismal. Aportes para una epistemología antropofágica desde el sur*

Federica Scherbosky**

Resumen

En este trabajo se desarrollan diferentes aportes que cuestionan las nociones epistemológicas clásicas por dividir los campos de saber en aquellos que son susceptibles de ser estudiados y aprendidos y aquellos que no lo son, pues escapan al saber considerado como tal por la academia o por cierta hegemonía del conocimiento. Se proponen entonces algunas perspectivas que cuestionan esta dicotomía y la noción de totalidad como base de la misma, como por ejemplo, la filosofía intercultural, desde la obra de Raúl Fornet-Betancourt; la ruptura como ínsita al concepto, analizada por Arturo Roig; la conciencia de mundo producto de la simultaneidad propuesta por Alexander Von Humboldt y por último la noción de lo abismal desarrollada por Boaventura de Sousa Santos. Se considera en un principio que estas perspectivas aportan a lo que podríamos pensar como una “epistemología del sur”. Sin embargo se pretende aquí avanzar desde esa noción a lo que se postula como una “epistemología antropofágica”. Para ello se desarrollan algunas nociones fundamentales del movimiento de vanguardia brasilera de los años veinte, a fin de abrir camino en la consolidación de esta perspectiva epistemológica nueva.

Palabras clave: Movimiento antropofágico, epistemología del sur, filosofía intercultural, conciencia de mundo, filosofía latinoamericana.

* Recibido: marzo 2017. Aceptado: junio 2017

** Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Mendoza, Argentina. Email: fedeschermo@yahoo.com.ar

Intercultural philosophy, rupture, consciousness of world and the abysmal. Contribution to an Anthropophagic Epistemology from the South

Abstract

This work develops different contributions that challenge the epistemological classic notions to dividing fields of knowing in those who are susceptible of being studied and learnt and those who are not, beyond the knowledge considered as such by the Academy or by certain hegemony of knowledge. We propose some perspectives that question this dichotomy and the notion of totality as its basis, as for example, intercultural philosophy, from Raúl Fernet-Betancourt; the rupture like a function of the concept itself, analyzed by Arturo Roig; the consciousness of world product of the simultaneity proposed by Alexander Von Humboldt and finally the notion of the abysmal developed by Boaventura de Sousa Santos. These perspectives contribute to think an “epistemology of the South”. However, we expect here to advance from that notion to other, that is postulated as an ‘anthropophagic epistemology’. So some basic knowledge of the Brazilian avant-garde movement of the 1920s are developed in order to pave the way in the consolidation of this new epistemological perspective.

Keywords: Antropophagic Movement, epistemology of the South, intercultural philosophy, consciousness of world, Latin American philosophy.

Desde mediados del siglo XX, sucesos como el cambio en el ordenamiento geopolítico del mundo, la descolonización y la aparición de nuevos actores sociales afectaron directamente sobre la disciplinarización de las Ciencias Sociales y Humanidades, situación que dio lugar al cuestionamiento del tipo de conocimiento que éstas producían. Surgieron entonces dentro de los estudios no-eurocéntricos temáticas centradas en la importancia de lo local, la tensión entre lo local y lo universal, las condiciones de producción del conocimiento, la problemática de la recepción, entre otras, junto con nuevos espacios, más allá de las disciplinas, que han contribuido a desestabilizar la división tradicional del conocimiento como son los estudios latinoamericanos y los estudios poscoloniales. Florez Malagón afirma que los nuevos campos,

que pretenden superar la tradición del conocimiento occidental, no constituyen disciplinas, sino espacios transdisciplinares, pues reconocen las limitaciones que imponen las fronteras y los supuestos rígidos de la división del trabajo intelectual para el abordaje de los fenómenos sociales. Además afirma que estos campos no presentan sus propios principios, teorías o métodos, sino que se apropian de las teorías y metodologías de distintas ciencias sociales y las adaptan a sus propósitos. (Florez Malagón, 2002:7). Cuestión que podría pensarse como una operación claramente antropofágica, al deglutir las diferentes teorías y métodos exclusivos de algunas disciplinas para producir teorías y métodos propios que atiendan de otro modo, más certero quizás, a una realidad particular y compleja.

Estos espacios, en principio transdisciplinares, se alejan de la tradición universalista del conocimiento occidental. Reconocen que todo conocimiento está situado temporal y espacialmente, sin suponer la neutralidad del mismo. Es decir, todo conocimiento surge en un contexto histórico determinado y ante las preguntas particulares de un investigador que también está situado históricamente, no es imparcial ni apolítico. En palabras de Florez Malagón “Los nuevos espacios de conocimiento poseen y reconocen una dimensión política intrínseca y enfatizan el valor del trabajo intelectual comprometido políticamente”. (Florez Malagón, 2002:8).

Sin embargo, no sólo se pretende constituir estos nuevos campos de conocimiento, sino también construir y visibilizar nuevos espacios epistemológicos para el análisis de la realidad social, que se aparten de la visión exclusivamente occidental del mundo, junto con el lenguaje y los conceptos por ella utilizados. Se plantea la necesidad de utilizar categorías propias para analizar los fenómenos sociales y las diferentes problemáticas de sujetos inmersos en realidades no hegemónicas. Florez Malagón afirma al respecto que las nuevas formas de conocimiento implican la necesaria renovación de las estructuras institucionales a través de las cuales ellas se imparten. El desafío es buscar otras formas de producir conocimiento. La academia latinoamericana debe pensarse desde su inserción en el mundo global, teniendo en cuenta lo que ello implica en relación a la conformación de la identidad intelectual; por lo que tendría que enfocarse en modificar las rígidas demarcaciones disciplinares que no parecen hoy adecuadas para abordar los fenómenos sociales. Se trata de reflexionar sobre los problemas particulares que abruman a la sociedad para consolidar nuevos saberes que como herramientas emancipadoras constituyan la base de un conocimiento latinoamericano, ya no como reproducción metropolitana, sino como producción autónoma e independiente (Florez Malagón, 2002:10-12). En esta línea de análisis es que se consi-

dera pertinente pensar estos aportes epistemológicos desde una perspectiva antropofágica, a modo de operación de mixtura, como la deglución necesaria de los conceptos, herramientas y métodos que sean pasibles de aportar en la consolidación de una epistemología propia, desde el sur. Desde una perspectiva antropofágica se piensa que esta identidad intelectual latinoamericana que se propone construir no es una mera adaptación o copia lavada de lo que sucede en los centros hegemónicos de producción del conocimiento. Hay una deglución, una apropiación de lo que se considera provechoso y una eliminación del resto. Hay un distanciamiento de las nociones de “mala copia” o de “error” porque se trata justamente de una mixtura singular que da cuenta de una realidad diferente de la del centro, considerado como ese lugar hegemónico de producción de conocimiento, que no es adaptable sin más a estas latitudes¹. La noción de antropofagia proviene del Movimiento Antropofágico brasilero, que surge en San Pablo en la década del 20. Surge como un movimiento de vanguardia, en un cruce de estética, política, ética, que se enfrentan al problema de constituir una cultura nacional, una identidad propia, una ciudadanía acorde a un Estado naciente, siempre acechados por la importación europea. Retoman como metáfora la práctica caníbal de la etnia de los tupinambá, que se devoraban al enemigo más valeroso para incorporar lo mejor de la etnia contrincante. A partir de diferentes análisis sobre el tema es que se plantea la antropofagia como una alternativa ética, política, estética y por qué no epistemológica a las nociones de mestizaje e hibridación que subsumen la alteridad y en el mejor de los casos la folklorizan. Se plantea como una alternativa que centra la conflictividad como ínsita a la constitución misma del sujeto y de la cultura, pues se da fruto de una polémica y se la revaloriza. Desde esta perspectiva es que se considera que la propuesta de una epistemología en clave antropofágica incorpora las reivindicaciones de una epistemología del sur, pero a su vez la potencia poner como eje el conflicto con la alteridad, sea esta un sujeto singular, una cultura o una teoría que se me presenta como ajena².

¹ Se utiliza “centro” como noción simbólica estandarizada. Sin embargo se propone una crítica a esta noción, ya que se considera que obstaculiza la posibilidad de pensar una dinámica propia de estas latitudes y su vinculación con Europa y/o Estados Unidos. Para ampliar este desarrollo cfr. Scherbosky, Federica. *Deglutiendo centros y periferias: la alternativa antropofágica*. En: Alpha. Revista de Artes, Letras y Filosofía. (en prensa 2017).

² Para ampliar la noción de antropofagia cfr: De Andrade, O. (2008), *Escritos Antropófagos*, Buenos Aires: Ediciones Corregidor. De Campos, H. (2000), *De la razón antropofágica y otros ensayos*, México: Siglo XXI. Rolnik, S. “Antropofagia zombie”, en *Brumaria 7 arte, máquinas, trabajo inmateria*, disponible en: <http://www.brumaria.net/textos/Brumaria7/14suelyrolnik.htm> (Última consulta 20 de julio de 2013). Scherbosky, Federica (2011) “La subjetividad antropofágica: aportes para una concepción devorativa de la vida”. En: *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. N° 12. INCIHUSA. CONICET. Mendo-

En consonancia con lo antes señalado es que este trabajo pretende hacer un aporte a la construcción de una epistemología que contemple la perspectiva del sur a partir de una mirada intercultural, de ruptura, que tenga en cuenta la conciencia de mundo producto de la simultaneidad y lo abismal. Y a partir de estos aportes desde una perspectiva del sur se plantea la posibilidad de una epistemología antropofágica. Pero antes de avanzar es necesario detenerse, aunque sea brevemente, en aquello que se piensa en clave de una “epistemología del sur” para sumar a partir de allí esta nueva perspectiva antropofágica.

Epistemología del sur responde a un concepto acuñado por Boaventura de Sousa Santos, en un libro homónimo publicado en México en 2009. En este comienza asumiendo un problema en la ciencia, y analiza sus crisis y las posibles alternativas epistemológicas que conlleva -sin duda alguna para él- un posicionamiento político. La epistemología del sur implica pensar la producción de saberes en el entramado de relaciones de poder marcadas por la colonización y el capitalismo. Cuestiones que se pueden pensar como temáticas comunes a los autores propuestos en este trabajo. Boaventura señala, en consonancia con lo anteriormente mencionado, una crisis en el saber occidental, que implica poner en cuestión la imagen del paradigma científico dominante, marcado por la cuantificación y las dicotomías. Esto repercute de manera directa en cómo se ha organizado la transmisión de este saber, es decir, en el saber universitario. Instancia que no escapa a las mencionadas dicotomías que se plasman en saberes celosamente disciplinares. Un diagnóstico muy similar es el realizado por Florez Malagón en lo que respecta a los límites disciplinares de las ciencias sociales, y también por Fernet-Betancourt (como se analiza más adelante) en relación con la academia y su normalización de saber, proponiendo como alternativa cruces interdisciplinares en busca de saberes interculturales genuinos.

La imposición del paradigma científico dominante implica, en palabras de Boaventura, un “epistemicidio”, por destruir formas diversas del conocimiento, que no entran en la totalidad cerrada dispuesta por el pensamiento hegemónico, guiado por el lema del progreso y de una linealidad del tiempo. La epistemología del sur implica eliminar la dicotomía, por ejemplo entre ciencias sociales y naturales y abrir el conocimiento en todas sus posibilidades. Se trata de allanar el camino hacia “un conocimiento prudente para una vida decente” (de Sousa Santos, 2009: 40). Al proponer el concepto de “epis-

temicidio” analiza la eliminación o la no realización de diversos conocimientos bajo su noción de “sociología de las ausencias”, frente a la que propone una “epistemología de las ausencias” que abra la posibilidad de visibilidad y realización a todos esos saberes negados, sojuzgados o simplemente no realizados. Se trata de expandir el concepto de realidad más allá de lo fáctico, hacia lo imaginado o lo emergente. Esta epistemología propone también la modificación de las nociones de saber e ignorancia, ya que estos no son absolutos, pues se dan siempre en relación con un objeto. La idea no es equiparar todos los saberes al conocimiento científico, sino ser flexibles en los modos de validación de estos. En este sentido se considera que la reflexión desde y para una epistemología del sur en el quehacer académico es fundamental ya que este siempre está vinculado a las tramas de poder en las que los saberes están insertos. Este entramado de saberes atravesados por la colonialidad y el capitalismo acecha una supuesta totalidad que nunca es tal, pero que se impone como frontera marcando el adentro y afuera de cada disciplina o conocimiento susceptible de ser o no sabido, en consecuencia, de sus modos de validación.

En función de la ruptura de esta supuesta totalidad, como así también de la crítica a los límites disciplinares y de la revalorización del concepto como ejercicio de ruptura, como así también de la conciencia de mundo a partir de la cual se construye conocimiento, es que se analizan cuatro aportes que se consideran centrales, pues ayudan a pensar desde el cruce disciplinar: la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt (1946), la de Alexander von Humboldt (1769-1859) la de Arturo Roig (1922-2012) y la Boaventura de Sousa Santos (1940), quienes hacen camino en este ámbito.

Podría resultar extraño, o quizá anacrónico, la referencia a von Humboldt junto a autores contemporáneos. No obstante, se considera igualmente pertinente por dos motivos. En primer término, porque se lo analiza desde las lecturas que realizan autores contemporáneos, particularmente O. Kozlarek, O. Ette y J. Misch. En segundo lugar, estas lecturas contemporáneas de von Humboldt dan cuenta de su actualidad y de la pertinencia de sus aportes para analizar las tramas actuales del conocimiento. Además en consonancia con los autores trabajados en esta propuesta epistemológica antropofágica desde el sur se sostiene que existen diversas voces en cada momento histórico, pero que la mayor parte de las veces no se visibilizan pues se impone una de ellas, que se erige como la posición hegemónica. Se torna interesante entonces destacar una propuesta como la de von Humboldt ya que se posiciona como una de esas voces alternativas a la dominante y se da como un buen ejemplo de una práctica intercultural, pues se atiende a la multiplicidad de voces en un

contexto determinado y así la complejidad del universo discursivo da cuenta de las tensiones propias del mismo. Cabe señalar también que la propuesta de von Humboldt es contemporánea a otras –como la de Hegel por ejemplo– cuyos planteos son radicalmente distintos. Esto patentiza los diversos modos posibles para comprender una situación determinada, en este caso la Modernidad. Por esto el interés en volver a su obra, pues posibilita complejizar un fenómeno diverso como el de la Modernidad y a partir de estas nuevas perspectivas sobre el mismo se abren nuevas posibilidades para pensar los tiempos actuales.

Los autores propuestos intentan pensar modos de apertura a la alteridad, buscando abrir espacios donde quepa lo desconocido. Se trata de hacer un lugar a aquello que está por fuera del canon, que existe, ciertamente, pero invisibilizado por la tradición dominante. Se hace necesario entonces un corrimiento epistemológico que proponga nuevos modos de pensar la realidad, bajo nuevas categorías y con nuevas herramientas.

Raúl Fornet-Betancourt: una propuesta interdisciplinar e intercultural

Raúl Fornet-Betancourt inicia sus reflexiones sobre la *Transformación Intercultural de la Filosofía* (2001) preguntándose por la norma que rige el quehacer de la filosofía. Considera que la historia de la institucionalización y de la profesionalización de la filosofía marca el desarrollo de la misma e incluso la propia concepción de la filosofía, pues se la percibe como una actividad profesional cultivada por especialistas en determinados marcos institucionales –como instituciones universitarias o académicas en general–. Esta imagen ha sido moldeada por la historia de la institucionalización académica y por los sujetos que se ocupan de ella, ya que la consideran desde su propia actividad docente, o como investigadores, obviamente dentro de determinadas instituciones, con reglas específicas y un canon que debe seguirse. El concepto de “normalidad filosófica” propuesto por Francisco Romero sintetiza esta práctica. Según Fornet-Betancourt esta “normalidad” se torna “evidente”. Con la historización de tal “evidencia” de una determinada normalidad y de un determinado canon marcado por la institucionalización, Fornet-Betancourt señala que esta reducción de la filosofía a la práctica académica y a un canon determinado de autores y obras produce una “deformación profesional” que se manifiesta en dos dimensiones: por un lado en la concepción y el quehacer del “oficio” de los filósofos y por otro en la concepción misma de la filoso-

fía, siempre ligada a esta forma canónica de filosofía “normalizada”³. Una característica fundamental de esta concepción academicista de la filosofía es el culto a la tradición escrita y la transformación de la filosofía en arte interpretativo. Esta tradición implica a su vez una pretensión de universalidad que supone expandir lo propio, a partir del canon marcado por la academia, sin la posibilidad de abrirse a otras tradiciones. Este modelo cuya imagen se ha tornado “evidente” oculta que la filosofía se desarrolla también como un saber contextual y allí radica el núcleo de la crítica de Raúl Fornet-Betancourt. Retoma a Hegel para sostener que incluso él -clásico exponente criticado por racionalista y eurocéntrico- postula como tarea de la filosofía el pensar el mundo histórico real y no construir un mundo aparte. A partir de la propuesta de aprehender su tiempo reflexivamente que retoma de Hegel –en sus *Principios de Filosofía del Derecho (1821)*- considera que “(...) es consecuente entonces admitir que hay otro desarrollo de la filosofía; que la filosofía se ha hecho en otras historias que no son éstas de su institucionalización y que presenta una pluralidad de formas en la que se refleja precisamente su calidad de saber o reflexión contextual” (Fornet-Betancourt, 2001:12). Es por ello que la propuesta intercultural se sostiene en una necesidad concreta de apertura a esas otras filosofías contextuales tradicionalmente acalladas. Theodor Adorno en su crítica a la dialéctica hegeliana propone también pensar por fuera del concepto de identidad, que subsume a la alteridad en función de “lo mismo”. Se distancia de las totalidades cerradas y aboga por la posibilidad de mantener el sistema abierto, en su negatividad, ya que allí puede surgir la diferencia. Esta contextualidad que sostiene Fornet-Betancourt como fuente de pluralidad trata de la singularidad que presenta cada filosofía contextual, por haber surgido en una coyuntura determinada. Ninguna otra tradición podría reemplazarla o tomar la palabra por ella, pues lleva en sí misma la razón de su propia necesidad.

Aquí es donde se hace necesaria otra epistemología mediante la cual puedan pensarse aquellas otras tradiciones que no encontraron voz en el espíritu dominante. Esta propuesta filosófica se enlaza entonces con una problematización epistemológica y se presenta como una protesta enérgica contra la historiografía oficial de la filosofía dominante, pero sin buscar ser parte de ella. Por lo que la transformación intercultural que propone no es oposición

³ Para ampliar el concepto de “normalidad filosófica”, cfr. Carlos Ossandón, (1979) “El concepto de ‘normalidad filosófica’ en Francisco Romero”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana* 7/8 pp.115-130. También puede ayudar el texto de Leopoldo Zea, “Romero y la normalidad filosófica latinoamericana”, en *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*, Sociedad Interamericana de Filosofía, Caracas 1983, pp169.181.

ni queja resentida para que las tradiciones relegadas sean reconocidas por el canon tradicional. No pretende reconocimiento por parte de la memoria hegemónica, sino que busca "(...) reescribir el mapa de la filosofía desde esos lugares-que-dan-verdad y sus voces propias, portadoras de memorias alternativas hasta ahora periféricas" (Fornet-Betancourt, 2001:16). Fornet-Betancourt propone impulsar, en consonancia con la propuesta de Boaventura de Sousa Santos, un programa de universalización desde el Sur, cuya base es el diálogo con otras tradiciones. A través de la apertura a otras voces logra liberar la universalidad de toda carga imperial, como aquella que se impone desde una tradición dominante. Propone un saber intercultural del mundo cuyo objetivo sea una universalización a partir del diálogo entre tradiciones contextuales.

Además, asumir el diálogo intercultural y sus necesarias transformaciones epistemológicas implica asumir también que la filosofía siempre pudo y puede ser de otra forma. Se abren otras posibilidades futuras y se vuelven a pensar históricamente las supuestas verdades dadas como apodócticas. Debe considerarse si los conceptos de que se dispone posibilitan ciertamente desarrollar esta propuesta o si en realidad no están estancando el proceso por intentar encorsetar en ellos transformaciones que los exceden. Sucede esto con la controvertida categoría de "totalidad" que fija y cierra, por lo cual Fornet-Betancourt prefiere hablar de una "totalización dialéctica", en la que la verdad se da como proceso, puesto que ninguna cultura es el lugar definitivo de la verdad. Este concepto de "totalización dialéctica" proviene de su estudio sobre Sartre, pero el filósofo cubano lo transforma en un ejercicio de reflexión subjetiva entre lo propio del sujeto y su cultura. En el "universal singular" que es el sujeto, siempre hay un resto no culturizado, que le permite no sólo un momento reflexivo crítico de la propia cultura, sino sobre todo el diálogo con el otro. Esta reflexión subjetiva convierte los límites en fronteras y así habilita la comunicación intercultural, pues como el sujeto es siempre una exterioridad puede poner en cuestión la propia identidad cultural de origen. El diálogo intercultural ofrece distintas posibilidades para poner en marcha el proceso discursivo hacia la verdad. Sostiene así el autor: "Como proceso aparece la 'verdad' sólo a condición de que cada uno acepte poner en juego su verdad y la someta a la dialéctica de la contrastación que se crea necesariamente por el carácter interdiscursivo del diálogo intercultural" (Fornet-Betancourt, 2001:48). Al mismo tiempo la dialéctica de la contrastación se presenta como un límite al relativismo histórico-cultural que, en el fondo, se sostiene en el aislamiento, pues radica en la ilusión de que cada sujeto o cada cultura puede esgrimir los parámetros o valoraciones que desee, aunque estos anulen las de otro. Para el relativismo cultural cualquier opción tendría

validez. Sin embargo, pensar la verdad como proceso, someterla a la contrastación propia de la propuesta intercultural, elimina esta posibilidad del relativismo, ya que se logra una objetividad o verdad intersubjetivamente consensuada.

Cabe destacar también que la filosofía intercultural propone un descentramiento de la reflexión filosófica y en virtud de ello toma distancia de cualquier centralidad -no sólo la europea-. Así la interpretación de lo propio y lo ajeno irá sucediéndose como resultado de la interpelación mutua, donde ciertamente se parte de lo propio pero sabiéndolo tránsito y puente para la intercomunicación. La identidad ya no se presenta de manera esencial y estática, sino como un proceso histórico de enriquecimiento continuo a partir de la intercomunicación propuesta. Esto modifica, como ya se mencionó, la noción de universalidad; en efecto, al historizar y contextualizar la identidad, aquélla se da como resultado de la interpelación del otro. De este modo la noción de universalidad se desliga de la figura de la unidad, tal como ha sido comprendida tradicionalmente. Fornet-Betancourt incluso sospecha que hasta ahora no se ha conocido, ni menos aún realizado históricamente la universalidad, puesto que se la hipotecaba con la idea de unidad. Propone en cambio rehacer la idea de universalidad, pero centrada ahora en el fomento a la solidaridad entre todos los “universos” que componen el mundo, ya que esta multiplicidad de voces no está ordenada *a priori* por una unidad metafísica. Son históricas, contingentes y se articulan desde el trasfondo irreductible de distintos mundos de vida, manifestando así su autonomía intelectual. Esta autonomía implica defender la propia voz, la posibilidad de articular un discurso propio que a la vez limita el peligro de “ser hablado” por otro, como así también de querer representar o erigirse como portavoz de la alteridad. No es posible ponerse en el lugar del otro, sino sólo abrir el espacio para que éste articule su palabra. Ya no es viable pensarlo como objeto de interés u objeto de investigación, “(...) porque el otro no es ya mera materia para pensar por un pensamiento dispuesto precisamente a asimilarlo como lo ‘pensado’ o ‘conocido’, sino sujeto de un pensamiento propio en proceso” (Fornet-Betancourt, 2001:37).

Esto impulsa a replantear los presupuestos de la propia teoría del entender como un desafío hermenéutico y la necesidad de historizar este mismo problema a la luz de los procesos actuales, pensando específicamente en los conflictos Norte-Sur. Se trata de analizar los supuestos que se dan con el proceso de la globalización, que implica una imposición de algunos núcleos económicos y conceptuales del Norte –sobre todo Estados Unidos y Europa– sobre el resto de los países del Sur, con la aparente idea de una distribución igualitaria

del acceso a la información, al poder y a los recursos. Esto se sustenta en una ideología que encubre la desigual repartición del mundo, ya que la globalización se erige como una universalización de políticas neoliberales que acentúa la desigualdad. Propone el filósofo cubano recuperar la tradición del humanismo crítico-ético, que implica una formación de la existencia humana como subjetividad participativa en relación con un ordenamiento comunitario. Por ello la subjetividad se sabe siendo ya en relación siempre con otro. Desde esta perspectiva es que critica los conflictos Norte-Sur generados a partir del proceso de globalización y propone principios para actuar frente a la misma. Hay una modificación de la noción de sujeto, ya que se abandona el sujeto cartesiano –dominador– para asumir un sujeto de la tradición del humanismo crítico-ético, cuestión que implica a la vez una superación del paradigma de la posesión por el paradigma de la justicia. Debe destacarse que la globalización implica además de la universalización de políticas neoliberales, el colonialismo y posterior imperialismo, que pueden quedar encubiertos si no se realiza una crítica a la globalización como discurso ideológico, cuestión en la que Fernet-Betancourt coincide una vez más con el sociólogo portugués. Si bien algunos postulan una posible “glocalización”, que acentúa la dialéctica entre lo global y lo local, no obstante lo que se propaga como “universal” o “global” es una cultura occidental capitalista de “primer mundo”, sin el necesario reconocimiento del derecho a la autodeterminación por parte de las culturas “locales”. En el fondo se trata de nuevas formas de dependencia, más que de un mundo interdependiente. Cuestión que podría modificarse en tanto los sujetos y las comunidades logren su autodeterminación y conozcan su contexto. Como bien señala José Martí a modo de principio: “injétese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas” (Martí, 1975:18). Así, aunque la razón filosófica pueda ser una, las filosofías en que se expresa esa razón son plurales. Pero este pluralismo no tiene que ver, como bien afirma Fernet-Betancourt “(...) con el colorido superficial de un culturalismo costumbrista o folklórico sino con los mundos de interpretación donde echan sus raíces y desde los que se articulan como voces contextuales” (Fernet-Betancourt, 2001:310)⁴.

⁴ Es importante señalar en función de los mencionados conflictos Norte-Sur la consecuente propuesta de los “Diálogos Norte-Sur” que han sido llevados a cabo por iniciativa de Fernet-Betancourt desde 1985. Estos encuentros han sido centrales para poner en práctica diálogos interculturales en función de las problemáticas actuales. Estos encuentros han quedado documentados en las diferentes actas que se desarrollaron en cada ocasión, pero para una comprensión de su historia, motivaciones, fortalezas y dificultades, cfr. Fernet-Betancourt, Raúl (2004) “El Programa de Diálogo Norte-Sur. Historia de un proceso y balance provisional” en: *Filosofía para la Convivencia*. Sevilla. MAD.

Alexander von Humboldt, acerca de la conciencia de mundo y del pensar sincrónico en movimiento

En lo que respecta a Alexander von Humboldt se analiza su propuesta desde la rehabilitación que hace de él Ottmar Ette, quien, si bien proviene del campo literario, específicamente de las lenguas románicas, se apropia de distintas concepciones de von Humboldt para repensar otra epistemología sustentada en una concepción de conocimiento complejo. En *Weltbewußtsein. Alexander von Humboldt und das Projekt einer anderen Moderne* [Conciencia de mundo. Alexander von Humboldt y el proyecto de otra modernidad] (2002) sitúa como categoría central la “conciencia de mundo”. Esta “conciencia de mundo” pretende hacerse cargo de la multiplicidad de escenarios en los que se representa el mundo, buscando volver visibles las diferentes perspectivas invisibilizadas por el canon, por aquella perspectiva hegemónica que oculta a las demás. A partir de este nuevo entramado conceptual, que pone el acento en la compleja diversidad del mundo, es que se considera posible incorporar a este pensador al banquete, para elaborar una epistemología antropofágica.

El concepto de “conciencia de mundo” surge en respuesta a la imponente expansión geográfica y al sistema mundial de la modernidad. Sin embargo, von Humboldt concibe una modernidad distinta, en la cual, junto con la novedosa expansión, debía constituirse una red global de relaciones humanas. Considera que el saber es un campo de interrelaciones, tanto en referencia a las diferentes disciplinas científicas como a la convivencia de culturas diversas, ya que logra percibir el proceso de la modernidad no sólo desde la sucesión, sino también y fundamentalmente desde la simultaneidad. Ette sostiene que la propuesta de von Humboldt es un “pensar sincrónico en movimiento” y Oliver Kozlarek destaca que el planteo humboldtiano posibilita pensar de otro modo la modernidad, ya que al priorizar el espacio relativiza el tiempo lineal, que conlleva la idea de progreso, y, en consecuencia, de dominación colonial. Este filósofo moderno logra, así, abrirse a otras formas de pensar la modernidad. Comenta Kozlarek: “En vez de ajustar el entendimiento de la modernidad a una epistemología dominada por una lógica temporal, que era tan conveniente para la justificación del orden colonial así como también para las hegemonías geopolíticas poscoloniales, von Humboldt prefiere una epistemología que favorece el espacio” (Kozlarek, 2009: 84).

Kozlarek retoma también a Ernst Cassirer, quien sostiene que una epistemología fundada en el tiempo sólo puede explicar cambios o modificaciones en torno a la sucesión, mientras que si se hace hincapié en la dimensión espacial se abre a la posibilidad de comprender la simultaneidad de aspectos que

se dan en un mismo momento. Estas operaciones requieren de una sensibilidad capaz de percibir las diferencias que se dan en diversos lugares simultáneamente, favoreciendo así la complejidad y la contingencia.

La radicalidad de su planteo -como bien reza el título del libro que Ette dedica a von Humboldt- abre la posibilidad de pensar el proyecto de otra modernidad, cuyos contornos llegan a ser visibles y explicables desde la perspectiva actual. Como señala el autor, sólo cuando se logra no aislar el pensamiento y la actitud de von Humboldt de los contextos históricos, sociales y biográficos de su época, puede convertirse en nuestro contemporáneo.

El saber que proponía von Humboldt necesitaba de la participación social que era pensada en términos de democratización del saber, ya que por medio de las nuevas redes de comunicación que empezaban a generarse se volvía materialmente posible. Con los nuevos avances tecnológicos que acercaban las distancias y permitían mayor acceso a la información, pensaba el geógrafo, podían generarse mayores y mejores accesos al conocimiento, en función de tales nuevas redes de comunicación. No se trataba solamente de la ampliación del conocimiento sin más y de la aceleración con que esto se producía, sino también de la distribución equitativa del mismo. A partir de su propuesta de “conciencia mundo” era posible no sólo conocer diferentes perspectivas existentes de hecho, sino además hacer accesibles las novedades a todas las culturas del globo. Estas nuevas redes de comunicación abrían la posibilidad de un acceso generalizado al conocimiento. Von Humboldt pensaba conjuntamente regiones, disciplinas y culturas diferentes desde una perspectiva comparada. Las conclusiones debían presentarse de manera provisional, siendo posible someterlas a nuevas comparaciones. Sólo contrastando y comparando el “mundo propio” con “otros mundos” era pensable tener una “conciencia de mundo” que permitiera hablar del todo sin ignorar lo singular. No obstante, conserva la idea de totalidad pero como idea regulativa y construida a partir del encuentro concreto con el otro.

Aunque el autor se sitúa desde una perspectiva europea, ésta no le impide abrir su mirada hacia otros horizontes. No sólo le resulta imposible desentenderse de ellos, sino que se le hace imperioso conocerlos para conformar esta totalidad que es parte fundamental del “sistema mundo” de la modernidad. Por esto su crítica a Hegel está dirigida a la falta de fundamento empírico de las afirmaciones absolutas del filósofo, que revelan sintomáticamente la falta de una experiencia del mundo que von Humboldt considera ineludible. La crítica se dirige también a la sistematicidad y a la teleología inmanente de los sistemas filosóficos y científicos hegelianos. El proyecto de von Humboldt, en cambio, se presenta como un proceso de conocimiento abierto al mundo en

movimiento permanente, fruto de la comunicación global y del intercambio mutuo. No hay posibilidad de clausura como en el pensamiento hegeliano, sino, por el contrario, se postula una apertura de espacio permanente para que la diversidad se manifieste y entre en diálogo. Se contraponen el cierre de cualquier sistema –a modo hegeliano- a la apertura, comparación y diálogo entre diferentes visiones de mundo. La conciencia del mundo siempre es provisoria; la totalidad es una idea regulativa que se articula en función de la dinámica dialógica con la perspectiva del otro. Este movimiento que plantea von Humboldt posibilita la modificación del pensamiento y de los parámetros con los cuales se va gestando la totalidad. Como la totalización dialéctica que retoma Raúl Fornet-Betancourt, se trata de pensar la totalidad pero sin que ésta subsuma lo singular. Cada contexto, cada perspectiva, cada visión de mundo forman parte de esta totalidad que se va conformando en base al intercambio; se parte de la singularidad, pero sabiéndola también tránsito hacia una totalidad o conciencia de mundo renovada. No se trata sólo de conocer otras visiones de mundo, sino de dejarse afectar por ellas. Las nuevas perspectivas producen el cuestionamiento de la propia, que se sabe siempre provisional. En la misma dirección se encuentran los aportes de un estudioso del pensamiento de von Humboldt, quien sostiene que:

[...] la ciencia que Humboldt propone no se basa simplemente en el *acoplar* conocimientos y experiencias en un sistema de pensamiento prefabricado, sino en la relación que se establece entre el análisis y la síntesis, entre la recogida de datos y la generalización, entre la observación particular y la conclusión siempre provisional que se obtiene y que es el resultado de un modo de proceder comparativo. (Misch, 2004: 572)

Es posible concluir que Von Humboldt realiza un aporte sustancial a esta propuesta epistemológica del sur, pues aunque situándose en el norte, construye herramientas antihegemónicas y de revalorización de la diversidad que usualmente es negada por este mismo proceso de modernidad colonizadora a la que le hace frente. Interesa destacar también que esta noción de “conciencia de mundo”, pues se considera podría ser resultado de una operación antropofágica, al darse como fruto de la incorporación de los diversos mundos con los que entró en contacto. La conciencia de mundo implica poder mezclar, incorporar, hasta el punto de “hacer carne” las diferentes visiones de mundo que la alteridad presenta. Es también en este sentido que interesa sumar su aporte.

Arturo Roig o el concepto en su función de ruptura

Otro contexto que plantea una ampliación epistemológica a partir del cuestionamiento del sujeto y el ámbito en el que se produce filosofía es Arturo Roig. Éste se interroga por el sujeto del filosofar y, en función de éste, por la concepción misma de la filosofía. Habilita entonces Roig la pregunta acerca de otro modo de hacer filosofía, en función de otros sujetos y de otras fuentes del filosofar. Para ello se abre a una nueva conciencia de mundo, pues considera la existencia de sujetos y de fuentes ajenas a la filosofía académicamente comprendida. Se cuestiona acerca de una versión única de filosofía, pues considera que dependiendo del sujeto que filosofe y de la metodología con la cual se realice dicha actividad, será el resultado que se obtenga. Esto implica la posibilidad de otras concepciones, que amplíen e incluso cuestionen la establecida. Se trata de una propuesta también emancipadora, que piensa la apertura a otras voces, a otros contextos, que no solo visibilicen a aquellos sujetos ignorados o negados, sino que, además, complejicen las concepciones existentes. Con esta finalidad Roig apela a la Historia de las Ideas y propone en relación con ésta la noción de “universo discursivo”. El análisis de los textos debe hacerse en permanente vinculación con la vida social de cada época, siempre relacionada con otras esferas de la realidad social, ya que la reducción y el aislamiento de las diferentes esferas del todo social reduce la posibilidad de tener una conciencia de mundo que dé cuenta de la complejidad ínsita del mismo. En este sentido, Roig propone la apertura a los diferentes ámbitos que conforman el pensamiento y acentúa la dimensión social, económica, política, biográfica que marcan de manera radical el pensamiento, ya que éste presenta como central su función para la vida.

La ampliación de dimensiones que propone el pensador mendocino, como parte del universo que integra el discurso filosófico, posibilita igualmente reflexionar sobre la vida social de cada época con la que la filosofía no debe perder contacto. La ampliación metodológica atiende a un sistema de conexiones en el que la filosofía es tan solo un momento de este sistema que se sostiene en una estructura histórica, ya que, como bien decía Hegel, la filosofía es su época aprehendida en conceptos. Sin embargo, Roig considera que la mencionada ampliación sólo podrá hacerse efectiva si se realiza una crítica del concepto. Afirma Roig que Hegel postula el concepto como la posibilidad de que el pensar se encuentre consigo mismo. Implica así el concepto una función de integración, en el que forma y contenido cierran en una totalidad que posibilita la identificación de ser y pensar. Esto se postula como la “filosofía de la conciencia”, del “sujeto”, o del “concepto”. Sin embargo, el filósofo mendocino considera que la “filosofía de la denuncia” ha abierto

un nuevo horizonte que atiende a la ruptura propia que se da al interior del concepto mismo, por ello postula en contraposición la “filosofía del objeto” o de la “representación”.

La filosofía para Hegel es el saber pensante de una época que surge cuando ésta ha madurado y en ese sentido se da como “reformulación” de una época ya cerrada. La filosofía es siempre clausura, pues solo reformula una totalidad que ya ha alcanzado su culminación. En contraposición al cierre, Roig, junto con la filosofía de la sospecha, destaca lo sensible y la existencia misma, o sea la representación o el filosofema. En éste no hay integración de forma y contenido sino quiebre, ruptura, dispersión y en ese sentido apertura. La filosofía ya no es sólo clausura en tanto cierre epocal, sino que puede abrirse a una dialéctica no necesariamente asuntiva, ya que el propio concepto contiene la posibilidad de integración como así también de ruptura. Si bien se ha priorizado la integración y se ha colocado a la ruptura fuera del concepto, en aquello que atiende a lo sensible, como el filosofema, ambas funciones son constitutivas del concepto mismo (Roig, 1973:222). Distingue Roig estas funciones al afirmar que:

Si nos colocamos ahora en el proceso mismo de constitución del concepto veremos que hay un movimiento dialéctico que va de un primer momento de ruptura a un segundo momento de integración. ... es un movimiento dialéctico en el que el concepto integra en sí mismo lo que se le aparecía como negativo o enfrentado y al negarlo, lo asume. En otras palabras, la función de integración del concepto no es siempre ejercida de un mismo modo, en cuanto que lo dialéctico puede significar ya una clausura, ya una apertura del proceso de integración mismo. (Roig, 1973:222)

Los filosofemas no pueden entrar en la historia de la filosofía, según Hegel, pues sería una ampliación indebida. Roig, de manera opuesta, pretende lograr tal ampliación con su propuesta metodológica donde muestra que integración y ruptura son, ambas, funciones internas del concepto. La representación o filosofema es parte del concepto mismo, cuestión trabajada intensamente por la filosofía de la sospecha. Marx, Nietzsche y Freud muestran cómo en el concepto mismo hay dobleces y cómo, en tal sentido, no hay claridad ni perfecta unidad entre forma y contenido; en la alienación que produce la ideología capitalista, para el primero, en los valores cristianos, para Nietzsche y en el inconsciente, para Freud. Se profundiza entonces la noción de ruptura que no había sido tenida en cuenta por las “filosofías del concepto”. El filosofema lleva entonces consigo la función de ruptura que se postula en consonancia con lo sensible.

Se produce un distanciamiento de la razón y del concepto como lo puramente integrador, pues con anterioridad a la razón está el sujeto oprimido que no forma parte de la misma ya que se lo sitúa de hecho como lo sin-razón. Para el opresor, la razón ordena y jerarquiza, lo que desordena y desjerarquiza al oprimido. En este sentido la temática de la alteridad es central, ya que no se trata de una cuestión de mero academicismo, de una ampliación de sujetos y fuentes por una necesidad filosófica únicamente conceptual. Es en la praxis misma donde estos sujetos no se sienten reconocidos bajo los parámetros o la razón usualmente establecida. Roig sostiene que la alteridad se establece de modo diferente en las filosofías del concepto y en las que priorizan la ruptura, pues en las primeras la alteridad se constituye de modo teórico, como inmanente a la razón, mientras que en las filosofías que reivindican la ruptura se parte de una secreta o subconsciente ansia de la alteridad, como aquella que posibilita la ruptura de la razón ordenadora y justificadora de la integración que realiza el concepto. Para Roig, en un sistema de opresión la alteridad se presenta como el agente de cambio y la apertura a lo nuevo. Sostiene entonces que: “Todo oprimido se siente en cuanto tal, por naturaleza, fuera del sistema y parte del presupuesto de que él es lo extraño, lo nuevo, lo que debe quebrar el sistema, o aceptarlo en el peor de los casos para sobrevivir, no para vivir” (Roig, 1973:230).

La filosofía no puede desligarse entonces de las ideologías y de los discursos políticos que le son contemporáneos, ya que pertenece a una totalidad estructural de conexiones de una determinada época histórica. Hay que despojar a la filosofía de su academicismo pretendidamente apolítico, que genera una concepción de filosofía que evade el conflicto como la ambigüedad propia de la realidad y que se ve reflejada en esta noción del concepto que no contempla la ruptura. En tanto se postule la filosofía como una actividad meramente académica, se despojará a la misma y a los sujetos que la ejercen del contacto con la vida cotidiana y con el sistema de conexiones en el cual está siempre ya inserta.

Según Roig la filosofía como función para la vida depende en su progreso de los horizontes de comprensión y de la posibilidad de apertura hacia esos horizontes que no responden sólo a problemas teóricos. La filosofía en cuanto intento de racionalizar los procesos vividos, de encontrar un sentido, necesita de herramientas metodológicas que le permitan acceder a esos horizontes. La propuesta de Arturo Roig consiste en repensar las herramientas utilizadas hasta el momento, criticarlas y si es necesario ampliarlas o darles un nuevo sentido y un nuevo uso a las ya existentes. Se trata entonces de una constante revisión de las categorías con las que se pretende hacer la filosofía

latinoamericana, ya que esta tarea reviste una complejidad mayor a la de la filosofía como mero “modelo académico”. En la búsqueda de repensar las herramientas metodológicas con las cuales hacer filosofía es que apela a la Historia de las Ideas y se abre a otros campos colindantes con el saber filosófico, rechazados o ignorados por la filosofía y la historiografía oficiales. La aproximación a la Historia de las Ideas permite problematizar las teorías y conceptualizaciones desde las cuales se constituyen identidades, pueblos, historias. Se propicia una filosofía latinoamericana que dé cuenta del contexto en el cual está inmersa, siempre a la luz de una consideración social de las ideas, ya que la unión de filosofía y vida implica poner como centro la vida del pueblo, enfatizando con ello también los problema de clases, étnicos, de género, etc.

El pensador mendocino relativiza el paradigma de la conciencia individual del filósofo, ya que, como se analizó anteriormente, el discurso filosófico se encuentra en un sistema de conexiones que componen el “universo del discurso”. Este universo discursivo se da como espacio dinámico y conflictivo de objetivación del pensamiento, en el que se elaboran, expresan y resuelven, de alguna manera nunca definitiva, los problemas sociales. Al distanciar el discurso filosófico y al filósofo del solipsismo académico se sucede una modificación metodológica, ya que el sujeto histórico es parte del universo discursivo que toma en consideración los problemas sociales, pues la filosofía y las ideas están sumergidas en su historia. Al ampliarse el universo del discurso e incorporar la historia se toman en consideración formas de vida que no fueron tenidas en cuenta por las tradiciones académicas, cuestión que modifica la concepción misma de filosofía. El modo en que se correlacionan la noción histórica del sujeto y una ampliación de la filosofía queda expresado en estos términos roigianos:

Según sea la metodología, será la historia y aquella metodología a su vez dependerá tanto de lo que entendemos como sujeto histórico y en particular como sujeto del filosofar. Desde ya que si este sujeto es el que ha nutrido de libros de filosofía a nuestro continente, desde el siglo XIX, el panorama será uno; mas si entendemos que la filosofía no se reduce a un discurso tal como se lo ha practicado dentro de las tradiciones académicas, sino que hay formas vividas que pueden llegar a lo discursivo al margen de aquellas tradiciones, el panorama será otro. Y otra deberá ser la metodología y otra, en fin, será la filosofía. (Roig, 1988:12)

En este sentido queda destacada su noción de “filosofía para vida”; la filosofía deja de ser un saber abstracto o contemplativo para quedar abierto a la

conflictividad propia de las relaciones humanas tal como sucede en la praxis cotidiana y que son parte del universo discursivo en el que se encuentra la filosofía. La historia, como elemento central de esta praxis, es el campo donde se disputan espacios de discurso, ya que éste implica espacios de poder. La conflictividad también se presenta de manera insita en la cultura. Como bien dice el autor:

Decir que la filosofía es una función de la vida es, pues, afirmar que es un hecho social y que muestra, los caracteres básicos de esa realidad, entre ellos, el más patente, el de la conflictividad o lucha, a través del cual se desarrollan las relaciones humanas. Y esa lucha, no ajena a una voluntad de poder, lo es contra la naturaleza, pero también de los hombres entre sí. Ella es la que impulsa a la historia.” “...la filosofía como toda función de la vida no escapa a la ambigüedad. (Roig, 1993: 96-97)

La conflictividad es fundamental a la hora de pensar una epistemología antropofágica, ya que una de las nociones centrales de esta propuesta es el conflicto. La antropofagia asume la ineludible relación con la alteridad pero siempre de manera polémica. Se emprende una lucha con aquel a quien se considera ajeno, extraño, diverso, pero primeramente para ello hay que considerarlo otro. No es posible dejar de traer aquí la tan mentada lucha por la vida que da origen al concepto de reconocimiento desarrollado por Hegel en el capítulo cuarto de la *Fenomenología del Espíritu (1807)*, es decir, la “dialéctica del amo y del esclavo”. La vida está atravesada por el conflicto, por la lucha y a partir de allí se crea la cultura, producto de este encuentro siempre ya conflictivo. Uno de los motivos por los cuales pretende traspasarse la noción de epistemología del sur y arribar a esta epistemología antropofágica es porque da cuenta de la conflictividad propia de la vida de manera patente, cuestión que no se encuentra explícitamente presente en la noción de sur. En este sentido el aporte del pensador mendocino de una filosofía para la vida siempre ya conflictiva resulta fundamental.

Boaventura de Sousa Santos, acerca de las fronteras del conocimiento y las líneas abismales

Para finalizar, se presenta la propuesta de Boaventura de Sousa Santos, ya que es un pensador que analiza críticamente las fronteras entre los diversos modos de conocimiento. Se considera oportuno analizar sus aportes ya que él habilita la posibilidad de traspasar las fronteras y trabajar con sujetos y fuentes que no han sido tradicionalmente considerados, que han quedado fuera

del campo de lo aceptado científicamente y que es uno de los señalamientos que se busca con esta propuesta epistemológica. Boaventura de Sousa Santos plantea una lectura política y epistemológica del conocimiento en Occidente en función de las fronteras o líneas abismales. Estas líneas se dan a modo de límites que generan un hiato, una profunda distancia que separa el mundo en lo cognoscible y habilitado y lo que no puede ser conocido, pero que sin embargo comienza a filtrarse. Se dan a modo de grieta que deja de lado aquello que no puede ser aceptado ni siquiera como parte de una dicotomía (bueno-malo, correcto-incorreto), pues está “más allá”. Sostiene De Souza Santos que el pensamiento occidental moderno⁵ creó líneas que delimitan el mundo y lo separan en dos, en lo que respecta al conocimiento, pero también en las prácticas cotidianas de la vida, en la cultura e incluso en la concepción misma de humanidad.

Este lado de la línea, cuyos modos de conocimiento son la ciencia, la filosofía y la teología, produce la invisibilización del otro lado y de la línea misma a través de la cual este lado se define. Lo que queda visibilizado es la distinción que se produce de este lado de la línea, una dicotomía dentro del ámbito de lo posible que se sustenta en la línea abismal, que delimita al otro lado no reconocido. El conocimiento moderno y el derecho moderno son modos acabados del pensamiento abismal que establecen las distinciones de lo verdadero y lo falso, lo legal y lo ilegal, pero no tienen en cuenta que estas dicotomías se erigen en función de la línea abismal que deja del otro lado a lo que está por fuera de lo legal, como también a aquello que se considera incognoscible.

Estas tensiones entre ciencia, filosofía y teología han llegado a ser altamente visibles pero, como afirmo, todas ellas tienen lugar en este lado de la línea. Su visibilidad se erige sobre la invisibilidad de formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento. Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea. Desaparecen como conocimientos relevantes o conmensurables porque se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad. ... Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia,

⁵ El autor identifica al pensamiento occidental moderno como un pensamiento abismal de manera generalizada. Aunque tiene en cuenta que pueden existir otros casos de pensamiento abismal o que dentro del pensamiento occidental moderno se han dado, seguramente, formas alternativas o marginales, el mismo se presenta de manera hegemónica y es por ello que pone el foco en él.

idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas. (de Sousa Santos, 2010:13)

Este otro lado es el que pretende rescatarse en el presente trabajo: esos conocimientos que no han sido considerados “reales” ya que no se adaptaban al formato de la ciencia como paradigma del conocimiento moderno. En la ampliación de sujetos y de fuentes que propone tanto la filosofía intercultural como también la historia de las ideas y la filosofía latinoamericana es que se pretende abrir el espacio a aquellos que quedaron del otro lado de la línea abismal. Los sujetos colonizados, excluidos, empiezan a traspasar la línea y traen consigo sus creencias, sus comprensiones, su cultura que poco a poco gana lugar. Junto con Arturo Roig se prioriza la función de ruptura del concepto mismo, que se abre a nuevas mediaciones, a símbolos, a deseos, intuiciones y metáforas que implican a su vez otro modo de conocimiento, de relación intersubjetiva y de conformación de la subjetividad.

Conclusión

Las propuestas aquí presentadas pueden constituirse en la base de una epistemología pensada desde el sur, ya que las mismas buscan ampliar tanto las fuentes como los sujetos tradicionalmente considerados. Si bien desde perspectivas diversas, todas ellas pretenden romper las totalidades clausuradas, apartarse de la idea de sistema cerrado que no posibilita el surgimiento de lo otro, de la alteridad o de cualquier tipo de ruptura que genere algún desorden en lo establecido.

Las teorías desarrolladas avanzan en una concepción de la realidad que atiende a la diversidad, pero también a la conflictividad ínsita de la realidad, por lo que a partir de la modificación ontológica propuesta, puede pensarse una epistemología desde el sur cuyos fundamentos sean la contextualización y la ampliación del universo discursivo que dé cuenta de la filosofía como función para la vida. No se busca en este trabajo realizar una comparación, o analizar similitudes y diferencias de estos pensadores, sino que se considera que cada uno desde su mundo propio puede acercar diferentes formas de hacerse cargo de la complejidad en la que se esté inmerso. Desde esta propuesta se hacen confluír las voces que presentan cosmovisiones diversas y que convergen para pensar un problema que, en diversa medida, les resulta común: la posibilidad de construir una epistemología que contemple la pluralidad de mundos y a su vez la complejidad propia de los mismos. En función de lograr

ese objetivo es que se vinculan estas propuestas y no con la intención de analizar falencias o límites de cada una de ellas, pues se considera que cada una en su medida aporta a la configuración de una epistemología que se piense desde el sur y ahora también antropofágica.

A partir de la propuesta inicial de una epistemología del sur, que cuestiona el conocimiento hegemónico, las dicotomías establecidas y las tramas de poder marcadas por la colonización y el capitalismo, se considera posible proponer una epistemología antropofágica, que se apropia de los aportes de diferentes pensadores y avanza hacia la creación de nuevas perspectivas de análisis que posibiliten la creación de conceptos acordes a estas latitudes y a estos procesos de producción de conocimiento. Ya no en términos de error, de adaptación, de mala copia, sino de una epistemología errática, disidente en algún punto, corriéndose de la dicotomía centro-periferia y revalorizando así un espacio propio de producción de conocimiento, que se da siempre de manera conflictiva. Los pensadores mencionados se vuelven fundamentales a la hora de avanzar desde un marco de epistemología del sur hacia una epistemología antropofágica, no solo por los aportes conceptuales en sí mismos, sino por el modo antropofágico en sí mismo que tienen de apropiación de otros autores y teorías. Fernet-Bentancourt lo hace en diversas instancias, con un cúmulo de autores diversos, con Hegel por ejemplo, yendo con y contra Hegel a la vez, pues lo desarma, lo digiere para apropiarse así de lo que considera valioso de ser incorporado. Otro tanto sucede con Sartre, autor al que le dedica su tesis doctoral; del mismo modo lo hace con Zubiri, mixturándolos por último con otros pensadores como Rodolfo Kusch.

Del mismo modo sucede con von Humboldt, ya que la rehabilitación que se hace de él proviene de pensadores dedicados a la literatura, que rompen las barreras disciplinares, toman a un geógrafo y generan una epistemología sustentada en lo que consideran es un pensamiento complejo. La apropiación de von Humboldt posibilita pensar alternativas a la colonización, aun en la época de su apogeo. Se hace posible pensar con él que la modernidad pudo ser otra, en función de otras tramas gnoseológicas, que privilegiaran el espacio y no así el tiempo –lineal-. También habilita en función de ello otros procesos poscoloniales, no necesariamente atado a la dicotomía de centro-periferia, colonizador-colonizado, etc. Más bien deglute estas dicotomías, para postular un pensar sincrónico, que dé cuenta de la diversidad y que confluya, de manera siempre provisoria, en una conciencia de mundo. Esta se da como síntesis, nunca homogénea, de una operación que podría considerarse de deglución antropofágica.

Roig hace lo suyo con Hegel mismo y con la tradición de la filosofía, leyéndola a contrapelo, volviendo a insertarla en la historia y en la realidad social. Se apropia del concepto para tomar de él lo que considera necesita una filosofía matutina, una filosofía latinoamericana, que no se clausure en la ajena tradición occidental, sino que pueda romperse a sí misma y pensarse a sí misma a través de la herramienta misma del concepto. No hay un abandono de este por considerarlo eurocéntrico o hegemónico, sino una transformación y por qué no, como piensa Haroldo de Campos al referirse al Movimiento Antropofágico, una transvaloración, siempre conflictiva, pero que posibilita una filosofía para la vida.

Se pretende en este trabajo pensar junto con Boaventura de Sousa Santos y su propuesta de una epistemología del sur y de lo abismal como aquello que está más allá de las fronteras establecidas, más allá incluso de lo que está permitido ver, captar, pensar, aun en la disidencia; pero para incorporarle otros pensadores al banquete, deglutir el abismo, las dicotomías establecidas, e incluso las tramas de poder en las que se está inserto y generar perspectivas propias. Posibilitar el movimiento de aquellos conceptos tan estancamente establecidos, sin el miedo al error, a la mala copia, a la adaptación incorrecta, pues esta apropiación está guiada por la necesidad genuina de producir teoría, conceptos y perspectivas propias que den cuenta de un modo propio de conocer, percibir, y analizar la realidad por demás conflictiva en la que este Sur se encuentra inmerso.

Referencias bibliográficas

- Adorno. T.W. (2005). *Dialéctica Negativa*. Madrid: Akal.
- De Andrade, O. (2008). *Escritos Antropófagos*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor.
- De Campos, H. (2000). *De la razón antropofágica y otros ensayos*. México: Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B. (2006). *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Epistemología del sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Florez Malagón (2002). *Desafíos de la transdisciplinariedad*. Bogotá: Universidad Javeriana.

- Follari, R. (1980). *Interdisciplinariedad (los avatares de la ideología)*. México: UAM-Azc.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde América Latina en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). “El Programa de Diálogo Norte-Sur. Historia de un proceso y balance provisional” en: *Filosofía para la Convivencia*. Sevilla: MAD.
- Kozlarek, O. (2009). “Conciencia de mundo” y humanismo. Herramientas conceptuales para la época de la globalización”, en Rösen. J., Kozlarek. O. *Humanismo en la era de la globalización*. Buenos Aires: Biblos.
- Martí, J. ([1891]1975). “Nuestra América” en *Obras Completas*, t. 6. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Misch, J. (2004). “Consciencia universal”. Pensar, con Humboldt, el Proyecto de “otra” Modernidad, Reseña en *Revista de Indias*, LXIV, 231, 567-574.
- Roig, A. (1973). “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”. En: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonun. pp 217-244.
- Roig, A. (1988). “El método de pensar desde nuestra América”. En: *Serie científica 39*, n° 12-14,. Buenos Aires.
- Roig, A. (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.
- Rolnik, S. “Antropofagia zombie”, en *Brumaria 7 arte, máquinas, trabajo inmaterial*, disponible en: <http://www.brumaria.net/textos/Brumaria7/14suelyrolnik.htm> (Última consulta 20 de julio de 2013).
- Scherbosky, Federica (2011). “La subjetividad antropofágica: aportes para una concepción devorativa de la vida”. En: *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. N° 12. INCIHUSA. CONICET. Mendoza. ISSN n° 1515-7180. Pág 23-31.
- Scherbosky, Federica (2013). “Antropofagia o acerca de desvíos y reapropiaciones”. En: Muñoz, Marisa y Vela, Liliana. *Afecciones, cuerpos y escrituras. Políticas y poéticas de la subjetividad*. Colección Cuadernos de Cuyo. Qellqasqa. Mendoza. (163-174). ISBN 978-987-27766-8-8

El cosmopolitismo que viene: Derrida y el pensamiento fronterizo Latinoamericano*

Fred Evans**

Traducido por César Zamorano Díaz

Resumen

En una era donde la diversidad es progresivamente aceptada como un valor tanto como un hecho, el cosmopolitismo ético-político debe proponer una noción de unidad global que sea compuesta en vez de impuesta por la diferencia. Jacques Derrida y Walter Dignolo ofrecen versiones distintas de esta visión del cosmopolitismo. La versión de Derrida está basada en su noción de “la democracia por venir”. Caracteriza esta noción como un mandato “incondicional” o cuasi trascendental. Dignolo se queja de este mandato como un “universal abstracto”. En su lugar ofrece una versión “crítica y dialógica” del cosmopolitismo basada más específicamente en “la diferencia colonial” o “el pensamiento fronterizo” de los grupos subalternos de América latina. Yo argumento que las referencias implícitas y explícitas de Derrida a

* Recibido: junio 2017. Aceptado: julio 2017.

Este artículo es el fruto de muchas conversaciones y sesiones de intercambio inglés/español con César Zamorano, Carolina Gainza, Lizardo M. Herrera y Alejandro Sánchez Lopera. Nuestra amistad fue enriquecida al compartir el idioma, los trabajos y culturas del otro. También estoy profundamente agradecido por sus provechosas contribuciones a la excelente traducción de César Zamorano Díaz. (N. del A.)

El presente artículo no ha sido publicado en su idioma original, por lo que esta traducción es la primera versión publicada. (N. del T.)

** Duquesne University. Pensilvania, United States. Email: evansf@duq.edu

las “voces” sugieren una tercera alternativa. Esta opción impide ciertos problemas que podemos atender en los convincentes puntos de vista de Derrida y Mignolo acerca del cosmopolitismo. También esta opción preserva la universalidad que tiene el mandato incondicional de Derrida pero sobre la base de un tipo de immanencia material impulsada por el pensamiento fronterizo de Mignolo.

Palabras claves: cosmopolitismo, democracia por venir, igualdad, Derrida, pensamiento fronterizo, Latinoamérica, Mignolo, voces.

Cosmopolitanism to Come: Derrida and Latin American Border Thinking

Abstract

In an age where diversity is increasingly accepted as a value as well as a fact, ethico-political cosmopolitanism should propose a notion of global unity that is composed of rather than imposed on difference. Jacques Derrida and Walter Mignolo offer different versions of this view of cosmopolitanism. Derrida's version is based on his notion of “democracy to come”. He characterizes this notion as an “unconditional” or “quasi-transcendental” injunction. Mignolo castigates this injunction as an “abstract universal”. He offers instead “a critical and dialogic” view of cosmopolitanism that is based more specifically on the “colonial difference” or “border thinking” of Latin American subaltern groups. I argue that Derrida's many implicit and explicit references to “voices” suggest a third alternative. This contender avoids certain problems in Derrida's and Mignolo's otherwise compelling views of cosmopolitanism. It also retains the universality of Derrida's unconditional injunction but on the basis of the sort of worldly immanency urged by Mignolo's border thinking.

Keywords: cosmopolitanism, democracy to come, equality, Derrida, border thinking, Latin America, Mignolo, voice.

En un reciente y aclamado libro, Kwame Anthony Appiah nos señala que el cosmopolitismo considera dos ideales éticos. El primero es la obligación que tenemos hacia el otro global, una tarea que “alcanza más allá de aquellos con quienes estamos relacionados por lazos de parentesco o incluso lazos más formales de una ciudadanía compartida” (XV).¹ El segundo ideal se encuentra en dirección opuesta del primero; se mueve desde una “preocupación universal” por los otros al “respeto por la legitimidad de la diferencia” o las “prácticas y creencias que dan significancia a [las vidas humanas particulares]” (Appiah 2006, xv)². El mismo énfasis que da Appiah a estos dos ideales, “preocupación universal” y respeto por la diferencia, sugiere que el cosmopolitismo debería ser asociado con lo que podríamos llamar una “unidad compuesta por la diferencia”, en vez de asociarlo con la idea más tradicional o jerárquica de una “unidad impuesta sobre la diferencia”.

Appiah complica esta caracterización del cosmopolitismo al sugerir otro ideal que puede unir aquellos ideales de solidaridad y heterogeneidad. Señala que la interacción entre culturas produce nuevas prácticas, ideas y formas de vivir (Appiah 2006, 103, 113). De esta manera tenemos que mirar dinámicamente a la unidad compuesta por la diferencia, esto es, como una creación en proceso de nuevas singularidades tanto como modificaciones de aquellas ya presentes. Si estamos de acuerdo con esto, podemos decir que la visión global que estamos discutiendo involucra tres ideales o virtudes políticas: solidaridad (unidad), heterogeneidad (diferencia) y fecundidad (la creación de nuevas singularidades, nuevas diferencias).³ Estas tres virtudes juntas aseguran que la unidad de este cosmopolitismo socava intrínsecamente cualquier reclamo por hacerla equivalente a una forma homogeneizada de solidaridad.

¹ Este trabajo fue escrito originalmente en inglés, por lo que todas las citas han sido traducciones de sus versiones en inglés hechas por el traductor en diálogo con Fred Evans.

² El mismo Appiah manifiesta lo que deparan sus dos ideales juntos apelando vagamente a una “demanda por una mera moralidad” y nuestra capacidad de respuesta a lo que Adam Smith llamó “razón, principio, conciencia, los habitantes de la franqueza” (174).

³ Estos términos -unidad compuesta por la diferencia, solidaridad, heterogeneidad, y fecundidad- deben ser tomadas como lugares reservados para ser llenados por las diferentes interpretaciones de Derrida, Mignolo, y yo mismo.

En tanto que estamos en una era de la diversidad, una época en la cual estamos comenzando a ver este tipo de multiplicidad como un valor y no sólo como un hecho, es particularmente importante aclarar y hacer concreta la noción de cosmopolitismo como una unidad compuesta por la diferencia. Podemos contribuir a este propósito al considerar dos versiones dispares de este tipo de unidad. La primera versión es la “democracia por venir” de Jacques Derrida y la segunda es “el cosmopolitismo crítico y dialógico” o “*pensamiento fronterizo*” Latinoamericano de Walter Dignolo. Ellos representan posiciones opuestas acerca de los tópicos que estamos discutiendo: Derrida caracteriza su idea de la democracia por venir como un mandato “incondicional” o “cuasi-transcendental”; Dignolo repudia este mandato como “universal abstracto” e intenta basar el cosmopolitismo en una condición específica: la “diferencia colonial” o el *pensamiento fronterizo* de los grupos subalternos en América Latina y otros lugares.⁴ Argumentaré que la diferencia entre estas dos atractivas posiciones sugiere una tercera alternativa. Este nuevo contendor mantiene la universalidad del mandato incondicional de Derrida, pero sobre la base de la inmanencia mundana propuesta por Dignolo.

Cosmopolitismo y Globalización

Podemos comenzar discutiendo las ideas del cosmopolitismo de Derrida y Dignolo haciendo en principio aquello en lo que están de acuerdo: confrontar la globalización “desde arriba”, la de las corporaciones y sus aliados gubernamentales. Derrida caracteriza esta forma de globalización como aquella que involucra los “efectos” de la “tecnociencia”, “las decisiones ético-políticas y las estrategias político-económico-militares” que conciernen a la apertura de las fronteras, la ley internacional, la legislación asociada y también “las limitaciones y desplazamientos de la soberanía” (Derrida 2002, 272-73). Derrida está particularmente preocupado que la “hegemonía lingüístico-cultural”, identificada como “anglo-americana”, “homogeniza” estas decisiones y estrategias. Además, la necesidad de tomar ventaja de la tecnociencia y las redes globales hace muy difícil para los países más pobres enfrentar el poder hegemónico que controla la diseminación de estos beneficios (373-74).

Derrida también es crítico de los cosmopolitismos “greco-cristianos” o “la herencia europea” que presagió la visión homogeneizadora y los esfuerzos de la soberanía mundial-global actual (Ibíd.). Dignolo comparte este punto de

⁴ Beverley define subalterno como “aquellos que carecen del poder de auto-representación” (2004, 27, ver también 1).

vista negativo tanto de los cosmopolitismos anteriores como de los contemporáneos.⁵ Agrega que no importa cuán bien intencionados puedan ser, los mejores esfuerzos históricos por un “diseño global” han estado dirigidos “por la voluntad de controlar y homogeneizar” (Mignolo 2000a, 721). Por ejemplo, Kant quería “la paz perpetua” para el periodo de la ilustración, pero también pensaba que los indios, africanos e hindúes eran incapaces de “madurez moral” y entonces deberían ser excluidos de los roles de liderazgo en cualquier orden cosmopolita (734). Asimismo, el énfasis del siglo veinte en los derechos humanos universales ha estado acompañado por el “colonialismo transnacional” de los Estados Unidos después de la segunda guerra mundial y el presente neoliberal, la ideología “transnacional del mercado” (721).

Estas reflexiones de diseños globales llevan a Mignolo a sacar dos conclusiones. La primera refuerza la idea de Derrida que la globalización desde arriba tiene que ser confrontando por una “desde abajo”. Pero la segunda conclusión lo separa de Derrida y concierne a la forma de la respuesta cosmopolita que debería hacerse a la globalización. Para entender esto y los cargos específicos que Mignolo dirige contra el filósofo francés, primero debemos clarificar la idea de este último sobre la democracia por venir, esto es, su base para cualquier cosmopolitismo aceptable.⁶

Cosmopolitismo: La “democracia por venir” de Derrida

De acuerdo con Derrida, la herencia europea de democracia y la idea de “democracia por venir” comparten una relación simbiótica. Debido a esta herencia, podemos hablar de democracia; pero debido a su dimensión “por venir”, no podemos cesar nunca de hablar de ella o cuestionarla. De hecho, Derrida indica que la democracia por venir funciona como un “llamado” a nosotros. Más específicamente, se apropia de la noción platónica de *chora* y dice que esta última es el “lugar” de la herencia de Europa y del “llamado a pensar en el evento *por venir*, de la democracia *por venir*” (2005a, xv, 28).⁷ La *chora* “viene antes de cualquier cosa,” es lo que permite a esta herencia y a su llamado a “tomar lugar”, “existiendo” para ellos en vez de “para sí mismo”, aún sin formar “parte” de la democracia o cualquier cosa para la cual

⁵ Mignolo 2000a, 723. Ver también Mignolo 2000b y 2010. Para una discusión útil acerca de la posición de Mignolo, así como del pensamiento latinoamericano y el cosmopolitismo en general, véase Eduardo Mendieta 2007, 2009.

⁶ Derrida 2002, 339. Cf. Derrida 2003, 130 y Derrida 2002, 375-76.

⁷ Para el uso de la noción de “llamado” de Derrida con respecto a la deconstrucción, véase Derrida 1994a, 27; y respecto de un “llamado” a un “deber” de la democracia europea, véase Derrida 1992a, 77-78.

crea un lugar (Derrida 2005a, xiv). La *chora* es más “heterogénea” de lo que actualmente toma lugar, que es mejor pensarla como un recipiente “irreemplazable y sin-lugar” y entenderla primeramente a través de sus dos progenies, la herencia y el llamado para lo que está “por venir”.⁸

La invocación de Derrida al “llamado” tácitamente refiere a la noción de “voz”. La presentación de este término es importante porque las voces constituyen el corazón del reino de lo político, especialmente en una forma específica que llamamos “democracia”. Entonces podemos pensar la sociedad como una interacción creativa de voces, un cuerpo dialógico de múltiples voces, cada una compitiendo con las otras para mantener o aumentar su grado de audibilidad. Precisamente por ello podemos decir que esta interacción dialógica constituye el cuerpo social al separar y juntar simultáneamente a los parlantes participantes. La interacción entre estos competidores produce modificaciones en sus discursos y también nuevas voces. Sin embargo, este cuerpo dialógico de la sociedad tiene también un lado siniestro: siempre está amenazado por la tendencia a levantar una de sus voces al nivel de un “oráculo”, esto es, como el Dios único y verdadero, la raza pura, el capitalismo globalizado repudiado por Derrida y Mignolo, o cualquier otro discurso que se plantee asimismo como definitivo y que no permita sufrir cambios significativos a la luz de lo que los enunciadores de las otras voces podrían ofrecer para su consideración.⁹ Sólo la contra-memoria de la interacción creativa entre voces permite la resistencia una vez que un oráculo domina el cuerpo social.

En la ontología política de Derrida, podemos tomar el llamado de la democracia por venir como esta contra-memoria. Él clarifica su papel al hacer la sorprendente afirmación que la democracia por venir es una comunidad política “*im-posible*” (Derrida 2005^a, 84,144). Es imposible porque “debe mantenerse” fuera del campo de “lo teórico, lo descriptivo, lo afirmativo y lo performativo” – de cualquier cosa que posiblemente podamos obtener en la teoría o en la práctica (84). En otras palabras, la democracia por venir es conceptualmente formal, un “formalismo”, “indiferente a cualquier contenido”, y no debe ser presentada como una descripción de alguna democracia posible (Derrida 1994b, 59).¹⁰ Sin embargo, y como veremos, esta noción es una condición absolutamente necesaria para poder hablar sin más de democracia.

⁸ Véase Derrida, 1995, 111, 125-26.), 111; para una útil discusión del sentido de *chora* en Derrida véase Lawlor 2007, 41-44.

⁹ Para una detallada discusión de los “oráculos” y también de otros términos relacionados con la noción de “voz” y sociedad como “cuerpo de múltiples voces”, véase Evans 2008.

¹⁰ También habla de “por venir”, “la forma necesaria del futuro”, como “necesariamente pura” y “mandato” (73).

Aunque Derrida se refiere a la democracia por venir como un formalismo, también sostiene que es “real” y “sensible”. Sin embargo, su realidad y sensibilidad son las de un “evento puro” más que de un objeto físico. Como evento puro, la democracia es al mismo tiempo “imprevisible” e “irruptiva”. Así, Derrida señala que la democracia por venir es “una venida imprevisible del otro”, de una ley, responsabilidad y decisión del otro, de “un otro en mí, otro más grande y más antiguo de lo que yo soy” (2005^a, 84). Más específicamente, este “otro” es un “mandamiento incondicional” (90) y tiene “la estructura de una promesa” (85). Como mandamiento, es un “mandato” a ser una democracia pura presente y no aceptar nada menos que esto como la forma final de la democracia— incluso aunque esta forma final sea imposible y no tenga contenido condicional.¹¹ Además, esta demanda es implacable: “nunca me deja en paz y nunca me permite dejarla para después,” “llega sobre mí desde arriba,” “se lanza sobre mí y me agarra *aquí y ahora* de una forma no virtualizable, en actualidad y no en potencia” (84). Porque es real como una demanda “urgente”, no puede ser pensada como una “*Idea* o *ideal* (regulativo)”, especialmente una que implique una realización posible en el mundo (83-86).

Para capturar la temporalidad de esta demanda imposible, Derrida dice que la democracia por venir “debe tener la estructura de una promesa— y *así, la memoria de lo que lleva al futuro, lo por-venir, aquí y ahora*” (85-86). Esta memoria se abre al futuro o lleva el futuro aquí y ahora, pero como ninguna otra promesa; porque lo que promete, la democracia pura, es por principio “impresentable”. Por lo tanto, “por venir” no significa una “democracia futura que un día estará ‘presente’” ni tampoco la memoria de una democracia pasada que alguna vez estuvo presente; por el contrario, “por venir” significa “exposición” a una demanda que “se abre a sí misma, que nos abre al tiempo, a lo que está por venir sobre nosotros [...] al evento” o “a la imprevisible [e imposible] llegada [de la democracia pura]” (Derrida 2003, 97, 120). Esta demanda, entonces, “no espera por”, está incluso “más allá”, del futuro (Derrida 2005^a, 87). En otras palabras, la mera imposibilidad de cumplir la promesa

¹¹ Porque Derrida refiere a un evento como “puro” (2005a, 84) y a la democracia por venir como un evento, la democracia por venir es también pura. “Puro” aparentemente refiere a su incondicionalidad, a la forma de la democracia por venir y otros eventos más que a algún contenido particular de esta o esa democracia posible, hospitalidad, don, perdón —por nombrar algunos conceptos que Derrida piensa tienen una forma incondicional y son “parte” de la forma de la democracia por venir. (149-50) Véase también Derrida 2007, 242; Derrida 1994b, 73; Derrida 2005b, 105.

del “por venir” de la democracia asegura que la demanda incondicional por esta organización política pura sea “imborrable” y, de esta manera, trascienda lo posible.

A pesar de la universalidad y pureza de esta voz trascendente o llamado, debemos ser cuidadosos al distinguirlo de los oráculos ya mencionados. La democracia por venir de Derrida es un oráculo en tanto que es universal y un llamado, pero es al mismo tiempo un anti-oráculo puesto que actúa como un mandamiento contra cualquier democracia u otra doctrina que proclame una finalidad. En otras palabras, funciona como una contra-voz que se opone a las totalizaciones y propone solo una voz imposible de sí misma, diseñada para interrumpir a cualquier usurpador de su trono necesariamente vacío. Más específicamente, Derrida afirma que la democracia por venir tiene que descender siempre del cielo de lo incondicional a la tierra de lo condicional, de lo imposible a lo posible. En particular, estos dos reinos son “absolutamente heterogéneos” y sin embargo “indisociables” el uno del otro. Por un lado, las democracias posibles requieren la democracia por venir incondicional como su “guía” e “inspiración” (Derrida and Dufourmantelle 2000, 79; 2005b, 104, 106). Por el otro, la democracia pura necesita relacionarse con “condiciones de todos los tipos” para “llegar” y ser algo más que un mero pensamiento utópico. Solo en el espacio entre estos dos polos “irreconciliables” e “indisociables”, solo entre un oráculo benigno y voces terrenales, “decisiones” y “responsabilidades” pueden ser tomadas (Derrida 2001, 44-45; 2005^a, 74, 91-92). Debido a que Derrida combina lo incondicional con lo condicional, el estatus trascendental de lo incondicional es más propiamente referido como “cuasi-transcendental” (1999, 254).¹²

Vincular lo incondicional a lo condicional contribuye a la manera específica en la cual la democracia por venir es imposible. La indiferencia a cualquier contenido condicional de la democracia pura produce lo que Derrida llama la “auto-inmunidad”. Podemos llegar a clarificar el significado de este aporético concepto al considerar uno de los más importantes ejemplos de Derrida. Él indica que el mandato universal de la democracia por venir debe incluir lo

¹² Democracia por venir, hospitalidad y otros conceptos “infraestructurales” de Derrida son “cuasi-transcendentales” porque, a través del proceso que Derrida llama “reinscripción”, transforman los conceptos trascendentales tradicionales en “indecidibles” versiones de ellos mismos. Estas versiones de indecibles, aunque aún a priori o necesarias, son también indisociables de su tarea de interrumpir el carácter definitivo de cualquier posible democracia, hospitalidad, o cualquier otro evento contingente que han hecho posible como ese tipo de evento. Cf. Gasché 1986, 217; ver también 274, 276, 295-96, 316, and 317 y también Letich 2007, 9. Porque estos cuasi-transcendentales o “incondicionales” involucran el “espaciamento” del tiempo –la necesaria y continua divisibilidad del presente en el pasado y el futuro– Martin Hägglund 2008 se refiere a ellos como “ultratrascendentales” (10).

que llama “hospitalidad incondicional a los extraños” como parte de su forma. Estas voces foráneas abarcan aquellas que son absolutamente distintas de nosotros; el mandato debe ser una expresión de una “ética pura” que reconozca la “dignidad respetuosa” de lo “irreconocible” (2005^a, 60) y “se exponga a sí misma sin límites a la llegada de los otros, más allá de derechos y leyes” (149; ver también 86).¹³

Derrida utiliza el término “vertical” para capturar el significado de estos “extraños”. Su verticalidad no se refiere a aquel que es “un simple trabajador, o un ciudadano, o alguien fácilmente identificable”, sino a “lo que está en el otro[...] que excede precisamente la horizontalidad de la expectación” (Derrida 2007, 243).¹⁴ Dada esta hospitalidad incondicional, la democracia por venir es una invitación incluso a aquellos que argumentarían en contra de la democracia, votarían por su eliminación, o tratarían de derrocarla violentamente. La única manera de inmunizar a la democracia contra esta posibilidad es restringirla a quienes apoyan este tipo de régimen político. Pero esto, cree Derrida, destruiría el llamado de la democracia por una inclusividad universal y así inmunizar la democracia contra sí misma, y la haría sufrir una autoinmunidad fatal (2005^a, 40-41, 63, 86-87, 101-102; 2003, 128-29).¹⁵ Esta democracia pura es imposible, posible solo como imposible. (Derrida 2002, 344; 2007, 235-36)

A pesar de esta auto-inmunología, debemos seguir el mandato de la democracia y, en su nombre, nunca confundir ninguna de nuestras democracias

¹³ La relación de la hospitalidad con la “ética pura” es también mencionada en Derrida 1999a, “esta posible hospitalidad con lo peor es necesaria porque así la buena hospitalidad puede tener una oportunidad, la oportunidad de dejar que lo otro venga” (35). Querer “buena hospitalidad” para “tener una oportunidad” es un imperativo ético, así como una preocupación política, por lo que aparentemente contradice el uso que Hägglund hace de esta cita (2008, 222n25) como apoyo al reclamo que la hospitalidad incondicional “no es un ideal ético” para Derrida (Hägglund, 2008, 103).

¹⁴ Véase también Derrida y Dufourmantelle 2000, 53, 54, 57, 65, 79-81, 124-25, 147-48, 149, y Derrida 1994b, 65.

¹⁵ Las nociones de “deconstrucción” y “*différance*” de Derrida— de “espaciamento”, esto es, “devenir-espacio del tiempo” (un “afuera”) y “devenir-tiempo del espacio” (“prórroga”)— son su base primaria por lo que genéricamente podemos llamar “interminabilidad” o “indecidibilidad” en los dominios del lenguaje y la experiencia (Derrida 2005a, 35, 38-39, 45, 142). La idea de espaciamento garantiza que la democracia o cualquier otro concepto es indecible. Tal indecidibilidad es política en el sentido negativo en tanto previene declaraciones demasiado autoconfiadas respecto de una privilegiada o definitiva noción de democracia. Pero el equivalente para la idea de “deconstrucción”/“*différance*” y la indecidibilidad que esta produce es la “autoinmunidad” en el contexto de la idea derridiana de democracia por venir. (Derrida 2005a, 39,45) La relación entre la autoinmunidad y una política positiva por una democracia por venir será presentada más adelante. Por razones de espacio, he consignado estas importantes y bien conocidas nociones de la deconstrucción y *différance* en esta nota.

posibles y sus grados de hospitalidad como finalidad (Derrida 2005^a, 86). Solo cuando nuestros oídos estén abiertos al mandato y a la promesa de la democracia por venir pueden las voces del cuerpo social entrar en un diálogo democrático. Solo con esto pueden tener la apropiada garantía contra la aceptación de nada menos que la pura democracia como la definitiva. En otras palabras, la democracia por venir, su incondicionalidad y su carácter de mandato como guía, es la condición necesaria y universal para la aporía o autoinmunidad en el corazón de cualquier democracia posible (cf. Derrida 2005b, 159, 165, 232; 1999b, 253). Sin la democracia por venir como parte de la democracia, esta última puede ser siempre definida en una forma que restrinja su “legítima” pertenencia.

Ahora podemos ver que tanto la democracia por venir como el cosmopolitismo democrático por venir son compatibles con la idea de una unidad compuesta por la diferencia y las tres virtudes políticas del cosmopolitismo. Específicamente, esta democracia pura provee la solidaridad o la unidad por medio de su herencia europea y lo que es una parte indisociable de ésta: el mandato y la promesa que concierne una democracia imposible más inclusiva que cualquier democracia posible. Esta voz es universal en tanto su “llamado” se mantiene por todos los tiempos y para todos los pueblos que hablan de la democracia. Del mismo modo, la heterogeneidad es asegurada por la prescripción de una hospitalidad universal—cada “quién” o cada “qué” es incluido, todas las voces que posible o imposiblemente podrían venir. Finalmente, la fecundidad está indirectamente favorecida por la interminabilidad de la democracia por venir, por su rechazo a aceptar cualquier democracia posible como concluida. Este rechazo conlleva siempre la posibilidad de incitar la producción de nuevas democracias, más inclusivas, aunque aún necesariamente limitadas. De hecho, la afirmación de estas dos últimas, heterogeneidad y fecundidad, asegura que la unidad de esta democracia pura sea de un tipo especial que ahora y siempre socaba cualquier forma homogeneizante de unidad.

Cosmopolitismo: el “pensamiento fronterizo” de Mignolo

A pesar de la promesa del “cosmopolitismo por venir” de Derrida, Mignolo saca sus conclusiones desde la historia de los “diseños globales” que cuestionan la capacidad de un mandato cuasi-trascendental para proveer una unidad compuesta por la diferencia para una sociedad global. La primera de estas conclusiones se refiere al estatus de Europa como fuente de la democracia y el cosmopolitismo. Como hemos visto, Derrida relaciona estas dos ideas

con la herencia de Europa. Él es, sin embargo, muy cuidadoso al aclarar que esta Europa se enfrenta con “otros cabos” o voces no europeas.¹⁶ Más específicamente, Derrida señala que debemos “convertirnos en guardianes de una idea de Europa, de una diferencia de Europa, *pero* de una Europa que consiste precisamente en no cerrarse a sí misma en su identidad y [...] se da identidad [a sí misma] a partir de la alteridad, desde otro título y el otro del título, desde otra orilla completamente diferente” (Derrida 2002, 27-30). En otras palabras, la voz líder de Europa, su herencia, está tan atravesada por otras voces que no podemos asignarle una identidad teleológica o cualquier otra forma de estricta identidad, no podemos legítimamente convertirla en cualquiera de los oráculos que históricamente han reclamado o reclamarían hablar por ella.

En respuesta, Mignolo argumenta que incluso esta mirada de la hibridez y apertura europea no es suficiente para constituir un cosmopolitismo para nuestra época. Europa aún sería aquella que “incluye” y por lo tanto, ella misma estaría “más allá de la inclusión”. Los subalternos tendrían sólo el estatus de “los incluidos” (Mignolo 2010, 736)- habrían “sido participados” en vez de personas “participando” (743). En otras palabras, Mignolo siente que cualquier cosmopolitismo que parta de una Europa de cualquier tipo, pasa por alto lo que llama “colonialidad” o “la lógica de opresión y explotación escondida bajo la retórica de la modernidad, la retórica de la salvación, el progreso, la civilización, el desarrollo, etc.” (2010, xlix). Así, la política del *cosmos* debe comenzar desde la perspectiva de la “diferencia colonial”, esto es, “la irreductible diferencia de la exterioridad [o de grupos subalternos] del mundo moderno/colonial” y tiene que “desligarse” del legado político y epistemológico de Europa (Mignolo 2000^a, 733, 743). De hecho, Mignolo proclama que hoy “las voces silenciadas y marginalizadas se están posicionando a sí mismas dentro de las discusiones sobre los proyectos cosmopolitas en vez de esperar ser incluidas” (736).

Mignolo continúa esta línea de crítica objetando otro de los planteamientos de Derrida: que “toda cultura es originalmente colonial”. Mignolo plantea que esta visión de la cultura es un “universal abstracto” y pasa por alto la historia de la colonialidad. Todas las culturas pueden ser “coloniales” en un sentido igualitario y posmoderno del término, pero en realidad los subalternos pagan un alto precio por su estatus híbrido en comparación con los miembros de los grupos dominantes. Como resultado, ellos son más propensos a tomar

¹⁶ La herencia de Europa, por tanto, ha construido en sí misma un principio de autocrítica y reconocimiento de la alteridad que ayuda a constituir su cuerpo social. Ver Derrida 1992a, 10, 15, y Gasché 2009, esp. 265-70, 284-286, 298, 299-300, y 301.

seriamente la idea de diferencia colonial y tomar una actitud muy distinta de aquellos que se benefician del orden global actual. Así Mignolo proclama “la variabilidad interna de la ‘differe/a/nce’ [de Derrida] no puede trascender la diferencia colonial” y que “la deconstrucción debe ser subsumida y transformada por la decolonialización”. Mignolo plantea, en resumen, que el cosmopolitismo debería basarse en la esfera inmanente o la historia del “mundo moderno/colonial” en vez de estar basado en una alteridad incondicional y en cuasi-trascendentales. (733)

Antes de volver al “cosmopolitismo crítico y dialógico” que Mignolo ofrece a cambio de la democracia por venir de Derrida, podemos reforzar la carga de “abstracción” que el pensador latinoamericano lanza contra su contraparte europeo. En particular, podemos notar que la democracia como tal, nunca puede implicar la forma de la incondicionalidad y por consiguiente la autoinmunidad que Derrida le atribuye. La democracia es un compromiso con un diálogo ineludible, con una siempre posible respuesta, con la idea que otros puntos de vista deben ser oídos y medidos, y que ninguno, incluso aquellos que inicialmente nos llevan a anular la democracia, pueden ser considerados como definitivos. Entonces la democracia siempre tiene que mantener abierto un espacio o arena agonística para el intercambio dialógico, siempre debe permanecer democrático. Derrida mismo sugiere esto cuando afirma que otra expresión de la forma incondicional de la democracia es su ilimitada “auto-crítica”: la democracia es el único “paradigma constitucional” en el cual uno tiene, “en principio [...] el derecho a criticar todo públicamente, incluso la idea de democracia” (2005a, 87). Sus bien conocidas nociones de *différance* e “indecibilidad” también apoyan implícitamente este compromiso de ilimitada autocrítica y diálogo.

Pero el compromiso a este tipo de intercambio implica que la democracia no puede por principio, como parte de su mandato, extender la hospitalidad incondicional a un supremacista blanco, patriarcal o a otros grupos que critican la democracia e intentan, a través de procedimientos electorales o medios coercitivos, cancelar el diálogo sobre este asunto. La hospitalidad de la democracia, para ser legítima, tiene que cumplir con la *condición* de que a tales grupos no debiera permitirse, de ninguna manera, bloquear el diálogo abierto intrínseco a la *polis* democrática, sin importar qué otros derechos estos grupos hayan recibido – tiene que hacer, como condición, que el mandato incondicional de Derrida sobre la hospitalidad sea, en sí mismo, antidemocrático. La *polis*, para ser democrática, nunca podría ser indiferente al *contenido*: solo podría incluir como voces que puedan gobernar a aquellas que viven por el compromiso a continuar dialogando, a mantener el espacio

siempre abierto al disenso, incluso a sus propios puntos de vista. Un voto que cierra este espacio sería un aparato procedimental para tomar decisiones, pero no es un voto *democrático*, hecho en nombre de un intercambio dialógico continuo o para propósitos prácticos que sean reversibles. En oposición a Derrida, esto significa que la democracia nunca es ni necesaria ni intrínsecamente autoinmune. La democracia puede limitar algunos grupos legítimamente –inmunizarse contra ellos– sin sufrir una fatalidad de origen endógeno. En otras palabras, cerrar el espacio dialógico de la democracia se debería a un factor *externo*, por ejemplo, la ignorancia de la *polis*, la debilidad o el miedo durante un periodo de extrema escasez, en vez de una contradicción aporética o autoinmunidad propia de sí misma. Por ello, la hospitalidad, la autocrítica, y otros aspectos intrínsecos de la democracia –de hecho, la democracia en sí misma– dependen de la creencia y la práctica que un espacio agonístico debiera siempre mantener abierto el debate entre las voces de la *polis*¹⁷.

Habiendo considerado estas críticas a la democracia por venir y a la base incondicional o cuasi trascendental que supone proveer para la solidaridad y las otras dos virtudes políticas, ahora debemos mirar cuidadosamente el “cosmopolitismo crítico y dialógico” de Mignolo. Este punto de vista global incluye el pensamiento fronterizo, esto es, “el reconocimiento y la transformación del imaginario hegemónico [Eurocéntrico] desde la perspectiva de la gente en posiciones subalternas” (2000^a, 736-737). Estas transformaciones incluyen la “nueva conciencia mestiza”, “el marxismo modificado por las lenguas y cosmologías amerindias” y formas similares de identidades híbridas. A través de sus híbridas conciencias, estos grupos subalternos intentan ofrecer nuevas formas de entender la justicia, la democracia, los derechos, el conocimiento y otros importantes conceptos políticos y epistemológicos. Esto es, ellos abogan por “*pensar desde conceptos dicotómicos más que organizar el mundo en dicotomías*” tales como lo europeo versus no europeo. El pensamiento fronterizo es “lógicamente” un “locus de enunciación dicotómico” e “históricamente” una actividad “localizada al [interior o exterior] de los bordes del sistema mundo moderno/colonial” (2000b, 45).

Mignolo aclara esta noción de dicotomías o “pensamiento fronterizo” al conectarla a la idea aliada que denomina “diversalidad” o “diversidad como proyecto universal [...] desde perspectivas subalternas” (2000^a, 743). Este

¹⁷ Para una mayor detallada presentación de este argumento, ver Fred Evans “Cosmopolitanism ‘To Come’: Derrida’s Response to Globalization,” in *A Companion to Derrida*, eds. Zeynep Direk and Leonard Lawlor (London: Wiley-Blackwell, 2014), 550-565, y “Derrida and the ‘Autoimmunity’ of Democracy,” *Journal of Speculative Philosophy*, Special SPEP Edition, en prensa, 2016.

tipo de diversidad, continúa, es la “incesante práctica” de “cosmopolitismo crítico y dialógico más que una huella de un futuro y una sociedad ideal proyectada desde un solo punto de vista (o universal abstracto) que nos llevará (¡nuevamente!) al paradigma griego y al legado europeo” (744). La referencia aquí de Mignolo a un “universal abstracto” cubre las ideas teleológicas de sociedad de Hegel y otros tanto como las ideas de *différance* y democracia por venir de Derrida. Mignolo gráficamente nos hace ver su significado al pedirnos imaginar la civilización occidental como un gran círculo, cuya periferia es interceptada por una serie de círculos más pequeños, aunque, aparte de esta intersección, se encuentran desconectados entre sí. Entonces, la diversidad o el pensamiento fronterizo “será el proyecto que conecta los diversos satélites subalternos, apropiando y transformando los diseños globales occidentales [...] [y construyéndose a sí mismo] sobre sus ruinas” (745). Esto, por lo tanto, difiere de los cosmopolitismos oraculares de tipo cristiano, kantiano, neoliberal y otros cosmopolitismos oraculares que comenzaron desde el centro del gran círculo antes de caer en “ruinas”.

Para ilustrar esta idea de pensamiento fronterizo, Mignolo apela al movimiento zapatista contemporáneo en Chiapas, México. Señala que la hegemonía del gobierno mexicano, orientada por occidente, significa que los zapatistas son forzados a usar el término “democracia” en sus negociaciones políticas. Pero ellos no la definen en su significado individualista y contractual apoyado por la filosofía política europea. Por el contrario, ellos apelan a “la reciprocidad,” a “la vida comunitaria,” el valor de la “sabiduría” o la experiencia acumulada, y otras ideas y prácticas que provienen de la “organización social Maya.” Esto no implica que los zapatistas posean la interpretación correcta de la democracia. Pero sí significa que la democracia es lo que Mignolo llama “un término conector” y que los Zapatistas deben intentar proponer continuamente una nueva interpretación de ésta porque servirá por un tiempo a sus necesidades y posiblemente a todos los habitantes de México –“por un tiempo”, porque Mignolo sostiene que, como término conector, la democracia es intrínsecamente un término interminable. (793; ver también 744)

Podemos ver aún más la importancia de la idea de “diversidad” de Mignolo al conectarla con la noción de *resentimiento* de Nietzsche. Si la lucha subalterna fue hecha meramente para resistir o derrocar oráculos originados en Europa, equivaldría sólo a una forma reactiva de existencia, subsistiendo aisladamente como la negación de algo. La única motivación para el cosmopolitismo bajo estas circunstancias sería una unidad temporal o solidaridad entre los subalternos basada en la existencia de un enemigo en común. Una

vez que este adversario, eurocentrismo o neoliberalismo, desaparece, no habría otro lazo que mantenga unidos a los subalternos. Pero Mignolo sugiere que esta resistencia es en nombre de la diversalidad, o, en palabras nuestras, una afirmación de la sociedad global que llamamos cuerpo dialógico, que pasa por continuas metamorfosis a través de nuevas ideas producidas por el pensamiento fronterizo.

En el grado en que el cosmopolitismo dialógico de Mignolo valora la diversalidad, comparte el énfasis de Derrida sobre la interminabilidad de éste o cualquier otro término importante. De forma más detallada, los dos pensadores se inclinan hacia la idea de una unidad compuesta por la diferencia y sus virtudes políticas de solidaridad, heterogeneidad, y fecundidad. Sin embargo, Mignolo piensa que estos valores están basados en el afán subalterno por cambiar el *status quo*, por cuestionar más que continuar la herencia de Europa, para sostener la diversalidad como un fin en sí mismo y al mismo tiempo como una vía para una interpretación dialógica de los términos políticos y epistemológicos más importantes. En otras palabras, Mignolo piensa que el cosmopolitismo tiene una base que es inmanente al cuerpo dialógico de la sociedad y, más específicamente, al pensamiento fronterizo iniciado por las voces subalternas y su resistencia a los oráculos europeos y neoliberales. Para él, esta inmanencia implica que no necesitamos apelar a una voz cuasi-transcendental o incondicional de la democracia por venir.

Cosmopolitismo y el cuerpo dialógico de la sociedad

Aunque Mignolo ha aterrizado la noción de voz, su idea de la diversalidad no parece proveer una base firme para la solidaridad. Mignolo no puede seguir a Derrida y trata a la diversalidad como un “universal abstracto” o un mandato “cuasi-transcendente” para una forma global de hospitalidad incondicional o autocrítica. Pero no ofrece otro fundamento para la diversalidad a menos que ya tengamos una inclinación hacia ella.

Sin embargo, un apoyo más firme para la diversalidad y la forma de solidaridad que ella puede permitir es replegado en muchas de las acotaciones menos explotadas que Derrida hace acerca de las “voces” y que Mignolo presenta en relación a “la hibridez” en la cultura y la sociedad de los subalternos de Latinoamérica. En el caso de Derrida, algunas de estas acotaciones están contenidas en su respuesta a una pregunta de la feminista francesa, Hélène Cixous. Derrida dice que para él mismo “un monologismo, la univocidad, una sola voz [...] es imposible, y la plurivocidad es una necesidad no ficticia”. El agrega que al escribir a menudo tiene que “cambiar voces [...] hacer a varias

personas hablar [...] y que lo esencial viene de alguna manera de otra voz, de otra voz en mi [...] la cual es la misma y no es la misma” (Cixous 2009, 50). En otro texto, Derrida dice que lo que lo inspiró a comenzar a escribir fue “el sueño adolescente de preservar una huella de todas las voces que estuvieron transitándome,” y que “en lo más profundo este es todavía mi deseo más inocente”.¹⁸ Parte de esta preservación de las huellas toma lugar cuando alude a sus raíces en la Argelia francesa y se refiere a sí mismo como un “híbrido europeo sobre-colonizado” (Derrida 1992^a, 7).

Todavía quedan dos modos más en los cuales Derrida refuerza su alianza a la idea de las voces híbridas. Primero, su trabajo sobre Husserl provee argumentos convincentes para la imposibilidad de la idea misma de una voz unívoca, de una que no está inmediatamente abierta a su otro (Derrida 1973, 85-89). Segundo, ya hemos repasado su planteamiento que no tiene sentido hablar de la identidad europea sin notar cómo está atravesada y es dependiente de todas los “otros cabos” o voces internas y externas a ella.

Mignolo también parece aceptar esta noción de las voces dialógicamente híbridas. Usualmente se limita a sí mismo al tipo de identidad que cree caracterizar a los grupos subalternos –una mezcla de lo tradicional y lo moderno o discursos eurocéntricos. Pero Mignolo a veces alude a una idea más rica de hibridez que puede proveer un mejor apoyo a la solidaridad en el contexto de su cosmopolitismo inmanente y emancipatorio. Esta idea de hibridez tiene sus raíces más fuertes en dos fuentes que Mignolo elogia: los Zapatistas y la idea de “mestizaje” defendida por Gloria Anzaldúa (1999), María Lugones (1994), y otras chicanas y chicanos, así como también por muchos teóricos latinoamericanos.¹⁹ Restringiendo *mestizaje* a sus significado cultural en oposición a su sentido biológico, Lugones lo representa como “algo en el medio de un ni/o [...] simultáneamente afirmando (un) estado impuro, múltiplemente cuajado y rechazando la fragmentación en partes.” Ella agrega que al mantener este estatus híbrido el mestizo o mestiza desafía el “ojo categórico” que “dividiría todo lo impuro [...] en elementos puros [...] con el propósito de control” (1994, 460).²⁰

¹⁸ Derrida 2000b, 35; citado en Häggglund 2008, 156. Ver también 157.

¹⁹ Para algunas de las referencias a hibridez y mestizaje, ver especialmente Mignolo 2000b, 14-16, 129, 320. Ver también Mignolo 2010, xlv. En una nota al pie del último texto mencionado, Mignolo dice que el pensamiento del mestizo difiere de la “diversidad” y “heterogeneidad” presente en Europa porque estas últimas “están todas basadas en la asumida universalidad de la cristiandad occidental, de la filosofía y la ciencia secular occidental. El resto del mundo está ausente, o atrasado en el tiempo o en algún otro lugar esperando a los civilizadores” (175n33).

²⁰ La noción de mestizaje ha tenido una controvertida historia en Latinoamérica. El estadista y académico

Esta caracterización del *mestizaje* además captura el sentido en el que los Zapatistas se piensan a sí mismos y a los indígenas de Chiapas. En sus comunicados oficiales, los Zapatistas mencionan frecuentemente que su movimiento está compuesto por diferentes grupos étnicos, donde cada uno habla una lengua distinta. Debido a esta diversidad de lenguas y los diferentes puntos de vista que ellos personifican, los Zapatistas usan el término “voz”. Ellos plantean, por ejemplo, que su “voces comenzaron su travesía hace cientos de años atrás” (CCRI-CG 1995, 62) y que esto es un “viento que viene desde abajo” que susurra “de un mundo nuevo, tan nuevo que es solo una intuición en el corazón colectivo”. Los Zapatistas piensan este “corazón colectivo” como voces que responden unas a otras más que existiendo aisladamente. Más importante, ellos hablan de su propia voz como atravesadas por los diferentes lenguajes sociales de los otros grupos –que hay muchos mundos, cada uno haciendo eco del resto, donde cada cual debe ser escuchado. Por ejemplo, ellos señalan que “el hombre y la mujer con tierna furia hablan con una voz llena de las voces de todos” (47; 165, 170, 181). Y en un comunicado proclaman: “sus voces, hermanos y hermanas, y la de todas aquellas personas desplazadas, hablarán a través de nuestra voz” (147; 176). Esta noción de voces que intersectan es articulada con particular elocuencia por uno de los voceros líderes de los Zapatistas, el Subcomandante Marcos. Describe el tipo de organización política que dirige como “un eco que se convierte en muchas voces, en una red de voces que, en la cara de la sordera del Poder, elije hablar a sí misma, reconociéndose como una y muchas, sabiéndose a sí misma como igual en su aspiración para escuchar y hacerse oír, reconociéndose como diferente en las tonalidades y niveles de las voces que la forman.”²¹

Estos comentarios marginales por Derrida y Mignolo sobre voces híbridas indican un fundamento para una noción de solidaridad que complementa con las otras dos virtudes políticas, la heterogeneidad y fecundidad. La interrelación entre estas voces, su ser atravesada y resonando unas con otras, sugiere que ellas están conectadas diacríticamente como las palabras en un discurso. En un tratamiento de género, por ejemplo, el significado de “hombre” y “mujer” es determinado tanto por sus diferencias entre sí como por alguna otra razón. En esta misma manera, el significado de una voz y su discurso es

José Vasconcelos y otras figuras originalmente asociaron esta idea con su significado biológico y la idea de razas mezcladas como superior a una raza “pura”. Pero desde un punto de vista más contemporáneo, académicos latinoamericanos toman estrictamente el *mestizaje* en el sentido de hibridez cultural, esto es, el conjunto de diferentes culturas que ayudan a componer y aún yacen activas en cualquier cultura. Ver por ejemplo Mignolo en el uso ideológico en México de *mestizaje* (2000b, 320) y también Grijalva 2004.

²¹ Subcomandante Marcos 1996, 112; citado y traducido por John Holloway 1996, 171.

lo que es, al menos parcialmente, por cómo difiere de las otras voces. Por lo tanto, la idea de la democracia contiene una referencia tácita a su opuesto, la autocracia, y no podría tener el significado que tiene sin su mención implícita o explícita a ese discurso y a muchos otros. Más profundamente, la unidad diacrítica entre estas cosas significa que cada una de ellas es parte de la identidad de las otras y simultáneamente el “otro” de ellas. En tanto que cada una es parte de la identidad de las otras, la auto-afirmación espontánea de cualquiera de ellas es la valoración de las otras. Entonces, esta relación interna provee una base teórica para la solidaridad. Además, la afirmación de estas voces inmediatamente va a incluir la valoración de su alteridad también. Así, la heterogeneidad es afirmada desde el mismo momento como unidad social.

Pero aún hay más: el significado concreto de esta afirmación consiste en oír las otras voces. Como parte de la afirmación de estas voces, este oír no puede ser un mero registro o descarte de lo que ellas tienen para decir. Debe involucrar una suerte de encuentro en donde los enunciadores de las voces están preparados para modificar posiblemente sus discursos a la luz de lo que las otras tienen para decir. De hecho, la a menudo fortuita creatividad de este tipo de oír y hablar, de esta hibridez dialógica, produce regularmente nuevas voces. Un ejemplo es la emergencia de la cultura mestiza mexicana a partir del enfrentamiento entre las voces de los españoles y los pueblos indígenas de esa parte del nuevo mundo. La hibridez que resulta no es una síntesis cerrada de las otras dos, porque ellas todavía compiten entre sí en la voz de su prole. En otras palabras, la interacción dialógica entre las voces del cuerpo social significa que la tercera virtud política, la fecundidad, es también incluida en la afirmación del cuerpo dialógico de la sociedad. Esta fecundidad es aún una metamorfosis de ese cuerpo: la producción de cada nueva voz significa un cambio en todo lo demás, en la misma manera que un género nuevo transformaría el significado de “hombre” y “mujer”, o una nueva voz que emerge del conflicto entre los zapatistas y el grupo étnico dominante de México significaría un cambio en el sentido de “indígena” y “mestizo”. El ser del cuerpo social es entonces su metamorfosis continua.

La auto-afirmación de estas voces también juega otro rol en la constitución del cuerpo dialógico de la sociedad. Esto implica una resistencia contra los oráculos que terminarían la interacción creativa entre las voces y por eso destruiría incluso el cuerpo mismo que dio origen a estas voces nihilistas. Esta noción de resistencia nos vuelve a Derrida y la hospitalidad incondicional y la auto-crítica que piensa es demandada por la democracia por venir. La valorización del cuerpo dialógico por oír a los otros significa que todas las voces deben ser oídas, esto es, tener el efecto posible de llevar a una revisión

en el discurso propio.²² Este ideal ético-político de oír a las voces corresponde a la exhortación de Derrida de que todos nosotros “nos escuchemos unos a otros [*nous devons nous entendre*] en los idiomas [de cada uno]” (1992^a, 60).

La necesidad estructural de oír todas las voces resonando al interior de sí mismas y de la sociedad también tiene una consecuencia pragmática. Por ejemplo, siempre es posible que no hayamos entendido correctamente el discurso de los supremacistas blancos, o que erróneamente tomamos otros discursos como abogando esta doctrina cuando en realidad no lo hicieron. Es también posible que a través del dialogo que algunos de estos enunciadores de esta forma de racismo puedan llegar a rechazarlo y encontrarse a sí mismos adoptando un nuevo y más democrático discurso sobre la raza. Además, un rechazo a oír otras voces, incluso el discurso de los supremacistas blancos, convertiría la idea de sociedad como cuerpo dialógico en un oráculo, en vez de dejarla permanecer como una constante metamorfosis de la realidad que es cuando los discursos excluyentes no son dominantes. Entonces oír otras voces responde tanto a razones pragmáticas como a una necesidad estructural.

Aunque el cosmopolitismo democrático no puede “excluir a los que excluyen” al rehusar *oír* voces antidemocráticas, puede y si es fiel a sí mismo, debe excluir a los supremacistas blancos y a otros oráculos nihilistas antes que se conviertan en las voces que formulen políticas para la sociedad. Las políticas basadas en estos oráculos incluirían el rechazo a oír voces dichas por uno o más grupos en la sociedad o que contradigan sus principales principios. Más importante, violarían el principal mandato de la democracia planteado en la sección anterior: mantener siempre un espacio para contrargumentos que se puedan plantear en el cuerpo social. Estos contrargumentos y las políticas que ellos promueven son ellos mismos democráticamente legitimados en tanto no anulen el espacio para nuevos contrargumentos y discursos aliados, en tanto no anulen el *agón* o la arena para el intercambio creativo entre voces y la valoración del ideal de su audibilidad igualitaria. Así, rechazar incluir la supremacía blanca u otros oráculos nihilistas como posibles fuentes de la política no aumentaría ni el rechazo a la democracia, ni sufriría la fatal autoinmunología que Derrida cree que tal acto implicaría. En términos más po-

²² “Odiar hablar”, lo cual es violencia más que comunicación, cuenta como una excepción a esta demanda por escuchar. Sin embargo, determinar la distinción entre esto y una crítica legítima puede algunas veces presentar un problema.

sitivos, sería *condicionar* la democracia en la exclusión de oráculos nihilistas como voces que formulen políticas para la sociedad; sería hacerla parcial en vez de “indiferente” al contenido.

El mismo mandato a oír otras voces que sirva, en principio, para inmunizar a la democracia de una política autocrática u oracular, al mismo tiempo la asegura de ser una puerta abierta a una revisión infinita y a una autocrítica.²³ En efecto, la afirmación de una sociedad como dialógica nos compromete a oír voces que siempre pueden desafiar la imperante caracterización de ese cuerpo. Este desafío puede significar cuestionar el sentido de alguna o todas las virtudes indicadas por Appiah (2006) en su libro sobre el cosmopolitismo presentado al comienzo de este ensayo. Estos tres, solidaridad, heterogeneidad y fecundidad están diacríticamente relacionadas: cada una refiere tácitamente a las otras. La relación interna entre estos tres ideales pone algunos límites sobre lo que podemos decir acerca de ellos, de hecho, provee sus líneas de variación indefinida con alguna dirección, sin negar su interminabilidad. Más específicamente, una legítima revisión de la idea de solidaridad no podría abolir la idea de heterogeneidad o fecundidad, y viceversa. Además, la afirmación intrínseca de oír las voces de la sociedad siempre asegurará que nuevas y distintas articulaciones de estas tres virtudes sean posibles.²⁴ En efecto, la idea siempre abierta de la sociedad global como un cuerpo de múltiples voces implica que puede funcionar como una interrupción de cualquier oráculo que reclamaría una definición final del cosmopolitismo dialógico y por eso intenta terminar la invitación endógena a oír otras voces —que son parte de la identidad de las demás y, al mismo tiempo, su alteridad. En otras palabras, su insistente indefinibilidad garantiza que la versión del cosmopolitismo como cuerpo de múltiples voces no sea un oráculo.²⁵

²³ Quizás la noción de una “invitación” más que un “mandato” podría caracterizar mejor la incitación endógena del cuerpo compuesto por múltiples voces.

²⁴ En efecto, este llamado transforma la “abstracta” noción de *différance* de Derrida, la fuerza lingüística que mantiene una prórroga indefinida del significado o la identidad, en un indefinido efecto de interacción entre las voces que disputan.

²⁵ En la terminología de Derrida, lo que llamamos un oráculo sería el de “soberano”. La versión de múltiples voces del cosmopolitismo es de esta manera un “antioráculo” o “antisoberano” y su liderazgo debe siempre, *qua* liderazgo democrático, afirmar el cuerpo de múltiples voces y de ahí sus tres virtudes políticas. Al mismo tiempo realizar un tipo de liderazgo que deja su particular discurso abierto a cambios y a ser reemplazado por otros líderes democráticos. Además, yo he argumentado en otra parte que esta versión de la democracia y la sociedad de múltiples voces o dialógica finalmente implica el socialismo de mercado o comunismo democrático (o posmoderno) como su expresión y base económica. (ver Evans, 2008 y 2013).

Hemos pasado de un cosmopolitismo como un cuasi-trascendental, una democracia siempre por venir, a un cosmopolitismo como pensamiento fronterizo o diversalidad. Al incorporar la diversalidad al interior de la noción del cuerpo dialógico y sus tres virtudes políticas, hemos preservado el estatus inmanente de esta forma de diversidad, dando una base –una unidad, una motivación y una universalidad– tan fuerte como el “otro” incondicional planteado por Derrida. Por la misma razón, suscribimos al énfasis de Mignolo en la audibilidad igualitaria y especial de las voces subalternas en la composición de cualquier orientación hacia un nuevo mundo. Pero incluso si nuestro cosmopolitismo debiera tomar esta forma de múltiples voces, merece este elogio solamente porque comparte con sus otros dos protagonistas el deseo de oír una miríada de voces y resistir la explotación global que tanto Derrida como Mignolo han condenado en el nombre de dos ideas superlativas, “democracia por venir” y “pensamiento fronterizo”.

Referencias

- Anzaldúa, G. (1999). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, 2nd. ed. San Francisco, CA: Aunt Lute Books.
- Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W. W. Norton and Company.
- Beverly, J. (2004). *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham, NC: Duke University Press.
- CCRI-CG (Comite Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional) (1995). *Shadows of Tender Fury: The Letters and Communiqués of Subcomandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation*, trans. Frank Bardacke, Leslie Lopez, and the Watsonville, California Human Rights Committee. New York, NY: Monthly Review Press.
- Cixous, H. (2009). “Jacques Derrida: Co-Responding Voix to You”, in *Derrida and the Time of the Political*, ed. Pheng Cheah and Suzanne Guerlac. Durham, NC: Duke University Press.
- Derrida, J. (2007). “A Certain Impossible Possibility of Saying the Event”, in *The Later Derrida*, ed. W. J. T. Mitchell and Arnold I. Davidson. Chicago, IL: Chicago University Press, pp. 223-243.
- Derrida, J. (2005a). *Rogues: Two Essays on Reason*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford, CA: Stanford University.

- Derrida, J. (2005b). *The Politics of Friendship*, tans. Georges Collins. London: Verso.
- Derrida, J. (2003). “Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides – A Dialogue with Jacques Derrida”, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas, in *Philosophy in a Time of Terror*, ed. Giovanna Borradori. Chicago: Chicago University Press, pp. 85-136.
- Derrida, J. (2002). *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*, ed., trans. Elizabeth Rottenberg. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, trans. Mark Dooley and Michael Hughes. London: Routledge.
- Derrida, J. (1999a). *Adieu to Emmanuel Levinas*, trans. M. Nass and P.-A. Brault. Standford, CA: Stanford University Press.
- Derrida, J. (1999b). “Marx & Sons”, in *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida’s Specters of Marx*, ed. Michael Sprinker. London: Verso, pp. 213-269.
- Derrida, J. (1995). “Khora”, *On the Name*, trans. ed. Thomas Dutoit. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 89-127.
- Derrida, J. (1994a). “The Spatial Arts: An Interview with Jacques Derrida”, Peter Brunette and David Wills, trans. Laurie Volpe, in *Deconstruction and the Visual Arts: Art, Media, Architecture*, ed. Peter Brunette and David Wills. Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 9-32.
- Derrida, J. (1994b). *Specters of Marx*, trans. Peggy Kamuf. New York: Routledge.
- Derrida, J. (1992a). *The Other Heading: Reflections on Today’s Europe*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael B. Nass. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Derrida, J. (1992b). *Acts of Literature*, ed. D. Attridge. London: Routledge.
- Derrida, J. (1973). *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*, trans. David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. and Anne Dufourmantelle (2000). *Of Hospitality*, trans. Rachel Bowlby. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Evans, F. (2013). "The Clamor of Voices: Neda, Barack, and Social Philosophy", *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 17 (2), Fall/Automne, 2013, 158-177.
- Evans, F. (2008, 2011). *The Multivoiced Body: Society, Communication, and the Edge of Diversity*. New York: Columbia University Press.
- Gasché, R. (2009). *Europe, or the Infinite Task: A Study of a Philosophical Concept*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gasché, R. (1986). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Grijalva, J. C. (2004). "Vasconcelos o La Búsqueda de la Atlántida. Exotismo, Arqueología y Utopía del Mestizaje en *La Raza Cósmica*", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XXX, No. 60, Lima-Hanover, 2do. Semestre de 2004, 329-345.
- Hägglund, M. (2008). *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Holloway, J. (1996). "Dignity's Revolt", in *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, eds. J. Holloway and E. Pelaez. London and Sterling, VA: Pluto Press, pp. 159-98.
- Lawlor, L. (2007). *This is not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature*. New York, NY: Columbia University Press.
- Letich, V. B. (2007). "Late Derrida: The Politics of Sovereignty", in *The Later Derrida*, ed. W. J. T. Mitchell and Arnold I. Davidson. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Lugones, M. (1994). "Purity, Impurity, and Separatio", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 19:2, 458-479.
- Mendieta, E. (2009). "From Imperial to Dialogical Cosmopolitanism", *Ethics and Global Politics*, 2.3, 241-258.
- Mendieta, E. (2007). *Global Fragments: Globalization, Latinamericanisms, and Critical Theory*. Albany, NY: SUNY Press.
- Mignolo, W. (2010). "Introduction: Immigrant Consciousness", in Rodolfo Kusch, *Indigenous and Popular Thinking in América*, trans. María Lugones and Joshua M. Price. Durham, NC: Duke University Press.
- Mignolo, W. (2000a). "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism", *Public Culture* 12:3, 721-748.

Mignolo, W. (2000b). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Subcomandante Marcos, “Interview”, *Chiapas*, no. 3, 1996, 109-117.

A Higher-order Dialogical Logic to demonstrate Leibniz's Law of Identity of Indiscernibles *

Mohammad Shafiei **

Abstract

In this note I discuss some issues around the law of Identity of Indiscernibles and, above all, its difference with the so-called law of indiscernibility of identicals. In this way I distinguish between the notions identity, sameness and equality, through a phenomenological discussion and using the key idea of intentionality. In order to formulate the Leibnizian law of Identity of Indiscernibles, and examine its validity, we need higher order logic. I will give semantic rules for a second-order logic with identity in the framework of the dialogical logic, introduced by P. Lorenzen. Then I will demonstrate the validity of the law of Identity of Indiscernibles by means of the introduced logic.

Keywords: Identity of Indiscernibles, Dialogical Logic, Identity, Equality.

Resumen

Una lógica dialógica de orden superior para demostrar la ley de la identidad de los indiscernibles de Leibniz

En este trabajo discuto algunas cuestiones en torno a la ley de la identidad de los indiscernibles, especialmente respecto a su diferencia con la llamada ley de la indiscernibilidad de los idénticos. De esta manera, distingo entre las nociones de identidad, similaridad e igualdad a través de una discusión fenomenológica y utilizando la idea clave de la intencionalidad. Para formular esta ley leibniziana y para examinar su validez, necesitaremos de una lógica de orden superior. Daré entonces reglas semánticas para una lógica de segundo

*Recibido: mayo 2017. Aceptado: junio 2017

**University of Paris 1. Paris, France. Email: Mohammad.Shafiei@malix.univ-paris1.fr

orden con identidad en el marco de la lógica dialógica, que fue introducida por P. Lorenzen. Demostraré así la validez de la ley de identidad de los indiscernibles por medio de la lógica introducida.

Palabras clave: identidad de los indiscernibles, lógica dialógica, identidad, igualdad.

Introduction

The principle of Identity of Indiscernibles, introduced by Leibniz, is of great significance in his metaphysics. It has intimate connections with the principle of sufficient reason and also with the fundamental principle of identity (which is the positive and more basic form of the law of noncontradiction). These principles altogether present an overall picture of Leibniz' monadological ontology. It is important to notice that these principles are not metaphysically trivial and they should not be considered as analytic, and contentless, truths, although once accepted they *maybe* considered as analytic in respect with the concepts which have accordingly modified. However, it is possible to think about the opposite cases and see what differences these principles make.

One unfortunate issue around the principle of identity of indiscernibles is that it is usually taken as closely connected to the indiscernibility of identicals, and people often consider both together as the Leibniz' law. While these latter has no significant metaphysical indication and even, if taken unconditionally true, is simply wrong or at least not compatible with Leibniz' philosophy.

Both of the mentioned alleged laws rang over not only individuals but also predicates. Therefore, in order to speak about them precisely and progress in arguing for or against one of them in a logically precise manner, it is a good idea to formulate them in a higher order logic. So, this is the formulation of the principle of identity of indiscernibles (PII hereafter):

$$\forall x \forall y (\forall F (Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x = y) \quad (1)$$

In this note I am going to employ a dialogical logic to provide a semantics which is able to demonstrate the validity of PII. Such a semantics would make us able to see the connections between the metaphysical law at work and the possible logical rules. Once we can formulate certain rules appropriate to reflect the metaphysical principle, we will be also able to analyze the principle from logical point of view and compare it with its rivals (or false associates).

I will first mention the ontological implications of the PII and that why it has

intimate connections with the principle of sufficient reason and the principle of noncontradiction, without being possible to be reduced to them. Here I argue to distinguish between the notions *identity*, *sameness* and *equality*. Accordingly, I will explain why the alleged law of the indiscernibility of identicals (II* hereafter), has no metaphysical indication, and if so taken it is either trivial or false.

However, the main aim of this writing is to introduce a higher order dialogical logic which is able to deal with PII and II*—and show the validity of the former while rejecting the latter. This would be based on the standard dialogical semantics introduced by Paul Lorenzen and then developed by Kuno Lorenz, Shahid Rahman and others. I will introduce a structural rule for identity and two particle rules for quantifying over predicates. Then arguing for the intuitively aptness of these rules, I will apply the new obtained semantics to analyze the PII and II*. This is in fact a part of a larger project to show that how dialogical method is very apt to deal with metaphysical issues and at least it causes no harm like those raised within some other more common semantical frameworks. In the current work I will of course focus to discuss this point in respect to the Leibnizian metaphysics and the issue of identity there and the significance of the PII.

1 Identity, Sameness, Equality

One of the controversial issues of logics concerning metaphysics, such as first order modal logic, is the notion of identity. What does it mean to consider two things identical? Is this really a relation? Can it be discovered or it is just a matter of definition? To think in either of these ways has its own supporters and of course some challenges. However, the acquaintance with the answer is just presupposed in PII. So, first of all we should make the conception at work clear. In order to just declare that what Leibnizian account of identity used in the PII is, I will briefly survey the possible meanings of the term “identity.” and try to make the possible distinctions explicit.

My thesis is to distinguish between three ways in which we apply the concept identity. The method I have used to reach this point is investigation on intentionality as introduced by transcendental phenomenology.¹ However I do not aim to go to the details here and I just take it for granted that phenomenology is completely compatible with monadology as also explicitly declared by Husserl in various occasions. According to phenomenology intentionality is the main feature of consciousness and

1. For an explanation of the status of intentionality see (Husserl, 1982), and particularly for the role of intention in the constitution of objectivities see (Husserl, 1973).

every act of cognition, including the case of identity, should be analyzed on the basis of the intentions at work. Having this point in mind we depart to consider what is the meaning (or meanings) of identity.

A first notion is that notion of identity we use to indicate an ontological unity, in the sense that every existing entity has a peculiar identity. Identity here can be considered, in a loose manner, as a relation between a thing and itself (and nothing else). Here we just presupposed the predetermination of the existing entity. It can be a monad whose existence can not be analyzed, or another entity genuinely grounded on the monads. In fact this is the core meaning of identity. Nevertheless we have two other notions which are very close to this and sometimes are represented by the relation of identity and the symbol =.

If we consider a more common case in which the thingness of an entity is determined by acts of us (the egos) then it would be pointless to restrict the notion of identity to the ontological one. In the constitution of thingness, we first deal with essence rather than existence, then some parts of being are recognized as instances of that essence (or tokens of a type). So, we consider two things as same when they each fulfill a different intention while both are fulfilling a same *objectifying* intention which gives them their thingness. Therefore, as an object their identity is same but they are distinguished since recalled by two different, not objectifying, intentions. Consider this example: Alice is suffered from the same illness that I had last year. Here my illness and Alice's are same. First we had two phenomena conceived by two different intentions, one of those is an abnormal state in Alice's health situations and the other is an abnormal state in my previous health situation. However, so far we have no identity, namely such an abnormality need not be considered as a unity, it could be just a moment of another phenomenon. But at the same time we recognize that it fulfills an intention toward constituting a particular illness, and moreover they both fulfill this latter, so that in regard to their identity, namely what makes them ontologically distinguished, they are the same. Here we have a genuine relation. So, in this case, perhaps not in the previous one, we first conceive identity as a relation, a relation between two beings, each constituted by different, and not essence-constituting, intentions, that fall under a same kind, i.e. their thingness is due to a same objectifying intention. I will call this notion *sameness*.

Beside the sameness we have another relational notion very close to identity which is called *equivalence*. In equivalence we have two different objectifying intentions that their fulfillments are concurrent. Therefore, in contrast to sameness in which we have one objectifying intention with two not co-fulfilled, different intentions. Here we have two co-fulfilled (or to-be-fulfilled) objectifying intentions—and

of course a third rang of intentions which are at work to recognize this co-fulfilling.

When we mean a same thing by means of two different ways in a manner that it is recognized, or just posited, that these two ways always signify a same thing, we have a case of equivalence. As for examples, consider the cases of the morning star and the evening star, or water and H_2O , and so on. Notice that here it is not the case that we have two signs to refer to a same object rather two meanings, two intentions, that happen to signify a same object. Basically we can have equivalence in two cases: 1- definition and 2- recognition of the sameness. This latter can be based on the existence of the referred object, like in the case of the morning star and the evening star, or just on the determining essences, like in the case of Zeus and Jupiter.

I introduce the following notations to indicate these different notions:

- $=_i$ Ontological identity
- $=_s$ Sameness
- $=_e$ Equivalence

We have:

$$\begin{aligned} x =_i y &\rightarrow x =_s y \\ x =_i y &\rightarrow x =_e y \\ x =_e y &\rightarrow x =_s y \end{aligned}$$

It says that an identical thing has the relation of sameness with itself namely it falls under any kind that it falls (or it is a token of any type of which it is a token). Also an identical thing is equivalent with itself namely it is the same object though objectified differently. The third case says that if two objectifying intentions meet each other in an object there is an objectifying intention to be fulfilled by this very object. This is obvious because this latter intention can be one of the formers. For example 12 and 5+7 are equivalent; accordingly they are a same number. Assume that a number is constituted as a successor of an already constituted number, so there is an objectifying intention (here a number-constituting act) which is fulfilled by both; that is, both 12 and 5+7 are recognized as 11+1 and both are considered as a same object.

Now if we interpret PII as concerning ontological identity, namely if we have:

$$\forall x \forall y (\forall F (Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x =_i y) \tag{2}$$

Then we would also have:

$$\forall x \forall y (\forall F (Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x =_s y) \tag{3}$$

and:

$$\forall x \forall y (\forall F (Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x =_e y) \quad (4)$$

Therefore, if in the case of PII, the notion of identity at use is ontological identity, as I am going to argue for it, there would be no problem if we leave the indexes of the symbol =. But in the case of II* it makes a lot of difference and if one defends the validity of II*, one should be explicit about which meaning of identity one is talking.

From the above formula the validity of 3 and 4 is already obvious; indeed they are not metaphysical claim but just true due to the meaning of the terms. For two things if it holds that each one of them possesses the predicate that the other does then it also possesses the essential predicates so that it should be considered as being of a same essence, as being the same object, as the other. Also if two things fall under the same descriptions, so that they always fulfill same intentions, then they would fulfill concurrently any objectifying intention too, thus they are equivalent.

This is the formula 2 which claims a metaphysically significant principle. If we interpret PII, as merely what 3 or 4 are saying, then Leibniz has not said something important, something that makes a difference in our view on ontology, and it can hardly be called a principle. In the next section I am going to mention some of metaphysical indications of the PII.

On the other hand, let us think about the II*. Considering the different notions of identity we have these three claims:

$$\forall x \forall y (x =_i y \rightarrow \forall F (Fx \leftrightarrow Fy)) \quad (5)$$

$$\forall x \forall y (x =_s y \rightarrow \forall F (Fx \leftrightarrow Fy)) \quad (6)$$

$$\forall x \forall y (x =_e y \rightarrow \forall F (Fx \leftrightarrow Fy)) \quad (7)$$

The first one, the formula 5, is trivially true. It says that any identical object falls under any predicate that it falls. No big deal. However the other ones are just false. For the sameness it is clear; two things that are same from one aspect of course can be different from other aspects. For the equivalence, although the two things are co-extension, the intensional features can be different, and from both phenomenological and monadological point of view intensional features are able to be genuinely objective features. This goes well in the case of recognition of the sameness: the morning star has something which makes it different from the evening star and it is a contingent truth that they happen to be a same planet. It is also true in the case of definition: in any case the defined goes (or may go) beyond the definer; otherwise it would be pointless, it would be just a matter of sign not a genuine equivalence

relation.² For example let's define " $m * v^2$ " as "energy". Although it introduces us for the first time to the notion of energy in natural world, it is possible to investigate further relations and, from now on, to say that energy is so and so is not equal to say that " $m * v^2$ " is so and so. To assign two different signs to a same reference is not definition and in such a case we have no objective equivalence relation—unless we explicitly speak about the signs as objects.

Therefore, II* in one reading is trivial and in the others is false. That is why I think that it is unfortunate to attribute this claim to Leibniz. The problems that arise from taking for granted the formula 7 have nothing to do with Leibniz's philosophy. And to say a contentless truth like 5 as a metaphysical principle is far from Leibniz's so challenging philosophical attitude.

It is very important to notice the difference between the formula 7 and the principle of substitution which is widely used in reasoning and specially in computation: once we have that $a=b$ we may substitute b in lieu of a in any step of reasoning. The principle of substitution is used in respect to a given context and it is not supposed to concern all aspects of the objects under question. It is beyond the scope of this not to study the issues around the principle of substitution, however I hope once the genuine meaning of PII will be clarified, it will help to remove some confusions between these two principles.

2 The status of discernibility

Now it is highly important to notice that Leibniz's PII is about ontological identity. If we read Leibniz carefully it will be clear that he just presupposes that it is indubitable that it is absurd for two things to be ontologically identical, and indeed the PII is a kind of *reductio ad absurdum*. The principle, if accepted as true, would say that since it is absurd that two things be ontologically identical then there should be at least a property belonging to one of them and not the other so that distinguishes the two entities. Such a principle not only is not restricted to equivalence or sameness but also serve as a ground to explain that how it is possible to speak about these latter notions. In equivalence and sameness we have some objectifying intentions at work, as explained above. In the terminology of the era of Leibniz, they refer to such kind of intentions under the term "principle of individuation". We will see in the following that how Leibniz shows that the principle of identity of indiscernibles is necessary in order the principle of individuation to

2. For an explanatory analysis of the case of definition and that the defined and the definer are not unconditionally interchangeable see (Husserl, 2002, pp. 231-234).

work. What Leibniz says is that just like it is absurd for two entities to be one it is also absurd that two entities be absolutely same in any respect; thus he rejects both atomism and the existence of a completely homogeneous being.

In the paragraph 9 of the *monadology*, Leibniz says:

There are never two things in nature which are perfectly alike and in which it is impossible to find a difference that is internal or founded on an intrinsic denomination. (Leibniz, 1989, p. 643)

One may think that he exclusively speaks about monads, but this is not the case, for we should notice that:

...compound things are in symbolic agreement with the simple. (Leibniz, 1989, p. 649)

In general, for Leibniz, the well founded phenomena reflect essential features of monads, except for being simple. Therefore, if a monad represents the world, any well founded phenomenon does so, and if any monad has its own peculiarity this is also reflected in any well founded phenomenon. Beside this general truth, Leibniz is also explicit that he applies the PII to any piece of being, to leafs or to drops of water and any part of nature at all (Leibniz, 1989, p. 687).

Now the relation with principle of individuation goes as follows. In order to explain the meaning of identity as sameness and equivalence we have spoken about the objectifying intention. Such an intention works to distinguish a domain of objectivity as a unity and constitutes it as a specific entity. In this regard most things that we consider under the category of substantivity are not indeed monads perhaps even not well founded phenomena. Thus, we have a concept of identity which depends on our act of individuation. Besides the ontological identity, the ego may constitutes objects as identical to themselves in the course of everyday life as well as in scientific activity. To this level belong the notions of sameness and equivalence. However, in order to be able to perform the act of distinguishing and thus positing the equivalence or sameness, it is required that there be objective differences to serve ground as further distinctions. The point is that the metaphysical principle of identity of indiscernibles is itself recalled while explaining the possibility of having individuated identity. The principle of individuation says that the ego individuates a part of being on the bases of some properties and by means of his own acts. Nevertheless:

The principle of individuation comes down to the principle of distinctness If two individuals were perfectly alike—entirely indistinguishable in themselves—there wouldn't be any principle of individuation i.e. any basis for telling them apart. (Leibniz, 2008, p. 108)

Here Leibniz uses the term principle of distinctness instead of principle of identity of indiscernibles. As I said above the main significance of the latter is that of the former. From the PII, by contraposition, we have:

$$\forall x \forall y (x \neq_i y \rightarrow \exists F ((Fx \wedge \neg Fy) \vee (Fy \wedge \neg Fx))) \quad (8)$$

As I said above, since the antecedent is true for every pair of objective beings then the PII is indeed the principle of distinctness. The predicates here are those ontologically grounded. However there is no need to be so much concerned about it, since most of predicates (monadic or relational) are ontologically grounded, as the above passage itself says. However, we have a case of illusive phenomena and totally arbitrary attributes. Leibniz' method itself provides us with the means to depart to distinguish such inauthentic predicates from the genuine ones. But there is no need that we include a restriction in our formula; we should just be careful to use acceptable predicates in our language and we are already supposed to do that. But it is not true to think that epistemic predicates or relational ones should be ruled out, only those which are deliberately groundless or those which are proven not to be able to genuinely exist.³ Even relational properties as far as grounded on the things themselves constitute genuine predicate.⁴

The connection with the principle of sufficient reason is also very important. If this principle would be true then in order to chose between two things there must be a reason, because no arbitrary action is admitted. Such a reason should refer to something in the choices themselves (as in the case of principle of individuation any preference in subjective view is grounded on objective difference). Then in order the principle of sufficient reason to be valid, every two things must be different. So the principle of identity of indiscernibles is the ontological counterpart of the principle of sufficient reason.

None of the above metaphysical considerations is relevant in the case of the indiscernibility of identicals. Then again to consider II* and PII as two versions of the same thing is just to neglect the all philosophical significance of the PII.

Having carefully distinguished between the different meanings of the notion of

3. In this respect, we may disagree with Leibniz on some instances while being in agreement in principle. So, the debate on the genuineness of a specific property should not be included in a discussion on the PII itself. For example, Leibniz rejects that space can be well founded phenomenon. However, what he rejects to be a genuine existence is Newtonian account of absolute space, for it is homogeneous in itself and it violates the principle of distinctness. However, if we accept the conception of space that general theory of relativity introduces, the things would differ. This "space" may meet the Leibnizian criterion of discernibility.

4. The case of relation is somewhat delicate since it ultimately requires the attribute shared by two or more substances. However Leibniz' latter works show that such attributes are possible and there is no contradiction in this respect with the principles of monadology (see (Mugnai, 1997)).

identity and having got an idea of what the PII is to say, we are now ready to go to formal treatments.

First of all, concerning the symbol “=̄” I shall say that it is somehow pointless to reserve it only for ontological identity, because as we saw, the ontological identity is not indeed a relation. We normally use this symbol in the case of sameness and equivalence, and in this sense it can serve to form a predicate: $a = b$ means that a fulfills the objectifying intention that constitutes b . And also we have $\forall x x = x$, which means that any individual fulfills the objectifying intention which individuates it. So, in the rest of this writing I just use the symbol “=” without indexes, provided that the PII holds for any interpretation of =, and II* does not hold in general. These are to be shown in our semantic framework.

In the following I briefly introduce the dialogical semantics. Then I present rules concerning “=” and quantifying over predicates, provided that “=” may form a predicate.

3 A short introduction to dialogical semantics

I bring a short introduction of the dialogical semantics in the following.⁵ Here I just describe the rules and do not discuss the philosophical advantages of the dialogical framework. For a good overview of the philosophical features of dialogical logic see (Rückert, 2001).

In dialogical semantics there are two parties, the proponent **P** and the opponent **O**. The proponent introduces a thesis and defends it against the attacks of the opponent. If there is a winning strategy for the proponent in respect to a statement, that statement is valid. The attacks and responses are to be performed according to two kinds of rules, particle rules and structural rules.

Particle Rules For any logical connective there is a particle rule which determines how to attack and defend a formula with a specific main connective. These rules are standard in the literature:

5. The following rules are standard within dialogical studies. However in the current manner of presentation I particularly benefited from the representations given in Rebuschi (2009) and Rahman (2005).

	Attack	Response
$A \vee B$	$?_{\vee}$	A , or B (The defender chooses)
$A \wedge B$	$?_L$, or $?_R$ (The attacker chooses)	A , or B (respectively)
$A \rightarrow B$	A	B
$\neg A$	A	(No possible respond)
$\forall x A$	$?_{\forall x/c}$ (The attacker chooses c)	$A[x/c]$
$\exists x A$	$?_{\exists x}$	$A[x/c]$ (The defender chooses c)

Structural Rules Structural rules determines the structure of the interaction which form a certain argumentation. We have:

(SR-0) Starting Rule: The Proponent begins by asserting a thesis.

(SR-1) Move: The players make their moves alternately. Each move, with the exception of the starting move, is an attack or a defense.

(SR-2) Winning Rule: Player **X** wins iff it is **Y**'s turn to play and **Y** cannot perform any move.

(SR-3) No Delaying Tactics Rule: Both players can only perform moves that change the situation.

(SR-4) Formal Rule: **P** cannot introduce any new atomic formula; new atomic formulas must be stated by **O** first. Atomic formulas can never be attacked.

(SR-5c) Classical Rule: In any move, each player may attack a complex formula uttered by the other player or defend him/herself against *any attack* (including those that have already been defended).

(SR-5i) Intuitionistic Rule: In any move, each player may attack a complex formula uttered by the other player or defend him/herself against *the last attack that has not yet been defended*.

Perhaps it would be good to give a simple example to show how this semantics works.⁶ Let us examine the formula $p \rightarrow (q \rightarrow p)$.

6. In the following dialogues I just sketch out the core play which can be used to build a winning strategy. For the sake of simplicity I do not discuss all possible plays to show that in any case there is a winning strategy for **P** (or for **O** if I show the thesis is not valid); it is not difficult to show and I omit it in order to focus on the core of the argument. As regards the *repetition ranks* which concerns the rule SR-3, Clerbout (2014) has shown that it would be sufficient to assign the rank 1 to the opponent and 2 to the proponent, namely there would be a winning strategy for a formula if and only if there is a winning strategy for that formula while the proponent is allowed to attack

Remark on notation: The moves are brought in the order of utterance. The parenthesized information indicates the number of the move, whether it is attack (\textcircled{a}) or response (\textcircled{r}) and to which move it is attack or response. The long dash indicates that there is no further move; and the participant on whose side it appears has been lost.

O	P
	$p \rightarrow (q \rightarrow p)$ (0)
(1 \textcircled{a} 0) p	$q \rightarrow p$ (2 \textcircled{r} 1)
(3 \textcircled{a} 2) q	p (4 \textcircled{r} 3)
—————	

Here in the move 4, **P** is able to respond the attack, because **O** has asserted p before; and since there is no other move possible for **O**, **P** wins and the formula is demonstrated to be valid.

4 A higher order logic, affirming Leibniz' law

Now I introduce new rules to extend our dialogical semantics in order it to be able to cover formulas like PII. Then we need quantification over predicates and also a rule for identity. An identity of the form $a = a$ is an elementary formula; and on the basis of any individual α we have in our language we can form a predicate $= \alpha$. Our structural rule for identity goes as follows:

(SR-id) Identity predication: Both parties are allowed to assert an elementary proposition in the form $\alpha = \alpha$ if they need it in order to respond or attack. Namely **P** can introduce such an atomic formula even if it has not been stated by **O** before.

The rational behind this rule is clear. As we accept that self-identity is generally true the parties are free to assert it in the case.

As for quantification we have two new particle rules intuitively analogous to the rules on quantification over individuals:

twice against a same move and the opponent is allowed to do so only once. Therefore, I do not specify the ranks in the following dialogues, and one can suppose that it is 1 for **O** and 2 for **P**.

	Attack	Response
$\forall FA$	$?_{\forall F/\Psi}$ (The attacker chooses Ψ)	$A[F/\Psi]$
$\exists FA$	$?_{\exists F}$	$A[F/\Psi]$ (The defender chooses Ψ)

Now it is easy to show that $\forall x x = x$ is valid:

O	P
	$\forall x x = x$ (0)
(1@0) $?_{\forall x/a}$	$a = a$ (2Ⓐ1)

Here **P** wins and the thesis is shown to be valid. **P** wins because for any attack that **O** makes, **P** can respond, since he is allowed to assert any atomic proposition of the form $\alpha = \alpha$.

Another formula which is proven to be valid is $\forall x \exists F Fx$. It says that any individual possesses at least one predicate. Let us verify it in our semantic framework.

O	P
	$\forall x \exists F Fx$ (0)
(1@0) $?_{\forall x/a}$	$\exists F Fa$ (2Ⓐ1)
(3@2) $?_{\exists F}$	$a = a$ (4Ⓐ3)

Here in the move 4, **P** chooses the predicate $= a$ to substitute F and since the result is a proposition in the form $\alpha = \alpha$ which is permitted to be asserted, **P** is able to answer any attack, then **O** loses and the formula is valid.

Now let us see the case for our main question, the formula expressing the PII:

$$\forall x \forall y (\forall F (Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x = y) \quad (9)$$

O	P
	$\forall x \forall y (\forall F (Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x = y)$ (0)
(1@0) $?_{\forall x/a}$	$\forall y (\forall F (Fa \leftrightarrow Fy) \rightarrow a = y)$ (2Ⓘ1)
(3@2) $?_{\forall y/b}$	$\forall F (Fa \leftrightarrow Fb) \rightarrow a = b$ (4Ⓘ3)
(5@4) $\forall F (Fa \leftrightarrow Fb)$	$?_{\forall F/=b}$ (6Ⓘ5)
(7Ⓘ6) $a = b \leftrightarrow b = b$	$b = b$ (8@7)
(9Ⓘ8) $a = b$	$a = b$ (10Ⓘ5)
—————	

As we see **P** wins and the PII is demonstrated to be valid. In the above dialogue the move 7 is a biconditional, so in the move 8 **P** by asserting one side can request **O** to assert the other side, and since **O** has no other move to perform she asserts the atomic proposition $a = b$ which makes **P** able to assert it and answer the attack posed by the move 5. In move 8, **P** is able to assert $b = b$ since it expresses a self-identity. So, for the PII there is a winning strategy and thus it is valid.

Now let us examine the formula II*:

$$\forall x \forall y (x = y \rightarrow \forall F (Fx \leftrightarrow Fy)) \quad (10)$$

O	P
	$\forall x \forall y (x = y \rightarrow \forall F (Fx \leftrightarrow Fy))$ (0)
(1@0) $?_{\forall x/a}$	$\forall y (a = y \rightarrow \forall F (Fa \leftrightarrow Fy))$ (2Ⓘ1)
(3@2) $?_{\forall y/b}$	$a = b \rightarrow \forall F (Fa \leftrightarrow Fb)$ (4Ⓘ3)
(5@4) $a = b$	$\forall F (Fa \leftrightarrow Fb)$ (6Ⓘ5)
(7@6) $?_{\forall F/\Phi}$	$\Phi a \leftrightarrow \Phi b$ (8Ⓘ7)
(9@8) Φa	—————

Here **O** in the move 7 chooses an arbitrary predicate, Φ , and demands **P** to replace it in the formula 6. Since **O** is allowed to assert any atomic formula, including Φa , she is able to attack the move 8. **P** is not able to respond, since Φb is an atomic formula and it has not been asserted by **O** before, and there is no other possibility for him to move, then **O** wins; namely the thesis shown not to be valid.

5 Analysis

As we expected our semantic framework admits the PII and rejects the II*. One may think that there can be added some rules to make II* also valid. Technically

it may be true but the point is we employ dialogical semantics in order to explain the nature of the notions at work, and such rules would violate the all philosophical motivations behind dialogical semantics. Let us see what that rule should be. It would say that if a player \mathbf{X} has asserted $a = b$ somewhere and also Fa in another occasion, the other player may ask \mathbf{X} to assert Fb . But is this acceptable? Imagine that in a dialogue one says “water is H_2O ”, and in another occasion he or she says “it was in 1811 that it was discovered for the first time that water is H_2O ”. Now is it plausible that the other expect that he or she be able to assert “it was in 1811 that it was discovered for the first time that water is water”? No, the two first assertions are true but this latter is not. More importantly the intention behind this latter has nothing to do with the intention behind the formers. So if someone says an identity relation $a = b$ and also one says a complex formula containing the individual a it is not reasonable to have such a rule to oblige one to assert that formula now about b .

Our structural rule for identity and the particle rules for quantifying over predicates are fairly intuitive. They validate the PII and they reject the II*. So our semantics can be admitted by the Leibnizian metaphysics and it is appropriate to be used in discussions concerning the metaphysics from Leibnizian point of view. And from the other side phenomenologically appropriateness of dialogical method and the intuitiveness of our new rules may support in its turn the rationale behind Leibnizian metaphysics and here specially the principle of identity of indiscernibles.

By means of the PII, Leibniz rejects both atomism and homogeneity in nature. Therefore for him being is an inhomogeneous continuity. Here we have ontological identity, which ultimately rests on monads and well founded phenomena, and also identity by individuation which depends on both ontological identity and diversity and the acts of the ego. In order to study such an ontology by logical means, we need a higher order logic with specific account of identity and the relation between identity and predicate. I hope that the dialogical logic just described would be able to contribute to such logical studies.

References

- Clerbout, N. (2014). Finiteness of plays and the dialogical problem of decidability. *IfCoLog Journal of Logics and their Applications*, 1, 115-130.
- Husserl, E. (1973). *Experience and judgment*, trl. J. Churchill, and K. Ameriks. London : Routledge.
- Husserl, E. (1982). *Cartesian meditations*, trl. Dorian Cairns.

- Husserl, E. (2002). *Logische untersuchungen. ergänzungsband. erster teil* ed. U. Melle (Vol. XX/1).
- Leibniz, G. (1989). *Philosophical papers and letters*, Ed. L. E. Loemker. Kluwer Academic Publishers.
- Leibniz, G. (2008). *New essays on human understanding, book ii: Ideas*, trl. J. Bennett.
- Mugnai, M. (1997). An unpublished latin text on terms and relations. *The Leibniz Review*, 7, 125–127.
- Rahman, S., & Keiff, L. (2005). On how to be a dialogician. In D. Vanderveken (Ed.), *Logic, thought and action* (Vol. 2, p. 359-408). Springer Netherlands.
- Rebuschi, M. (2009). Implicit versus explicit knowledge in dialogical logic. In O. Majer, A.-V. Pietarinen, & T. Tulenheimo (Eds.), *Games: Unifying logic, language, and philosophy* (pp. 229–246). Springer Verlag.
- Rückert, H. (2001). Why dialogical logic? In H. Wansing (Ed.), *Essays on non-classical logic* (pp. 165–185). River Edge: World Scientific.

Figuras de la muerte en la *Fenomenología del espíritu**

Víctor Duplancic**

Resumen

El presente artículo ofrece una lectura transversal de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel de la mano de la idea de muerte. Para ello se utilizan tres claves de lectura para mostrar las distintas figuras que la muerte asume en el texto. Estas tres claves son: a) la muerte como la culminación natural de la vida; b) el miedo a la muerte como idea regulativa en el proceso de constitución de una sociedad; c) la superación de la muerte mediante un modo racional-especulativo de sobrevivencia.

Palabras claves: Hegel, fenomenología del espíritu, muerte.

Abstract

Figures of Death in ‘Phenomenology of the Spirit’

This paper proposes a transversal lecture of the *Phenomenology of Mind* from Hegel by following in the text the idea of death. To show the different figures of the death in the book, the author uses three lecture`s key: a) the death as natural end of the life, b) the fear of the death as regulative idea by the constitution the society, c) overcoming death through one kind of rational way of survival.

Keywords: Hegel, Phenomenology of Mind, Death.

* Recibido: mayo 2017. Aceptado: julio 2017.

** Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina. Email: victorduplancic@gmail.com

1. La idea de muerte en la Fenomenología del espíritu

Un antecedente importante en el tratamiento de la muerte en la *Fenomenología* es sin duda la obra de Kojève (Kojève, 1947, 1972). Para él, como dice Bataille, la “idea central y última de la filosofía hegeliana”, sería “la idea de que el fundamento y origen de la realidad objetiva (*Wirklichkeit*) y de la existencia empírica (*Dasein*) humanas son la Nada que se manifiesta en tanto Acción negativa y creadora, libre y consciente de sí misma” (Bataille & Strauss, 1990; Gernerchak, 2012). Filosofía dialéctica sería así sinónimo para Kojève de una *filosofía de la muerte*. Ahora bien, no se puede decir tan fácilmente que la filosofía de Hegel, sobre todo el texto de la *Fenomenología* que tenemos por análisis en éstas líneas, es filosofía dialéctica como una filosofía de la muerte. La muerte está presente, como lo veremos, pero en figuras del camino hacia el saber absoluto que deben ser superadas por la vida del espíritu y cuya figura determinante epistemológicamente es la de muerte especulativa o de una muerte que es “contenida” dialécticamente en la vida del espíritu. Es también verdad que la fuerza negativa de la muerte es parte esencial de la dialéctica, pero la dialéctica no se reduce a ello, es más bien el método o la estructura misma de todo el desarrollo que va desde la conciencia inmediata o natural hasta el saber absoluto, y en esa estructura el momento negativo es factor constitutivo pero no determinante absoluto. Por ello mismo y por el hecho de que la interpretación de Kojève sería lo que podríamos llamar una lectura “externa” a la *Fenomenología* que tendría por objeto el encontrar en la idea de muerte el momento dialéctico para revertir una historia de servidumbre (reversión basada en una determinada idea de autonomía), hacen que haya decidido re-orientar mi lectura hacia un contexto más inmanente a la *Fenomenología* misma y a su realidad histórica propia. Por supuesto que esto no va en detrimento de la gran validez interpretativa de Kojève, es sólo una opción hermenéutica que tomo y que ciertamente no es en desmedro de la figura de la idea de muerte en la *Fenomenología*. Sólo que quisiera relativizar el hecho de que la muerte pueda ser que “la” clave de lectura. Es ciertamente *una* clave de lectura al modo de otros muchos conceptos fundamentales de la *Fenomenología*. Lo propio de estos conceptos es que experimentan transformaciones a lo largo de su recorrido, y esas transformaciones acompañan la historia inherente al texto mismo. Lo mismo sucede con la ida de la muerte. Tampoco quiero con ello descartar la validez de las figuras de la historia del mundo que se presentan en el texto y que dan el sustento legítimo para “salir” del texto y realizar interpretaciones históricas de términos usados por Hegel. Un ejemplo claro de ello y que viene al caso es la así llamada dialéctica del amo y del esclavo. Pero la historicidad de la

historia en el interior de la *Fenomenología* tampoco es una cosa sencilla. Hay una historia propia de la conciencia hasta el Espíritu, otra del texto mismo (la temporalidad de su dialéctica interna) y otra que sí contiene paralelismos con figuras de la así llamada historia del mundo, o historia en sentido corriente, es decir, figuras históricas reales de la política, religión, filosofía, literatura, etc.¹

La idea central de estas líneas es entonces poder abocarse a lo que pasa en el interior de la Fenomenología, un texto con sus particularidades históricas y genéticas (de su configuración) propias. Entre la bibliografía actual que se puede encontrar sobre el tema que nos ocupa, destaca sobre todo los artículos del volumen *Sterben und Tod bei Hegel* (Engelhardt, Neuser, & Lenski, 2015), y de los cuales es ciertamente el texto de Claus Arthur Scheier el que debemos tener en cuenta, por tratarse justamente de modo exclusivo de la *Fenomenología*. La referencia a este artículo es simplemente para poner en contraposición la lectura transversal de la muerte que quiero presentar, a diferencia de una lectura *vertical* como hace Scheier.²

La lectura “transversal” a la que me refería busca respetar el universo textual de la *Fenomenología* pero al mismo tiempo evitar hacer una lectura “monotématica” de la muerte, para poder mostrarla en la simpleza de la profundidad del análisis hegeliano. Según ello la figura de la muerte se tematizaría de tres modos diferentes: a) la muerte como la culminación natural de la vida; b) el miedo a la muerte como idea regulativa en el proceso de constitución de una sociedad; c) la superación de la muerte mediante un modo racional-especulativo de sobrevivencia.

Estos tres puntos estructuran sistemáticamente a este artículo. Cada una de estos grupos de temáticas en torno a la muerte presentan particulares dificultades provenientes del horizonte de comprensión de la filosofía de Hegel que debe alcanzarse, para comprender la fuerza metafórica de la idea de la muerte en cada caso. La exposición de los elementos hermenéuticos necesarios se realizará de un modo adaptado al tratamiento de la muerte en cada una de las secciones.

Antes de continuar es fundamental poner en contexto el texto ya que es uno de los pocos textos publicados explícitamente por Hegel y porque la falta

¹ Para un desarrollo más amplio de esto, cfr. (Duplancic, 2009)

² Scheier toma como figura arquitectónica/metódica principal de la Fenomenología al momento de la reflexión: posición (P), negación (N), negación de la negación (NN) son realizados mediante tres repeticiones en una totalidad de la reflexión. De ello resultaría para él doce momentos a los que corresponden doce figuras de la muerte. La muerte aparece así en una lectura arquitectónica que llamo vertical en relación a la sistematización ascendente que presenta el autor. (Scheier, 2015, pp. 45-46)

de contexto puede ser fatal al momento de hacer una interpretación como de las tantas que uno encuentra sobre la filosofía de Hegel, carentes totalmente de una relación con el pensamiento del autor. Por ello dedicaremos unas muy breves líneas a una introducción a la idea central de la Fenomenología.

2. La “Idea” de la *Fenomenología* del espíritu

La *Fenomenología del Espíritu* es una de las obras que más polémica ha generado en torno a su idea.

Otto Pöggeler traía a colación ya hace unos años la historia de la problemática de la determinación de la “idea” de la *Fenomenología* (Pöggeler, 1993). La primera indicación es dada por el mismo Hegel, que en carta a Schelling le comenta poco después de la publicación de la *Fenomenología* (1° de mayo del 1807) que está expectante de su opinión acerca de la *primera parte del sistema* que debía ser esa obra. Inmediatamente Hegel agrega que esa *primera parte* es más bien en realidad “la introducción” al sistema (Hoffmeister, 1961, p. 161). Schelling no contesta esa pregunta. No puede hacerlo porque con la *Fenomenología* Hegel ha iniciado su propio camino filosófico, que no sólo no puede ser más comprendido desde las premisas de la filosofía de la identidad, sino que ese camino presenta una nueva concepción de cómo debe ser comprendida la filosofía y la historia.

Hegel dice en esa carta que la *Fenomenología* es la primera parte de su sistema (tal como lo concebía él en 1806), pero que “propiamente” sería la introducción al mismo. Junto a esta aparente contradicción, ingresan otros problemas con los cuales la investigación sobre Hegel se ha enfrentado en los casi doscientos años posteriores a la publicación de la *Fenomenología*. Ellos son, entre otros: el segundo título de la obra (puesto por Hegel en el momento de la impresión del mismo y que fue el definitivo): *I. Ciencia de la Fenomenología del espíritu*. El primer título rezaba: *Primera parte. Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Como debido a un error de impresión en algunos ejemplares quedó un título, en otros el otro, y en otros ambos, surgieron a partir de allí una serie de interpretaciones que partían de un error básicamente casual³. Otros elementos que en el caso de la *Fenomenología* han “desorientado” a los intérpretes, es la referencia por parte de Hegel a poetas, pensadores y figuras históricas (Siep, 2000, p. 10); la “contradicción” del proyecto de la obra presentado en la *Introducción* y el finalmente concluido del *Prólogo*; la diversa estructuración de la obra presentada en el índice y en

³ Para esta temática, cfr: (Hegel, 1988, p. 468; Nicolin, 1967)

el cuerpo del texto; la dificultad para una comprensión global de la obra por el trabajo minucioso de los detalles de algunas partes; y la falta de “forma” en la redacción de las últimas partes (Hoffmeister, 1961, p. 161). Esta serie de dificultades ha llevado a lo que incluso para Pöggeler es un “camino equivocado de más de doscientos años en la interpretación” (Pöggeler, 1993), *Vorspann*.

Si durante siglos las interpretaciones de estudiantes de Hegel, amigos, discípulos y filósofos han caminado senderos “equivocados”, cabe preguntarse con qué derecho se juzga así a una tradición que ya forma parte de la historia de la filosofía. O dicho de otro modo: ¿cuáles son los criterios para la “correcta” interpretación de una obra? ¿existen en realidad algo así como cánones? ¿Y si así es, donde va a parar la libertad en la interpretación, alma de la filosofía? La investigación actual sobre la obra de Hegel se mueve entre estas dos coordenadas: rigor filológico y libertad filosófica. Determinar los límites o espacios “de frontera” de ambos es una tarea en la que estamos en nuestro tiempo. Los trabajos de la Hermenéutica, de la filosofía del lenguaje y de la moderna filología no bastan por sí sólo para una interpretación, si bien no necesariamente “correcta”, por lo menos “segura” de la obra hegeliana. A esta *seguridad* en la interpretación, – o lo que ha sido llamado también, el descubrimiento del *verdadero* Hegel – es a lo que quería referirse Pöggeler. Ahora bien, su crítica no está dada por la *subjetivización* de las interpretaciones, sino por lo que puede parecer curioso en un primer momento: por la mala edición de las obras (Pöggeler, 1993, p. 172). Puede parecer curioso digo, porque la *Fenomenología* por ejemplo, es justamente una obra que ha sido editada por el mismo Hegel. Sin embargo, incluso esta obra, no ha estado ajena de manipulaciones en su edición, que han llevado a la interpretación a caminos equivocados. Y es que estos elementos, en alguna medida “externos” a la filosofía expuesta en el texto, juegan un rol determinante en lo que es la obra de un filósofo. Me refiero a los análisis históricos-filológicos, a los cuales no sólo pertenecen la *historia del desarrollo* (*Entwicklungsgeschichte*) de las ideas, sino también las relaciones de esas ideas con la concepción del mundo y de la cultura que les fueron contemporáneas (*Geistesgeschichte*) y las repercusiones que tuvieron en su tiempo y a posteriori (*Wirkungsgeschichte*) (Albizu, 1999, p. 34).

Ahora bien, si tomamos el título final de la obra, nos podemos preguntar con Pöggeler:

¿de qué trata propiamente la *Fenomenología* de la autoconciencia? ¿se trata de investigaciones histórico-religiosas o sobre las tipologías de las concepciones del mundo que se concentran en el concepto de la conciencia desgraciada?

¿se trata de una historia social bajo la dialéctica del amo y del esclavo, o de una crítica a la sociedad? ¿se trata de preguntas antropológicas y meta-antropológicas por la relación entre la vida y la autoconciencia? o acaso las determinaciones de la lógica son revestidas con el ropaje de las figuras de la conciencia, y si es así, ¿cuáles determinaciones? Si bien la *Fenomenología* de la autoconciencia puede ser leída de este o aquel modo, parece que la *Fenomenología* difícilmente se identifica con aquello que Hegel afirmó que era: ¡una introducción en su filosofía! (Pöggeler, 1993, p. 235)

Introducción a su filosofía significaba por aquel entonces, introducción a un sistema filosófico, un sistema superador del de Schelling y claramente del de Kant. En este sentido la *Fenomenología* debería ser el camino que hace la conciencia en tanto pasa de un saber aparente o saber inmediato, a un saber reflexionado, que es un saber con niveles incrementantes de mismidad, pues en este saber de sí sabe de su objeto, como siendo en sí y también para sí.

Introducción a la filosofía de Hegel significaba también para él una introducción que llevara a las puertas del saber puro, de un saber sin mediación exterior, un saber absoluto. La introducción debiera ser el camino del saber relativo al saber absoluto. De allí la referencia cruzada de la introducción de la Lógica de 1812.

Introducción en tanto experiencia de la conciencia es comprender que la experiencia nunca se trata de salir del pensar, sino del movimiento por el cual lo otro determina al pensar y el pensar determina a lo otro. *La experiencia es por lo tanto el desarrollo genético de las posibilidades de la conciencia respecto a lo otro que ella, desarrollo que se descubre en la unidad de su diferencia y deviene autoconciencia, autoconciencia que se descubre siendo toda realidad y deviene razón.* Esta razón que es toda realidad, es por qué no decirlo, *otra razón* que la razón pura, es *Espíritu*. (Duplancic, 2014)

En este camino de la experiencia de la conciencia, del saber aparente al saber real y absoluto, de la conciencia al Espíritu el ritmo del caminar es con del *ductus* de la dialéctica o escepticismo que se consuma. En ese escepticismo que no se detiene en un momento solamente del negar -momento de la alienación (Duplancic, 2008)- se produce el negar la negatividad, y como tal se producen momentos del morir. Estos momentos se dan por supuesto en aquellos casos en que algo pueda morir, es decir, que haya organicidad para que se pueda producir un paso del mundo de la naturaleza al mundo del espíritu. Lo negativo es así entendido como un momento de lo ideal, absoluto, divino, en contraposición con lo finito, natural, no ideal. (Wandschneider, 2015, p. 55)

3. El simple morir

En este punto se considera a la muerte como *simple culminación natural de la vida*, un significado de la muerte que para Hegel es el más pobre dentro del horizonte especulativo de la Fenomenología. En un primer momento encontramos a esta significación de la muerte en la “lucha a vida o muerte” del capítulo de la autoconsciencia. En el desprecio de la muerte por parte de una de las autoconsciencias se ve la confirmación efectiva del señorío sobre la vida (sobre el ser). Pero la muerte en tanto tal representa otro aspecto fundamental que se encuentra en el horizonte en el que se desenvuelve la mencionada dialéctica de la lucha. La muerte es la culminación de la movilidad del concepto en tanto mediante ella las autoconsciencias (en cuanto autoconsciencias muertas) dejan de ser *extremos* (Hegel, 1988, p. 112) que se refieren mutuamente en una relación expresamente querida y, en cuanto tal, configurante del movimiento del reconocimiento. Ahora bien, esta muerte, como “negación natural” de la vida, una “negación sin mismidad”, no trae otra cosa que la esclavitud de la necesidad. Esta esclavitud es la dependencia de la vida y del ser. Ella es –en un primer momento– la “cadena” del esclavo (Gadamer, 1998, p. 241). Este aspecto será profundizado en el capítulo V (razón), sección B, Apartado a. “El placer y la necesidad”. En este lugar la muerte es caracterizada como la “necesidad sin vida” (Hegel, 1988, p. 201). En ello se ve la lógica inherente al placer (*Lust*), el que como trasgresión de la ley –ley que toma la forma de la fuerza destructiva y castigadora de la sociedad (Hegel, 1988, p. 200) – toma la vida para sí (en cuanto la goza hasta el final), pero con ello –y justamente por ello– se encuentra más bien con la muerte (Hegel, 1988, p. 201). Este referencia hegeliana al Fausto de Goethe es aplicable a su vez –como ha señalado Hyppolite o Siep– también a la experiencia humana del ver culminar la vida, en el sentido de que nuestra singularidad se va agotando con cada momento de placer y con ello vamos muriendo de a poco, nos vamos “usando” y acabando (Hyppolite, 1991, p. 255; Siep, 2000, pp. 150-151). Ahora bien, este momento fáustico sobre la vida no indica solamente al hecho de que finalmente sólo se encuentra la muerte y la necesidad de la nada. También se ve allí –como lo hace Siep– la figura del placer como un permanente destruir límites y fronteras. Una figura que –como es visible en la tradición filosófica desde el Filebo de Platón– encara contra el principio de la individualidad y de la libertad en cuanto independencia. Porque individualidad es auto-limitarse frente a otro y la carencia de límites del placer contradice justamente a ello. Pero también contradice la otra forma de la individualidad que se alcanza en la figura del amor mediante la fusión con el otro –como Hegel lo ha insinuado con la referencia a las figu-

ras de Fausto y Gretchen. De este modo resulta problemático querer interpretar a toda la *Fenomenología* desde la perspectiva de un motivo fáustico. Las formas de la emancipación y rebelión no son inmediatamente identificables con una auto-liberación de la enajenación que llevaría a cabo la humanidad –como quiere ver Bloch (Bloch, 1961, pp. 170-171). Estas formas representarían más bien formas imperfectas y enajenadas de la libertad, en cuanto estas no son superadas y elevadas a la libertad del espíritu.

Otro ejemplo de ello es una forma igualmente improductiva de la muerte como es la de la “libertad absoluta”. Allí la muerte es “la única obra” y el único “hacer” de esa forma de libertad. Hegel la describe como:

una *muerte* que no tiene ni contenido ni plenitud, pues lo que es negado es el punto igualmente vacío del sí mismo libre-absolutista. Es la muerte más fría, una mera muerte, sin más significación que la de cortarle a alguien la cabeza o el tomar un vaso de agua (Hegel, 1988, p. 320).

4. La muerte como factor socializante

A lo largo de la *Fenomenología* la muerte no se presenta solamente como la culminación natural de la vida. La muerte juega además un rol regulativo (por ejemplo como “terror”) para la constitución de la sociedad. Ese rol de la muerte puede ser visto a partir de la función que toma la idea de muerte para “sacudir” todas las fijaciones que posee la conciencia dentro del camino de la Fenomenología. Estas “fijaciones” pertenecen a un modelo de racionalidad que no ve la movilidad del concepto y por ello permanece encerrada en una estructura conceptual estática. Esa función de la muerte la describe Hegel como “*el amo absoluto*” (Hegel, 1988, pp. 114, 246, 321) o “*lo más terrible*” (Hegel, 1988, p. 27). Este “sacudón” que produce la muerte se ve en la figura del “siervo” de una manera ejemplar. Hegel dice:

La conciencia no ha tenido miedo ante esto u aquello ni tampoco frente a este u otro momento, sino que ha temido en su esencia misma, porque ella ha sentido el temor frente a la muerte, el señor absoluto. (Hegel, 1988, p. 114).

En el caso de la figura del siervo, la muerte contribuye a la formación de la conciencia en el marco de subjetividades aisladas. La muerte como “el señor absoluto” o “temor” también se encuentra en otros pasajes pero en estos otros casos ella juega un rol específico en el marco de relaciones inter-subjetivas (dentro de la eticidad). La muerte se presenta acá como temor y ese temor es utilizado en contra de la singularidad de subjetividades aisladas, de modo que

éstas se adecuen a los intereses y leyes de lo colectivo. El primer pasaje con esta significación se puede encontrar en el capítulo VI, dentro de la sección “A. El espíritu verdadero, la eticidad”. Hegel tematiza acá el momento del ser comunitario y describe la función del Gobierno como defensora del ser común frente a la amenaza de los “sistemas que se aíslan a sí mismo”. Con ello se refiere a las singularidades personales, a la propiedad, al derecho personal, etc.). Hegel dice:

El espíritu del llegar a ser juntos (*Zusammenkunft*) es la *simplicidad* y la esencia *negativa* de esos sistemas que se aíslan a sí mismos. Y para no quedar fijo y enraizado en ese aislamiento (y mediante ello dejar caer el todo y volar al espíritu), el gobierno debe sacudir de tiempo en tiempo a esos sistemas en su interior mediante guerras, confundiendo e hiriendo el orden y derecho de la independencia de que gozan. Y mediante ello podrá hacer sentir a los individuos que buscan separarse del todo y refugiarse en el *ser para sí* intangible y en la seguridad de la persona jurídica, obligados a entregarse al trabajo del servicio de su señor, la muerte. (Hegel, 1988, p. 246).

Esta función, que aparentemente se dirige *contra las libertades individuales* tiene, empero, para Hegel, una *función liberadora*:

El espíritu se separa así mediante esa disolución de la permanencia del hundimiento en el ser que se produce en el plano de la eticidad. Y contiene y eleva al sí mismo de la conciencia hacia la *libertad* y hacia su *fuerza*. (Hegel, 1988, p. 246)

Una función similar de la muerte con este carácter represivo se puede encontrar más adelante en la sección B de ese mismo capítulo, cuando se presenta a la libertad absoluta de la revolución francesa. Aquí la muerte juega su rol como temor en el trabajo de disciplinamiento y organización de los individuos en “masas espirituales” (Hegel, 1988, p. 321). La guerra como instrumento para integrar a los ciudadanos en la eticidad es —como señala Siep— un viejo pensamiento no sólo de la filosofía (Platón, Kant), sino de Hegel mismo. Éste había relacionado en su escrito *La constitución alemana* a la caída del reino antiguo con los movimientos revolucionarios basados en los intereses individuales y en las relaciones jurídicas privadas entre Individuos o entre estamentos y estado (Siep, 2000, p. 182).

5. El significado especulativo de la muerte

El tercer significado de la muerte en la *Fenomenología* según la lectura propuesta, es el especulativo -o la superación del temor. Al comienzo de la Fenomenología, en la introducción, Hegel habla acerca del *fin* de la obra y dice:

La progresión hacia... la meta es... incontenible, y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior. Lo que se limita a una vida natural no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado más allá por otro, y este ser arrancado de su sitio es su muerte. (Hegel, 1988, p. 57)

Esta progresión se da mediante la ascendente presencia del sí mismo (como negación determinada) en cada nivel de la experiencia. El agotamiento de posibilidades de significación en cada uno de esos niveles se presenta para cada uno de los estadios de la *Fenomenología* como su muerte. Este agotamiento de la significancia para la conciencia que hace la experiencia, es *para nosotros* la incapacidad de aquella de ver y aceptar la presencia del sí-mismo, o dicho de otro modo, de aceptar la positividad siempre nueva que surge de la negación determinada. La salida especulativa de este agotamiento de la significancia por parte de la conciencia consiste para Hegel en mirar a la muerte, a lo más temible, a los ojos, y allí descubrir la fuerza de la vida del concepto. Esto significa: dejar operar la negación determinada, entregarse a la fuerza del escepticismo que se consume. Ahora bien, esta actitud de aceptación de la negación determinada, que es un modo de “ir más allá” de la muerte, ¿qué rol juega en las relaciones intersubjetivas antes aludidas? En un primer momento se puede decir que de lo que se trata es de “sobrevivir” la muerte natural o de una forma de temporalidad -del concepto- que sea más “larga” que las formas de la vida para la conciencia natural. Este sería un ser más extensivo que el simple mirar momentáneo de la conciencia.

Esta forma de muerte “especulativa” o la superación de la muerte natural que se menciona en la introducción, vuelve a surgir con este carácter conceptual en el capítulo IV, sección “A”, en la consideración de la lucha a vida o muerte y, lo que sigue a ello, en de la llamada “dialéctica del amo y del siervo”. En ese contexto se busca la muerte del otro para verificar la propia autonomía. Porque esto se da en una primera forma (la más primitiva por decirlo así) del espíritu, intentar matar a otro significa aquí, automáticamente poner en riesgo la propia vida, pues la otra autoconsciencia busca el mismo reconocimiento que la primera. Como se sabe, la simple muerte de una de las autoconsciencias lleva consigo a la tumba toda posibilidad de reconocimien-

to. Pero sobrevivir simplemente, tampoco es una solución. Hegel introduce aquí su solución especulativa. Esta consiste en *experimentar* la muerte, en tanto la autoconsciencia llega a ser *consciente* del significado de la muerte y de la vida, esto es, en tanto y cuanto la autoconsciencia se reconoce como un momento pleno de negatividad y así de vida *espiritual*.

Esta afirmación del sí mismo (Hegel habla también de *ser para sí*) sobre la muerte se encuentra nuevamente en el capítulo VI, sección “A”, apartado “a. El mundo ético...”. Aquí introduce Hegel esta función especulativa del sí mismo en un mundo ético. Esto se presenta en la medida en que se señala la obligación de los parientes de un muerto de otorgarle a éste nuevamente una autoconsciencia, de modo que no pertenezca más a la naturaleza solamente y permanezca de otro modo como un ser pasivo o una individualidad vacía. Mediante el rito y las obligaciones para con el muerto se va más allá de los límites del tiempo real y se lo introduce en el tiempo espiritual de la eticidad. Esta obra de los familiares consiste en llevar el muerto en cuanto “*ser natural devenido inmediato*” hacia un ser espiritual mediado. De este modo se le otorga al muerto un modo de supervivencia espiritual⁴.

Otra posibilidad de la supervivencia sería la que arriba se mencionó al pasar, a saber, el hecho de sobrevivir a la lucha a vida y muerte. Esta posibilidad que Hegel no considera en el capítulo de la autoconsciencia, se puede ver en el capítulo VI, en la exposición de la “Formación y su reino de la realidad”. El que sobrevive a la lucha como vencedor se convierte en este caso en peligroso, pues el polo contrario del reconocimiento está muerto. Esto significa que el que ha sobrevivido ha sido reconocido hasta la muerte, en su máxima expresión. Y por ello no necesita más ser reconocido. Esta afirmación unilateral del individual es nombrada por Hegel como la *conciencia vil*. Hegel dice:

El sacrificio del existente (*Dasein*) que se lleva a cabo en el servicio, sólo es completo cuando llega hasta la muerte; pero el peligro de la muerte misma, cuando es superado y se sobrevive a él, deja en pie un determinado existente y, por tanto, un *para sí particular*, que hace ambiguo y sospechoso el consejo en pro del bien universal y que, de hecho, se reserva la propia suposición y la voluntad particular frente al poder del Estado. Este existente sigue, pues, comportándose de un modo desigual con respecto al poder del Estado y cae bajo la determinación de la conciencia vil, consistente en que está siempre dispuesta a sublevarse. (Hegel, 1988, p. 275)

⁴ Hegel alude todo el tiempo en este caso al comportamiento de Antígona. Cfr. por ejemplo: (Seibold, 1993, p. 53 ss.)

La única salida para este dilema será para Hegel naturalmente especulativa, pero con formas reales de acción. Formulado con sus palabras, la particularidad de la conciencia deberá ser sacrificada (Hegel, 1988, pp. 207-208). Sólo de este modo se podrá sobrevivir la muerte y no ser un simple muerto:

El verdadero sacrificio del *ser para sí* sólo es, por tanto, aquel en que se entrega, de un modo tan total como en la muerte, pero manteniéndose igualmente en esta enajenación; el ser para sí deviene con ello real, como lo que es en sí, como la unidad idéntica de sí mismo y de sí como lo contrapuesto. (Hegel, 1988, p. 275)

Esta posibilidad del “morir” y del “vivir” especulativos ejercerá su rol decisivo en el capítulo “Religión”. La muerte es en primer lugar la consecuencia de las guerras entre los pueblos, que en servicio de sus dioses (con forma animal en este caso) luchan (Hegel, 1988, p. 371). Mediante ello ingresaría la contradicción y la negatividad excluyente en lo divino mismo (Siep, 2000, p. 226). Este significado especulativo de la muerte gana su rol central en la historia de la religión, que para Hegel no es otra cosa que la historia de la encarnación de Jesucristo. Mediante la encarnación y la muerte del hijo de Dios se realiza el devenir de la autoconsciencia individual hacia la autoconsciencia universal o hacia la comunidad. Esto es, la muerte pasará de tener el significado del *no-ser del individuo* (como se expuso en el primer apartado) a arribar a la *universalidad del espíritu*, que vive en su comunidad y que allí muere y resucita diariamente (Hegel, 1988, p. 418). La superación especulativa de la muerte será presentada al final de la obra (en su prólogo) en su *forma lógica*, a saber, como *vida del espíritu*: una vida que no se avergüenza frente a la muerte, sino que la soporta y la contiene. El espíritu alcanza de este modo su vida –la meta de la Fenomenología– en tanto él mismo se encuentra en este desgarramiento absoluto (Hegel, 1988, p. 27). Este aspecto del ser-cabe-sí del espíritu en su desgarramiento (muerte) no es otra que la libertad especulativa que como absolutez del absoluto construye la intersubjetividad (Hegel, 1988, p. 108).

6. Conclusión

A lo largo del camino recorrido hemos podido observar cómo se muestra la figura de la muerte de la mano de la dialéctica propia de la *Fenomenología*, esto es, de modos incrementantes de la experiencia en cuanto desarrollo genético de las posibilidades de la conciencia respecto a lo otro que ella. Lo que entonces podríamos llamar la “experiencia de muerte” ha sido presentada en

el marco de una lectura centrada en los movimientos lógicos inherentes a la obra. La interpretación se ha hecho asimismo teniendo en cuenta el contexto de su génesis propia más que las contextualizaciones historiográficas. En esta lectura vemos cómo la muerte se presenta bajo diversas figuras. Estas figuras se ordenan en un camino que va de la conciencia natural al espíritu absoluto; y en cuanto figuras del desarrollo muestran sus “insuficiencias” parciales respecto a la figura de la muerte como último eslabón especulativo

Referencias bibliográficas

- Albizu, Edgardo (1999). *Tiempo y Saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, UNSAM.
- Bataille, Georges, & Strauss, Jonathan (1990). Hegel, Death and Sacrifice. In: *Yale French Studies* (78), pp. 9-28. doi:10.2307/2930112
- Bloch, Ernst (1961). Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes. In: *Hegel Studien, I*, pp. 155-171.
- Duplancic, Víctor (2008). De la Methexis a la alienación: o el reverso de la libertad. In: *Philosophia*, pp. 81-102.
- Duplancic, Víctor (2009). Tres temporalidades en el interior de la Fenomenología del Espíritu. In: *Revista Filosofía UIS*, 6 (1-2), pp. 45-56.
- Duplancic, Víctor (2014). La Fenomenología del Espíritu como punto de inflexión filosófica de Hegel. In H. Ferreiro, T. S. Hoffmann, & A. Bavaresco (Eds.), *Los aportes del itinerario actual de Kant a Hegel* (pp. 467-491). Buenos Aires: Editora Fi: EDIPUCRS.
- Engelhardt, Dietrich von, Neuser, Wolfgang, & Lenski, Wolfgang (Eds.) (2015). *Sterben und Tod bei Hegel*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Gadamer, Hans-Georg (1998). Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins. In H. F. Fulda & D. Henrich (Eds.), *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“* (pp. 217-242). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gemerchak, Christopher M. (2012) *Sunday of the Negative, The: Reading Bataille Reading Hegel*: SUNY Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988). *Phänomenologie des Geistes* (W. Bonsiepen & R. Heede Eds. Vol. 9). Hamburg: Meiner.

- Hoffmeister, J. (Ed.) (1961). *Briefe von und an Hegel* (Vol. I: 1785-1812). Hamburg: Meiner.
- Hyppolite, Jean (1991). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel* (Vol. 105). Barcelona: Península.
- Kojève, Alexandre (1947). *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études*. Paris.
- Kojève, Alexandre (1972). *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: La Pleyade.
- Nicolin, Friedrich (1967). Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes. In: *Hegel Studien*, 4.
- Pöggeler, Otto (1993). *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* (2. ed.). Freiburg, München: Alber.
- Scheier, Claus-Artur (2015). Gestalten des Todes in Hegels "Phänomenologie des Geistes". In D. von Engelhardt, W. Lenski, & W. Neuser (Eds.), *Sterben und Tod bei Hegel* (pp. 43-54). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Seibold, Jorge R. (1993). *Pueblo y saber en la fenomenología del espíritu de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Universitarias del Salvador y Diego de Torres.
- Siep, Ludwig (2000). *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels Differenzschrift und Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wandschneider, Dieter (2015). 'Schmerz der Negativität' und Tod in Hegels Konzeption des Geistes. In D. v. Engelhardt, W. Neuser, & W. Lenski (Eds.), *Sterben und Tod bei Hegel* (pp. 55-68). Würzburg: Königshausen & Neumann.

Constantes lógicas y la armonía de las reglas de inferencia*

Mariela Rubin**

Resumen

A lo largo de la literatura la pregunta por qué es una constante lógica ha recibido distintas respuestas desde los acercamientos de la teoría de modelos (Tarski; 1966), (Sher; 1991), (Gómez Torrente; 2003), (Bonnay; 2007) hasta las respuestas que centran el significado en las reglas de uso (Dummett; 1991), (Prawitz; 1965). Frente a la segunda corriente filosófica se han presentado algunos inconvenientes ineludibles, en particular la constante ‘tonk’ (Prior; 1960) frente a la que los defensores del inferencialismo en lógica han presentado varias soluciones, en particular la armonía. El objetivo de este artículo es mostrar que los distintos criterios de ‘armonía’ que se utilizan en semántica de la prueba para establecer qué es una constante lógica no cumplen con su objetivo ya que no son necesario o suficientes. Presentaré las razones filosóficas por las que surge el concepto de ‘armonía’ y luego describiré las distintas formas en las que la literatura suele entender el concepto de ‘armonía’. Luego mostraré que o bien sobregeneran o bien subgeneran conectivas en base a una serie de contraejemplos. Finalmente, desarrollaré algunas razones filosóficas que deberían delimitar por dónde continuar la búsqueda de una definición satisfactoria del concepto de ‘armonía’.

Palabras claves: armonía, tonk, inferencialismo, semánticas de la prueba.

* Recibido: mayo 2017. Aceptado: julio 2017.

** Universidad de Buenos Aires / Buenos Aires Logic Group. Buenos Aires, Argentina.

Email: marubin@gmail.com

Abstract

Logical Constants and Harmony of the Rules of Inference

All through the literatura, the question about what is a logical constant has recieved many answers, from model-theoretic aproaches (Tarski; 1966), (Sher; 1991), (Bonney; 2007) to answers that focus in the inferential practice as meaning (Dummett; 1991), (Prawitz; 1965), (Lorenzen; 1955). Detractors of the second tradition presented many ineludible incovenients, in particular, the logical constant named ‘tonk’ (Prior; 1960). Inferentialist tryed many solutions, in particular they presented the concept of ‘harmony’. The goal of this paper is to show that the different criteria of ‘harmony’ used in the proof-theoretic semantics to determine what is and what is not a logical constant fail to be necessary or sufficient. I will show the philosophical reasons that make this concept appear and then i will describe the different ways in wich the literatura understads the concept of ‘harmony’. Then I will show that they subgenerate or overgenerate connectives with some counterexamples. Finaly, I will explain some philosophical reasons that should delimitate where to go towards a satisfactory definition of ‘harmony’.

Key words: harmony, tonk, inferentialism, Proof-theoretic Semantics.

1. Introducción

Existen dos estrategias fundamentales para definir qué es una constante lógica. Cada estrategia está vinculada al modo de explicar cómo se fija el significado de este tipo de expresiones. En líneas generales, la primera vincula esta caracterización con las condiciones de verdad de las oraciones en las que aparecen cada una de las constantes mencionadas. Así, una conjunción ‘ $\phi \wedge \psi$ ’ es verdadera si y solo si ‘ ϕ ’ es verdadera y ‘ ψ ’ es verdadera. Esto es, por ejemplo, la oración (1) ‘La nieve es blanca y el pasto es verde’ es verdadera si y solo si la nieve es efectivamente blanca y y el pasto es en efecto verde. La versión más sofisticada de esta propuesta recurre a la idea de *modelos*, presentada por Tarski (1933) (1956), en la que introduce los conceptos de *modelo*, *satisfacción* y *funciones de interpretación*, entre otros para explicar cómo ciertas oraciones se vuelven verdaderas en base a la forma en la que la función interpreta los nombres o contantes de individuo y los predicados.

La segunda estrategia está relacionada con el modo en el que se usan las nociones lógicas, básicamente en el contexto de una prueba. Las semánticas

de la prueba (*proof theoretical semantics*) se basan en la idea de que el significado de las constantes lógicas está dado por el rol inferencial que cumplen. Es decir, dado un conjunto de oraciones, qué puede inferirse de ellas que incluyan la conectiva en cuestión y qué puede inferirse de incluir la conectiva en una oración. Para clarificar, si yo tengo una prueba de que la nieve es blanca y también tengo una prueba de que el pasto es verde, entonces estoy habilitada a inferir que (1) ‘la nieve es blanca y el pasto es verde’. Del mismo modo, si yo tengo una prueba de (1), estoy habilitada a inferir cualquiera de las dos proposiciones que la conforman. Las reglas suelen presentarse de a pares: reglas de introducción, es decir, cuándo estamos habilitados a usar cierta conectiva, y reglas de eliminación, es decir, qué podemos inferir cuando aseveramos una oración que contiene esta conectiva. Ejemplos en términos formales de esto son los siguientes¹:

Conjunción		Disyunción	
\wedge -I	\wedge -E	\vee -I	\vee -E
$\frac{\begin{array}{c} \Phi \\ \Psi \end{array}}{\Phi \wedge \Psi}$	$\frac{\Phi \wedge \Psi}{\Phi / \Psi}$	$\frac{\Phi}{\Phi \vee \Psi}$	$\frac{\begin{array}{c} \Phi \vee \Psi \\ \text{si } \Phi \\ \text{ent } \chi \\ \text{si } \Psi \\ \text{ent } \chi \end{array}}{\chi}$

Esto se lee de la siguiente forma: para el caso de la conjunción si yo tengo una prueba de ϕ y tengo una prueba de ψ , entonces tengo una prueba de $\phi \wedge \psi$. Y si tengo una prueba de $\phi \wedge \psi$, entonces también tengo una prueba de ϕ y de ψ . Las reglas de la disyunción se leen de la siguiente forma: Si tengo una prueba de ϕ , tengo una prueba de $\phi \vee \psi$, y si tengo una prueba de $\phi \vee \psi$, entonces, si puedo probar que de si ϕ se deduce χ y que de ψ se deduce χ , entonces tengo una prueba de que de $\phi \vee \psi$ se deduce χ .²

En este sentido, se entiende que las semánticas de la prueba son, efectivamente semánticas, ya que entienden el significado en términos del com-

¹ Aquí presentaremos la discusión en términos de deducción natural, sin embargo existen numerosos otros sistemas de prueba desde los secuentes hasta las lógicas dialógicas.

² Un ejemplo en el lenguaje natural para entender la regla de eliminación de la distinción es el siguiente: si yo sé que voy a comer fideos o pizza, no sé cuál de las dos, pero tengo la certeza de que coma una o la otra entonces voy a saciar mi hambre, entonces sé que voy a saciar mi hambre.

portamiento inferencial, del uso. El significado de una conectiva está en los contextos en los que estamos habilitados a utilizarla y en las cosas que el uso de esta conectiva nos habilita a inferir. Así, las semánticas de la prueba son una forma de dar significado al proceso por el cual podemos llegar a una conclusión a partir de ciertas premisas. Los principales exponentes de esta estrategia han sido Dummett (1991), Prawitz (1965), Lorenzen (1955), entre otros.

Teniendo esto en mente Prior (1960) presenta una conectiva como contrargumento frente a las semánticas de la prueba: **tonk**(τ). Tonk es una conectiva lógica cuyas reglas son las siguientes:

$\frac{\tau\text{-I}}{\varphi}$ $\frac{\varphi}{\varphi\tau\psi}$	$\tau\text{-E}$ $\frac{\varphi\tau\psi}{\psi}$
---	--

Esta conectiva, cuya regla de introducción es idéntica a la regla de introducción de la disyunción y cuya regla de eliminación es idéntica a la regla de eliminación de la conjunción, no es posible de traducir en una tabla de verdad clásica de dos valores³, es decir es una conectiva que tiene reglas de uso pero no referencia en términos de modelos. A esto se suma que, al poner en relación estas dos reglas genera una conectiva que trivializa la lógica, sea clásica o intuicionista, dado que si una lógica L prueba alguna oración cualquiera φ , entonces, por introducción de tonk podemos probar $\varphi\tau\psi$ y por eliminación de tonk tenemos una prueba de ψ , siendo ψ una oración cualquiera. Esto es, a partir de una conectiva como tonk es posible de cualquier oración probar cualquier otra, en particular es posible probar de φ , $\sim\varphi$, resultado fatal en una lógica en la que de una contradicción se siga cualquier cosa⁴, o bien es posible

³ Al ser las reglas de tonk una fusión entre la regla de Introducción de la disyunción y la eliminación de la conjunción resulta imposible asignarle valores de verdad ya que eventualmente colapsan cuando los valores de verdad de las dos oraciones que une tonk tienen distinto valor de verdad.

⁴ La lógica clásica es un caso particular de lógica en el que de una contradicción se sigue cualquier cosa, sin embargo, hay una gran multiplicidad de lógicas no clásicas donde la contradicción no significa trivialidad. Ejemplo de esto es LP, la lógica de Priest que entiende que hay contradicciones verdaderas, o las LFI, las lógicas de la inconsistencia que contienen un operador de consistencia tal que indica que para una oración si es consistente, entonces de poder probarse ella y su negación entonces se sigue cualquier cosa, pero también hay oraciones que no son consistentes de las que no se sigue la trivialidad si se prueban ella y su negación.

probar cualquier otra oración que le resulte fatal a la lógica en la que se esté trabajando (una oración del mentiroso, un mentiroso reforzado, etc.)⁵

La consecuencia de este argumento parece ser que es necesario restringir el conjunto de conectivas, es decir, no cualquier conjunto de reglas de inferencia pueden caracterizar una potencial conectiva lógica. La adopción del punto de vista contrario parece conducir a la posibilidad de que existan sistemas de inferencia triviales.⁶

Para evitar esas consecuencias, se han propuesto una serie de criterios que intentan reforzar las semánticas de la prueba. Entre otros se ha propuesto que las reglas deben ser **armónicas**. Esto es, que las reglas de inferencia que permiten introducir y eliminar de un discurso una potencial expresión lógica muestren cierta simetría entre sí.

A continuación procederé a mostrar porqué ninguno de los criterios que suelen trabajarse en la literatura son necesarios o suficientes para definir qué es una conectiva lógica. Para eso, empezaré por delinear el contexto en el que surgen el concepto de ‘armonía’, y las tres variables filosóficas que estaban en juego (la disputa por la lógica correcta, la defensa del molecularismo y la defensa del inferencialismo como tesis semántica). Luego procederé a explicar las definiciones más ampliamente adoptadas como ‘armonía’: el principio de inversión y la normalización, la conservatividad y el proceso de eliminación general y mostraré en qué casos falla cada una de las definiciones. Finalmente daré una serie de razones filosóficas para explicar por qué es deseable retomar alguna de las posturas que instalaron el debate para poder dar con una definición exitosa de conectiva lógica.

Hay dos posibles réplicas al objetivo de este artículo. Por un lado se puede sostener que sencillamente es necesario un cambio de lógica, o un cambio de lenguaje, sin embargo, el objetivo aquí es reflexionar sobre cómo establecer un criterio de conectiva lógica independientemente de la lógica y del lenguaje en el que se trabaje, de forma tal que se adapte, no solo a una lógica ni a un

⁵ La oración del mentiroso es una oración que dice de sí misma que es falsa: ‘esta oración es falsa’. Un mentiroso reforzado es lo que se entiende como una oración paradójica que aparece en lógicas creadas para solucionar paradojas como el mentiroso. Un ejemplo de esto es la oración ‘esta oración es solamente verdadera’ para LP. Para más información al respecto ver (Tajer 2014)

⁶ 2 and 2 are 4.

Therefore, 2 and 2 are 4 tonk 2 and 2 are 5.

Therefore, 2 and 2 are 5.

Es la prueba de trivialidad que da Prior (1960) a partir de tonk.

único sistema de prueba, sino a una multiplicidad de lógicas con los distintos sistemas y lenguajes posibles.

Otra posible réplica es que como muestran Rahman y Redmond (2016), la lógica dialógica da una solución a los problemas de armonía, puesto que en esta presentación de la lógica clásica, al estar estructurada en distintos niveles, logra dotar de armonía a las conectivas lógicas.⁷ La respuesta que tiene este artículo para ofrecer a este gran resultado, es que el interés aquí está centrado en las presentaciones de deducción natural de las lógicas, dado que creemos que la armonía tiene que ser un valor intrínseco a las conectivas que pueda traducirse en una presentación transparente y estándar como lo es la deducción natural y no limitarse a la presentación dialógica.

2. ¿En qué contexto surge la armonía?

En esta sección voy a presentar el contexto en el que se enmarca la discusión y luego detallaré en los sub-apartados las distintas formas en las que la literatura suele entender el concepto de ‘armonía’. Luego de cada definición presentaré los problemas que cada definición trae aparejada.

Como ya he dicho antes, la discusión sobre la armonía se enmarca en el contexto de la discusión de teoría de la prueba.⁸ El inferencialismo es una corriente filosófica cuya tesis opera sobre el lenguaje en términos generales; sin embargo, dentro del inferencialismo hay una corriente más modesta conocida como inferencialismo en lógica o teoría de la prueba, cuya tesis consiste en que **el significado de las conectivas lógicas está determinado por el uso** es decir por sus reglas de inferencia. En palabras del propio Dummett:

Crudely expressed, there are always two aspects of the use of a given form of sentence: the conditions under which an utterance of that sentence is appropriate, which include, in the case of an assertoric sentence, what counts as an acceptable ground for asserting it; and the consequences of an utteran-

⁷ Como muestran Rahman y Redmond (2016): dicen “si una teoría pragmática del significado se implementa como un sistema de reglas para la interacción argumentativa estructurada en distintos niveles, a saber, el nivel local, el nivel global y el nivel estratégico, entonces la armonía, que corresponde a la correlación entre las reglas que definen el nivel estratégico, resulta naturalmente de la simetría de las reglas del nivel más fundamental, es decir, el nivel local. En otras palabras las reglas locales formuladas como reglas para jugadores anónimos proveen no solo el fundamento del significado sino que son también responsables de la emergencia de reglas armónicas de estrategia (o inferencia).” (p. 17).

⁸ Aquí pretendo seguir el recorrido que propone Florian Steinberger en “What Harmony Could and Could No Be?” puesto que considero que dada la complejidad del tema y la bastedad de literatura al respecto, su propuesta resulta particularmente pedagógica e iluminadora para comprender el panorama general.

ce of it, which comprise both what the speaker commits himself to by the utterance and the appropriate response on the part of the hearer, including, in the case of assertion, what he is entitled to infer from it if he accepts it. (Dummett; 1991; p.199)

El inferencialismo es una parte fundamental del intuicionismo, puesto que se monta sobre la premisa de que para aseverar una oración es necesario tener una prueba directa. Esta perspectiva, sumada a la concepción constructivista de prueba son los pilares intuicionistas. Por esta razón, las primeras propuestas respecto del concepto de ‘armonía’ surgieron desde esta escuela: defender que una lógica puede definirse sin necesidad de una semántica de valores de verdad o modelos era parte sustancial de la agenda intuicionista. A su vez, estos filósofos tenían como premisa básica que la lógica intuicionista era la lógica correcta. Por esta razón, el argumento de que la lógica intuicionista era la única lógica capaz de capturar el conjunto suficiente y necesario de conectivas lógicas era un punto más a favor de la perspectiva intuicionista. Esta discusión entonces, se inserta en el centro de las polémicas sobre cómo dar significado y la pregunta por la cuál es La lógica correcta.

A estas dos motivaciones se suma una tercera: defender el molecularismo, en contraposición con las posiciones atomistas y holistas que sostienen que las partículas de lenguaje se definen por sí mismas sin ningún otro elemento que ellas mismas y que para definir una partícula del lenguaje es necesario mirar a todo el lenguaje en conjunto, respectivamente.

The principle of compositionality is not the mere truism, which even a holist must acknowledge, that the meaning of a sentence is determined by its composition. Its bite comes from the thesis that the understanding of a word consists in the ability to understand characteristic members of a particular range of sentences containing that word (Dummett; 1991; p.225)

De esta forma, se sostiene que el lenguaje está conformado por conjuntos de términos cuyo significado está intrincado por alguna relación en particular no en relación a la totalidad del lenguaje, sino a una serie de términos pertinentes. En el caso de las conectivas lógicas, esto se entendería de la siguiente forma: es necesario mirar a la totalidad de conectivas que conforman el lenguaje, junto con todas sus reglas de inferencia.

En el contexto de estos tres debates, Dummett (1991) da con una solución que cuadra a la perfección: presenta de forma un tanto vaga el concepto de ‘**armonía**’. La armonía en términos puramente intuitivos consiste en la idea de que debe haber una relación entre las reglas de introducción y eliminación de las conectivas tal que lo que permita decir una de las reglas encaje,

esté contenido o se deduzca de la otra regla del par. Sobre este concepto se ha montado la literatura que lo ha refinado y desglosado en muchas formas distintas con distintas consecuencias prácticas. Lo que haremos a continuación es ver las formas más canónicas en las que se ha entendido la armonía y analizar porqué ninguno de estos criterios es necesario o suficiente. Luego se expondrán algunos puntos a tener en cuenta para poder desarrollar un criterio de armonía que se adecúe a lo que se busca.

Existen diversas formas de entender el concepto de armonía. Las más importantes son: (i) Armonía como principio de inversión, (ii) armonía como normalización, (iii) armonía como conservatividad y (iv) armonía como estabilidad. A continuación presentaremos en detalle cada uno de ellos.

3.1 Pruebas normalizadas y principio de inversión

Por un lado, Dummett toma de Prawitz (1965) el **principio de inversión** para explicar el concepto de ‘armonía’. Una conectiva © cumple con el principio de inversión si y solo si dado su par de reglas de introducción y eliminación, todo lo que puede probarse utilizando una regla de introducción inmediatamente seguida de una de eliminación, ya estaba dicho antes de utilizar este par de reglas. Tomemos como ejemplo la conjunción en la siguiente prueba:

- | | | |
|----|--------------|----------------------------|
| 1. | p | PREMISA |
| 2. | q | PREMISA |
| 3. | $p \wedge q$ | I \wedge en 1 y 2 |
| 4. | p | E \wedge en 3 |

Como puede verse fácilmente, la conclusión en 4 ya estaba probada previamente en 1. A este par de aplicación introducción-eliminación la literatura lo llama *detours* y este ejemplo simplificado en el que lo que se prueba en 4 es una premisa, sirve para ilustrar un fenómeno global que se busca en una lógica: si podemos reducir en todas las pruebas de nuestra lógica estos procedimientos a una prueba en la que no haya *detours*.⁹

⁹ La normalización es un proceso complejo que tanto Prawitz como Dummett desarrollan de formas diferentes. No desarrollaremos aquí ninguno de los dos procesos dado que requeriría mucho más espacio del disponible, y no aporta en demasía al debate central. Sin embargo, es importante remarcar que la normalización es un proceso inductivo y que presupone una serie de métodos para reordenar el esqueleto de las demostraciones a partir de argumentos de forma tal que todas las oraciones estén justificadas por premisas

Si es posible realizar estos procedimientos para todas las oraciones que pruebe con todas las conectivas de la lógica, entonces la lógica será normalizable. Esta propiedad está pensada en términos molecularistas, como una **propiedad del sistema de conectivas como un todo**. Es decir, si bien parte de una propiedad particular del par de reglas para cada conectiva, el principio de inversión, se instancia en la propiedad del sistema de ser normalizable dado un conjunto de conectivas. La normalización no debería depender solamente de que cada par de reglas respete el principio de inversión, sino también de que la interacción entre los pares de reglas permita reordenar (*permutative reductions*) la prueba de forma tal que en todos los casos pueda normalizarse.

La idea detrás de esto es que la regla de eliminación no nos permita decir más cosas que las que podemos decir con la regla de introducción. Para utilizar los términos de Dummett, hay dos cosas que podemos decir cuando utilizamos una conectiva ©. Por un lado las relaciones que podemos aseverar entre premisas que ya están probadas y por otro lado, las consecuencias de aseverar esa relación. En ese sentido, una conectiva cuyas reglas de uso estén formuladas de forma ‘irresponsable’ sería una conectiva que nos permita inferir más o menos consecuencias de las que ya podíamos aseverar al establecer aquella relación que establecimos cuando juntamos dos premisas (ϕ y ψ) con aquella conectiva (©). A esta relación desigual, se la llamará **desarmonía E-Fuerte** cuando la regla de eliminación nos permita aseverar más cosas de las que ya podíamos aseverar antes de utilizar la regla de introducción. Este es el caso de tonk, que nos permite decir mucho más que ϕ (véase la prueba de trivialidad de la página anterior), en particular nos permite decir cualquier cosa, pero podría no ser tan extremo y permitirnos decir algunas cosas que no estuviesen contenidas antes en la deducción sin necesidad de llevar a trivialidad (como veremos en breve pasa con algunas conectivas clásicas). Por otro lado, cuando la regla de eliminación nos permite decir menos cosas que las que ya podíamos decir antes de utilizar la regla de introducción, estamos en un caso de **desarmonía E-Débil**.¹⁰

anteriores o bien que sean supuestos que luego serán descargados a partir del uso de ciertas reglas capaces de descargar supuestos (como ser la regla de introducción del condicional). Omito, así también el concepto central en la propuesta de Prawitz de ‘forma canónica’, entre otros para simplificar la exposición.

¹⁰ Otra gran tradición, también investigada por Dummett (1991) y Prawitz (1971) (2007) plantea presentar a las reglas de eliminación como la central a la hora de dar significado a la conectiva, y a la regla de introducción como aquella que debe mantener el equilibrio con la regla principal, sin embargo, este tipo de propuestas trae aparejado toda otra clase de problemas.

Un caso de desarmonía E-débil podría ser un escenario en el que la conjunción no fuese conmutativa y se presentase el siguiente par de reglas para la conjunción:

$\frac{\begin{array}{c} \wedge\text{-I} \\ \varphi \\ \psi \\ \hline \varphi \wedge \psi \end{array}}{\varphi \wedge \psi}$	$\frac{\begin{array}{c} \wedge\text{-E} \\ \varphi \wedge \psi \\ \hline \psi \end{array}}{\psi}$
---	---

Es decir, un caso en el que de una conjunción de $\varphi \wedge \psi$ solo pueda probarse ψ . Esto es problemático porque dice que de aseverar que φ y que ψ no puede inferirse φ .

El proceso de normalización hace un buen trabajo para eliminar conectivas como tonk, es decir para evitar la desarmonía E fuerte en casos de conectivas que respetan el principio de inversión ya que el principio de inversión nos asegura que dado un par de reglas no sea posible aseverar nada más allá de lo que no estuviese ya probado, sin embargo, no dice nada al respecto de probar de cosas de menos. Esto mismo lo muestra Dummett (1978) ejemplificando el colapso de la disyunción clásica (armónica) y la disyunción cuántica (E débil desarmonica).

Las reglas para la disyunción cuántica son idénticas a las reglas para la disyunción clásica, con la siguiente diferencia

$\vee\text{-I}$	$\vee\text{-E}$	$\mathbf{u}\text{-I}$	$\mathbf{u}\text{-E}$
$\frac{\varphi}{\varphi \vee \psi}$	$\frac{\begin{array}{c} \varphi \vee \psi \\ (\psi) \\ \cdot \\ \cdot \\ \chi \\ (\varphi) \\ \cdot \\ \cdot \\ X \\ \hline \chi \end{array}}{\chi}$	$\frac{\varphi}{\varphi \mathbf{u} \psi}$	$\frac{\begin{array}{c} \varphi \mathbf{u} \psi \\ (\psi) \\ \emptyset \\ \chi \\ (\varphi) \\ \emptyset \\ \chi \\ \hline \chi \end{array}}{\chi}$

Leamos esta regla de la siguiente forma: para deducir χ de $\varphi \mathbf{u} \psi$ no debemos utilizar premisas colaterales. Este par de reglas trae como consecuencia que, de utilizar ambas disyunciones en un mismo sistema colapsen. Ya que

solo basta con tener una prueba de una disyunción cuántica para poder probar su disyunción clásica de la siguiente forma:

$\phi \cup \psi$	Premisa
(ϕ)	Supuesto
$\phi \vee \psi$	I
(ψ)	Supuesto
$\phi \vee \psi$	IV
$\phi \vee \psi$	Eu

Therefore, in our system¹¹ the application of reduction procedures may lead us from genuine deductions to ill-formed ones. What this means is that plateaux of this kind are not eliminable and hence that the system $\{\wedge, \ddot{u}, \vee\}$ is not normalizable (whereas the system $\{\wedge, \ddot{u}\}$ is). Summing up, Dummett has produced a system composed exclusively of intrinsically harmonious pairs of inference rules that is nonetheless not normalizable and with respect to which _ does not display total harmony. (Steinberger; 2011; p.629)

Sin embargo, hay un problema previo a esto para el lógico clásico, y es que la negación clásica no respeta el principio de inversión. Esto sucede ya que la negación clásica no cuenta solo con el par de reglas de Introducción y eliminación, sino que cuenta con la regla de doble negación que dice que de $\neg\neg\phi$ se sigue ϕ .

Claro que esto no resulta un problema para Dummett, sino incluso más, un argumento a favor de su tesis del intuicionismo como lógica correcta, en particular puesto que la negación intuicionista sí lo cumple.

Si nos retrotraemos a las motivaciones con las que abrimos este trabajo, vemos cómo la definición que presentan Dummett y Prawitz, no solo sirve al debate sobre cómo deben construirse las reglas de inferencia para dar significado a una conectiva, sino también a cuál es el conjunto de conectivas que cumple con estas características.

¹¹ Un sistema que contenta tanto la disyunción clásica como la cuántica.

3.2 Conservatividad y unicidad

Otra forma de entender la armonía ampliamente tematizada (incluyendo por Dummett) es propuesta por Belnap (1962) de **conservatividad**. La conservatividad se define de la siguiente forma:

Dados dos sistemas S_1 y S_2 , con dos Lenguajes L_1 y L_2 respectivamente, siendo $L_2 = L_1 \cup \{\odot\}$. S_2 es **conservativo sobre** S_1 , Si $\Gamma_{S_2} A \varphi$ (que no incluye \odot) entonces $\Gamma_{S_1} \varphi$.

Esto quiere decir que una conectiva no va a permitir aseverar más cosas que las que ya se podían aseverar sin ella, a menos que implique oraciones que contienen la conectiva. Nuevamente, para la lógica clásica la conservatividad es un requisito **muy fuerte**. Ya que la negación clásica $\{\neg\}$ agregada al conjunto $\{\wedge, \vee\}$ es conservativa, pero $\{\neg\}$ agregada al conjunto $\{\wedge, \vee, \rightarrow\}$ no, dado que permite probar la ley de Pierce

Ley de Pierce: $((\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow \varphi) \rightarrow \varphi$

¿Cómo? En un conjunto de conectivas en el que el condicional no está presente, no es posible probar esta ley clásica que solo contiene condicionales (y por ende el condicional es su conectiva principal). Al agregar el condicional $\{\rightarrow\}$ al conjunto $\{\wedge, \vee, \neg\}$, sencillamente sale esta ley ya que todas las reglas necesarias para ser probadas están incluidas en el conjunto. Sin embargo, si se comienza por el conjunto $\{\wedge, \vee, \rightarrow\}$ no es posible probar la ley de Pierce que requiere una instancia del tercero excluido para ser probada. Por eso, solo puede probarse cuando se agrega la negación, dado como resultado la no conservatividad de la negación clásica. Nuevamente, la negación intuicionista lleva ventaja puesto que no cumple con el tercero excluido, por lo que no prueba la ley de Pierce. Esto abre a una pregunta por la importancia del orden a la hora de introducir las conectivas. La intuición tiende a decir que la logicidad de una conectiva debería ser independiente del orden en el que se la introduzca a la lógica.

Tonk naturalmente no es conservativa, ya que permite probar cualquier oración, en particular todas las que no contienen a tonk.

So the trouble with the definition of tonk given by Prior is that it is inconsistent.

It gives us an extension of our original characterization of deducibility which is not conservative, since in the extension (but not in the original) we have, for arbitrary A and B , $A \vdash B$.

Adding a tonkish role to the deducibility-context would be like adding to cricket a player whose role was so specified as to make it impossible to distinguish winning from losing. (Belnap; 1962; p.132)

Sin embargo, Belnap agrega otro criterio de interés a la discusión, el de **unicidad**. La unicidad consiste en que dos conectivas cuyas reglas sean idénticas deben ser la misma conectiva, otra forma de entenderlo es que no puede haber dos conectivas que compartan la reglas. Otra En este sentido, la disyunción cuántica incumple el requisito.

Nuevamente, la conservatividad y la unicidad son requisitos del sistema de conectivas como un todo. Sin embargo, la literatura tendió a concentrarse en el aspecto atomista de la armonía. La armonía como el balance entre el par de reglas de introducción - eliminación de cada conectiva sin importar el contexto de conectivas en el que se inserte. El principio de inversión es un primer ejemplo, a continuación presentaremos otro más.

3.3 Estabilidad y *General Elimination Procedure*

Otra forma de entender armonía es el concepto de ‘**estabilidad**’. Un par de reglas es estable si y solo si:

La regla de eliminación de una conectiva © no permite inferir ni más ni menos que las bases de lo que ya podía inferirse antes de usar la regla de introducción de ©¹².

Hay muchas propuestas para dilucidar esta idea, en particular nos centramos en una propuesta de Read: el *General Elimination Procedure* (Procedimiento GE) (Read; 2010).

Read no presenta este procedimiento como un tipo de armonía sino como una herramienta para determinar si una conectiva es lógica o no, y es por esto mismo que la incluimos en el trabajo. Ya que nuestro objetivo es por un lado entender cuál es el tipo de relación más indicada para hablar de que un par de reglas “encastran” adecuadamente para poder decidir qué conectivas son lógicas en base a ese criterio.

¹² Intuitively, Gentzen’s suggestion that the introduction rules be viewed as fixing the meanings of the logical constants has no more force than the converse suggestion, that they are fixed by the elimination rules; intuitive plausibility oscillates between these opposing suggestions as we move from one logical constant to another. (Dummett; 1991, cap. 13).

El Procedimiento GE consiste en una serie de pasos en los que se van derivando a partir de una forma básica de presentar el par de reglas una prueba de que el conjunto de reglas no permite inferir ni más ni menos que lo que ya estaba aseverado anteriormente. El esquema es sumamente complejo, razón por la cual lo resumiremos en el siguiente ejemplo (utilizamos la negación clásica como ejemplo puesto que es una de las piedras fundamentales para rechazar los otros criterios)

EJEMPLO NEGACIÓN.

Sin embargo, este criterio sobregenera. Supongamos que tenemos una constante de paradoja o constante de mentiroso tal que:

(•) Supuesto	(• → ⊥)	•	
...	...	•	
⊥	φ	φ	•out
• I•	•		
	φ E•		

•out es una forma decir lo que sucede si uno tiene una prueba de • y supone que de • se sigue ⊥. Esto es, un equivalente a • E.

Si aplicamos el Procedimiento GE puede verse fácilmente que lo respeta y sin embargo, si estamos hablando de una lógica con explosión, a partir de • podemos probar cualquier cosa, al igual que con tonk que no respeta el procedimiento GE:

1. (•) Supuesto
2. (¬•) Supuesto
3. ⊥ 1 y 2
4. ¬• E• de 2
5. ⊥ 1 y 4
6. • I• de 1
7. Repetición 1 al 6
8. •
9. γ •out

El argumento de Read es que este procedimiento define qué conectivas son lógicas, no cuáles son deseables (Read; 2010), sin embargo, creemos que debería haber una correspondencia entre estos dos estándares. En particular resulta menester que la logicidad no se superponga con conectivas triviales, puesto que entonces, no queda demasiado claro por qué la conectiva de inconsistencia es más lógica que tonk.

4. La perspectiva global

En este artículo he argumentado que los criterios aquí expuestos fallan, ya que o bien subgeneran (como son los casos de normalización y conservatividad que excluyen a la negación clásica) o sobregeneran (como es el caso del procedimiento GE).

Quizás la logicidad no esté dada por un único criterio, quizás sea necesario tomar dos o más criterios en conjunción teniendo en miras el contexto de discusión: el debate por el intuicionismo como la lógica correcta no es el tópico de este artículo, y no es un tópico necesario para preguntarse por la logicidad de las conectivas, por lo que aquellos criterios que apuntan a descartar la lógica clásica, ya que no son relevantes para la discusión actual. Por otro lado, si bien la literatura se ha concentrado en dar un criterio de regla admisible para el par, quizás es importante recuperar la noción fundadora en la que el significado de una conectiva no está dado solo por el par de reglas que la definen sino por cómo interactúa este par de reglas dentro de un conjunto de otras conectivas con sus reglas. Al fin y al cabo, aquellas relaciones que podemos aseverar en función de lo que ya está probado y sus consecuencias, dependen también de qué podamos probar en base a las otras relaciones que puedan establecerse de antemano.

Si fuese posible tomar el procedimiento GE que funciona extensionalmente para las conectivas clásicas y que presenta una relación entre par de reglas interesante y pudiese acotarse en casos de conjuntos de conectivas, quizás pudiese encontrarse un criterio aceptable de logicidad.

Referencias bibliográficas

- Belnap, Nuel D. (1962). "Tonk, Plonk and Plink". *Analysis*, Vol. 22, No. 6 (Jun., 1962), pp. 130-134.
- Bonnay, D. (2008). "Logicity and Invariance". *Bulletin of Symbolic Logic*, Vol. 14, pp. 29-68.
- Buacar, N. (2015). "La justificación de la deducción". Tesis doctoral sin publicar, UBA.
- Cook, R. (2005). "What's wrong with tonk(?)", *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 34, Nro. 2, pp. 217-226.
- Dummett, M. (1978). "Truth and Other Enigmas", Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dummett, M. (1991). "The Logical Basis of Metaphysics". Cambridge: Harvard University Press.
- Gómez Torrente, M. (2007). "Constantes Lógicas". En M. J. Frápolli (comp.), *Filosofía de la Lógica*, Madrid, Tecnos, pp. 179-205.
- Prawitz, D. (1965). "Natural Deduction. A Proof-Theoretical Study", Estocolmo, Almqvist&Wiksell.
- Prawitz, D. (1971). "Ideas and Results in Proof Theory". En Jens E. Fenstad (ed.), *Proceedings of the Second Scandinavian Logic Symposium* (Oslo 1970). Amsterdam: North-Holland, pp. 235-308.
- Prawitz, D. (2007). "Pragmatist and Verificationist Theories of Meaning" En Randall E. Auxier and Lewis Edwin Hahn (eds.), *The Philosophy of Michael Dummett*. La Salle: Open Court, pp. 455-481.
- Prior, N. (1960). "The Runabout Inference-Ticket". *Analysis*, Vol. 21, No. 2, (Dec., 1960), pp. 38-39.
- Rahman, S. & Redmond, J. (2016). "Armonía Dialógica: tonk, Teoría Constructiva de Tipos y Reglas para Jugadores Anónimos", *THEORIA. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, vol. 31, núm. 1, pp. 27-53.
- Read, S. (2009). "General-Elimination Harmony and the Meaning of the Logical Constants". *Springer Science+Business*. Media B.V. 2010.
- Sher, G. (2011). "Is Logic in the Mind or in the World?". *Synthese*, Vol. 18, pp. 353-65.

- Sher, G. (2013). "The foundational problem of logic". *The Bulletin of Symbolic Logic*, Vol. 19, Nro. 2, pp. 145-198. Las citas corresponden a la versión digital disponible en: http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/gsher/the_foundational_problem_of_logic_bsl.pdf
- Steiberger, F. (2011). "What Harmony Could and Could Not Be." *Australasian Journal of Philosophy*, Volume 89, - Issue 4, pp. 617-639.
- Tajer, D. (2014). "Dialeteismo: una teoría contradictoria de la verdad". En E. A. Barrio (dir.), *La lógica de la verdad*, EUDEBA, Buenos Aires, Argentina, pp. 249-292.
- Tarski, A. (1933). "The concept of truth in the languages of the deductive sciences" (Polish), *Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział III Nauk Matematyczno-Fizycznych* 34, Warsaw; reprinted in Zygmunt 1995, pp. 13–172; expanded English translation in Tarski 1983, pp. 152–278.
- Tarski, A. (1966). "What Are Logical Notions?". En J. Corcoran (ed.), *History and Philosophy of Logic* 7 (1986), pp. 143-54.

L'interaction sociale comme fondement de la signification logique*

Dango Adjoua Bernadette**

Résumé

Notre article ambitionne de montrer, d'une part, la prééminence du paradigme interactif comme élément déterminant dans le processus de constitution de la signification logique et, d'autre part, de scruter les contenus des expressions linguistiques des sémantiques pragmatiques.

Pour ce faire, nous exposons trois grandes figures de la logique d'obédience mathématique notamment celles de Gottfreid Leibniz, George Boole et Gottlob Frege. Si cette approche de la logique mathématique a connu des progrès méritoires, il faut signaler qu'elle ne favorise pas la mise en exergue des aspects épistémiques et interactifs dans les notions de conséquences logiques et d'inférence.

Notre contribution vise donc à démontrer que ces faiblesses peuvent être solutionnées avec l'approche révolutionnaire de Robert Brandom basée sur le cadre qui promotionne le jeu interactif de l'offre et de la demande des raisons. Cette analyse aboutit, ainsi, à l'idée que le jeu interactif est le socle des approches logiques contemporaines.

Mots clés : Interaction, Logiques contemporaines, Habilitation, Engagement, Signification, Inférentialisme pragmatique.

Abstract

Social interaction as fundament of logical meaning

Our article aims to show, on the one hand, the preeminence of the interactive paradigm as a determining element in the process of constitution of logical meaning and, on the other hand, to examine the

* Recibido: junio 2017. Aceptado: julio 2017.

** Université Alassane Ouattara. Bouaké, Côte d'Ivoire, Costa de Marfil.
Email: dangobernadette@gmail.com

contents of the linguistic expressions of pragmatic semantics. To do this, we expose three major figures of the logic of mathematical obedience in particular those of Gottfried Leibniz, George Boole and Gottlob Frege. If this approach to mathematical logic has seen meritorious progress, it should be pointed out that it does not favor the emphasis on epistemic and interactive aspects in the notions of logical consequences and inference. Our contribution is therefore to demonstrate that these weaknesses can be solved with the revolutionary approach of Robert Brandom based on the framework that promotes the interactive game of supply and demand of reasons. This analysis leads to the idea that interactive play is the basis of contemporary logical approaches.

Keywords: Interaction, Contemporary Logics, Entitlement, Commitment, Meaning, Pragmatic Inferentialism.

Introduction

La plupart des théories de la signification dans la logique classique sont fondées sur la dénotation ou la représentation. Celles-ci consistent à établir une correspondance ou une bijection entre le système syntaxique et le système sémantique exprimée dans un langage formel. Ainsi, ce mécanisme est réalisé en définissant, pour chaque opération syntaxique, une opération correspondante sur les procédés sémantiques qui leur sont associés. Ce procédé semble être très statique et n'assure pas le dynamisme dans l'analyse formelle standard et plus généralement dans l'argumentation rationnelle. Cette vision va, donc, favoriser la séparation entre la connaissance et l'objet de la logique. Qu'en est-il réellement ? En effet, l'inférence et le raisonnement dialectique se privaient d'utiliser les aspects dynamiques et épistémiques dans la logique, créant ainsi un fossé entre la science en tant qu'ensemble de connaissances et la science comme un processus d'acquisition de connaissance. Face à ces difficultés la solution est, selon Brandom, de construire les exigences d'une sémantique philosophique. Celle-ci sera tenue d'explicitier le contenu de concepts comme ceux de contenu, de vérité, d'inférence. Ce système remet en cause les approches logiques classiques. Il attribue une structure dans laquelle le contenu réalise une explication pragmatique. Pour mieux élucider nos propos, le problème suivant mérite d'être posé : en quoi la notion de signification des approches logiques contemporaines se distingue-t-elle de celle des systèmes classiques ? Mieux, le jeu de l'offre et de la demande est-il un critère fondamental dans l'analyse de la signification logique des approches

contemporaines ? Toutes ces préoccupations convergent vers une révolution sémantique des systèmes logiques. Notre contribution vise à développer le cadre de prédilection de l'interaction sociale comme le fondement des logiques actuelles, d'une part et, d'examiner les différents principes de base des sémantiques pragmatiques d'autre part.

1. L'axiomatisation de la logique

La logique moderne dans sa course vers sa prééminence a fait d'énormes et méritoires progrès pour épurer la logique et en approfondir les fondements. Toutefois, elle s'est détournée de ses premiers amours au profit de plusieurs programmes d'obédience mathématique favorisant la séparation entre la logique et l'argumentation. Au nombre de ces programmes, nous avons le projet de création d'une langue universelle par Leibniz motivée par l'idée d'un calculus ratiocinator (calcul rationnel), le calcul logique de Boole dont l'objectif était d'évaluer le raisonnement logique par le moyen du cadre algébrique et le logicisme de Frege qui consiste à analyser le contenu conceptuel des expressions dans une langue universelle.

1.1 Le calcul rationnel de Leibniz

L'idée du calcul rationnel est sous-jacente au projet de création d'une langue universelle. Cette dernière se présente comme un système de connaissances qui a pour objectif de rendre compte de l'expression logique de ces connaissances. Il s'agit de ramener tout raisonnement à une sorte de calcul qui permettrait d'analyser les idées, les vérités et les propositions. Leibniz le dit en ces termes

Pour réduire tous les raisonnements humains à une espèce de calcul, qui servait à découvrir la vérité, autant qu'il se peut faire ex datis ou par ce qui est donné ou connu, et lorsque les connaissances données ne suffisent pas à résoudre la question proposée, cette méthode servirait comme les mathématiques, à approcher autant qu'on le peut sur le donné et à déterminer exactement ce qui est le plus probable. (Leibniz, 1972: 152-153)

Pour Leibniz, le raisonnement prend alors la forme d'une procédure calculatoire destiné à mettre en valeur un résultat, comme dans le cas d'un calcul arithmétique. A la différence de ce dernier, le résultat n'est pas une valeur numérique, mais un système qui, par le calcul, évaluerait les arguments logiquement déductifs des prémisses pour tirer des conclusions. Ce qui a permis de mettre fin aux contradictions dans le raisonnement. Leibniz va plus

loin en affirmant que pour mettre fin à une dispute, *il faut compter*, pour obtenir le résultat qui nous permettra de résoudre le problème. Raisonner s'identifie ainsi à calculer, calculer logiquement. Ce calcul logique est appliqué à toute sorte de raisonnement et peut montrer entre deux thèses opposées celle qui est correcte, ou mieux, montrer les insuffisances pour obtenir un résultat probant. Si ce calcul logique peut s'appliquer à n'importe quel raisonnement c'est parce que sa conception du calculus est indissociable à son projet de langue caractéristique universelle,¹ dans laquelle la composition des signes sont associés à la composition des idées. Cette langue universelle suppose un examen de tous les signes, idées ou notions en vigueur dans ces domaines de connaissances. Ces signes ou idées doivent être connectés aux pensées ou vérités mises en exergue. Leibniz insiste sur l'idée d'écriture universelle en tenant ces propos :

Cette sorte de calcul général donnerait en même temps une espèce d'écriture universelle qui aurait l'avantage de celle des chinois, parce que chacun l'entendrait dans sa langue, mais qui surpasserait la chinoise en ce qu'on l'apprendre en peu de semaines, ayant les caractères bien liés selon l'ordre et la connexion des choses, au lieu que les chinois ayant une infinité de caractère selon la variété des choses. (Leibniz, 1972: 25-26)

Pour comprendre le système leibnizien, il faut décomposer les notions complexes à l'aide de ce qu'il appelle «*l'alphabet des pensées humaines*» pour obtenir des notions plus simples, capables d'explicitier le raisonnement. Il faut également chercher les définitions exactes des différentes notions mises en exergue, et trouver la capacité de combiner les pensées les plus primitives qui feraient l'unanimité, de sorte que chaque personne quel que soit sa langue puisse l'utiliser pour communiquer dans toutes sortes de domaines de connaissances. Si Leibniz a nourri l'idée de création d'une langue universelle, l'invention de celle-ci en tant qu'écriture conceptuelle ou une idéographie sera développée par Gottlob Frege. Ce dernier est précédé par Georges Boole, auteur de la conceptualisation de la logique obédience mathématique qui a créé une rupture systématique avec la logique traditionnelle.

¹ Cette langue universelle doit être capable de réduire les idées complexes en des énoncés plus simples qui permettraient de mettre en exergue les possibilités de combinaison des pensées à l'aide de l'art calculatoire.

1.2 Le symbolisme de Boole

Le milieu du 19^{ème} siècle fut essentiellement marqué par la logique classique d'inspiration mathématique. L'introduction des méthodes mathématiques dans la logique a favorisé son essor extraordinaire. Plusieurs approches telles que le calcul algébrique de Boole sont utilisés pour développer de nombreuses applications en informatique et dans la conception des circuits électroniques. Le calcul logique de Boole tout comme le *calculus ratiocinator* leibnizien sont deux types de programmes qui considèrent des procédures opératoires capables d'analyser les idées, les vérités par le biais d'un calcul.

La différence entre les deux programmes se situe dans le fait que le projet booléen n'entend pas créer une langue universelle caractéristique qui puisse régir tous les domaines de connaissances. Mais, Boole vise à exprimer les lois fondamentales du raisonnement dans le langage symbolique d'un calcul. Son programme se présente comme un calcul formel à caractère algébrique. Un calcul qui analyse les propriétés opératoires que l'on peut effectuer sur des objets quelconques pour ainsi en dégager *les lois de la pensée*. L'investigation de Boole était de chercher d'abord en partant du raisonnement algébrique qui opère sur des signes, à classer ces signes d'après leur fonction. Ensuite, retrouver l'analogie de ces fonctions dans les formes du langage ordinaire de manière à traduire celle-ci en des signes analogues aux signes algébriques en se prêtant à un calcul. La méthode logique booléenne est tout simplement un calcul obédience algébrique qui sert à résoudre des problèmes qui ne relèvent pas du nombre ou de la quantité. Boole l'affirme en ces termes :

Que la logique comme science soit susceptible d'applications très diverses est un point admis; mais il est tout aussi assuré que ses formes et procédures ultimes sont mathématiques.(...) Il n'est pas de l'essence des mathématiques de s'occuper des idées de nombre et de quantité. (Boole, 1916: 31)

Cette initiative marque une rupture entre la logique traditionnelle et la nouvelle en créant une séparation entre logique et argumentation, ce qui freine ainsi l'acquisition de connaissances dans le raisonnement logique. Cette nouvelle logique d'obédience mathématique s'abstient d'introduire des aspects épistémiques et interactifs dans l'objet de la logique. Boole en considérant le vaste champ de la logique traditionnelle veut la reconstruire en la reprenant par la base, c'est-à-dire la refonder selon l'esprit mathématique. Toutefois, cette algébrisation de la logique par Boole n'est pas sans critique. Jevons est d'avis lorsqu'il affirme ceci :

la logique n'a pas à se subordonner au nombre, car au contraire la notion de nombre et les opérations sur les nombres présupposent des notions et des opérations d'ordre logique(...). En logique pure, il n'y a aucune opération telle que l'addition ou la soustraction. (Jevons, 1864: 45)

Selon Jevons, Boole accorde trop d'intérêt aux méthodes mathématiques dans la mise en valeur du langage logique. Il va plus loin en affirmant que c'est plutôt l'effet contraire qui devrait se produire c'est-à-dire que ce sont les mathématiques qui doivent être réduites à la logique. C'est cette dernière conception du rapport entre la logique et les mathématiques qui va constituer la clé de voûte de l'approche logiciste de Frege.

1.3 Le projet logiciste de Frege

Si le programme de Boole utilise les techniques de l'algèbre pour résoudre les problèmes logiques qui privilégient l'aspect formel du raisonnement; celui de Frege vise à analyser le contenu conceptuel des expressions dans une langue universelle. Cependant, il faut reconnaître les mérites du système frégeen dans la conceptualisation d'une idéographie. Van Heijenoort est du même avis lorsqu'il affirme que la période booléenne n'est pas vraiment, pour la logique, une grande époque, c'est celle qui s'ouvre en 1879 avec la *Begriffsschrift* de Frege. Frege abonde dans le même sens lorsqu'il affirme que :

Si l'on prend une vue d'ensemble du langage formulaire de Boole, on voit qu'il consiste à habiller la logique abstraite du vêtement des signes algébriques; il n'est pas propre à l'expression d'un contenu et tel n'est pas non plus but. (Frege, 1973: 73)

Frege formule des critiques virulentes concernant le langage formulaire de Boole en faisant des distinctions sur les deux types d'approches.²

L'objectif de Frege est de constituer une représentation logique de la pensée qui met en exergue une approche rationnelle de la langue universelle,

² La première différence sur laquelle Frege a statué est la distinction entre les «*premières propositions*» et les «*les secondes propositions*». Les premières font une comparaison entre les concepts en tenant compte des extensions. Ces extensions sont désignées par des lettres et les individus n'ont pas de signes. Les secondes propositions expriment des jugements hypothétiques et disjonctifs qui entraînent la comparaison des extensions de concepts qui ne sont pas des classes d'instantes pour lesquelles une proposition est vraie.

une écriture conceptuelle qui exprime un contenu de pensée. Un contenu qui puisse être exprimé au moyen des signes écrits à travers une *lingua characterica* au sens de Leibniz.

je n'ai pas voulu créer seulement un calculus ratiocinator mais une 'lingua characterica au sens de Leibniz, étant bien entendu que le calcul de la déduction est à mon avis partie obligé d'une idéographie. (Frege, 1973: 71)

Frege semble se rapprocher de Leibniz dans sa conception de langue universelle. Toutefois, chez Leibniz, cette conception de langue universelle doit être valorisé grâce au calculus ratiocinator alors que Frege milite en faveur d'une langue universelle qui doit être perçue comme un programme de formalisation des constructions déductives capables d'exprimer des contenus de pensées. Frege insiste sur le fait que dans son idéographie, les expressions ou énoncés doivent respecter strictement les règles de la logique déductive à l'image d'une procédure opératoire numérique. Également, un énoncé doit pouvoir fournir un ou plusieurs résultats qui soient les conséquences logiques d'un ensemble d'arguments préalablement établis. Le calcul logique devient alors un raisonnement qui doit être entièrement formalisé en exprimant des contenus de pensées par le moyen de signes écrits. Le projet de Frege s'apparente à celui de Leibniz mais requiert quelques distinctions notables. C'est avec Boole que le divorce se fera le plus senti. Toutefois, il convient de retenir que ces trois systèmes ont contribué à consolider l'axiomatisation de la logique responsable de la dichotomie entre logique et argumentation. Ces programmes ont effrité la logique de ses objectifs fondamentaux qui sont la mise en évidence des aspects interactifs et l'acquisition de connaissances dans l'analyse logique. Cette complicité entre logique et mathématique sera entachée par la découverte de paradoxes dans l'édifice mathématique. C'est dans ce climat délétère que la logique va éprouver le besoin de retrouver ses premiers amours en examinant ses fondements. C'est dans ce contexte de réhabilitation de la logique que Luitzen Brouwer rejette les principes de la logique classique, plus précisément celui du Tiers-exclu et développe l'intuitionnisme en tenant compte des aspects épistémiques. Plusieurs travaux méritoires dans le cadre épistémique verront le jour dont le but est de réconcilier logique et argumentation.

2. Conceptions révolutionnaires des approches logiques standard

Dans l'optique de restaurer le lien entre la connaissance et le raisonnement logique, plusieurs approches formelles ont été échafaudées dont le but était de récupérer les aspects épistémiques et les aspects interactifs de la logique perdus après l'axiomatisation de cette dernière. Ces systèmes prônent la connaissance de la vérité plutôt que la vérité comme fondements de la sémantique formelle. Au nombre de ceux-ci, nous avons cité l'intuitionnisme, la logique épistémique, la logique dialogique, la théorie des jeux, et la théorie constructive des types.

2.2 L'intuitionnisme : la base d'une théorie de la preuve

La mission de l'intuitionnisme était d'échafauder les sillons de la logique classique. Il s'agit de repenser certains principes logiques qui apparaissaient caduques, inappropriés et contradictoires.³ Ainsi, le principe du tiers-exclu sera abandonné par l'approche intuitionniste puisqu'il est considéré comme contradictoire. Nous reviendrons sur cet aspect très important de notre développement. Mais avant, faisons une petite excursion pour statuer sur le climat de naissance de l'intuitionnisme. Luitzen Egbertus Jan Brouwer (1881-1966) en est le fondateur, il est considéré comme l'un des plus grands mathématiciens du vingtième siècle. Il reçoit même la reconnaissance intellectuelle d'illustres scientifiques de son temps, notamment Poincaré, Hilbert, Weyl, et même Einstein. Brouwer profite de cette reconnaissance pour mettre en évidence la reconstruction des mathématiques sur des bases philosophiques. Initialement, l'intuitionnisme avait été établie pour scruter les bases de l'édifice mathématique, elle est définie, sous cet angle, comme un courant de pensée qui stipule l'idée selon laquelle les mathématiques sont une activité libre du sujet, ancrée sur l'intuition du temps et indépendante de la logique et du langage. Il est même rapporté que Brouwer n'accordait pas une assez grande importance à la logique. Cependant, comme nous le verrons plus tard dans notre analyse, c'est en logique que l'intuitionnisme a marqué de sa présence. La mission de Brouwer était de redorer le blason des mathématiques en réinterprétant les mathématiques classiques dans le cadre des mathématiques intuitionnistes.⁴ Cette thèse est entièrement opposée à deux principales doctrines de pensée dans le domaine des fondements des

³ Nous avons le principe de l'élimination de la double négation et celui du tiers-exclu.

⁴ Dummett M. 1975 « The philosophical basis of intuitionistic logic », *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, vol. 80, pp. 5–40.

mathématiques : le logicisme de Frege et Russell et le formalisme de Hilbert. Ces conceptions cherchaient à refonder les mathématiques sur des systèmes purement formels de symboles et sur la logique. Celles-ci véhiculent l'idée selon laquelle les mathématiques sont en quelque sorte indépendante de l'activité psychologique humaine. Contrairement à l'intuitionnisme de Brouwer qui fonde les mathématiques dans l'esprit du sujet. Elle s'écarte ainsi de la vision platonicienne de l'univers mathématique comme émanant du monde intelligible. Brouwer s'oppose à cette idée platonicienne qui est la cause des trois grandes crises qu'ont connues les fondements des mathématiques :

- la découverte des nombres irrationnels par les Pythagoriciens.
- l'invention du calcul différentiel par Newton et Leibniz.
- la découverte des paradoxes dans le domaine de la théorie des ensembles.

Comme nous l'avons susmentionné, l'intuitionnisme n'avait pas bon aloi chez les mathématiciens, c'est après cette réticence initiale des mathématiciens que l'approche intuitionniste a commencé à prospérer dans la logique. La logique intuitionniste développée à partir de 1930 par Arend Heyting (1898-1980), élève de Brouwer, allègue qu'un énoncé est vrai si et seulement si une preuve de celui-ci existe. Ce système donne une interprétation constructive de la logique en redéfinissant les connecteurs et les quantificateurs. Autrement dit, la logique intuitionniste avait pour finalité de donner une nouvelle interprétation aux notions centrales de proposition, de vérité et de preuve. De ce fait, la vérité d'une proposition est définie par sa preuve,⁵offrant ainsi une interprétation constructive et indépendante à chaque opérateur logique. C'est cette interprétation qui a favorisé le rejet du principe du tiers-exclu caractérisée par la logique intuitionniste. Il est inconcevable d'admettre du point de vue intuitionniste, l'existence de la preuve d'une vérité A et l'existence de la preuve de $\neg A$. Toute proposition énoncée doit nécessairement avoir sa preuve. C'est justement l'adjonction de cette idée et la conception de l'indissociabilité du couple langage objet-métalangage qui constitue les idées maîtresses de la théorie constructive des types. Cette dernière vise la formulation d'un langage entièrement interprété. Un langage avec du contenu remettant en cause l'approche métalogique de la sémantique standard dans laquelle les règles qui fixent la signification sont exprimées au niveau du langage objet. Cette théorie constructive des types développée par

⁵ Cf. Heyting A., 1956, *Intuitionism: An introduction*. Studies in logic and the foundations of mathematics, Publishing Company, Amsterdam.

le mathématicien suédois Per Martin-Löf (1980) fournit un développement de l'isomorphisme de Curry-Howard des trois tenants propositions, types et ensembles. Au niveau philosophique, la CTT partage le point de vue kantien qui affirme que les jugements, et non les propositions, constituent les fondements de la connaissance. Selon cette perspective, l'ontologie de base est déterminée par les deux formes de jugements, à savoir les jugements catégoriques avec des éléments de preuves indépendants et les jugements hypothétiques avec des éléments de preuve dépendants c'est-à-dire les fonctions.

- \vee (*ou*) : pour prouver $(p \vee q)$ on doit avoir une preuve de p ou une preuve de q
- \wedge (*et*) : pour prouver $(p \wedge q)$ on doit avoir une preuve de p et une preuve de q
- \rightarrow (*implique*) : une preuve de $(p \rightarrow q)$ est un algorithme qui convertit une preuve de p en une preuve de q .
- \neg (*non*) : pour prouver $\neg p$ on doit montrer que p implique une contradiction
- \exists (*il existe*) : pour prouver $(\exists x)Fx$, on doit construire un objet a et prouver que Fa
- \forall (*pour tout*) : une preuve de $(\forall x)Fx$ est un algorithme qui, appliqué à n'importe quel objet x du domaine sur lequel porte la quantification universelle prouve que Fx .

Si la théorie intuitionniste et la théorie constructive des types fondent la notion de signification sur l'élaboration de preuves pour chaque proposition, la logique dialogique, quant à elle, prône la notion de signification comme usage. Elle étudie la logique comme une interaction qui se déroule dans un processus argumentatif. Mais avant d'aborder le cadre de la logique dialogique, examinons celui de la logique épistémique.

2.3 La logique épistémique

Von Wright a été l'un des premiers à fournir principalement une approche formelle du raisonnement sur la connaissance dans les termes de la logique modale. Plus précisément, il proposa une analyse formelle des attitudes propositionnelles à caractère épistémique comme des opérateurs modaux. Par la suite, Hintikka, dans *knowledge et belief*, développant ses connaissances

mathématiques avec les idées de Von Wright.⁶ La conception de Hintikka prend en compte des agents porteurs des attitudes propositionnelles pour ainsi les associer à un ensemble de mondes qui représente les modalités de ce qui est compatibles avec le savoir des agents. Il propose, alors, une sémantique des attitudes propositionnelles dans lesquelles la connaissance d'une proposition est exprimée par le moyen d'un opérateur modal. Toutes ces approches ont favorisé le développement formel des notions de connaissance et de croyance et a ainsi mis fin aux années de balbutiements, marquant un début d'un demi-siècle prospère, ouvrant l'accès à de nouveaux développements en logique : la logique doxastique, la logique temporelle, la logique déontique, la logique épistémique. Cette dernière est une interprétation de la logique modale. Elle est construite à partir d'un opérateur modal K , d'un ensemble dénombrable de propositions atomiques $P(p, q, r, \dots)$ et un ensemble fini d'agents $A(a, b, c, a', b', \dots)$ tel que :

$K_a \alpha$ signifie «l'agent sait que α »

La logique épistémique analyse les propositions de la formes *l'agent sait que*. Elle étudie la distinction entre les situations que l'agent considère compatibles ou incompatibles par rapport à l'information qu'il détient.⁷ La logique épistémique telle que développée est beaucoup influencée par la logique modale et la sémantique de Kripke. Le sens de l'expression $Ka \alpha$ «l'agent sait que α » se ramène à la signification que prend la proposition p dans les mondes compatibles avec les connaissances de l'agent A . Pour scruter cette approche, les notions de mondes possibles sont utilisées pour être adaptées aux outils de la logique épistémique.

En logique épistémique, les propositions sont examinées en fonction d'un modèle bien défini. Le modèle est une extension de la notion de structure. La structure $\langle W, R \rangle$ est définie par deux éléments qui sont l'ensemble des mondes épistémiques W et une relation R définie sur W . Le triplet $\langle W, R, V \rangle$ qui constitue un modèle est formé de la structure $\langle W, R \rangle$ et une *fonction de évaluation* V qui assigne une valeur à chaque proposition dans chaque monde épistémique.

⁶ Hintikka J. (1962). *Knowledge and belief, An introduction to the logic of the two notions*, Cornell University Press, Ithaca, New york.

⁷ Magnier, S. (2013). *Approche dialogique de la dynamique épistémique et de la condition juridique*. Londres: College Publications.

Les propositions atomiques sont vraies selon le modèle suivant :

$$M, w \models p \text{ si et seulement si } w \in V(p)$$

Le modèle M vérifie la proposition p dans le monde w si et seulement si la fonction de valuation V associe la valeur 1 à la proposition p dans le monde w .

$$\text{— } M, w \models \neg p \text{ si et seulement si } w \notin V(p)$$

$$\text{— } M, w \models p \wedge q \text{ si et seulement si } M, w \models p \text{ et } M, w \models q$$

$$\text{— } M, w \models p \vee q \text{ si et seulement si } M, w \models p \text{ ou } M, w \models q$$

$$\text{— } M, w \models p \rightarrow q \text{ si et seulement si } M, w \models \neg p \text{ ou } M, w \models q$$

La négation d'une proposition est vraie dans un monde quand le modèle ne la vérifie pas. La conjonction de deux propositions est vraie lorsque le modèle vérifie les deux propositions. La disjonction de deux propositions est vraie dans un monde lorsque le modèle vérifie l'un des deux propositions. L'implication de deux propositions est vraie quand le modèle ne vérifie pas l'antécédent ou lorsque le modèle vérifie le conséquent.

$$\text{— } M, w \models K_a p \text{ si et seulement si pour tout } w' \in W \text{ tel que } wRw' : M, w' \models p$$

Le modèle M vérifie la proposition Kp dans le monde w si et seulement si le modèle M vérifie la proposition p dans tous les mondes w' qui sont épistémiquement compatibles avec le monde w pour l'agent a .

Ainsi, une formule Θ est valide dans un modèle $\langle W, R, V \rangle$ si Θ est vrai dans tous les mondes épistémiques W de ce modèle. Une formule est valide dans une structure si cette formule est vraie dans tous les mondes épistémiques W dans tous les modèles de cette structure. En d'autres termes, une formule Θ est valide dans une structure si cette formule est vraie dans tous les modèles de cette structure.

Si Γ -structure est une collection de structures, Θ est Γ -valide si Θ est valide dans chaque structure de Γ .

La logique épistémique aborde la connaissance par la formalisation du langage qui comporte des opérateurs de connaissance en utilisant la théorie des modèles. Notre analyse, à ce niveau, a permis de montrer que la logique introduit les aspects épistémiques dans son analyse en formalisant

les attitudes propositionnelles telles que la connaissance. Outre cela, nous abordons maintenant l'approche dialogique qui, elle étudie la logique comme une interaction qui se déroule dans un processus argumentatif.

2.4 Approche dialogique : la signification comme usage

La logique dialogique fut initiée par Paul Lorenzen dans les années 1950 et par la suite développée par Kuno Lorenz (Erlangen-Nürnberg-Universität, puis Saarland) pour solutionner certaines discussions relatives au programme opératoire de la logique et des mathématiques constructivistes. Elle avait pour objectif de fournir un cadre de justification de la logique intuitionniste, relevant ainsi la différence entre celle-ci et la logique classique. Depuis lors, Shahid Rahman et ses collaborateurs ont développé la dialogique comme un cadre général pour systématiser différentes logiques⁸. La dialogique est une approche de la logique basée sur la notion de signification comme usage. Elle s'inscrit dans la conception de la théorie du «*meaning as use*» dans un cadre de jeu de langage développé par le deuxième Wittgenstein. Plus précisément, elle étudie la logique comme une interaction qui se déroule dans un processus argumentatif. L'idée de base de l'approche dialogique se situe dans la signification des constantes logiques données par les normes ou les règles pour leur usage. De ce fait, elle est considérée comme une sémantique de à caractère pragmatique. Elle met en évidence des jeux de langages appelés *dialogues*. Les coups ou les mouvements dans un dialogue sont considérés comme des énoncés ou des actes de langage. Le dialogue se déroule entre deux parties qui se discutent une thèse en tenant compte de certaines règles fixées. La thèse est fournie, par le joueur appelé Proposant P, qui est contestée par son adversaire appelé Opposant O. La dialogique est régie par deux types de règles : les règles de particules ou les règles pour des constantes logiques et des règles structurelles.

— Règles locales ou règles de particules

Les règles locales sont une forme argumentative, une description abstraite de la manière dont on peut critiquer une proposition, en tenant compte de son connecteur (ou particule) principal, et les réponses possibles adéquates à

⁸ Consulter Rahman et Rückert (1999) et Fontaine et Redmond (2008).

ces critiques. Cette description permet d'obtenir une sémantique locale parce qu'elle ne contient aucune référence à un contexte de jeu déterminé et fournit la manière d'attaquer ou de défendre une proposition.

Il s'agit de supposer que l'un des joueurs (X ou Y) affirme une proposition qu'il doit ensuite défendre face aux attaques de l'autre joueur (Y ou X, respectivement). Les règles sont symétriques, c'est-à-dire que les coups sont les mêmes pour le proposant et l'opposant.

Deux types de coups dans les dialogues peuvent être considérés : a/ les attaques (qui peuvent consister en questions ou concessions) et b/ les défenses (qui sont des réponses à ces attaques).

Connecteurs standards	Assertion X	Attaque Y	Défense X
\neg , pas de défense	X! $\neg\phi$	Y! ϕ	\otimes
\wedge , l'attaquant choisit un conjoint	X! $(\phi \wedge \psi)$	Y? \wedge_1 ou Y? \wedge_2	X! ϕ respectivement X! ψ
\vee , le défenseur choisit le disjunct	X! $(\phi \vee \psi)$	Y? \vee	X! ϕ ou X! ψ
L'attaquant concède l'antécédent et le défenseur affirme le conséquent	X! $\phi \rightarrow \psi$	Y! ϕ	Y! ψ

Explication

- 1) $\neg\phi$: lorsque X affirme la négation d'une proposition, Y attaque la négation en affirmant la proposition. Il n'y a pas de défense. Cela est exprimé dans le dialogue par le symbole \otimes .
- 2) $(\phi \wedge \psi)$: lorsque X affirme une conjonction, Y a le choix du conjoint que X doit défendre.
- 3) $(\phi \vee \psi)$: lorsque X affirme une disjonction, X a le choix du disjunct qu'il veut défendre.
- 4) $(\phi \rightarrow \psi)$: lorsque X affirme une implication, Y concède l'antécédent et X doit affirmer le conséquent.

— Règles structurelles ou les règles globales

Les règles globales ou règles structurelles établissent l'organisation générale du dialogue qui commence avec la thèse. La thèse est jouée par le proposant qui se doit de la justifier, en la défendant contre les critiques (ou attaques) possibles de l'opposant. Ainsi, lorsque ce qui est en jeu est de tester s'il y a une preuve de la thèse, les règles structurelles doivent fournir les bases pour construire une stratégie gagnante. Elles seront choisies de manière à ce que le proposant réussisse à défendre sa thèse contre toutes les critiques possibles de l'opposant si et seulement si la thèse est vraie. Toutefois, différents types de systèmes dialogiques peuvent avoir différents types de règles structurelles. Pour ce qui est de notre système, les différentes règles structurelles sont mentionnées ci-après.

— (RS-0) Règle de commencement

La formule de départ est énoncée par (P). Les actions alternées sont énoncées par (P) et (O). Chaque action qui suit la formule de départ est soit une requête soit une réponse.

— (RS-1) Règle de tactique de retard

(P) et (O) ne peuvent que faire des actions qui changent la situation.

Commentaires : cette règle doit assurer que les jeux sont finis (bien qu'on puisse en avoir un nombre indéfini). Il possède plusieurs formulations avec différents avantages et inconvénients. La formulation originale de Lorenz utilise les rangs : certains éléments qui introduisent des restrictions explicites sur les répétitions. Les rangs semblent être plus compatibles avec l'objectif général de l'approche dialogique de distinction entre le niveau de jeu et le niveau stratégique. D'autres règles de la non-répétition semblent présupposer le niveau stratégique. En fait, si nous considérons que la signification est constituée d'interaction, nous avons besoin d'un moyen d'assurer la finitude des jeux parce qu'il n'existe aucune notion comme une interaction infinie. Ceci veut dire donc que la finitude est une propriété essentielle de l'interaction. La non finitude potentielle des jeux requise par des preuves qui comprennent des domaines non-finis est prise en charge au niveau des stratégies.⁹

⁹ Clerbout N. 2014, *Etude sur quelques sémantiques dialogiques : concepts fondamentaux et éléments de métathéorie*, Thèse de Doctorat, Universités de Lille 3 et de Leiden.

Décrivons à présent la règle qui implémente l'utilisation des rangs.

- Après l'action qui démarre la thèse, chacun des joueurs (O) et (P) choisit un nombre naturel N et M respectivement (appelé leurs rangs de répétition). Ensuite, les joueurs agissent alternativement, chaque action est une requête ou une réponse.
- Au cours du dialogue, (P) et (O) peuvent attaquer ou défendre un énoncé.

— **(RS-2) Règle formelle**

(P) ne peut pas affirmer une proposition atomique sauf si (O) l'affirme auparavant. Les propositions atomiques ne peuvent pas être attaquées. Le cadre dialogique est assez flexible pour définir ce que nous appelons souvent *dialogues matériels* qui considèrent que les propositions atomiques ont une valeur de vérité fixe :

— **(RS-*2) Règle des dialogues matériels**

Seules des propositions qui représentent des «vraies propositions» peuvent être énoncées. Les propositions atomiques qui représentent des «fausses propositions» ne peuvent pas être énoncées.

— **(RS-3) Règle de victoire**

X gagne si c'est le tour de Y de jouer et qu'il ne peut entreprendre d'actions (une attaque ou une défense).

L'approche pragmatiste de la signification du cadre dialogique stipule que la signification d'une expression linguistique est liée au rôle de l'expression linguistique des jeux de questions et de réponses. Ainsi, tout comme la dialogique, l'inférentialisme pragmatiste de Brandom soutient que le sens d'une assertion ne peut être obtenue qu'en la soumettant à un jeu de l'offre et de la demande des raisons.

3. Le jeu de questions et de réponses comme base de la signification

Selon la conception de Bentham, la notion de jeu constitue un élément primordial dans la constitution de la signification. Le jeu se saisit dans un processus d'interaction qui prend en compte plusieurs agents. C'est dans cette perspective que s'inscrit la plupart des approches logiques contemporaines. Ces dernières ne concernent plus les concepts d'agents-zéro telle que la vérité,

ou des notions d'agents individuels telle que la preuve, mais concernent plutôt le cadre de l'interaction. La signification, comme le souligne Brandom, est le fruit d'un processus argumentatif entre ce qu'on s'engage à assumer publiquement et ce qu'on est habilité à recevoir publiquement. Cette interaction se fonde et se déploie dans des jeux de questions et de réponses de raisons.

3.1 La philosophie révisionniste de Brandom

L'objectif de Brandom était de créer une rupture systématique avec la philosophie analytique traditionnelle. Il a même exprimé sa réserve concernant les approches des sémantiques formelles. Il stipule que celles-ci s'intéressent seulement aux projections préservant la structure. Elles mettent en liaison des interprétants sémantiques à des interprétés primitifs syntaxiques, qui renferment totalement des expressions linguistiques. Ces interprétants sémantiques sont étendus aux interprétants syntaxiques par le biais des opérateurs ou connecteurs logiques. Brandom épouse ces idées en affirmant ceci :

le théoricien en sémantique formelle pourrait commencer par associer des valeurs de vérité à des lettres de proposition, pour ensuite introduire, pour chaque connecteur donnant lieu à des phrases composées, une fonction qui transforme des ensembles de valeurs de vérité en valeurs de vérité susceptibles d'être assignées aux phrases composées correspondantes. Ou encore, au lieu des valeurs de vérité, les interprétants sémantiques pourraient être des ensembles de mondes possibles, tandis que les opérations correspondant aux connecteurs de phrases seraient des opérations de théorie des ensembles effectuées sur eux (comme l'intersection dans le cas de la conjonction). Ainsi, la sémantique formelle s'intéresse de façon générale aux projections préservant la structure. Pourtant, tout théorème (...) qui présente une telle correspondance entre les structures d'un type donné et celles d'un autre type, ne mérite pas le nom de sémantique. (Brandom, 2010 : 292)

A en croire Brandom, il ne suffit pas de mettre en relation des signes syntaxiques avec des systèmes d'interprétation pour prétendre construire une sémantique. La notion de sémantique brandomienne va au-delà de la simple structure bijective entre syntaxe et procédure d'interprétation formelle. Ces sémantiques suivent les bases formelles de Frege qui se déploient par les principes de compositionnalité et de vériconditionnalité. Le premier se décline par l'idée selon laquelle la signification d'une expression est fonction

de celles de ses composants et de la manière dont ceux-ci sont combinés. Le second, quant à lui, stipule que pour comprendre une phrase, il faut connaître ses conditions de vérité. Ces approches sont généralement fondées sur la dénotation ou la représentation qui consiste, comme l'a signifié Brandom, à faire correspondre d'une certaine manière les expressions linguistiques à un certain domaine d'objets. Dans cette démarche, elles pourraient renfermer certaines insuffisances d'ordre ontologique encore plus, elles sont confrontées à l'incapacité d'intégrer les aspects épistémiques et interactifs de la signification. Pour donc palier à ces difficultés, Brandom propose de revisiter la notion même de sémantique en mettant en exergue une sémantique philosophique qui aura pour objectif de scruter le contenu des concepts qui privilégie la vérité et l'inférence. En effet, l'approche brandonniene joue en faveur d'un cadre dans lequel le sens est obtenu à partir d'un système d'inférences et non d'une référence à un état des choses. Brandom va plus loin en soutenant qu'un énoncé ne doit pas s'examiner seulement à son contenu inférentiel en mettant en évidence ses prémisses et ses conclusions mais en le soumettant à un jeu de questions et réponses. Dans cette perspective, on peut dire que Brandom s'inscrit dans la démarche platonicienne qui consiste à mettre à l'épreuve le contenu conceptuel d'une affirmation en l'interrogeant par des objections éventuelles. Cette approche de Brandom reconstitue le lien entre jugement et inférence. Cette formulation de l'inférence dans un contexte communicatif est analysée comme une description de l'inférentialisme pragmatiste. Les valeurs de vérités et la sémantique vericonditionnelle sont ainsi mises au second plan au profit des systèmes ou règles bien établies d'inférences. Les inférences, selon Brandom, doivent être considérées comme un rapport qui lie les prémisses à la conclusion par un échange de contenus propositionnels. Ce partage de contenus inférentiels se déroule dans un processus argumentatif dialogique. De ce fait, il convient de mettre en rapport l'inférentialisme et la dialogique afin de disséquer leurs conceptions dans l'analyse de la signification langagière.

3.2 Inférentialisme pragmatique et dialogique pragmatique

La réconciliation entre le raisonnement dialectique et l'interaction de l'inférence est l'objectif que vise plupart des approches logiques contemporaines. Comme nous l'avons susmentionné, ce lien avait été rompu par l'avènement des programmes de la logique mathématique. Tout en réinventant cette relation, ces approches logiques ont mis l'accent sur l'interface entre la logique et les jeux. La prééminence de cette approche ludique de la logique est à considérer. Il convient, alors, de noter que ce nouveau

mécanisme constitue une extension majeure du point de vue classique. Les jeux sont considérés comme un processus d'interaction prenant en compte plusieurs agents à travers un jeu de questions et de réponses dans un contexte argumentatif. Cette approche converge vers la conception dialogique de la signification. C'est pourquoi Brandom dans sa thèse sur l'inférentialisme pragmatique nous encourage à s'inscrire dans le cadre dialogique. Il l'allègue en ces termes :

Nous considérons principalement l'inférence sur la seule base de ce qui relie prémisses et conclusion, c'est-à-dire comme une relation monologique entre contenus propositionnels. La pratique discursive, l'offre et la demande de raisons, implique cependant à la fois l'échange des contenus et les relations interpersonnelles. L'idée est la suivante : l'aspect représentationnel des concepts propositionnels qui jouent les rôles inférentiels de prémisses et de conclusions doit s'entendre sur la base de la dimension sociale ou dialogique de raisons communicationnelles, en supposant que les raisons offertes par d'autres possèdent une signification. (Brandom, 2009: 176)

Comme nous constatons, les relations inférentielles doivent être basées sur une forme d'approche argumentative dialogique. Plus précisément, l'approche pragmatiste de la signification dialogique et l'inférentialisme pragmatiste de Brandom militent en faveur de l'idée que la signification d'une affirmation est obtenue dans une sorte de jeu de questions et de réponses.¹⁰ Le système de formalisation de l'inférentialisme se déploie et se manifeste dans le cadre dialogique de la logique. Ce dernier basé sur une conception pragmatique de la logique. Toutefois, il convient de noter qu'à la différence de l'inférentialisme, la dialogique considère qu'il y a une distinction entre la sémantique locale, le niveau structurel et le niveau stratégique. Cette distinction semble être un élément de réponse par rapport au processus d'*acquisition des concepts* scruté par Brandom. Cette acquisition permet d'ajouter de l'information au contenu et donc à maîtriser les procédés inférentiels.

3.3 L'habilitation et l'engagement comme justification de la signification logique

Selon l'inférentialisme pragmatiste de Brandom, la signification d'une expression est obtenue par les variations d'un jeu de questions et de réponses.

¹⁰ Brandom, R. 1994, *Making it Explicit : Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge, p. 636.

Ce jeu de questions et de réponses est fortement lié à un ensemble d'actions qui constituent un ensemble d'engagements et d'habilitations car l'action et la cognition humaine sont caractérisées par certaines formes de vérification normative. En d'autres mots, la thèse inférentialiste de Brandom consiste à soutenir que la signification d'un terme est donnée par sa justification en tenant compte des conditions d'assertabilité. Ainsi selon lui :

Fournir des raisons à l'appui d'une affirmation consiste à produire d'autres assertions qui habilitent ou autorisent quelqu'un à faire cette affirmation et qui la justifient. Demander des raisons pour une affirmation, c'est en demander les garanties et demander ce qui autorise son auteur à cet engagement. Une telle pratique suppose une distinction entre les engagements assertionnels auxquels on est autorisé et ceux auxquels on ne l'est pas. (Brandom, 1994 : 636)

Concernant les deux aspects normatifs (l'engagement et l'habilitation) de la justification d'une affirmation dans le processus argumentatif, Brandom prend le soin de distinguer entre les engagements auxquels on a droit et ceux dont nous ne sommes pas autorisés à faire. C'est ce contexte des engagements et des habilitations dans le jeu de questions et de réponses qui constitue le lien entre jugement et inférence. Les jugements sont des éléments fondamentaux de la connaissance. De ce fait, si la signification d'une affirmation est déployée à partir d'assertions, alors on obtient une approche épistémique à la signification.

Ainsi, selon Brandom, évaluer une proposition atomique p revient à s'engager sur le contenu de p et fournir les réponses adéquates à toutes les attaques éventuelles concernant p .

Également, la proposition $p \wedge q$ sera évaluée en s'engageant sur le contenu de p et sur le contenu de q et être habilité à démontrer toute objection posée sur le contenu de p et celui de q .

Affirmer la proposition $p \vee q$ consiste à s'engager sur le contenu de p ou sur le contenu de q . Cela renferme la capacité à prouver toute attaque sur le contenu de p ou sur le contenu de q .

L'implication $p \rightarrow q$ renvoie à s'engager seulement sur le contenu de l'antécédent p .

L'engagement et l'habilitation sont dépendants l'un de l'autre dans la mesure où l'engagement requiert l'habilitation dans un processus argumentatif. Nous sommes habilités à nous engager sur le contenu d'une affirmation. Autrement dit, les engagements que nous prenons sont subordonnés à une habilitation à

les prendre. Tout ceci est corroboré par l'idée que l'assertion ou le jugement est équivalent à l'acquisition de connaissance, celle-ci se déployant dans un jeu de questions et de réponses.

Conclusion

En somme toute, il s'est agi tout au long de notre étude de montrer que les paradigmes logiques contemporaines ne concernent plus les notions d'agents-zéro telle que la vérité (les approches standard de la logique formelle), des notions d'agents individuels telle que la preuve (les systèmes de la théorie de la preuve), mais concernent plutôt le processus de l'argumentation ou l'interaction. Ces paradigmes logiques considèrent la signification comme le fruit d'un processus argumentatif entre ce qu'on s'engage publiquement à dire et ce dont on est habilité à accorder publiquement. Cette interaction se déploie dans un cadre ludique à travers les jeux de questions et de réponses entre plusieurs agents telle que développée par la thèse inférentialiste pragmatique de Brandom. Vu sous cet angle, cette logique des inférences pragmatiques est semblable au cadre dialogique puisque celui-ci est basé l'idée que la signification d'une affirmation se saisit à travers un processus argumentatif. Également, notons encore que ce développement est une extension majeure du point de vue classique d'autant plus que la logique ne s'appuie plus sur un quelconque extérieur à elle. Les propriétés essentielles du langage dans son rapport avec le monde extérieur y sont occultés. La logique contemporaine met l'accent sur les propriétés beaucoup plus fondamentales comme celles qui sont représentées par la dynamique des inférences ou des dialogues.

Références

- Boole G. (1916). *An investigation of the laws of thought on which are founded mathematical theories of logic and probabilities* (1854). London: Dover, Reprint; nouvelle édition par Philip E. B. Jourdain.
- Brandom R. (1994). *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brandom R. (2009). *Articulating Reasons* (2000). Trad. franç. L'articulation des raisons, ed. du Cerf. Cambridge: Harvard University Press.
- Brandom, R. (2010). *Rendre explicite*. Trad. Franç. sous la direction d'I. Thomas-Fogiel, éditions du cerf.

- Clerbout N. (2014). *Etude sur quelques sémantiques dialogiques : concepts fondamentaux et éléments de métathéorie*, Thèse de Doctorat, Universités de Lille 3 et de Leiden.
- Dummett M. (1975). « The philosophical basis of intuitionistic logic », *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, vol. 80, pp. 5–40.
- Fontaine M. et J. Redmond (2008). *Logique dialogique : une introduction. Méthode de dialogique règles et exercices*. London : College Publications.
- Frege G. (1971). *Écrits logiques et philosophiques*. Trad. et Introduction de Claude Imbert. Paris : Éditions du Seuil.
- Heyting A. (1956). *Intuitionism: An introduction*. Studies in logic and the foundations of mathematics. Amsterdam: Publishing Company.
- Hintikka J. (1962). *Knowledge and belief, An introduction to the logic of the two notions*. New York: Cornell University Press, Ithaca.
- Jevons W.S. (1864). *Pure Logic or the Logic of Quality apart from Quantity with Remarks on Boole's System and the Relation of Logic and Mathematics*. London: E. Stanford.
- Leibniz G. W. (1972). *Oeuvres*. Éd. par Lucy Prenant. Paris : Éditions Aubier-Montaigne.
- Magnier S. (2013). *Approche dialogique de la dynamique épistémique et de la condition juridique*. Londres: College Publications.
- Prawitz D. (2012). « Truth as an epistemic notion », *Topoi*, vol. 31, n° 1, pp. 9–16.
- Rahman S. et H. Rückert (1999). « Dialogische Modallogik (für T, B, S4, und S5) », *Logique et analyse*, vol. 167, n° 168, pp. 243–282.
- Sundholm, G. (2014). Constructive Recursive Functions, Church's Thesis, and Brouwer's Theory of the Creating Subject: In *Constructivity and Computability in Historical and Philosophical Perspective*, ed. J. Dubucs / M. Bordeau Logic, Epistemology, and the Unity of Science no. 34. Dordrecht: Springer, pp. 1-35.

Los espacios que habitan las mujeres en *Capitães da areia* de Jorge Amado*

Héctor Andrés Rojas**

Resumen

El presente artículo analiza, desde una perspectiva de género, los espacios que habitan las mujeres, para lo cual se centra en los distintos personajes femeninos que aparecen en *Capitães da Areia* (1937) de Jorge Amado, los que son representados con poder de decisión sobre sus vidas en la medida en que poseen un capital económico. Dentro de las mujeres representadas destaca la figura de Dora, la única niña que se integra al bando. Cuando Dora llega al grupo, los niños ya han buscado estrategias compensatorias para no estar en una posición vulnerable, pero el costo de este crecimiento forzado es la carencia de ideales mayores a la sobrevivencia. Entonces Dora, que si bien reproduce algunas características comúnmente asociadas a las mujeres, como ser madre de algunos niños y esposa de Pedro Bala, todo esto a nivel simbólico, es quien posibilita la formación política de los Capitães da Areia, ya que mientras está con ellos logra que vuelvan a ser niños y crezcan. Entonces, su presencia, más que compensar la marginalidad, la remedia.

Palabras Clave: Infancia, mujeres, espacio, marginalidad.

* Recibido: abril 2017. Aceptado: julio 2017.

La primera versión del presente artículo formó parte mi tesis “Compensar, remediar y transformar la marginalidad en Capitães da areia de Jorge Amado: Un recorrido desde el deseo al quehacer político”, con la obtuve el grado académico de Magíster en Literatura Latinoamericana en la Universidad Alberto Hurtado durante el año 2014. Dicha investigación se enmarcó dentro del proyecto FONDECYT de iniciación 11100266, “El ojo y la oreja: Sobre algunos motivos en la poesía y poética brasileña del Siglo XX” del profesor Fernando Pérez Villalón.

** Universidad Alberto Hurtado. Santiago, Chile. Email: hector.rojas1985@gmail.com

Abstract

The spaces inhabited by women in *Capitães da Areia* of Jorge Amado

The present article analyzes, from a gender perspective, the spaces inhabited by women. For this reasons, this article focuses on the different female characters that appear in *Capitães da Areia* (1937) by Jorge Amado, who are represented with decision power over their lives as they have an economic capital. Dora, the only girl that integrates the band, stands out among the women represented in the novel. When Dora arrives to the group, children have already sought compensatory strategies to avoid being in a vulnerable position, but the cost of this forced growth is the lack of ideals greater than survival. Then Dora, who at a symbolic level reproduces some characteristics commonly associated with women, such as being the mother of some children and wife of Pedro Bala, is the one that makes possible the political formation of *Capitães da Areia*, because while she is with them she achieves to make them kids again and grow up. Then, her presence, rather than compensating for marginality, remedies it.

Keywords: Chilhood, women, space, marginality.

1. Jorge Amado y *Capitães da Areia*

Jorge Amado tuvo una extensa producción literaria desde los años 30 hasta la década del 90 del siglo XX. La obra de la primera parte de su producción se relaciona estrechamente con una tendencia regionalista y la escritura de la década de 1930 en Brasil. Esta tendencia surge en diálogo con la Semana de Arte Moderno, realizada entre el 11 y el 18 de febrero de 1922 en São Paulo, donde predominó un tono celebratorio de lo moderno. A propósito de este evento, cuatro años más tarde, en 1926, el sociólogo Gilberto Freyre organizó el Primer Congreso de Regionalistas del Nordeste, instancia en la que lanzó el Manifiesto Regionalista de 1926 “o qual se tornou, posteriormente, um documento historico e literario do Regionalismo nordestino” (Azevedo, 1983: 92). Así, la semana de Arte Moderno genera una apertura en la importancia otorgada al arte como medio de representación, que luego, en el regionalismo se vuelve una crítica al cosmopolitismo de la vanguardia y la literatura producida en los grandes centros urbanos del país.

Tal como señala Carlos Alberto Azevedo, este manifiesto busca revalorizar las clases subalternas como los descendientes de africanos y los mestizos “incorporando-as ao Modernismo regionalista. folclórico, libertino e ‘populista’” (1983: 92). Por otra parte, en el plano histórico-social la novela nordestina da cuenta del inicio de un periodo de industrialización en la década del 30 con el surgimiento de un nuevo e importante factor del cuadro político brasileño: “a massa do proletariado urbano, manobrada por Getúlio Vargas, que demonstrou, na época, possuir boa visão das perspectivas históricas e de como manipular o proletariado emergente” (Azevedo, 1983: 95).

Hay que dejar en claro, que si bien es posible entender la escritura regionalista de los años 30 en respuesta a las ideas modernizadoras de la época, este tipo de escritura también es el resultado de la maduración de la literatura regionalista de los años 20:

tomando por amostra a literatura, verificam-se nela alguns traços que, embora característicos do período aberto pelo movimento revolucionário, são na maioria “atualizações” (no sentido de “passagem da potência ao ato”) daquilo que se esboçara ou definira nos anos 20. É o caso do enfraquecimento progressivo da literatura acadêmica; da aceitação consciente ou inconsciente das inovações formais e temáticas; do alargamento das “literaturas regionais” à escala nacional; da polarização ideológica. (Cândido “A Educação”, 1989: 185)

La escritura de los años 30, además de caracterizarse por poseer un tono regionalista, poseía una visible orientación marxista “E assim como o espiritualismo atingiu largos setores não-religiosos, o marxismo repercutiu em ensaístas, estudiosos, ficcionistas que não eram socialistas nem comunistas, mas se impregnaram da atmosfera ‘social’ do tempo” (Cândido “A Educação”, 199:189). Estos temas son también sintomáticos de una época en un proceso políticamente modernizador: “em certos países, como o Brasil, quanto mais cresce a riqueza, mais aumenta a péssima distribuição dos bens. Portanto, podemos dizer que os mesmos meios que permitem o progresso podem provocar a degradação da maioria” (Cândido “O direito”, 2007: 169). Cândido da cuenta de que esta tendencia en la escritura regionalista no solo busca retratar una zona que ha sido postergada del imaginario oficial, sino que también busca reinstalar como un problema sus inequidades: “É aí que se situa a literatura social, na qual pensamos quase exclusivamente quando se trata de uma realidade tão política e humanitária quanto a dos direitos humanos, que partem de uma análise do universo social e procuram retificar as suas iniquidades” (Cândido “O direito”, 2007: 180).

Este artículo se propone estudiar desde los estudios literarios la presencia de las mujeres en la novela de Jorge Amado. Debemos considerar que es una novela protagonizada por hombres, donde las mujeres ocupan roles secundarios y funcionales a la acción de los protagonistas. Su presencia, si bien no conduce la acción de la obra, responde a lógicas de poder interesantes de analizar. La única mujer que ocupa un rol más protagónico dentro de la novela es Dora, la única niña que logra incorporarse al grupo de niños, por lo que ocupará la mayor parte de nuestro análisis. Su presencia, sin embargo, está limitada exclusivamente a una de las tres partes que conforman *Capitães da Areia*¹. Las demás mujeres que aparecen en la historia tienen apariciones breves a lo largo de la novela, pero, de igual forma, nos otorgarán elementos para poner en tensión los espacios que habitan, las ficciones domésticas y también la posibilidad que tienen de elegir sobre su sexualidad. De esta forma, nos proponemos analizar esta novela con perspectiva de género para contrinuir a los estudios literarios que se han realizado al respecto, principalmente centrados en la infancia.

La hipótesis de lectura será doble. En primer lugar, la presencia de Dora al interior del grupo los ayuda a remediar su condición de vulneración inicial que los mantenía al margen de las discusiones políticas de su entorno. Dora será madre, hermana, amante y amiga de los niños que solo se tenían los unos a los otros y que, antes de su presencia, compensaban su condición marginal en los afectos que se expresaban y en la conformación del bando como una familia. Dora es fundamental en el proceso de crecimiento de conscientización política de los niños. Por otro lado, como segunda hipótesis y dependiente de la primera, por lo que ocupará una parte menor en el presente artículo, las formas de habitar de las distintas mujeres, si bien reproducen roles domésticos o sexualizados, como en el caso de la prostitución, conforman formas de autodeterminación doméstica en la medida en que ejercen roles de poder al interior de sus vidas, lo que estará vinculado a la posesión económica.

A finales del siglo XIX, con la abolición oficial de la esclavitud, el advenimiento de la República y las grandes migraciones por el progresivo proceso de migración e industrialización, Brasil comenzaba a transformarse en una sociedad “moderna e higiénica”. Estos cambios entre finales del diecinueve e inicios del veinte fueron designadas como Belle Époque Brasileña (Scott, 2012:16). Si bien este proceso de modernización generó algunos cambios en

¹ A lo largo del presente artículo se citará la obra a estudiar en portugués, lengua en la que fue escrita. Adicionalmente se incluye a pie de página la traducción del texto realizado por Estela Dos Santos. Cada cita, en portugués o español, tiene la referencia a la edición consultada y a la paginación correspondiente.

la estructura familiar, no fueron profundos: “mantiene a mesma hierarquia com relação aos papéis masculinos e femininos, com o homem à cabeça da casa e da família e a mulher como subalterna e dependente” (Scott, 2012:17). En definitiva, aparece la pregunta por la mujer, pero en gran medida para dar cuenta del prodominio de lo masculino en lo político.

Capitães da Areia de Jorge Amado narra la historia de un grupo de niños huérfanos que viven en comunidad y al margen de la sociedad en Salvador de Bahía. La novela estructuralmente está conformada por veintisiete capítulos, distribuidos en tres partes: “Sob a lua num velho trapiche abandonado”, “Noite da grande paz, da grande paz dos teus olhos” y “Canção da Bahia, canção da liberdade”². La primera parte de la novela da cuenta de la situación en la que viven los personajes: en un depósito abandonado donde antes llegaba el mar y que ahora está repleto de arena. El puerto y el depósito son descritos con nostalgia, porque se extraña una época gloriosa económicamente: “Não mais atracaram na sua ponte os veleiros que iam partir carregados. Não mais trabalharam ali os negros musculosos que vieram da escravatura. Não mais cantou na velha ponte uma canção um marinheiro nostálgico” (Amado, 2012: 25)³. Salvador de Bahía es presentado como un lugar de miseria, donde viven esto niños sin protección de padres. Los niños son descritos como libres de maldad, justificando la necesidad de robar a diario para comer: “A cidade e as casas, metonimicamente substituem as pessoas... A miséria das crianças é, desse modo, representada pela prolonza do trapiche” (Gómez, 1994: 50). Por tanto, podremos pensar que las condiciones en las que se conforma la ciudad influyen en las personas que la habitan.

La segunda parte del libro, “Noite da grande paz, da grande paz dos teus olhos”, es diferente al resto del libro porque está marcada por la presencia de Dora, la mujer más importante en la novela y la única que llega a integrar el grupo de los *Capitães da Areia*. Su presencia sirve como preparación para lo que desarrollará luego en cuanto a la conformación de una identidad política situada en Salvador de Bahía, logrando remediar esta condición marginal de la que hemos hablado.

En la tercera parte del libro, “Canção da Bahia, canção da liberdade”, termina por producirse una transformación en la vida de los personajes, que

² “Bajo la luna, en un viejo depósito abandonado”, “En la noche de la gran paz, de la gran paz de tus ojos” y “Canción de Bahía, canción de libertad”.

³ “Ya no atracan en su puente los veleros que iban a marcharse cargados. Ya no trabajan allí los negros forzados que venían de la esclavitud. Ya no canta su canción en el viejo puente ningún marinero nostálgico” (Amado, 1984: 25).

ya habían encontrado herramientas para compensar y remediar su condición marginal. Estos niños-adultos se integran de diferente manera en una sociedad, no sin dejar ver los vicios y las desigualdades: Pedro Bala se inicia en la lucha política, Professor se va a Río de Janeiro a estudiar pintura, Pirulito entra a la Iglesia. No es casual que el título de esta tercera parte hable de la canción, porque la revitalización del pueblo que fue azotado por la miseria y la viruela se expresa a través de la música, elección de Jorge Amado para representar la identidad de la ciudad:

A revolução chama Pedro Bala como Deus chamava Pirulito nas noites do trapiche. É uma voz poderosa dentro dele, poderosa como a voz do mar, como a voz do vento, tão poderosa como uma voz sem comparação. Como a voz de um negro que canta num saveiro o samba que Boa-Vida fez:

Companheiros, chegou a hora... (Amado, 2012: 258)⁴

En definitiva, la necesidad de los personajes de enfrentar su condición marginal se extrapola a una necesidad de hacerse cargo de la estructura social en la que están insertos de diversos modos, ya sea manteniéndose al margen o luchando para modificarla. Es así que los Capitanes tendrán un rol importante en la huelga de trabajadores de Salvador de Bahía.

Otra posibilidad es lo que plantea Luis de Melo Diniz, quien comparó la novela de Amado con la conocida novela *Oliver Twist* de Charles Dickens⁵ y propuso un contexto escritural, histórico y social semejante: “a do abandono e a da violência contra a criança, em meio a dois importantes momentos de desenvolvimento do Capital, o da Revolução Industrial, na Inglaterra, e o do início do processo de industrialização no Brasil” (Diniz, 2009: 1). Esto permitiría comprender la tematización de la infancia como un medio para la denuncia de una condición social, ya que los procesos de industrialización, tanto en Inglaterra un siglo antes, como en Brasil, tendrían como contraparte una dura realidad en la que los niños serían los principales afectados.

⁴ “La revolución llama a Pedro el Bala como Dios llamaba a Pirulito en las noches del depósito. Es una voz poderosa, poderosa como la voz del mar, como la voz del viento, tan poderosa como una voz que no se puede comparar con nada. Como la voz de un negro cantando el samba de Buena-Vida: <*Companheiros, chegou a hora*>” (Amado, 1984: 278).

⁵ Esta novela publicada en 1837, exactamente cien años antes que la obra de Amado, comparte con ella características como el protagonismo infantil, la crisis económica y el contexto de producción.

Érica Antunes Pereira para analizar la condición de marginales de los personajes de esta novela, recurre a la conocida pregunta de Spivak⁶, sobre si puede hablar el sujeto subalterno. Para Pereira los mecanismos escogidos por Jorge Amado tendrían que ver con mostrar un horizonte marginalizado:

não é a sua voz que fala ou é invocada, mas sim a expressão de um horizonte marginalizado pela experiência dominadora e que, ao materializar-se em texto, de alguma forma efetiva um resgate a memórias e histórias pretensamente ocultas e/ou apagadas. Como afirmei, não é a voz do subalterno a falar, mas sim a encenação de uma voz que se quer dele. (Pereira, 2012: 58)

El rol del Estado en la novela se puede apreciar especialmente por el intento de controlar a los niños marginados llevándolos al orfanato. Este elemento de la ficción de Jorge Amado tiene un correlato con el contexto de la época en la que aparece esta novela. Ivone Maria Xavier de Amorim Almeida señala respecto al Código de Menores de 1927 que éste:

Instituído em 12 de outubro, previa que os menores de 14 anos declarados penalmente irresponsáveis eram encaminhados a reformatórios e sujeitos a medidas reeducativas, através de rígida disciplina, sob vigilância do Juiz. A atitude delinvente dessas crianças e adolescentes, segundo a leitura do Código da época, era decorrente “da omissão e da transgressão da família em seus direitos básicos”. (citado en Nunes, 2012: 4)

La misma definición de infancia debe ser precisada: “No século XX, o lugar social reservado às sinhazinhas e às meninas pobres seria questionado com a entrada em cena de uma nova noção de *infância*” (Arend, 2012: 68), de acuerdo con la cual “as pessoas entre 0 e 18 anos passaram a ser consideradas ‘seres em formação’, tanto do ponto de vista corporal quanto psicológico” (Arend, 2012: 70). Silvia Fávero Arend indica que a partir de este cambio de percepción sobre la infancia, el sentido de la paternidad y maternidad se alteró y adquirió gran importancia (2012: 70). Es importante reconocer la condición de abandono en la que están los niños como una crítica a la sociedad moderna y al concepto de familia, lo que sumado a la preocupación del

⁶ Gayatri Spivak se pregunta: “¿puede hablar el sujeto subalterno?”. Esta pregunta que en principio se resuelve como una imposibilidad, está trabajada por a nivel simbólico: En el texto una niña de 16 o 17 años, Bhuvanewari Bhaduri se suicida en un modesto departamento en el norte de Calcuta. La niña, sujeto subalterno, logra hablar atentando contra sí misma; lo que es representado en su suicidio ejecutado mientras estaba menstruando, para desprenderse de un entorno que no le permitía tener una voz discursiva: “trato de ‘hablar’ convirtiendo su cuerpo en un texto de mujer/ escritura” (Spivak, 2009: 122). La autora señala que conoce la historia a través de conexiones familiares.

Estado por normar la infancia, cobra en *Capitães da Areia* un tono paródico respecto a la política de la época. La condición de abandono de los niños es una crítica a la sociedad moderna y al concepto de familia, lo que sumado a la negativa de los niños por vivir en el orfanato, mostrándolo como un sistema represivo y cruel, intensifican el carácter crítico de la visión de Jorge Amado respecto a las políticas sobre infancia del Brasil en estas décadas.

En los años 30 existía una preocupación política en Brasil por la delincuencia infantil, que era objeto de amplios debates (Gomes: 2005: 28), porque parecía ser un punto de conflicto social posible de abordar. Getúlio Vargas promulgó una ley como protector de los niños:

Em 10 de novembro de 1937 foi promulgada a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, pelo Presidente Getúlio Vargas que tinha, no seu governo, a intenção de modernizar o país com a instalação do Estado Novo –momento de transformação político-sociais– privilegiando a infância e a juventude. Através das políticas estabelecidas por meio do seu autoritarismo político é que Getúlio Vargas passa a ser visto como “protetor” das crianças. (Gomes, 2005: 35)

¿Qué es lo que produce esta situación de marginación? Una respuesta posible es considerar los factores económicos y sociales, además de la descomposición de la familia: “Dentre vários fatores responsáveis pelo abandono do menor estão os econômicos e sociais, principalmente no contexto moderno. Assim, os juristas apontam: a decomposição da família e a dissolução do poder paterno e materno como pontos centrais dessa situação” (Gomes, 2005: 70). Esta crisis de los modelos gatilla el surgimiento de un tipo de identidad que necesariamente debe hacerse cargo de esta disolución de modelos sociales confiables, lo que llega a concretarse con la búsqueda de la transformación política.

Gomes ve en la pandilla el elemento clave para el crecimiento de los individuos que lo conformaban: “A convivência familiar assegura a seus membros a continuidade do seu projeto de vida, sua idealização pessoal, pois, dessa forma, há um crescimento interior e uma realização profissional” (2005: 80). Sin embargo, la manera diversa en la que esos proyectos de desarrollan, manteniéndose al margen de la sociedad moderna, permite suponer que en realidad el bando como familia es solo un medio de compensar y remediar la condición marginal en la que viven. El verdadero cambio estará gatillado por la importancia de lo político como conformación de identidad.

2. Los espacios que habitan las mujeres

2.1 Las mujeres en la obra de Jorge Amado

Sobre la representación de las mujeres en la obra de Jorge Amado, Brivio realiza un interesante estudio cuantitativo sobre la cantidad de mujeres aparecidas en las obras del escritor bahiano, donde muestra, por ejemplo, una inclinación a la mayor representación de las mujeres de clase trabajadora (2005: 126). También da cuenta de una preferencia a la aparición de personajes sin estado civil definido (2005: 127). La mayoría de estas mujeres son blancas (2005: 129).

Capitães da Areia propone una distribución de los espacios que habitan los distintos personajes, donde es posible identificar una suerte de naturalización de las posibilidades de participación en la ciudad de la mujer delimitada a ciertas funciones, que revisaremos en el presente artículo. A primera vista, podemos entender que se la incluye en la historia contada, pero esta inclusión tiene límites claramente identificables. Es por esto que será de gran importancia estudiar los espacios que habitan las mujeres en la novela, los roles que asumen y las acciones que protagonizan. Es así como tendremos mujeres que aparecen en alguna parte de esta novela de Jorge Amado sexualizadas a los ojos de los hombres, para quienes la dominación de los cuerpos femeninos será un medio de creación de un discurso de hombría, que permite competir entre quienes conforman los *Capitães da Areia*. Habrá mujeres que podrán permitirse tener un deseo sexual, quienes, tal como veremos más adelante, tienen en común tener un espacio físico y material que les pertenece. Por otro lado, habrá otras mujeres que parecen portar poder, pero este se limita a las decisiones domésticas, espacio restringido en el que mandan. También habrá mujeres que porten un discurso religioso, lo que se justifica en las tradiciones culturales de origen africano, que aportan una mirada particular de las formas de relaciones entre divinidad y creencia. Por último está el personaje de Dora, la única niña que llega a formar parte de los *Capitães da Areia*, asumiendo diferentes roles comúnmente asociados a las mujeres y travistiéndose para poder formar parte del grupo. En definitiva, el rol de las mujeres estará estrechamente vinculado con la posesión económica y los espacios que habitan.

Una característica común que tienen todas las mujeres en la novela es que están solas. No aisladas de la sociedad. Solas como mujeres, sin un vínculo con otras mujeres que les permita establecer lazos de solidaridad y cooperación. Silvia Federici analiza la figura e la mujer en el proceso en el que se instala el capitalismo, en el cual la mujer pierde sus relaciones colectivas:

Si tenemos también en consideración que en la sociedad medieval las relaciones colectivas prevalecían sobre las familiares, y que la mayoría de las tareas realizadas por las siervas (lavar, hilar, cosechar y cuidar los animales en los campos comunes) eran realizadas en cooperación con otras mujeres, nos damos cuenta de que la división sexual del trabajo, lejos de ser una fuente de aislamiento, constituía una fuente de poder y de protección para las mujeres. Era la base de una intensa socialidad y solidaridad femenina que permitía a las mujeres plantarse en firme ante los hombres, a pesar de que la Iglesia predicase sumisión y la Ley Canónica santificara el derecho del marido a golpear a su esposa (2015: 44).

La respuesta, en el caso de las mujeres en *Capitães da Areia* no es la reproducción de las prácticas colectivas de cooperación entre mujeres del medioevo, que era la forma evocada por Silvia Federici. Lo que nos encontramos es una forma de sobrevivencia a pesar de la plena vigencia de las lógicas del capital. Las mujeres están solas y logran, en algunos casos, encontrar espacios de poder doméstico precisamente en la protección que les otorga el acceso al dinero.

2.2 La mãe-de-santo⁷

Un elemento interesante de *Capitães da Areia*, tiene que ver con la elección de niños como protagonistas de la obra. Si bien el proceso natural de crecimiento y formación propios de la edad permite realizar el recorrido de propuesto por Amado en su novela, vale la pena entender la medida en que la infancia era un tema de discusión en el Brasil de las décadas del 20 y 30. Los niños necesitan de una protección familiar y en ese proceso de búsqueda de medios de compensación, aparecerán personajes que puedan representar desde los distintos cultos religiosos una alternativa a esa carencia: “esses me-

⁷ El rito del candomblé es iniciado por una mãe-de-santo, rol que es ocupado principalmente por mujeres. Sin embargo, Ruth Landes señala que el lugar de la mãe-de-santo también lo ocupan en algunos casos los homosexuales pasivos: “uma tendência; um gradual aumento do número de mães-de-santo nos candomblés mais tradicionais e um aumento do número de ‘homossexuais passivos’ nos candomblés de caboclo” (Landes, 2002: 24). Si bien esto no es algo que esté narrado en *Capitanes de la arena*, es interesante rescatarlo a propósito de las prácticas homosexuales que se narraban entre los niños del arenal, donde la infancia entendida como un carnaval permitía temporalmente la suspensión de las categorías de género. El candomblé, según lo señalado por Landes, tendría esa misma característica. También existe una sacerdotisa menor: “A mãe é auxiliada por sacerdotisas chamadas filhas- de- santo - filhas porque as treinou ou as ‘fez’, de criaturas de cerne e ousou, vasos dedicados as manifestações dos deuses” (Landes, 2002: 321). A pesar de la presencia de algunos hombres, como mencionamos hace un momento, se debe reconocer la enorme proporción en que las mujeres son responsables del culto religioso.

ninos sentiram falta dessa proteção familiar e buscaram, quando criança, na figura do padre e da mãe-de-santo o que perderam, mesmo que mais tarde, quando adultos, saiam dessa estrutura e se dispersem, pois já não mais precisam dessa proteção” (Gomes, 2005: 78). Estos personajes, dan cuenta de una sociedad diversa, no solo en el culto, sino también en lo racial, como sucede con el padre, que representa a una iglesia de origen europeo y blanca, mientras que la *mãe-de-santo* es la voz de un culto de origen africano, quien en el personaje de Don’Aninha, no solo se conforma en oposición simbólica al padre José Pedro, también representa un tipo de mujer.

Bárbara Bush al estudiar a las esclavas del Caribe encuentra que tuvieron un impacto decisivo en la población blanca. En el caso de *Capitães da Areia*, si bien se sitúa en Brasil, ocurre el mismo tipo de interacción cultural entre mujeres negras y blancas, donde las primeras logran impactar “a través de sus actividades como curanderas, videntes, expertas en prácticas mágicas y la «dominación» que ejercían sobre las cocinas y dormitorios de sus amos (Bush, 1990)” (Citado en Federici, 2015, 204).

El caso de la mujer negra y criolla tiene particularidades, ya que al carecer de posesión económica, además de la posición marginal de ser mujer, debe revitalizar algunas prácticas de cooperación:

No sólo crearon las bases de una nueva identidad femenina africana, sino también las bases para una nueva sociedad comprometida —contra el intento capitalista de imponer la escasez y la dependencia como condiciones estructurales de vida— en la reapropiación y la concentración en manos femeninas de los medios fundamentales de subsistencia, comenzando por la tierra, la producción de comida y la transmisión inter-generacional de conocimiento y cooperación (Federici, 2015: 205).

La historia de Don’Aninha sucede en la lógica antes descrita. Se sabe que es la *mãe-de-santo*, que sí tiene vínculo con otras mujeres —a diferencia de las mujeres que analizaremos a continuación—, que además de relaciona con los *Capitães da Areia* a través de un vínculo de cuidado y protección mutuo, pero su historia escapa de la narración, se sugiere y no se desarrolla, queda en el entredicho, ya que la historia se concentra en los niños que viven en el arenal.

2.3 La mujer objeto

Un personaje que aparece brevemente en la novela es una niña que es violada por Pedro Bala en el arenal, escena que permite comprender la construcción del deseo del personaje:

Chorava, e Pedro Bala tinha pena, mas o desejo estava solto dentro dele. Então propôs ao ouvido da negra (e fazia cócegas a língua dele):

- Só boto atrás.
- Não. Não.
- Tu fica virgem igual. Não tem nada.
- Não. Não, que dói.

Mas ele a acarinhava, uma cócega subiu pelo corpo dela. Começou a compreender que se não o satisfizesse como ele queria, sua virgindade ficaria ali. E quando ele prometeu (novamente sua língua a excitava no ouvido) (Amado, 2012: 90)⁸

Se dice de ella que es negra y que su manera de caminar recuerda una danza. Ella es la primera presencia femenina que aparece sexualizada a los ojos de los niños, ya que debido a su condición de niña y negra, es más vulnerable a la estructura social de género en la que está inmersa:

Sacudiu seu corpo de menino como se sacode animal jovem ao ver a fêmea, e com passo rápido se aproximou mulher que agora entrava no areal. A areia chiava sob os pés e a mulher notou que era seguida. Pedro Bala podia vê-la bem quando ela passava sob os postes: era uma negrinha bem jovem, talvez tivesse apenas quinze anos como ele. Mas os seios saltavam pontiagudos e as nádegas rolavam no vestido, porque os negros mesmo quando estão andando

⁸ Lloraba y Pedro sentía pena, pero el deseo estaba suelto dentro de él. Entonces le propuso al oído (y con la lengua le hacía cosquillas).

-Sólo por atrás.

-No. No.

-No te pasa nada. Sigues virgen igual.

-No. No, que duele.

Pero seguía acariciándola y ella sintió todo el cuerpo convulsionado. Comprendió que si no lo satisfacía como pedía, su virginidad terminaría allí. Y cuando le prometió (nuevamente su lengua la excitaba desde el oído) (Amado, 1984: 95).

naturalmente é como se dançassem... Pensava em derrubar a negrinha sobre a areia macia, em acariciar seus seios duros (talvez seios de virgem, sempre seios de menina), em possuir seu corpo quente de negra (Amado, 2012: 87)⁹.

En el caso de la descripción de esta niña, hay una doble sexualización. No solo es su condición de mujer la que la sexualiza, sino que también el hecho de ser negra la que reafirma ese rol entendido como natural. Esta relación de doble subalternidad, racial y de género, tiene sentido al entender la manera en que el género se vincula con espacios sociales. Esto puede comprenderse a la luz del trabajo de Teresa De Lauretis, quien analiza las prácticas culturales desde el concepto de *tecnología del sexo*: “como un conjunto de técnicas para maximizar la vida que han sido desarrolladas y desplegadas por la burguesía desde finales del siglo XVIII para asegurar su supervivencia de clase y su hegemonía permanente” (De Lauretis, 1996: 19). Lo curioso, si nos tomamos de esta última afirmación, es que quien ejerce el poder en esta práctica basada en el argumento de género también es un sujeto subalterno, un niño abandonado. No obstante esto último, vale la pena considerar estas técnicas de género, que

involucran la elaboración de discursos (clasificación, medición, evaluación, etc.) acerca de cuatro figuras privilegiadas u objetos de conocimiento: la sexualización de los niños y del cuerpo femenino, el control de la procreación y la psiquiatrización del comportamiento sexual anómalo como perversión (De Lauretis, 1996: 19).

Frente a esta misma situación de la niña negra en el arenal, el deseo de Pedro Bala es descrito como algo irracional, incluso animal: “E o desejo cresceu dentro de Pedro Bala, era um desejo que nascia da vontade de afogar a angústia que o oprimia. Pensando nas nádegas reboleantes da negrinha não pensava na morte de seu pai defendendo o direito dos grevistas, em Omolu pedindo vingança na noite de macumba” (Amado, 2012: 87)¹⁰. Aquí aparece

⁹ “Sacudió su cuerpo de niño como se sacude un animal joven al ver una hembra y con paso apresurado se acercó a la mujer que ahora entraba en el arenal. La arena crujía bajo sus pies y la mujer se dio cuenta de que la seguía. Pedro el Bala la podía ver bien cuando pasaba bajo los focos de luz: era una negrita muy joven, quizá de unos quince años, como él. Pero los pechos puntiagudos le saltaban y las nalgas se movían bajo la falda. Porque el andar de los negros es como una danza... Pensaba en tirar a la negrita sobre la arena blanda, en acariciar sus senos duros (tal vez senos de virgen, siempre senos de muchacha), en poseer su cuerpo caliente de negra” (Amado, 1984: 92).

¹⁰ “era un deseo que nacía de la voluntad de ahogar la angustia que lo oprimía. Si pensaba en las nalgas bamboleantes de la negrita no pensaba en la muerte de su padre defendiendo los derechos de los huelguistas, en Omolu pidiendo venganza en la noche de la macumba” (Amado, 1984: 92).

también una angustia latente derivada de los problemas sociales y culturales en los que está inmerso, respecto a los cuales la sexualidad serviría para evadirse, que hacia la última parte de la novela emergerán como una solución posible ante una sociedad desigual en un proyecto utópico. Incluso, luego de la violación, las ideas que lo atormentan regresan:

E tinha vontade de se jogar no mar para se lavar de toda aquela inquietação, a vontade de se vingar dos homens que tinham matado seu pai, o ódio que sentia contra a cidade rica que se estendia do outro lado do mar, na Barra, na Vitória, na Graça, o desespero da sua vida de criança abandonada e perseguida, a pena que sentia pela pobre negrinha, uma criança também.

“Uma criança também” – ouvia na voz do vento, no samba que cantavam, uma voz dizia dentro dele (Amado, 2012: 92)¹¹.

Esa voz interior es el espíritu revolucionario en el personaje, que podrá desarrollarse en la novela, como veremos más adelante. En esta parte de la historia el proyecto de igualdad no está maduro. Todavía la desigualdad de género aprendida lo lleva a abusarla, aun cuando ambos son niños.

2.4 El espacio asignado a las decisiones de las mujeres

Hay dos personajes femeninos que tienen en común ser de una clase económica acomodada y ser presentadas como dueñas de las decisiones que se toman al interior de su hogar. La primera es doña Laura, que es la señora de la casa donde trabajaba la madre de Dora antes de morir. En el espacio de su hogar tiene una posición económica que la hace no estar en el mismo nivel de subalternidad de otras mujeres. De algún modo, en el universo de su hogar, ella ocupa un rol dominante, que seguramente no podría replicarse fuera de ese espacio. En su casa puede tomar decisiones como no querer contratar a Dora, sin haberle consultado a un hombre. Lo mismo sucede con el personaje de doña Ester, la mujer que es engañada por el Sem-Pernas para que los Capitanes de arena le roben. Ella decide recibirlo como si fuera su hijo, en su hogar puede tomar ese tipo de decisiones y en su caso el motivo es la sustitución

¹¹ “Y tenía ganas de tirarse al mar para quitarse tanta angustia, las ganas de vengarse de los hombres que habían matado a su padre, el odio que sentía contra la ciudad rica que se extendía al otro lado del mar, por la Barra, la Vitória, la Graça, la desesperación de su vida de chico abandonado y perseguido, la pena que sentía por esa pobre negrita, una niña también.

“Una niña también”, oía en la voz del viento, en el samba que cantaban, una voz dentro de él” (Amado, 1984: 97).

del hijo que perdió, dejando en claro que está limitada al espacio familiar y que sus acciones provienen de esta necesidad burguesa de una familia. Es esta necesidad la que los Capitães da Areia aprovechan para robarle.

El Sem-Pernas llegó a una casa de doña Ester, una mujer que había perdido a su hijo para robarle, busca conmovérsela y lo consigue: “Se eu quisesse me metia aí com esses meninos ladrão. Com os tal de Capitães da Areia. Mas eu não sou disso, quero é trabalhar. Só que não agüento um trabalho pesado. Sou um pobre órfão, tou com fome” (Amado, 2012: 117)¹². La estrategia del personaje es explotar el deseo de maternidad de esa mujer: “Mas a senhora não estava indecisa. Estava era se lembrando seu filho, que tinha morrido com a idade daquele e que ao morrer matara toda a sua alegria e a do marido” (Amado, 2012: 117)¹³. Este deseo de maternidad es la que la hizo vulnerable y dejó entrar a su casa al Sem-Pernas, quien se hizo llamar Augusto, como el hijo muerto de doña Ester: “Meu filho também se chamava Augusto... Morreu quando tinha assim o seu tamanho... Mas entre, meu filho, vá se lavar para comer” (Amado, 2012: 117)¹⁴. A pesar de que el Sem-Pernas se sintió conmovido y tardó en avisar a los demás niños para que ejecutaran el robo, finalmente cumplió con su misión en esa casa de gente acomodada.

Es interesante considerar que estas mujeres tienen algún espacio de decisión. Nancy Armstrong considera que en la ficción doméstica aparece un espacio de desarrollo emocional de las mujeres. “De esta forma, la ficción doméstica pudo representar una forma alternativa de poder político sin dar la apariencia de estar rebatiendo la distribución de poder que representaba tal como la historia mandaba” (Armstrong, 1991: 46), ya que en el panorama general la mujer no tiene espacio de expresión de sus preocupaciones o emociones, que como hemos mencionado, es espacio que los Capitães da Areia utilizaron para obtener beneficios.

En la familia burguesa el hombre es el representante del Estado

el encargado de disciplinar y supervisar las nuevas «clases subordinadas», una categoría que para los teóricos políticos de los siglos XVI y XVII (por ejemplo Jean Bodin) incluía a la esposa y sus hijos (Schochet, 1975). De ahí la

¹² “Si yo quisiera me podría ir con esos chicos ladrones, con los Capitanes de la arena. Pero yo no soy ladrón, quiero trabajar. Pero no aguanto un trabajo fuerte. Soy un pobre huérfano, tengo hambre” (Amado, 1984:124)

¹³ “La señora no estaba indecisa. Estaba recordando a su hijo que había muerto más o menos de la misma edad y que al morir se había llevado toda su alegría y la de su marido” (Amado, 1984: 124).

¹⁴ “Mi hijo también se llamaba Augusto... Se murió cuando tenía más o menos tu edad ... Pero pasa, hijo mío, anda a lavarte para comer” (Amado, 1984: 125)

identificación de la familia con un micro-Estado o una micro-Iglesia, así como la exigencia por parte de las autoridades de que los trabajadores y trabajadoras solteros vivieran bajo el techo y las órdenes de un solo amo. Dentro de la familia burguesa, se constata también que la mujer perdió mucho de su poder, siendo generalmente excluida (Federici, 2015, 174).

Por esta razón hemos querido fijarnos en los espacios domésticos en los que las mujeres pueden acceder a cierto niño de poder. Para esto debemos considerar que “el ascenso de la mujer doméstica como un acontecimiento fundamental de la historia política no equivale, como podría parecer, a presentar términos contradictorios, sino a identificar la paradoja que da forma a la cultura moderna” (Armstrong, 1991: 15). Siendo por tanto, un espacio de apertura como de encierro. Recordemos que las mujeres, a excepción de la *mãe-de-santo*, están privadas de vínculos comunitarios, siendo sus espacios de poder también sus celdas.

Hasta el momento hemos revisado la situación de la niña del arenal que fue mirada como objeto de deseo y violada por Pedro Bala. Luego, pudimos revisar la situación de dos mujeres que habitan el espacio del hogar y muestran sus roles maternos, en el caso de doña Ester la debilidad que la hizo vulnerable. Ahora bien, ninguno de estos personajes femeninos que hemos revisado ha mostrado un deseo sexual propio, ¿por qué razón?, seguramente porque no tienen un lugar propio en el cual desarrollar su deseo.

Vimos que doña Ester y doña Laura tenían una posición social económica mayor que los demás personajes, lo que les permitía en el espacio del hogar tener algún nivel de autoridad –aunque paradójico–, pero al mismo tiempo no había indicios de deseo sexual, como si la maternidad y la sexualidad fueran formas opuestas de lo femenino, lo que tiene una respuesta práctica porque roles como la maternidad demandan tiempo y pueden terminar por limitar a una mujer.

2.5 La paradoja del dinero

Habría que pensar en otro tipo de representaciones de lo femenino. Hay otros dos personajes en la novela que, a diferencia de los personajes analizados anteriormente, no están vinculados a la maternidad, pero sí tienen independencia económica. Además tienen un espacio propio, una casa, y precisamente son estos personajes los que sí expresan deseos sexuales independientes del deseo sexual masculino.

El primero de estos personajes es Dalva, que tiene un romance con Gato, uno de los niños del arenal. Ella es una prostituta que se encariña con él luego de descubrir que el flautista con quien salía antes la engañaba. Fue el mismo Gato quien le contó: “ele tá grudado com outra, sabe? Também eu disse as boas aos dois. E depois pelei a bruaca” (Amado, 2012: 43)¹⁵. Entonces Gato se empezó a quedar a dormir con ella, incluso a recibir dinero de su parte: “Vem, bichinho bom. Que malandro não vai sair daí! Vou te ensinar tanta coisa, meu cachorrinho” (Amado, 2012: 43)¹⁶, lo que logra constituir una relación afectiva.

¿Qué implicancias tiene que Dalva tenga solvencia económica? Es lo que le otorga dignidad y libertad de expresar su deseo. Esta situación se presenta como una paradoja. Por un lado que sea prostituta la vuelve un objeto del sistema, la convierte en mercadería que se puede pagar, pero luego ese dinero le otorga independencia económica y autonomía para desear sexualmente y expresarlo, como ocurre en su relación con Gato.

Es el dinero el que vuelve poderoso a quien lo posee. Por el mismo motivo es ella quien toma las decisiones en esa relación. Es así como cuando decide partir, Gato la acompaña en la búsqueda de un mejor lugar para trabajar. Esto ocurre cuando por todo Brasil se sabe que la producción de cacao está en alza económica: “Os navios chegam a Ilhéus carregados de mulheres. Mulheres que vêm da Bahia, de Aracaju, o mulherio todo de Recife, mesmo do Rio de Janeiro. Os gordos coroneis olham das pontes a chegada das mulheres. Morenas, loiras e mulatas” (Amado, 2012: 234)¹⁷. Frente a ese horizonte de expectativas, Dalva también decide partir. En ese momento Gato tenía 18 años y la acompaña: “Mano, vou para Ilhéus. A patroa vai cavar a vida. Eu vou com ela. Sou capaz de enricar” (Amado, 2012: 235)¹⁸. Hacia el final de la novela se sabe que esa relación se terminó cuando Gato vuelve a Salvador de Bahía.

Personajes como Dalva dan cuenta desde su particularidad del sistema de género, que aunque se diferencia entre culturas, siempre se relaciona con lo político y lo económico: “A pesar de que los significados cambien en cada

¹⁵ “él está acostado con otra, ¿sabes? Le dije unas buenas a los dos. Y después le robé a esa loca” (Amado, 1984: 44).

¹⁶ “Ven, bichito querido. ¡Qué chulo va a salir de ahí! Yo te voy a enseñar un montón de cosas, cuzquito” (Amado, 1984: 44).

¹⁷ “Los barcos llegan a Ilhéus cargados de mujeres. Mujeres que vienen de Bahía, de Aracaju, de Recife, hasta de Río de Janeiro. Los gordos coroneles [hombres ricos] observan desde los puentes la llegada de las mujeres. Morenas, rubias y mulatas” (Amado, 1984: 251).

¹⁸ “Hermano, me voy para Ilhéus. La patrona se va a ganar la vida allá. Y yo me voy con ella. Capaz que me hago rico” (Amado, 1984: 252).

cultura, un sistema sexo-género está siempre íntimamente interconectado en cada sociedad con factores políticos y económicos” (De Lauretis, 1996: 11). Por eso resulta llamativo el caso de Dalva, porque la prostitución le permite acceder a un nivel de independencia mayor, al mismo tiempo que la mantiene en la posición de sometimiento ante el deseo y el acceso económico masculino, al nivel de que llega a trasladarse a zonas con mejores perspectivas económicas. No podemos ignorar que “la construcción cultural de sexo en género y la asimetría que caracterizan a todos los sistemas de género a través de las culturas (aunque en cada una en un modo particular) son entendidos como **ligados sistemáticamente a la organización de la desigualdad social**” (De Lauretis, 1996: 11) Entonces podemos resolver la paradoja de Dalva, lo que sucede con ella es que ocupa una posición intermedia. Socialmente sigue en el margen, sigue siendo una prostituta, pero en sus relaciones personajes logra posicionarse como la portadora de las decisiones, porque tiene solvencia económica.

Si consideramos que “en la sociedad capitalista, el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia” (Federici, 2015, 28), Dalva ofrece un ejemplo de la relación paradójal del sometimiento de su cuerpo al capital y la utilización a su favor del deseo masculino para su propio beneficio.

Un segundo personaje interesante de analizar, al igual que como ocurría con Dalva, es el de la solterona a quien el Sem-Pernas seduce para luego robarle:

Gato contou que a solteirona era cheia do dinheiro. Era a última de uma família rica, andava pelos quarenta e cinco anos, feia e nervosa. Corria a notícia de que tinha uma sala cheia de coisas de ouro, de brilhantes e joias acumuladas pela família através de gerações. Pedro Bala pensou que era uma coisa capaz de dar um bocado de dinheiro (Amado, 2012: 229)¹⁹.

Frente a ese dato de Gato, enviaron al Sem-Pernas, de la misma manera en que lo hicieron antes a la casa de doña Ester. Cuando llegó “A solteirona não tirava os olhos dele. Um menino... Não era a bondade que falava dentro dela. Era a voz do sexo que dava seus últimos latidos” (Amado, 2012: 229)²⁰. Aquí

¹⁹ “Gato contó que la solterona estaba llena de plata. Era la última descendiente de una familia rica y andaba por los cuarenta y cinco años, fea y nerviosa. Decían que tenía una sala repleta de objetos de oro, de brillantes y de joyas acumuladas por la familia a través de generaciones. Pedro el Bala pensó que era una oportunidad para conseguir una cantidad de dinero” (Amado, 1984: 245).

²⁰ “La solterona no le quitaba los ojos de encima. Un chico ... No era bondad lo que sentía. Era la voz del

es posible ver que su condición de no casada, es decir, sin el sometimiento a una figura patriarcal ni a las limitaciones de la maternidad, es lo que permite la aparición del deseo. La relación con el Sem-Pernas fue difícil, se involucraban sentimientos y deseos: “Durante o dia responde mal a Joana, diz brutalidades, a solteirona chora. Ele a chama de vitalina, diz que vai embora. Ela lhe dá dinheiro, pede que ele fique. Mas não é pelo dinheiro que ele fica. Fica porque o desejo o retém” (Amado, 2012: 232)²¹. Sin embargo y a pesar del deseo que el Sem-Pernas también siente, al igual que como lo hizo en la casa de doña Ester, cumple con la misión encomendada y facilita el robo: “Mas o roubo a enfurece. Porque pensa que Sem-Pernas só a amou nas noites longas de vícios para a furtar. Sua sede de amor humilhada” (Amado, 2012: 233)²². Esta vez, esa separación abrupta también afecta al Sem-Pernas. Él también desea a la solterona, también en su posición marginal necesita el afecto que temporalmente encontró en esa mujer.

2.6 La excepcionalidad de Dora

En consideración de la asimetría en la importancia de hombres y mujeres en los sucesos narrados, una primera línea de análisis será la importancia de la mujer en función de la conformación del hombre como sujeto político. En este caso Dora en relación de la formación de Pedro Bala como hombre, le permite remediar su infancia marcada por una condición marginal, empujándolo a tomar consciencia política de las causas sociales que generan que niños como ellos deban vivir en condiciones de precariedad y vulneración de cualquier tipo de derechos.

Sin duda, la mujer más relevante en la novela es Dora, la única niña que se integra a los *Capitães da Areia*. Antes de eso se narra su vida con su familia en el morro y se le describe de forma sexualizada: “Dora tinha treze para quatorze anos, os seios já haviam começado a surgir sob o vestido, parecia uma mulherzinha, muito séria, a buscar os remédios para a mãe, a tratar dela” (Amado, 2012: 163)²³.

sexo en sus últimos latidos” (Amado, 1984: 246).

²¹ “Durante el día le responde mal, le dice brutalidades, ella llora. Le dice solterona, le dice que se va a ir. Ella le da dinero, le pide que se quede. Pero no es por el dinero por lo que se queda. Se queda por el deseo” (Amado, 194: 248).

²² “Pero el robo la enfurece. Porque piensa que el Sin Piernas sólo la amó en las largas noches viciosas para robarle. Su sed de amor está humillada” (Amado, 1984: 249).

²³ “Dora tenía trece y andaba para los catorce y sus pechos ya habían empezado a brotar bajo el vestido. Parecía una mujercita, muy seria, en busca de remedios para la madre o aplicándose los” (Amado, 1984: 176).

2.6.1 La orfandad que la impulsa al arenal

Cuando muere su madre, debe hacerse responsable de su hermano pequeño como si ella fuera la madre. La varicela había matado a muchas personas en el cerro. Su madre se había enfermado, pero había mostrado mejoras hasta que volvió a enfermarse: “Trabalhou o dia todo, sob o sol e a chuva que caiu pela tarde. No outro dia não voltou ao trabalho porque recaiu do alastrime a recaída é sempre terrível. Dois dias depois descia do morro o último caixão feito pela varíola” (Amado, 2012: 164)²⁴.

Esta muerte marca un cambio drástico en la vida de la niña, debe asumir las responsabilidades que antes eran de su madre: “Dora não soluçava. Corriam as lágrimas pelo seu rosto, mas enquanto o caixão descia ela pensava era em Zé Fuinha, que pedia o que comer. O irmãozinho chorava de dor e de fome” (Amado, 2012: 164)²⁵. Ante esa nueva responsabilidad Dora quiere pedir ayuda en el lugar en que trabajaba su mamá. En el camino un policía la mira con deseo: “O guarda que a informou olhou para os seus seios que nasciam” (Amado, 2012: 165)²⁶, que es lo mismo que le ocurre luego cuando logra llegar a la casa de doña Laura, esta vez es deseada por el hijo de la señora, mientras Dora les pide trabajo, en el rol de su madre, el único rol de mujer que conocía hasta el momento:

Ela explicou que queria falar com dona Laura, a patroa. A empregada a olhou com desconfiança. Mas o rapazola deixou de balançar a irmã e andou até o portão. Espiava os seios mal nascidos de Dora, os pedaços de coxas que apareciam sob o vestido. Perguntou:

– O que é que você quer?

– Eu queria falar com dona Laura. Sou filha de Margarida, que foi lavadeira dela... Não vê que ela morreu...

O rapaz não despregava os olhos dos seios de Dora. Era bonita a menina, de olhos grandes, cabelo muito loiro, neta de italiano com uma mulata (Amado, 2012: 165)²⁷.

²⁴ “Trabajó todo el día, bajo el sol y la lluvia que cayó por la tarde. Al día siguiente no volvió al trabajo porque el mal había recrudescido y la recaída de varicela es terrible. Dos días después bajaba el morro el último ataúd debido a la varicela” (Amado, 1984:176).

²⁵ “Dora no lloraba. Las lágrimas le corrían insensiblemente por la cara, pero mientras el ataúd bajaba pensaba en Zé Fuinha que pedía comida. El hermanito lloraba de dolor y de hambre” (Amado, 1984: 176).

²⁶ “El policía que le dio información sobre el camino observó sus pechos nacientes” (Amado, 1984: 177).

²⁷ “Le dijo que quería hablar con doña Laura, la señora. La empleada la miró con desconfianza. El muchacho abandonó la hamaca y se acercó a la puerta. Observó los pechos recién nacidos de Dora, las piernas

El hijo de doña Laura en sus pensamientos imaginaba ser atendido por Dora como sirvienta y, en esa relación poder, hacer uso de una posición social superior para disfrutar de los favores sexuales que imagina de la niña: “O vento levantou um pouco o vestido dela. Ele teve pensamento canalhas ao ver o pedaço de coxa. Já se sonhava na cama, Dora trazendo o café pela manhã, a safadeza que se seguiria” (Amado, 2012: 166)²⁸. Esto, sin embargo, no llegó a ocurrir, porque cuando Dora les contó que su madre había muerto por viruela no quisieron tener contacto con ella, lo que la llevó a buscar, junto a su hermano menor, suerte en la ciudad, lo que iniciará un recorrido en el que problematizará su posición de mujer en la sociedad.

Cuando Dora no logra conseguir trabajo, baja del morro a la ciudad con su hermano. Es invitada al arenal donde vivían los Capitães da Areia. Una vez allá se encuentra en medio de una discusión entre los niños que la deseaban: “Dora via o grupo avançar. O medo foi vencendo o desânimo e o cansaço em que estava. Zé Fuinha chorava” (Amado, 2012: 171)²⁹. Su llegada al grupo genera discusiones porque nunca había habido una niña entre ellos, primero y al igual que el policía y el hijo de doña Laura, que la habían mirado con deseo, los niños del grupo discutieron por poseerla sexualmente, porque eso significaba jerarquía al interior del grupo, pero uno de los niños, João Grande, le echa en cara a Pedro Bala que no es una mujer sino una niña: “Eu sempre tive contigo, Bala. Sou teu amigo, mas ela é uma menina, fui eu e Professor que trouxe ela. Eu sou teu amigo, mas se tu vier eu te mato. É uma menina, ninguém faz mal a ela” (Amado, 2012: 172)³⁰ y a pesar de que Pedro Bala insiste, él se mantiene firme en su posición de defensa a Dora: “Não é uma puta, é uma menina, não vê que é uma menina? Ninguém toca nela” (Amado, 2012: 172)³¹. Esta defensa es clave, porque a pesar de que los Capitães da Areia tienen relaciones sexuales con otras niñas, las ven como mujeres que en su condición subalterna los satisfacen. Dora en cambio, al lograr ser vista como

que asomaban del corto vestido. Le preguntó:

-¿Qué desea?

-Yo quería hablar con doña Laura. Soy hija de Margarida, que fue lavandera de ella .. Se murió ...

El muchacho no quitaba los ojos de los pechos de Dora. Era una joven bonita, de ojos grandes, cabellera rubia, nieta de italiano y mulata” (Amado, 1984: 178).

²⁸ “El viento levantó la falda de Dora. El muchacho tuvo pensamientos obscenos al ver los muslos. Ya soñaba con la cama, Dora trayéndole el café de la mañana, la lujuria que le seguiría” (Amado, 1984: 178).

²⁹ “Dora vio avanzar al grupo. El miedo superó al desánimo y al cansancio que tenía. Zé Fuinha lloraba” (Amado, 1984: 184).

³⁰ “Yo siempre estuve contigo, Bala. Soy tu amigo, pero ésta es una niña, yo y el Profesor la trajimos acá. Yo soy tu amigo, pero si te acercas te mato. Es una niña, no le hagáis nada” (Amado, 1984: 185).

³¹ “No es una puta, es una niña, ¿no ves que es una niña? Nadie la va a tocar” (Amado, 1984: 185).

una niña les devuelve a ellos también su infancia, lo que remedia la situación marginal en la que estaban inmersos. También les ofrece colaborar con labores culturalmente femeninas, que ella aprendió de su madre: “Eu fico, ajudo vocês... Eu sei cozinhar, coser, lavar roupa” (Amado, 2012: 173)³². Dora deja ver las carencias de los niños del trapiche, al convertirse en madre y hermana (Rossi, 2004: 191), roles que serán fundamentales en su paso por este grupo.

2.6.2 La asimilación estética

Dora que en un comienzo es tratada con deferencia por los demás niños, luego de un tiempo logra integrarse: “Dora integra-se definitivamente ao grupo quando troca o vestido por uma calça e passa a participar das atividades dos meninos, roubando e brigando” (Gómez, 1994: 32), también “é interessante notar como esta decisão de Dora é marcada pela inversão de seu vestuário” (Rossi, 2004: 192). Ambas citas refieren a la misma escena y leen con optimismo el momento en que Dora se cambia de ropa para formar parte del grupo. Esa lectura me parece incompleta, porque la integración a cambio de ocultar alguna de sus diferencias, en este caso el vestuario, sería una incorporación a medias e incluso una forma de invisibilización.

Se trata de una situación al menos curiosa, porque este travestimiento de Dora en niño para poder integrarse es en alguna medida una manera de negar sus diferencias como niña. Este gesto de silenciamiento de lo femenino tiene una justificación práctica, ya que, al vestirse como un niño deja de parecer una mujer sexualmente deseable. Recordemos que a su llegada al grupo su presencia se presentó como un punto de conflicto entre los niños que querían poseerla. En definitiva, los niños no resuelven en esa ocasión el tabú por el cuerpo femenino sexualizado, solo lo ocultan e integran a Dora como si fuera un niño. En la película de 2011, dirigida por Cecília Amado, nieta de Jorge Amado, cuando Dora aparece vestida con pantalones para aprender Capoeira es cuestionada por Pedro Bala, quien le dice que quiere volverse hombre, pero ella lo niega e incluso se burla de ellos diciendo que son un montón de niños creyéndose hombres. También le preguntan si va a fumar, porque para ser un hombre debe fumar, pero ella también señala que esa es una idea tonta, que ella no quiere ser un hombre, quiere ser como Rosa Palmeirão, de quien Professor le había hablado la noche anterior porque era valiente. Pedro Bala insiste preguntando si deben llamarla “Doro”, a lo que ella agrega que a él le dicen “Bala” y que para ella Bala es mujer. Luego de eso, entre las risas de

³² “yo me quedo, los ayudo ... yo sé cocinar, sé coser, lavar la ropa” (Amado, 1984: 186).

los demás niños que bromean señalando que al menos ahora uno de ellos va a ser bonito, Dora logra integrarse y participa del aprendizaje del capoeira. Es interesante que la película reformule esta escena, ya que permite actualizar la importancia de Dora como mujer, lo que no es explícito en la versión original de la obra.

Más allá de la escena antes mencionada, Dora luego sí se logra integrar al grupo en su diferencia de género, para lo que adopta roles culturalmente atribuible a las mujeres. Se convierte en hermana, en madre para algunos niños y en novia para Pedro Bala. Es distinta a otras niñas, logra formar parte del grupo.

Luciana Hoffmann Nunes advierte que en la adaptación al cine de la novela, Dora pasa de tener el cabello rubio a negro. Este, que podría ser un detallar anecdótico, es para Nunes la pérdida de un elemento fundamental para la funcionalidad simbólica de la relación entre los protagonistas, que representarían la unión de dos mundos en dos clases sociales:

A descrição física dos dois líderes (pólo feminino e pólo masculino) remete a possibilidade de trânsito entre a cidade alta (rica) e a cidade baixa (pobre) sem despertar preocupação a ninguém, o que auxiliava os roubos. Os dois personagens, dessa maneira, representam a ligação entre esses mundos, nos quais a cor da pele e o tipo de cabelo excluía ou incluía uma pessoa em um grupo social (2012: 9).

Pero lo negro no necesariamente configuraría una diferencia de clase, ya que lo negro en Brasil, más que configurar una categoría racial, constituye un símbolo proletario, tal como lo señala Rossi: “aquilo que o escritor entendeu por popular e proletário – como categorias intercambiáveis e ajustáveis uma a outra – o negro e o ‘racial’ apresentaram-se como uma espécie de ‘objeto-tema’ privilegiado, capaz de expressar as aspirações literárias e militante-partidária do escritor” (2004: 161). En ese sentido, la adaptación al cine de Cecília Amado estaría reforzando con el color del cabello de Dora su situación marginal después de la pérdida de sus padres, porque desde ese momento, estaba igual de sola que el resto de los niños que conformaban el grupo.

La llegada de Dora ocurrió después de la viruela. Aquí hay otra referencia femenina, porque esta enfermedad fue enviada por una diosa africana:

Omolu mandou a bexiga negra para a cidade. Mas lá em cima os homens ricos se vacinaram, e Omolu era um deus das florestas da África, não sabia destas coisas de vacina. E a varíola desceu para a cidade dos pobres e botou

gente doente, botou negro cheio de chaga em cima da cama... como Omolu tinha pena dos seus filhinhos pobres, tirou a força da bexiga negra, virou em alastrim, que é uma bexiga branca e tola, quase um sarampo (Amado, 2012: 139)³³.

La viruela había matado a uno de los niños, a los padres de Dora, enfermó al Boa Vida, aunque él sí logró regresar. Dora llega luego de la enfermedad y acoge maternalmente a esos niños abandonados, siendo solo una niña. Es por eso que se vuelve fundamental su presencia en el grupo. No es casual que la viruela, que provocó esta situación en la novela, haya sido enviada por Omolú, una diosa de las selvas de África, como aparecía en el fragmento anteriormente citado. Es la enfermedad en femenino, una herencia de las raíces africanas que cobra sentido en Brasil.

Hay un componente racial que hacía diferente a Dora, ya que ella era rubia y eso les llamó la atención desde el comienzo (recordemos que cuando se hablaba de la niña del arenal a la que Pedro Bala violó, las referencias a que fuera negra eran una característica fundamental en su sexualización): “João Grande e Professor iam na frente. Ambos tinham vontade de conversar com Dora, mas nenhum sabia o que dizer, não tinham se visto ainda num apuro assim. A luz das lâmpadas batia nos cabelos loiros dela” (Amado, 2012: 168)³⁴.

2.6.3 Remediar la marginalidad

Por otro lado, desde el comienzo Professor y João Grande la miraron sin deseo sexual: “Mas não olhavam nem os seios, nem as coxas. Olhavam o cabelo loiro batido pela luz das lâmpadas elétricas” (Amado, 2012: 169)³⁵. Precisamente esas características físicas de Dora le llaman la atención a Professor, porque la sitúan en una posición social diferente, aunque no tenga padres al igual que ellos³⁶.

³³ “Omolu mandó la viruela negra a la ciudad. Pero en lo alto los hombres ricos se vacunaron y como Omolu era una diosa de las selvas de África, no sabía nada de esas cosas de la vacuna. Y la viruela bajó a la ciudad de los pobres y enfermó a mucha gente, la puso negra y llena de llagas encima de las camas... como Omolu sentía pena por sus hijos pobres, le quitó fuerza a la viruela negra, la convirtió en varicela, que es una viruela loca y blanca, casi un sarampión”. (Amado, 1984: 149).

³⁴ “João el Grande y el Profesor iban adelante. Los dos tenían ganas de charlar con Dora pero ninguno sabía qué decir, nunca se habían visto en un apuro así. La luz de la calle daba sobre los cabellos rubios de Dora” (Amado, 1984: 181).

³⁵ “no le miraban ni los pechos ni las piernas. Sólo le miraban los cabellos rubios iluminados por la luz de las lámparas eléctricas” (Amado, 1984: 182).

³⁶ En la siguiente cita Rossi muestra como las características biológicas de Dora y su posición social están

Professor fue el único personaje que encaró a Pedro Bala luego de la muerte de Dora, diciendo que él también la amó. ¿Qué tipo de amor era para estos personajes el respeto por la inocencia de Dora a diferencia de las otras niñas? Dora permite que estos niños que no se comportaban como niños recuperen por un tiempo su infancia y de ese modo logren crecer como adultos activos en el proyecto utópico de la novela.

El ejemplo más claro es lo que sucede con Pedro Bala, con quien tiene un romance infantil, donde primó el respeto y el cariño, lo que contrasta con la manera en la que Pedro Bala estaba acostumbrado a tratar a las niñas. Dora le muestra a Bala una manera diferente de amor, mucho más afectiva en vez de inmediatamente sexual o física:

Noiva. Antes que ela aparecesse ele nunca pensara nesta palavra: noiva. Gostava de derrubar negrinhas no areal. De encostar peito com peito, cabeça com cabeça, pernas com pernas, sexo com sexo. Mas nunca pensara em deitar na areia ao lado de uma menina, menina como ele, e conversar de coisas tolas e correr picula como os outros meninos, sem a derrubar para fazer o amor. Era outra maneira do amor, pensava numa confusão (Amado, 2012: 197)³⁷.

Anteriormente hicimos referencia al contexto en el que aparece *Capitães da Areia*, a propósito del estudio comparativo que Luis de Melo Diniz realiza entre esta novela y *Oliver Twist*. Vale la pena mencionar la manera en que el autor entiende la presencia de las niñas que mueren como la reafirmación de que su presencia era instrumental para la preparación del héroe. En este caso es Pedro Bala quien se está preparando para la formación de una identidad revolucionaria³⁸.

tionadas en una pregunta sobre la su representación simbólica: “E era o que o mulato via. Os cabelos loiros eram carapinha rala, os olhos doces eram olhos achinesados da sertaneja, o rosto grave era o rosto sombrio da camponesa explorada. O verbo ser, conjugado no passado imperfeito (era), parece encerrar bem o limbo entre o que Dora apresenta de biológico (branca e loira) e social e simbólico (uma sertaneja mulata e explorada), sendo a última a imagem importante e reveladora dos sentimentos e da positividade de valores que os meninos e o narrador a revestem. De modo que, o texto deixa transparecer uma dimensão na qual ela ‘é’ e existe enquanto constituição física e orgânica, e uma outra, em que ela ‘era’, fruto da incorporação e apropriação simbólica efetuada a partir da relação afetiva e social que desenvolve no trapiche em que moram” (2004: 192).

³⁷ “Novia. Antes de que ella apareciera en su vida no había pensado nunca en esa palabra: novia. Le gustaba tirarse negritas en el arenal. Acostarse pecho contra pecho, cabeza contra cabeza, piernas contra piernas y sexo contra sexo. Pero nunca había pensado en estar acostado en la arena con una muchacha, joven como él, y conversar sobre cosas tontas, sin montársela para hacer el amor. Era una manera diferente de amor, pensaba confundido” (Amado, 1984: 212).

³⁸ “Nessa compreensão, procederemos a um cotejo entre a obra *Oliver Twist* do romancista inglês Charles Dickens, escrita no século XIX, e a narrativa, *Capitães da Areia*, do escritor brasileiro Jorge Amado, ressaltando a presença e a relevância da figura feminina nos bandos infantis. Tanto Nancy do bando de Fagin,

La muerte de Dora cobra sentido en el crecimiento de Pedro Bala como un sujeto político. Gracias a ella pudo vivir una infancia de experimentación inocente, lo que le había sido negado al estar abandonado junto a otros niños, debiendo incorporar tempranamente prácticas de robo para sobrevivir a su entorno. El amor inocente que vive con Dora y que le permite crecer junto a ella, para convertirse en esposos justo la noche en que muere. Dora había remediado la falta de familia de estos niños, pero al fallecer deja a Pedro Bala y a los demás Capitães da Areia otra vez en la indefensión. La solución es precisamente el proyecto utópico, en el que la lucha social le proporciona una familia:

acreditamos que a sua função estaria ligada, principalmente, ao crescimento intelectual e amadurecimento pessoal do herói. Ou seja, ela colabora para que Pedro Bala possa descobrir o amor como um sentimento verdadeiro; como entregar-se ao outro com afeto, e não apenas como o ato sexual cheio de furor, apenas pelo desejo, tal qual era imaginado pelos meninos do grupo. É a partir dessa descoberta, que Pedro Bala começa a entender que, muito além da violência, há outras formas de demonstrar suas insatisfações com a sociedade, ou de ajudar os seus amigos e companheiros. Assim inicia-se a sua participação, de forma ativa, nos movimentos sindicais, também como forma de dar continuidade à luta iniciada por seu pai, conforme se pode ver na terceira parte do romance (Diniz, 2009: 10).

Como señala Diniz, para el discurso de la novela de Jorge Amado, la muerte de Dora era necesaria, ¿qué habría pasado de otra forma? Su relación con Pedro Bala habría replicado la familia burguesa. También es importante que su muerte no aparezca atribuida a ninguna causa con demasiada claridad, solo se sabe que está enferma, que tiene fiebre, pero no qué enfermedad padece. Además, por la manera en que están presentados los acontecimientos es el orfanato, como una representación del Estado, lo que la enferma realmente:

em *Oliver Twist*, como Dora do bando de Pedro Bala, em *Capitães da Areia*, possuem uma importância tão significativa nos seus contextos que suas mortes, embora em circunstâncias completamente diferentes, determinam um marco de redirecionamento na vida dos componentes dos bandos. Ou seja, após as mortes de Nancy e Dora os bandos se desintegram por completo” (Diniz, 2009: 4).

Um mês de orfanato bastou para matar a alegria e a saúde de Dora. Nasceria no morro, infância em correrias no morro. Depois a liberdade das ruas da cidade, a vida aventurosa dos Capitães da Areia. Não era uma flor de estufa. Amava o sol, a rua, a liberdade (Amado, 2012: 211)³⁹.

Dora se enfermó en el orfanato: “Tinha sempre febre, mas não dizia nada, porque odiava o silêncio da enfermaria, onde o sol não entrava e das as horas pareciam a hora agonizante do crepúsculo” (Amado, 2012: 211)⁴⁰. En la novela no se aclara el mal que la aquejaba: “O médico que a vira balançara a cabeça com tristeza” (Amado, 2012: 211)⁴¹, pero a pesar de su delicada situación de salud, los Capitães da Areia la sacaron y la llevaron con ellos de vuelta donde estaba el grupo:

A Irmã murmurou:

– Ela está muito doente...

Dora respondeu:

– Eu vou, Pedro (Amado, 2012: 212)⁴².

Dora sabía que estaba enferma, pero a pesar de eso prefiere irse con su familia sustituta, los Capitães da Areia: “Se atiraram por uma ladeira. Dora nem sentia a febre porque ia junto com Pedro Bala, ele pegando na sua mão” (Amado, 2012: 212)⁴³. La alegría que sintió al volver a estar con los niños, no fue suficiente para contrarrestar la enfermedad, porque llegó muy enferma:

Os Capitães da Areia olham mãezinha Dora, a irmãzinha Dora, Dora noiva, Professor vê Dora, sua amada. Os Capitães da Areia olham em silêncio. A mãe-de-santo Don’Aninha reza oração forte para a febre que consome Dora

³⁹ Un mes de Orfelinato bastó para matar la alegría y la salud de Dora. Había nacido en el morro, y tuvo una infancia de correrias por él. Después la libertad de las calles de la ciudad, la vida aventurera de los Capitanes de la arena. No era una flor de invernadero. Amaba el sol, la calle, la libertad (Amado, 1984: 225).

⁴⁰ “Siempre tenía febre, pero no decía nada, porque odiaba el silencio de la enfermería, donde el sol no entraba y todas las horas parecían la hora agonizante del crepúsculo” (Amado, 1984: 225).

⁴¹ “El médico que fue a verla movió la cabeza con tristeza” (Amado, 1984: 226).

⁴² “La hermana murmuró:

-Está muy enferma ...

Dora contestó:

-Yo voy, Pedro” (Amado, 1984: 226).

⁴³ “Se largaron por una ladera. Dora ni sentía la febre porque iba junto a Pedro el Bala, tomados de la mano” (Amado, 1984: 226).

desaparecer. Com um galho de sabugueiro manda que a febre se vá. Os olhos febris de Dora sorriem. Parece que a grande paz da noite da Bahia está também nos seus olhos (Amado, 2012: 213)⁴⁴.

Dora había logrado ser una persona central en la vida de estos niños abandonados. En la cita anterior aparecen los roles vinculados a las mujeres que ella llegó a ocupar. Dora les permitió remediar su marginalidad, su abandono. Su muerte hacía incierto el futuro de estos niños: “os Capitães da Areia temem que isso aconteça. Então ficarão novamente sem mãe, sem irmã, sem noiva” (Amado, 2012: 214)⁴⁵. Sin embargo, como vimos anteriormente, la muerte de Dora es importante para el crecimiento de los personajes. Es cierto que ella le permite a Pedro Bala vivir un amor infantil y con eso crecen juntos. La última noche que pasan juntos, antes de la muerte de Dora, ella dice que luego de haber estado en el orfanato ya es una mujer y quiere que él la haga su mujer: “Ela parecia não sentir a dor da posse. Seu rosto acendido pela febre se enche de alegria. Agora a paz é só da noite, com Dora está a alegria. Os corpos se desunem” (Amado, 2012: 215)⁴⁶. En ese momento ambos dejan de ser niños.

Cuando Bala ya ha crecido, Dora muere, reforzando la idea de que es un personaje funcional al crecimiento de los niños del grupo: “A paz da noite envolve os esposos. O amor é sempre doce e bom, mesmo quando a morte está próxima” (Amado, 2012: 215)⁴⁷. Pedro Bala la encuentra muerta en la madrugada: “Pedro põe a mão na testa de Dora. Fria. Não tem mais pulso, o coração não bate mais. O seu grito atravessa o trapiche, desperta os meninos” (Amado, 2012: 215)⁴⁸. Lo siguiente es la manera en que entienden a Dora una vez muerta: “Mesmo tendo sido ‘possuída’, pouco antes de morrer, por Pedro Bala, como se tratou de um ato de ‘puro amor’, após sua morte, para os Capitães e para alguns dos amigos do grupo, Dora passa também a ser vista como

⁴⁴ “Los Capitanes de la arena miran a la madrecita Dora, a la hermanita Dora, a la novia Dora; el Profesor ve a Dora, su amada. Los Capitanes de la arena miran en silencio. La mãe-de-santo Don’ Aninha reza una oración en voz alta para que la fiebre que consume a Dora desaparezca. Los ojos febriles de Dora sonríen. Parece que la gran paz de la noche de Bahía también está en sus ojos” (Amado, 1984: 227).

⁴⁵ “los Capitanes de la arena tienen miedo de lo que pueda pasar. Entonces se quedarán de nuevo sin madre, sin hermana, sin novia” (Amado, 1984: 229).

⁴⁶ “Ella parece no sentir el dolor de la posesión. Su cara encendida por la fiebre se llena de alegría. Ahora la paz es sólo de la noche, con Dora está solamente la alegría. Los cuerpos se separan” (Amado, 1984: 230).

⁴⁷ “La paz de la noche envuelve a los esposos. El amor siempre es dulce y bueno, hasta cuando la muerte está cerca” (Amado, 1984: 231).

⁴⁸ “En la madrugada... pone la mano sobre la frente de Dora. Fría. Ya no tiene pulso, el corazón no late. Su grito atraviesa el depósito y despierta a los muchachos” (Amado, 1984: 231).

imaculada, e até mesmo como uma santa” (Diniz, 2009: 9). ¿Por qué cobra tanta importancia o qué características en vida la hicieron tan única? Precisamente que Dora sea una niña es lo que la hace la mujer más valiente de Bahía:

É verdade que Dora é a menina valente de quantas mulheres já nasceram na Bahia, que é a terra das mulheres valentes. Mais valente mesmo que Rosa Palmeirão, que deu em seis soldados, que Maria Cabaçu, que não respeitava cara, que a companheira de Lampião, que maneja um fuzil igual a um cangaceiro. Mais valente porque é apenas uma menina, apenas está começando a viver (Amado, 2012: 199)⁴⁹.

Pedro Bala, quien tiene una relación muy estrecha con Dora, la única niña del grupo, parece experimentar una transformación enorme en su conformación de hombre gracias a ella. Dora, luego de volver del orfanato estaba enferma, pero antes de morir, convirtió a Pedro Bala en adulto: “Ela toma a mão dele, leva ao seu peito. Arde de febre. A mão de Pedro está sobre seu seio de menina. Ela faz com que ele a acaricie” (Amado, 2012: 215)⁵⁰. Este paso de niño a adulto al tener una relación afectiva madura será lo que se consolide al asumir un rol social. Dora logra remediar la marginalidad de estos niños, la que antes solo había sido compensada a través del deseo y la experimentación sexual temprana. Ahora los niños ya crecieron y pueden tomar rumbos distintos. En el caso de Pedro Bala, ya está preparado para iniciarse en la actividad revolucionaria: “apesar de que lá fora era o terror, qualquer daqueles lares era um lar que se abriria para Pedro Bala, fugitivo da polícia. Porque a revolução é uma pátria e uma família” (Amado, 2012: 262)⁵¹. Logra de esta manera subsanar su condición de niño huérfano, ya tiene una familia. Como ya hemos mencionado, la muerte de Dora prepara a Pedro Bala para la lucha proletaria que vendrá después. “a morte de Dora parece indicar o encaminhamento de Bala para sua efetiva militância, na medida em que perde o único sentimento de família que tivera na vida. Agora, nosso herói está desgarrado e livre para encontrar uma outra família: a proletária” (Rossi, 2004: 194). De esta forma buscará transformar el sistema que posibilita la existencia de la marginalidad.

⁴⁹ “Dora se mostró más valiente que cualquier mujer nacida en Bahía, que es tierra de mujeres valientes. Más valiente que la misma Rosa Palmeirão que dio cuenta de seis soldados, que Maria Cabaçu, la que no se arredraba ante nadie, que la compañera de Lampião, que maneja un fusil igual que un cangaceiro. Más valiente porque es apenas una nena, apenas empieza a vivir” (Amado, 1984: 213).

⁵⁰ “Ella le toma una mano y la lleva a su pecho. Arde en fiebre. La mano de Pedro se posa en su seno de niña. Ella hace que se lo acaricie” (Amado, 1984: 230).

⁵¹ “a pesar de que imperaba el terror, cualquiera de esos hogares se abriría para albergar a Pedro el Bala, fugitivo de la policía. Porque la revolución es una patria y una familia” (Amado, 1984: 283).

Las afirmaciones sobre la trascendencia de Dora luego de su muerte son transversales a las diferentes creencias, ya sea en las palabras del padre José Pedro o en la mirada de las creencias afrodescendientes. Por ejemplo, Don' Aninha dice que se convertirá en santa: "Foi como uma sombra nesta vida. Vira santa na outra. Zumbi dos Palmares é santo dos candomblés de caboclo, Rosa Palmeirão também. Os homens e as mulheres valentes viram santo dos negros" (Amado, 2012: 216)⁵² y también se dice que: "Foi como uma sombra para todos, um acontecimento sem explicação. Menos para Pedro Bala, que a teve. Menos para Professor, que a amou" (Amado, 2012: 216)⁵³.

La trascendencia de Dora, a diferencia de las otras mujeres valientes de Bahía, también queda plasmada en las prácticas posteriores a su muerte: "Pirulito reza. Querido-de-Deus sabe o que esperam dele. Que leve o cadáver no seu saveiro e o jogue no mar, adiante do forte velho" (Amado, 2012: 216)⁵⁴. Esto es, que entregue el cuerpo al mar: "Levam-na para a paz da noite, para o mistério do mar. O padre reza, é uma estranha procissão que se dirige na noite para o saveiro do Querido-de-Deus. Do areal, Pedro Bala vê o saveiro que se afasta. Morde as mãos, estende os braços" (Amado, 2012: 217)⁵⁵.

Recordemos que Gayatri Spivak se pregunta si "¿puede hablar el sujeto subalterno?" Esta pregunta que en principio se responde negativamente, está trabajada por Spivak a nivel simbólico: la mujer, sujeto subalterno, logra hablar atentando contra sí misma; lo que es representado en relato del suicidio de Bhuvaneshwari Bhaduri, que mencionamos anteriormente, quien se quita la vida mientras está menstruando para desprenderse del ritual que la mantenía sujeta a una tradición que la callaba. En esta novela no es declaradamente un suicidio lo que le quita la vida a Dora, pero sí ella se entrega a la muerte con tal de volver con los Capitães da Areia. Ella sale enferma del orfanato.

⁵² "Fue como una sombra en esta vida. Se hará santa en la otra. Zumbi dos Palmares es santo de los candomblés de los *caboclos*, Rosa Palmeirão también. Los hombres y las mujeres valientes se vuelven santos de los negros" (Amado, 1984: 231).

⁵³ "Fue como una sombra para todos, algo sin explicación. Salvo para Pedro el Bala que la poseyó. Salvo para el Profesor que la amó" (Amado, 1984: 231).

⁵⁴ "Pirulito reza. El Querido-de-Dios sabe qué esperan de él. Que lleve el cadáver en su *saveiro* y lo tire al mar, delante del fuerte viejo" (Amado, 1984: 232)

⁵⁵ La llevan hacia la paz de la noche, hacia el misterio del mar. El padre reza y es una extraña procesión la que se dirige hacia el *saveiro* del Querido-de-Dios esa noche. Desde el areal, Pedro el Bala observa el barquito que se aleja. Se muerde las manos, extiende los brazos (Amado, 1984: 232)

¿Qué aporte hace Dora a la discusión sobre la voz del sujeto subalterno? Con su muerte logra trascender de la misma manera en que los hombres valientes logran hacerlo, convirtiéndose en una estrella⁵⁶, permitiendo que el sujeto femenino hable:

Contam no cais da Bahia que quando morre um homem valente vira estrela no céu. Assim foi com Zumbi, com Lucas da Feira, com Besouro, todos os negros valentes. Mas nunca se viu um caso de uma mulher, por mais valente que fosse, virar estrela depois de morta. Algumas, como Rosa Palmeirão, como Maria Cabaçu, viraram santas nos candomblés de caboclo. Nunca nenhuma virou estrela (Amado, 2012: 218)⁵⁷.

Para la manera en que entendían el universo y la vida, solo importaba la creencia. Para ellos Dora se convirtió en una estrella:

Que importa tampouco que os astrónomos afirmem que foi um cometa que passou sobre a Bahia naquela noite? O que Pedro Bala viu foi Dora feita estrela, indo para o céu. Fora mais valente que todas mulheres, mais valente que Rosa Palmeirão, que Maria Cabaçu. Tão valente que antes de morrer, mesmo sendo uma menina, se dera ao seu amor. Por isso virou uma estrela no céu. Uma estrela de longa cabeleira loira, uma estrela como nunca tivera nenhuma na noite de paz da Bahia (Amado, 2012: 218)⁵⁸.

¿Por qué es posible que en Salvador de Bahía se pueda entender la trascendencia de la manera en que ha sido narrada? Una respuesta posible es la importancia de la tradición religiosa afrobrasileña, porque las mujeres predominan en ella: “Nas religiões afro-brasileiras, particularmente, o sexo femi-

⁵⁶ En la novela de Clarice Lispector, *La hora de la estrella*, el personaje femenino también se encuentra en una situación de subalternidad. El gesto en el que logra cobrar voz es cuando muere y se convierte en una estrella, tal como sucede aquí con Dora “todavía no llegó la hora de estrella de cine en la que Macabea muera” (Lispector, 2001: 89). Aparece la posibilidad de ser estrella, la que le habían negado burlándose de su deseo.

⁵⁷ “En los muelles de Bahía cuentan que cuando un hombre valiente muere se convierte en estrella del cielo. Así ocurrió con Zumbi, con Lucas de Feira, con Besouro, todos negros valientes. Pero nunca se vio el caso de que una mujer, por más valiente que fuera, se convirtiera en estrella después de su muerte. Algunas, como Rosa Palmeirão, como Maria Cabaçu, se habían vuelto santas en los candomblés. Pero ninguna se había vuelto estrella” (Amado, 1984: 233).

⁵⁸ “¿Qué importa que los astrónomos digan que fue un cometa que pasó por Bahía esa noche? Pedro el Bala vio a Dora hecha estrella, yendo hacia el cielo. Había sido más valiente que todas las mujeres, más valiente que Rosa Palmeirão, que Maria Cabaçu. Tan valiente que antes de morir, aunque era una nena, se había entregado a su amor. Por eso se volvió estrella en el cielo. Una estrella de larga cabellera rubia, una estrella como nunca había tenido una noche de Bahía” (Amado: 1984: 233).

nino parece ocupar uma posição de maior destaque em comparação às outras religiões” (Bastos, 2009: 156). Incluso, la mujer en estas prácticas religiosas ocupa un lugar más importante que los hombres, recordemos que la viruela fue traída por una diosa africana. Desde esa lectura es posible entender la muerte de Dora como la consagración de la niña en un ser divino por sobre las acciones de Pedro Bala y los otros Capitães da Areia.

La explicación de las prácticas descritas en la novela, que permiten que Dora ocupe el lugar sagrado que ocupa luego de su muerte, está en los roles de las mujeres en África. Bastos señala que la diferencia del rol de la mujer en la religión afrobrasileña es histórico. Las mujeres eran motivadas a ser autónomas, especialmente en lo económico (2009:163).

3. Conclusiones

En definitiva, podemos ver en esta novela que los problemas de la subalternidad en la pregunta por el género femenino están marcados por prácticas económicas, raciales y sociales, configurando espacios de libertad como también de sometimiento y violencia. Es así como la niña que es violada en el arenal encarna la vulnerabilidad por su posición social y su género; en cambio, los personajes de doña Laura y doña Ester tienen un espacio propio, el hogar que les permite tener una posición de poder, pero limitada a lo familiar y la maternidad, sin mostrar nunca la posibilidad del deseo sexual; en el caso de Dalva y la viuda a la que le roban, no ser madres ni tener esposos, además de tener un lugar propio que habitan, les permite mostrar deseos sexuales; finalmente Dora desde su niñez aporta en preparar a los Capitães da Areia al proyecto político y utópico en que se sostiene la novela para remediar la situación marginal y preparándolos para la revolución. Su presencia y muerte son entendidas a través de la cultura afrobrasileña y las prácticas culturales que le permiten brillar en el cielo como ninguna otra mujer lo había hecho.

Los Capitães da Areia antes de conocer a Dora ejercían prácticas abusivas sobre distintas mujeres para obtener beneficios sexuales y económicos, con los que validaban su masculinidad socialmente. Estas mujeres se encuentran aisladas y no poseen redes de apoyo y cooperación con otras mujeres. Luego de la aparición de Dora se produce un proceso evolutivo de los niños que son capaces de cederle un territorio que consideraban exclusivamente masculino, al integrarla al bando, no invisibilizando sus diferencias, sino que reconociendo un rol central que les permite remediar su condición marginal y avanzar en la conformación de una familia proletaria, en la que aunque con diferentes

funciones, sus integrantes cooperan en el bienestar común. Dora es valiosa porque es niña, por eso es más valiente que las otras mujeres, por eso es superior. Hay algo en su infancia que la hace diferente.

Dora nunca llega a ser adulta, por lo que siendo niña logra contribuir en remediar las condiciones marginales en la que los Capitães da Areia estaban inmersos, como fue analizado. Los Capitães da Areia en su marginalidad buscaron compensar sus carencias a través del deseo sexual, incluso entre hombres, hasta que fueron instruidos en el juicio a ese tipo de identidades sexuales, como en la escena donde el Padre José Pedro le pide a Pedro Bala que eche a los niños que ocupaban el rol pasivo de la relación entre hombres. De esa forma se terminó ese periodo de suspensión de restricciones de género. Esa marginalidad luego fue remediada gracias a la figura de Dora, la única niña que se integró al grupo y que se convirtió en hermana, madre y amante, permitiéndoles a los niños a través del artificio de la familia la reparación de sus carencias. Permite que estos niños que se esforzaban por ser hombres a temprana edad, vuelvan a ser su infancia y crezcan en un entorno familiar que crearon. Esa familia, es la familia proletaria por la que se debe luchar. Los niños luego de la muerte de Dora pudieron crecer en sus desarrollos personales, no necesariamente integrándose a la sociedad. De entre el grupo destaca el proceso de Pedro Bala, que se vuelve un huelguista como su padre, desde donde pretende transformar las desigualdades sociales que experimentó siendo solo un niño.

Referencias bibliográficas

- Amado, C. (2011). *Capitães da areia*. Imagem Filmes. DVD.
- Amado, J. (2012). *Capitães da Areia*. São Paulo: Companhia das letras.
- Amado, J. (1984). *Capitanes de la arena*. Trad. Estela Dos Santos. Madrid: Alianza Editorial.
- Arend, S. F. (2012). “Trabalho, escola e lazer” en *Nova historia das mulheres no Brasil*. Organizadoras Carla Bassanezi Pinsky y Joana Maria Pedro. São Paulo: Contexto.
- Arend, S. F. (2012). “Trabalho, escola e lazer” en *Nova historia das mulheres no Brasil*. Organizadoras Carla Bassanezi Pinsky y Joana Maria Pedro. São Paulo: Contexto.
- Armstrong, N. (1991). *Deseo y ficción Doméstica*. Trad. María Coy. Madrid: Cátedra.

- Azevedo, C. A. (1983). “Literatura & praxis social no Brasil: O romance nordestino de 1930”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* N°17: 89 -104.
- Bastos, I. S. (2009). “A visão do feminino nas religiões afro-brasileiras”. *CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais* N° 14: 156 – 165.
- Brivio, G. (2005). “Representações sobre a prostituição feminina na obra de Jorge Amado: um estudo estatístico” Tesis para optar al grado de Mestre em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo. Salvador de Bahía Universidade Federal da Bahia. 250 pp.
- Cândido, A. (1989). “A revolução de 30 e a cultura”. En su *A educação pela Noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática.
- Cândido, A. (2007). “O direito à literatura”. En *Vários escritos*. São Paulo: Duas Cidades/ Ouro sobre Azul.
- De Lauretis, T. (1996). “La tecnología del género” (Trad. Ana María Bach y Margarita Roulet). *Mora* N°2: 6-34.
- Diniz, L. (2009). “A criança oprimida na literatura: A presença feminina nos bandos infantis em *Oliver Twist* de Charles Dickens e *Capitães da Areia* de Jorge Amado”. Paraíba: II Seminário Nacional sobre Gênero e Práticas Culturais.
- Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Trad. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gomes, V. T. (2005). “O bando como a família possível: leitura plural de capitães da areia de Jorge Amado” Tesis para optar al grado de Mestrado em Família na sociedade contemporânea. Salvador de Bahía: Universidade Católica do Salvador. 98 pp.
- Gómez, A. C. (2002). *Capitães da Areia. Jorge Amado*. São. Paulo: Ática, 1994.
- Landes, R. (2002). *A cidade das mulheres*. Trad. Maria Lúcia do Eirado Silva (Original *The city of women*). Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- Lispector, C. (2011). *La hora de la estrella*. Trad. Gonzalo Aguilar. Buenos Aires: Corregidor.

- Nunes, L. H. (2012). “A capitã da areia: como a personagem Dora do romance *Capitães da areia*, de Jorge Amado, é personificada no filme homônimo de Cecília Amado” *II Jornada UFRGS de Estudos Literários universidade federal do rio grande do sul*: 1-15.
- Rossi, L.; Freitas G. (2004). “As cores e os gêneros da revolução”. *Cadernos Pagu* N°23: 149-197.
- Scott, A. S. (2012). “O Caleidoscópio dos arranjos familiares” en *Nova história das Mulheres no Brasil*. Organizadoras Carla Bassanezi Pinsky y Joana Maria Pedro. São Paulo: Contexto.
- Spivak, G. Ch. (2009). “¿Pueden hablar los subalternos?”. Trad. Manuel Asensi Pérez. MACBA: Barcelona.

Propuesta editorial

La *Revista de Humanidades de Valparaíso* (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso desde el año 2013. Su periodicidad de publicación es semestral y está destinada a la divulgación de trabajos inéditos, propios del ámbito de las humanidades: la filosofía, las artes y la literatura.

Los trabajos que se envíen a la RHV deben ser inéditos y que no hayan sido remitidos simultáneamente para su publicación a otra revista impresa o electrónica.

Los trabajos se someterán al arbitraje de dos pares externos bajo la modalidad “doble ciego”, velando de este modo la plena confidencialidad tanto de los evaluadores como de los autores de los trabajos enviados. En caso de dictámenes opuestas de los árbitros (uno a favor y otro en contra de publicar el trabajo), los editores someterán el trabajo al dictamen definitivo de un miembro del Consejo Editorial.

La RHV recibe trabajos en castellano, portugués, francés e inglés.

Los trabajos pueden ser enviados en cualquier época del año y serán publicados por orden de aceptación y de acuerdo al número de artículos previsto para la publicación de cada número.

Los derechos de los trabajos publicados pertenecen a sus autores.

Los autores que publiquen en RHV recibirán un ejemplar de la revista.

Mayor información en: <http://www.revistafilosofiauv.cl> y <http://revistas.uv.cl/index.php/RHV/index>

Preparación del manuscrito

Formato: los trabajos deben estar escritos en letra Times New Roman 10, espaciado simple o sencillo, hoja tamaño carta, con un máximo de 25 páginas en total. Título en negrita Times New Roman 14. Nombre del autor: Times New Roman 12. Todos los subtítulos en negrita 10 y en el margen izquierdo. Si el trabajo presentado es más extenso, los editores se reservan el derecho de aceptarlo o no para someterlo al proceso de arbitraje. Los trabajos deben incluir un resumen (*abstract*) en castellano e inglés.

La estructura y orden del trabajo debe respetarse rigurosamente y es el siguiente: desde la primera página del trabajo debe constar: el título, nombre y apellido del autor, consignando filiación institucional y correo electrónico, todo ello alineado a la derecha; resumen en castellano, centrado; palabras clave, 5 en total; *abstract* y *key words* (ídem anterior); introducción; desarrollo del trabajo (capítulos y subcapítulos); conclusión y bibliografía.

Si el trabajo lleva imágenes, éstas deben adjuntarse además en un archivo independiente en formato JPG. Si las imágenes no son lo suficientemente nítidas, los editores se reservan el derecho de no incluirlas en la edición.

Referencias bibliográficas

Las referencias bibliográficas se tienen que insertar en el texto indicando entre paréntesis solo el apellido del autor, año de publicación y la(s) página(s). Ejemplo:

(Frege, 1879: 44); (Heidegger, 1939: 31-45)

Si es más de un trabajo en la misma cita:

(Frege, 1879; 1901).

Si el autor posee más de una publicación por año, se diferencian con letras minúsculas de acuerdo a su orden de aparición. Ejemplo:

(Frege, 1879a; 1879b); (Frege, 1879b: 34)

Cuando el libro citado posee más de un autor:

Dos autores: (Frege y Dedekind, 1879: 44);

Tres autores: (Frege, Dedekind y Peano, 1879: 44);

Más de tres: (Frege et al., 2006).

La bibliografía debe venir al final del artículo en orden alfabético, repitiendo los apellidos cuando sea el caso de varios libros de un mismo autor y seguidos por el año de publicación que corresponde a la referencia bibliográfica que se indicó en el artículo. Los textos de un mismo autor deben ordenarse de acuerdo a su orden de aparición. Ejemplos:

Libros y autores: Apellido(s), Nombre(s) (año): *Título libro*. Lugar: Editorial.

Un autor: Carnap, Rudolf (1947): *Meaning and Necessity*. Chicago: Chicago University Press.

Dos autores: Redmond, Juan y Fontaine, Matthieu (2011): *How to Play Dialogues. An Introduction to Dialogical Logic*. London: College Publications.

Tres autores: Lorenzen, Paul; Lorenz, Kuno y Rahman, Shahid (1978): *Dialogische Logik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Libro con editor(es). Ejemplo:

Verdugo, Carlos, ed. (2013): *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.

Capítulos en libros. Ejemplo:

Apellido(s), Nombre(s) (año): “Título del capítulo”. En Nombre Apellido (ed.), *Título libro*. Lugar: Editorial.

Un autor: Carnap, Rudolf (1947): “Sinn und Bedeutung”. En John Smith (ed.), *Meaning and Necessity*. Chicago: Chicago University Press.

Dos autores: Redmond, Juan y Fontaine, Matthieu (2011): “Rules of Dialogical logic”. En Shahid Rahman (ed.), *How to be a Dialogician*. London: College Publications.

Artículos en revistas. Ejemplo:

Apellido(s), Nombre(s) (año): “Título del artículo” en *Nombre Revista*, año, N°. Lugar: Editorial.

Un autor: Carnap, Rudolf (1947): “Sinn und Bedeutung” en *Journal of Philosophy*, Año 3, N°2. Londres: King’s College University Press.

Dos autores: Carnap, Rudolf y Frege, Gottlob (1901): “Der Gedanke” en *Journal of Philosophy*, Año 2, N°4. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Referencias en internet. Ejemplo:

Valladares, Diego (2011): “Modelos y Ficciones” en *Revista de Epistemología*. Consulta 12 de enero de 1965: www.revistadeepistemologia-oit.org/sdf/17.htm

Notas a pie de página:

Las notas a pie de página solo se aceptarán en la medida que aporten a la comprensión del texto: Times New Roman 8.

Editorial proposal

The Journal of Humanities of Valparaíso (RHV, for its acronym in Spanish) is edited by the Institute of Philosophy of the Faculty of Humanities of the University of Valparaíso since 2013. Its periodicity is biannual for unpublished works in the field of humanities (philosophy, arts and literature). The RHV published in four languages, Spanish, Portuguese, English and French; and does not subscribe to any particular doctrine and is open to articles from different perspectives and with an international scope.

1. Section Policies

Articles:

- Open Submissions
- Indexed
- Peer Reviewed

Book Reviews:

- Open Submissions
- Indexed

2. Peer Review Process

The Journal of Humanities of Valparaíso (RHV, for its acronym in Spanish) is a peer-reviewed journal. According to the topics of philosophy, arts and literature; each paper is assigned by the Editors to the competent area editor. This latter will choose two external referees. They will provide a report on a blind version of the paper and, on this basis, the area editor will make the final decision about publication. We will try to make a decision on every paper within eight or nine weeks.

3. Open Access Policy

RHV provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

4. Author Guidelines

Articles:

Please submit your original paper through our online system following the links above.

The OJS works best with web browsers other than Internet Explorer. If you need help at any point, email us: editores@revistafilosofiauv.cl

Once you obtain your username and password, log in and click "Author". Then "Start a new submission".

The submission must be in Microsoft Word file. Send a PDF file especially if you make a significant use of mathematical or logical notation in your paper.

Submissions should be simple-spaced, use 11-point Times, and defer to the APA Manual of Style for questions of formatting.

Book Reviews:

A full book review may concern only one book or monograph or several works. Its length is about 750-1000 words (use 11-point Times, and defer to the APA Manual of Style for questions of formatting). It should give readers an engaging, informative, and critical discussion of the work.

The most important point in developing a book review is to address the Journal's readership: international and interdisciplinary. The review should consider:

- The intended audience for the book and who would find it useful;
- The background of the author;
- The main ideas and major objectives of the book and how effectively these are accomplished;
- The soundness of methods and information sources used;
- A comparison with other works on this subject;
- Constructive comments about the strength and weaknesses of the book;
- For edited books: dominant themes with reference to specific chapters as appropriate; and implications of the book for research, policy, practice, or theory.

The header of your review should include:

- Author(s) or editor(s) first and last name(s) (please indicate if it is an edited book)
- Title of book
- Year of publication
- Place of publication

- Publisher
- Number of pages
- Price (please indicate paperback or hard cover) if available
- ISBN

At the end of your review, please include:

- Your first and last name
- Email
- Institution affiliation
- A brief biographical

5. Submission Preparation Checklist

As part of the submission process, authors are required to check off their submission's compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

1. Duplicate publication: We have a strict policy of avoiding duplicate publication. ALL ARTICLES MUST BE ORIGINALS.
2. Wordcount: Papers do not exceed 10,000 words including abstract, footnotes, and references.
3. Abstract: Up to 100 words. If your paper is in Spanish, you will have to submit an English summary.
4. Keywords: A brief list of keywords (5 or 6). If your paper is in Spanish, you will have to submit English keywords.
5. Notes: Use only footnotes. Include as many in-text citations as possible.
6. References: Must use the APA citation format and style.

6. Copyright Notice

Authors who publish with this journal agree to the following terms:

1. Authors retain copyright and grant the journal right of first publication, with the work after publication simultaneously licensed under a Creative Commons Attribution License that allows others to share the work with an acknowledgement of the work's authorship and initial publication in this journal.
2. Authors are able to enter into separate, additional contractual arrangements for the non-exclusive distribution of the journal's published version of the work (e.g., post it to an institutional repository or publish it in a book), with an acknowledgement of its initial publication in this journal.

3. Authors are permitted and encouraged to post their work online (e.g., in institutional repositories or on their website) prior to and during the submission process, as it can lead to productive exchanges, as well as earlier and greater citation of published work (See The Effect of Open Access).

7. Privacy Statement

The names and email addresses entered in this journal site will be used exclusively for the stated purposes of this journal and will not be made available for any other purpose.

La Revista de Humanidades de Valparaíso (RHV) es editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso desde el año 2013. Su periodicidad de publicación es semestral y está destinada a la divulgación de trabajos inéditos propios del ámbito de las humanidades (la filosofía, las artes y la literatura).

