

SÍNTESIS

Revista N° 16

S



SÍNTESIS

Revista N° 16

Autoridades

Decana

Lic. Flavia Dezzutto

Secretaria de Investigación, Ciencia y Técnica

Dra. María Laura Freyre

Subsecretario de Investigación, Ciencia y Técnica

Dr. Juan Francisco Marguch

Asistencia Técnica

Esp. Noelia García y Prof. Lucas Brochero

Comité evaluador n° 16

Dr. Ezequiel Grisendi | Mgter. Mariano Pussetto

Dr. Giuseppe Greco | Dr. Francisco Marguch

Dr. Fernando Svetko | Dr. Carlos Balzi

Dr. Dario Sandrone | Dra. Andrea Torrano

Dra. Irene Audisio | Dra. Gabriela Sica

Gestión editorial

Esp. Noelia García, Dra. María Laura Freyre,
Dr. Francisco Marguch, Prof. Lucas Brochero y
Lic. Florencia Bacchini

Diseño | Maquetación

Lic. Florencia Bacchini

Secretaría de
**Investigación,
Ciencia y Técnica**

Secretaría
Académica

ffyh
Facultad de Filosofía
y Humanidades | UNC

ISSN 2314-291X | ISSN 1851-8060



Contenidos

ANTROPOLOGÍA

- Una etnografía sobre fractales. El Museo, la Escuela y la Comunidad:
Representaciones del pasado y la ciencia en Valcheta, Río Negro, Argentina** 5
Martina Lambertucci

CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

- El apoyo escolar como dispositivo pedagógico. Una experiencia en la
Biblioteca del Club Atlético Belgrano** 21
Carolina Evelin Moyano

FILOSOFÍA

- El contexto dramático del Sofista de Platón. La acusación a Sócrates y la
identidad del Extranjero de Elea** 40
Tomás Scarpatti

- Escepticismo y comunidad: la dimensión ético-terapéutica del
neopirronismo latinoamericano** 54
Soledad Massó

- La miseria del hombre sin Dios: fe y pirronismo en Blaise Pascal** 72
Alison Constanza Cáceres

- Simulaciones experimentales. La función epistémica de los órganos en chip** 89
Martina Schilling

- Escepticismo e identidad personal en la filosofía de David Hume** 110
Rocío Herrera



HISTORIA

Trabajo y mano de obra indígena bajo el sistema colonial.

Los conciertos de indios en Córdoba (1573-1645)..... **127**

Suyay Valentina Zárate

LETRAS MODERNAS

La estulticia como metáfora de la verdad, la otredad y la extrañeza en tres cuentos de Julio Cortázar

144

Ana Virginia Lona



Una etnografía sobre fractales

El Museo, la Escuela y la Comunidad: Representaciones del pasado y la ciencia en Valcheta, Río Negro, Argentina

An ethnography on fractals: The Museum, the School and the Community: Representations of the past and science in Valcheta, Río Negro, Argentina

 **Martina Lambertucci**

Departamento de Antropología

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

martinalambertuccisnm@gmail.com

Recibido: 15/07/24. Aceptado: 18/11/24

Resumen

En el presente artículo se desarrollan los resultados del Trabajo Final de la Licenciatura en Antropología en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. En esta tesis examinamos, a través de un trabajo etnográfico, las prácticas y discursos sobre la historia local en tres espacios de la localidad de Valcheta, Río Negro, Argentina: en el Museo Provincial "María Inés Kopp", en la Escuela Secundaria N° 87 y en la comunidad indígena mapuche-tehuelche local o *Lof Che Nehuen Co*.

En estos contextos, el pasado es referido en los relatos sobre los grupos indígenas locales y las campañas militares, tanto la encabezada por Juan Manuel de Rosas en 1833 como la de Julio Argentino Roca en 1879, que atravesaron Valcheta.

Abstract

This article develops the results of the Final Thesis of the Bachelor's Degree in Anthropology at the National University of Córdoba, Argentina. In this thesis we examine, through an ethnographic work, the practices and discourses on local history in three spaces in the town of Valcheta, Río Negro, Argentina: in the Provincial Museum "María Inés Kopp", in the Secondary School N° 87 and in the local Mapuche-Tehuelche indigenous community or *Lof Che Nehuen Co*.

In these contexts, the past is referred to in the stories about the local indigenous groups and the military campaigns, both the one led by Juan Manuel de Rosas in 1833 and the one led by Julio Argentino Roca in 1879, which crossed Valcheta. In this framework, discourses and archives emerge about an indigenous concentration camp established

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Lambertucci, M. (2024). Una etnografía sobre fractales. El Museo, la Escuela y la Comunidad: Representaciones del pasado y la ciencia en Valcheta, Río Negro, Argentina. *Síntesis* (16), 5-20.

En este marco, surgen discursos y archivos sobre un campo de concentración indígena establecido durante la última campaña, donde fueron confinados mapuche y mapuche-tehuelche en paupérrimas condiciones de vida. El pasado se proyecta en objetos materiales que son entendidos por la comunidad científica como *arqueológicos* y por la comunidad indígena como *piezas* que forman parte de su historia.

Palabras clave: Etnografía, Patagonia, mapuche-tehuelche, patrimonio, discursos

during the last campaign, where Mapuche and Mapuche-Tehuelche were confined in very poor living conditions. The past is projected in material objects that are understood by the scientific community as *archaeological* and by the indigenous community as *pieces* that are part of their history.

Keywords: Ethnography, Patagonia, mapuche-tehuelche, heritage, discourses

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Lambertucci, M. (2024). Una etnografía sobre fractales. El Museo, la Escuela y la Comunidad: Representaciones del pasado y la ciencia en Valcheta, Río Negro, Argentina. *Síntesis* (16), 5-20.

Una etnografía sobre fractales

El Museo, la Escuela y la Comunidad:

Representaciones del pasado y la ciencia en Valcheta, Río Negro, Argentina

Introducción

En el presente artículo desarrollamos los resultados del Trabajo Final de la Licenciatura en Antropología en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. En dicha tesis examinamos, a través del trabajo etnográfico, las prácticas y discursos sobre la historia local en tres espacios de la localidad de Valcheta, Río Negro, Argentina: en el Museo Provincial “María Inés Kopp”, en la Escuela Secundaria N° 87 y en la comunidad indígena mapuche-tehuelche local o *Lof Che Nehuen Co*. En estos contextos, el pasado es referenciado en los relatos sobre los grupos indígenas locales y las campañas militares, tanto la encabezada por Juan Manuel de Rosas en 1833 como la de Julio Argentino Roca en 1879, que atravesaron Valcheta. En este marco, surgen discursos y archivos sobre un campo de concentración indígena establecido durante la última campaña, donde fueron confinados mapuche y mapuche-tehuelche en paupérrimas condiciones de vida. El pasado se proyecta en objetos materiales que son entendidos por la comunidad científica como *arqueológicos* y por la comunidad indígena como *piezas* que forman parte de su historia.

La comunidad educativa, el museo local —que representa parte de la comunidad científica—, el *Lof Che Nehuen Co* y aquellos científicos que no se vinculan con el museo, describen el pasado histórico y se relacionan con sus materialidades en el presente de distintas maneras. En consecuencia, actualmente, estas historias sobre el pasado local se presentan en archivos, materialidades y discursos, y se relatan y se viven desde distintos fractales (Dehouve, 2017).¹ Por lo tanto, iniciamos la tesis preguntándonos “¿de qué manera “lo científico” atraviesa “lo social” en Valcheta?”

1. Cuando hablamos de fractales hacemos referencia a una idea o representación. Como explica Dehouve (2017), si pensamos al fractal por analogía o metáfora —entendiendo que en la geometría es una forma en el espacio— podemos comprenderlo como una imagen mental para dar testimonio de la realidad estudiada, y también para pensar y descubrir, si es el caso, estructuras subyacentes o mecanismos de funcionamiento social e intelectuales.

Por lo tanto, el objetivo general de dicha tesis es analizar los usos y disputas en torno al pasado de las tres instituciones mencionadas de Valcheta, así como el rol de los discursos y trabajos científicos desarrollados en la localidad en aquellas prácticas. Como objetivos específicos, nos proponemos analizar la cultura material indígena y discursos del museo local; analizar las tensiones existentes entre la comunidad, el museo y la escuela en torno a las concepciones, el uso y el manejo de la historia, la cultura material y los cuerpos indígenas y estudiar las formas en que la comunidad indígena, el museo y la escuela acceden a archivos nacionales históricos.

Figura 1. Mapa con la localización de Valcheta, en Río Negro, Argentina



Fuente: Google Earth.

Como metodología de investigación se realizó trabajo de campo etnográfico en Valcheta en los meses de mayo, marzo y agosto del año 2022, habiendo cumplido una estadía de aproximadamente ocho semanas. El trabajo de campo consistió en la implementación de técnicas como la toma de registros visuales, realización de entrevistas y encuentros de discusión colectiva, observaciones participantes y ejecución de consultas en archivos. Cuando describo que realicé trabajo de campo etnográfico, sigo a Quirós, cuando se refiere a “acompañar y vivenciar fragmentos del proceso social en su propio discurrir” (Quirós, 2014, p. 50-51). Asimismo, entiendo con Guber que “la etnografía es una perspectiva de conocimiento que aspira a comprender los fenómenos sociales desde el punto de vista de sus protagonistas; ese punto de vista, lejos de ser una traducción mecánica, es una conclusión interpretativa del investigador sobre la base de su trabajo de campo, y el trabajo de campo no es el espacio de

“recolección de datos”, sino el escenario donde el investigador pone en interlocución sus categorías teóricas y prácticas de académico y de ciudadano con las categorías y prácticas nativas.” (Guber, 2013, p. 6). Micarelli (2018) observa cómo el ejercicio etnográfico incluye una reflexión sobre lo que se hace y cómo se hace, en donde al momento de investigar hay un involucramiento, una práctica intersubjetiva. Nos invita a pensar que esta reflexión implica solamente las prácticas de investigación de los propios antropólogos, se termina produciendo y reafirmando una asimetría con los interlocutores, en donde solo se dan explicaciones de los otros. Es así como plantea que, para romper con esta desigualdad, la labor etnográfica debería tornarse más sensible a las metodologías y a los marcos teóricos del conocimiento de los interlocutores, quienes también tienen potestad de investigar e intervenir en la vida de los investigadores. Según la autora, actualmente hay distintas propuestas para descolonizar los métodos de investigación como por ejemplo la “etnografía en colaboración” (Micarelli, 2018), que busca cuestionar los significados, diálogos y modos de participar, haciendo que el compromiso que se asume sea tanto con la academia como con los grupos con los que trabajamos. Propone una forma de crear conocimiento, reproducirlo y habitarlo en dónde los “nativos” como los científicos, conversan activamente en esta producción. No podría decirse que la presente investigación es una etnografía colaborativa (Rappaport, 2007) ya que mis interlocutores no están produciendo teoría y escribiendo conmigo. Pero sí puedo decir que hay matices de ésta, ya que, en el campo, la reflexividad mía y de las personas con quienes estuve trabajando, fueron dando lugar a una toma de decisiones conjuntas. Al momento de conversar sobre la forma de trabajo que desarrollaría, algunos integrantes del *Lof*, debido a anteriores experiencias que no habían sido gratas para ellos, no quisieron ser entrevistados de manera individual. Es así como les propuse realizar encuentros de diálogo y discusión colectiva, iniciando en este punto la transformación en una de las técnicas que había imaginado, esto es, las entrevistas antropológicas individuales en las que yo haría preguntas y ellos responderían. Les planteé realizar estos encuentros a los que propuse una serie de preguntas disparadoras, que generaron una conversación colectiva que nos fue llevando por distintas problemáticas y preocupaciones guiadas por los sentidos que ellos le iban imprimiendo. Se hicieron dos de estos encuentros en el mes de mayo de 2022, en los que participamos entre 6 y 7 personas en cada uno. Con el permiso correspondiente de los integrantes del *Lof*, se utilizó la grabación digital para registrar estos encuentros para su posterior transcripción, devolución

a mis interlocutores y utilización para el trabajo final escrito. Esta metodología fue producto de una actitud flexible, de apertura y reflexividad en el campo (Guber, 2004) que se volvió imprescindible para poder llevar adelante mi trabajo. Como plantea Rodríguez (2019), el “diálogo de saberes” que apunta a horizontalizar conocimientos enriquece no solo la lucha y conceptualizaciones indígenas, sino también las de quienes realizamos tareas científicas. Por otro lado, realicé una entrevista a la directora del museo local, y en el secundario, solamente trabajé haciendo observaciones participantes y manteniendo conversaciones informales con las profesoras. Esta última herramienta fue de igual manera utilizada a lo largo del trabajo.

Siguiendo a Quirós (2014), entiendo a lo social como un proceso vivo, por lo que la observación me permitió comprender los lenguajes no discursivos y prácticas, sin quedarme sólo en lo que la gente dice. Sin embargo, la observación se encuentra en constante diálogo con la “participación”, por lo que, al asumir mi papel como investigadora en el campo, me encontré sumergida en las dinámicas sociales que allí se presentaban, involucrada y en diálogo con mis interlocutores, con quienes definimos mi participación en los espacios y relaciones locales. Por otro lado, correrme del mundo discursivo de lo que mis interlocutores dicen que hacen, y poner el foco en las experiencias corporales me permitió reflexionar y entenderlas como parte de la construcción de conocimiento. Caminar por el territorio de la comunidad indígena junto a sus miembros formó parte de muchas experiencias a partir de las cuales pude comprender tensiones que ellos habían vivido en el territorio comunitario.

Asimismo, el caminar, el estar allí, me permitió dialogar con “fuerzas naturales”, como el viento —o mejor dicho el *kürüf*— y así sociabilizar con no-humanos, que también formaron parte del trabajo etnográfico y de la tesis. La fotografía fue utilizada en ciertas ocasiones para registrar archivos, espacios, paisajes y experiencias tanto en el museo local y la escuela, como con los integrantes del *Lof* en distintos lugares con el fin de tener un registro personal, siendo esto posible con sus correspondientes permisos. Finalmente, entendiendo al archivo como objeto y no solo como fuente histórica (Stoler, 2010) realicé consultas y lecturas de documentos históricos en el museo local con el objetivo de comprender cómo se relacionaban con las narrativas históricas indígenas. A su vez, los digitalicé y devolví al museo en una carpeta de Google Drive.

Desarrollo

La tesis tiene una introducción, tres capítulos y una conclusión. En la introducción, se introduce al lector en el caso de estudio, los objetivos, antecedentes y metodología. En el primer capítulo analizamos las narrativas institucionales del museo de Valcheta. Damos cuenta de su construcción desde los cimientos, que estuvo altamente influenciada por las ideas de Rodolfo Casamiquela, quien dejó impreso su legado ideológico y teórico en la historia institucional.² Comprendimos que las narrativas institucionales se construyeron a través de discursos científicos y de aficionados, siendo este último representado por su fundadora y primera directora, María Inés Kopp. Actualmente, su directora Josefina, hija de María Inés, reconoce que en sus inicios no existía lo que hoy proyecta el museo: un guion museológico que ordena y exhibe desde una lógica y *perspectiva evolutiva* las materialidades. Más bien, en sus orígenes reinaba el “desorden” y “desconocimiento” en las exhibiciones debido a las primeras técnicas no científicas, sino más bien de *amateurs*.

El museo está constituido por colecciones de disciplinas como la geología, paleontología, arqueología e historia. En relación con el área de arqueología damos cuenta de la existencia de un bochón arqueológico que es parte de una técnica de la arqueología y paleontología para extraer materialidades y cuerpos. Allí en los primeros años del museo, fue expuesto un cuerpo indígena y en donde hoy se encuentra su “huella” ya que no está el cuerpo indígena pero sí el bochón arqueológico. Asimismo, explicamos cómo se fueron construyendo las colecciones del museo, y cómo se constituyó en el primer agente patrimonializador de la localidad, ya que desde la institución realizaban salidas por el Departamento de Valcheta, en búsqueda del acervo patrimonial que constituiría las colecciones del museo. Además, identificamos cómo la institución también recibe donaciones que se convierten en parte del patrimonio. Por otro lado, mostramos como el museo ha sido y continúa siendo un espacio visitado por científicos que realizan investigaciones en la localidad y en la región de la Meseta de Somuncurá. Las instalaciones del museo y su acervo patrimonial

2. Partiendo de una concepción determinista de las ciencias naturales y empleando taxonomías científicas —organizadas alrededor de tipologías raciales culturales— (Rodríguez, 2010), Casamiquela fue uno de los principales divulgadores sobre la existencia del “modelo tehuelche”. Asimismo, dejó su impronta ideológica en Valcheta y en otros museos de la línea sur de la provincia, en espacios estatales y en la sociedad civil rionegrina (Nahuelquir, 2007).

son parte de las investigaciones científicas, tal como sucedió en mis propias aproximaciones etnográficas analizando cartografías y documentos históricos de su archivo y depósito. Asimismo, describimos las ambigüedades sobre la existencia del campo de concentración de indígenas, ya que, para la institución, al no haber pruebas materiales y hallazgos del sitio, se pone en duda su existencia. Josefina en nuestros encuentros expresó que no se había encontrado *nada*, ningún registro arqueológico, *ni un botón* de la época de la Conquista, por lo tanto, cuestiona su presencia. Finalmente, describimos aspectos del sentido del patrimonio que comprende la institución, el cual es enmarcado en leyes estatales, que explican que el patrimonio es del Estado y debe cuidarse, siendo *responsabilidad de todos*.

En el segundo capítulo, analizamos la perspectiva de los miembros del *Lof Che Nehuen Co* en torno a las prácticas y discursos científicos sobre la historia, el campo de concentración de Valcheta y las materialidades indígenas, a través de experiencias concretas que tuvieron con distintos actores de la comunidad científica. A través de encuentros de diálogo y discusión colectiva, conversamos acerca de las maneras en que ellos viven el pasado en su territorio, y cómo se relacionan con otros actores en la localidad, justamente, con los científicos, en dónde el *respeto* es el eje que modula la sociabilidad. Tocando puntos profundos, memorias que emergían y el empleo de archivos estatales, analizamos estas relaciones, en donde la memoria indígena y las prácticas aparecen y tensionan las prácticas científicas.

En este sentido, los miembros del *Lof* expresaban en los encuentros su desacuerdo con que los arqueólogos *levanten piezas* de la cultura como cuerpos de personas mapuche que *descansan* en *chenques* o en el campo de concentración de indígenas. Esta tensión emergía asimismo como una demanda y se argumentaba con las ideas de que son *almas* que tienen que *descansar* y que no deben ser interrumpidos sus ciclos de vida. En relación con el campo de concentración, entienden que este ciclo ya fue interrumpido debido a las políticas que llevó adelante el Estado nacional argentino con la construcción del sitio y la muerte de las personas mapuche que allí están. Asimismo, explicamos la relación de los miembros del *Lof* con el territorio a través de una experiencia concreta en dónde un grupo de geólogos entró sin consultar a los miembros de la comunidad, causando un malestar profundo en ellos. Esta situación permitió comprender el actual estado de urgencia y pedido de título de propiedad comunitario por parte de *Lof* y asimismo las tensiones con las leyes estatales vigentes, identificando un incumplimiento por parte de los científicos del Convenio 69 de la OIT.

Finalmente, analizamos cómo este diálogo produce tensiones ontológicas particulares, ya que tanto la comunidad indígena y científica gestionan de distintas maneras el “patrimonio”.

En el tercer y último capítulo, examinamos cómo un archivo estatal, la “lista de los prisioneros” de Valcheta, interviene en la producción de la historia de la localidad. Analizamos cómo la “lista” es entendida y se referencia como parte de la historia del campo de concentración de Valcheta, siendo que en el archivo este argumento no está referenciado explícitamente. Comprendimos que esta idea, producida por el campo de la historiografía, se reproduce en la localidad para argumentar y legitimar la existencia del espacio concentracionario. Asimismo, observamos el modo en que esta fuente dialoga con las memorias orales y testimonios en el trabajo curricular de una materia de cuarto año de la Escuela Secundaria Nro. 87 de la localidad.

Al comprender que tanto los integrantes del *Lof Che Nehuen Co* como el grupo de profesoras del Secundario usan el documento como una evidencia que demuestran el pasado indígena y la existencia del campo de concentración de indígenas, éste encarna un “poder” legitimador. El trabajo que las profesoras realizan en torno al documento de las “listas”, la utilización de un “testimonio” sobre el campo de concentración — el *relato de Manuela*— que es tomado del trabajo de Stella (2020) y de otros trabajos científicos (como el de Papazian y Nagy, 2010), dio lugar a la reflexión sobre cómo es referenciado el pasado, comprendiendo finalmente que esto acontece desde trabajos, artículos y categorías científicas. Esto último es cuestionado por la comunidad indígena local. Para los miembros del *Lof*, la circulación del documento histórico se articula con sus representaciones indígenas, emociones y experiencias grupales, ya que el archivo se relaciona con estos aspectos en sus vidas. Sus integrantes cuestionan cómo es empleado el archivo en la escuela secundaria ya que comprenden que tiene que ser enseñado con *sentimiento*, siendo nuevamente el *respeto* el valor que consideran que debe estar presente en este proceso de enseñanza del pasado local. Finalmente, observamos cómo en el Archivo Histórico de la Provincia de Río Negro (AHPRN), en los términos de Menard (2019), la “lista” se neutraliza al momento de estar en la institución, y se fetichiza en Valcheta.

Conclusiones

Desde estas reflexiones en torno a lo trabajado, la tesis abre nuevas líneas de investigación. Como mencionamos, los miembros del *Lof* expresaron en distintas ocasiones el deseo de recuperar ciertas piezas de su *cultura* que están en el museo. Por lo tanto, esto permite pensar en una línea de investigación-acción concreto sobre posibles procesos de patrimonialización y despatrimonialización local. Asimismo, en el ámbito escolar consideramos que hay una línea de análisis sobre cómo los estudiantes recuperan lo enseñado en torno a la historia local para sus propios procesos de identificación mapuche y/o tehuelche. Por último, en el museo local se abre una línea a seguir profundizando sobre los procesos de patrimonialización de las colecciones y particularmente los intercambios de materialidades y cuerpos de indígenas entre distintas instituciones a nivel provincial, ya que como dimos cuenta, por ejemplo, el cuerpo indígena del bochón arqueológico (hoy no presente) provenía de la zona de Viedma, a 286 km de distancia.

Para ir concluyendo, consideramos traer algunas reflexiones finales sobre lo trabajado. En relación con la manipulación y los discursos sobre el campo de concentración de Valcheta, para los miembros del *Lof*, la identificación arqueológica y posible hallazgo del lugar, puede causar inconvenientes a nivel social y espiritual. En este sentido, emerge una demanda concreta: que no se busque ni se *levante*, ya que, de esa manera, no se interrumpen los ciclos cosmológicos de las *almas*, de los mapuches que allí *descansan*. En Argentina, la idea de la “reparación histórica” estatal frente a los pueblos indígenas está en auge. El Estado, muchas veces en diálogo con la ciencia, devuelven cuerpos de indígenas que se encuentran en museos o institutos de investigación, o identifican “espacios sagrados” para resguardar zonas de los territorios indígenas, entre otras políticas. En el caso de Valcheta, el *Lof* cuestiona la posibilidad de recuperar, identificar y devolver los cuerpos de indígenas del espacio concentracionario, y más bien, enfatiza dejarlos donde están. Si en algún momento los cuerpos aparecen, allí se podría actuar frente al hallazgo. Ponemos énfasis en este punto ya que nos permite reflexionar en la importancia de dar cuenta antropológicamente de las heterogéneas experiencias indígenas, y no homogeneizar las maneras en que las comunidades, familias o personas se vinculan con el pasado en la actualidad. Esto nos permite poner atención en las propias prácticas y discursos científicos, en donde muchas veces asemejamos experiencias, o como vimos en los casos de los arqueólogos y geólogos en Valcheta, se provoca un malestar en los grupos

indígenas debido a las maneras con las que se trabaja y manipula el pasado, sin una previa consulta. A lo largo de la escritura del trabajo pudimos identificar cómo muchas veces mis propias ideas y argumentos irrumpían en la etnografía contraponiéndose a las nativas, clausurando en distintas ocasiones sentidos nativos. Por lo tanto, la experiencia etnográfica que a continuación desarrollaremos permite dar cuenta de estos sentidos científicos y etnocéntricos que en ocasiones proyectamos en el trabajo de campo.

Luego de un almuerzo en el territorio del *Lof* y una larga sobremesa en mayo del 2022, nos quedamos conversando con Esteban y la *lonko*, mientras otros miembros realizaban tareas en el campo. Con un tono reflexivo y adusto, en un momento Esteban me preguntó si yo tenía la intención de saber dónde se encontraba el campo de concentración. *¿Querés saber dónde está el campo de concentración?* me dijo firmemente, a lo que le respondí *depende*, ya que fue lo primero que vino a mi mente fatigada por la larga jornada. En ese momento inicial de mi trabajo de campo, pensé que dicho lugar -que tantos científicos y aficionados buscaban era un potencial tema de investigación. Sin embargo, le dije que mi intención no era averiguar su paradero, ya que no correspondía debido a que esas historias y ese lugar no tenían relación con mi trayectoria de vida y mi territorio natal. A esta reflexión llegué luego de conversaciones que ya había tenido con los miembros de la comunidad. Sin embargo, fue allí cuando expresé que, si tuviera un parentesco quizás lo buscaría para “poder sanar la situación”, en referencia a las políticas genocidas que ejecutó el Estado nacional frente a las personas indígenas. Le pregunté a Esteban *¿vos qué pensás?*, respondiéndome: *no, eso que decís está mal*. Me quedé helada. Parafraseando su argumentación me dijo que no hay que buscar el campo de concentración porque no hay que alterar los *ciclos de las almas* presentes en este lugar. Si se encuentran los cuerpos, se los mueve o se los desentierra, se alteraría nuevamente el ciclo de vida-muerte de ellas, debido a que ya fue trastornado en el momento de ejecución del campo de concentración. A lo que todavía, insistentemente, le pregunté si no harían una ceremonia o algo de “sanación”, de “cerrar ciclos de esas vidas”, si hipotéticamente se encontrara. Cerraba con esta pregunta sentidos nativos, en vez de abrirlos. Me respondió que en Valcheta no hay gente que haga esas ceremonias, y tampoco profundizó en este punto ya que me dijo que *no hay nada que sanar*, entendiendo ahí la importancia de *respetar* y no hurgar en ese pasado a “lo arqueológico” ya que es un pasado que evoca mucho dolor para las personas mapuches. Cuando comprendí la directividad que sin darme cuenta había impreso con mi intervención, se

transformaron tajantemente mis pensamientos en torno a mis maneras de investigar. De ahí que considero que nuestros posicionamientos epistemológicos, éticos y políticos no son ajenos a nuestras elecciones teóricas y metodológicas (Rodríguez, 2022), aunque muchas veces inducimos en el campo ideas y posicionamientos etnocéntricos, que cierran la posibilidad de que, por ejemplo, Esteban me haya podido hablar de sus propios sentidos e ideas sobre lo que conversábamos.

Esta experiencia etnográfica nos permite pensar en dos aspectos. En primer lugar, como explica Restrepo (2018), las ideas de un conocimiento neutral y objetivo, derivadas de una epistemología positivista, han sido cuestionadas hace ya muchas décadas para la ciencia en general y para la etnografía en particular. Los conocimientos científicos son situados y contextuales, e implican siempre posicionamientos. Lo subjetivo hace parte del mundo social y configura la práctica de los individuos, por lo que no puede soslayarse en un análisis de la realidad. La dimensión emocional en mi trabajo de campo habla mucho de la investigación realizada, sin embargo, al tomar distancia logré comprender de qué trataban, sin “desecharlas”. Como dice Restrepo, no es algo de lo que tenemos que deshacernos en nombre de un conocimiento neutral y objetivo, sino que hay que saber aprovecharla para potenciar y enriquecer el proceso de conocimiento etnográfico. Comparto con el autor, quien entiende que el conocimiento producido por el etnógrafo en el campo pasa por sus particulares vivencias y, no en pocas ocasiones, involucra sus emociones. Estas vivencias y emociones no deben ser consideradas como limitaciones en la producción de conocimiento etnográfico, sino mejor como propiciadoras y catalizadoras de éste (Rosaldo 1991 en Restrepo 2018). Sin embargo, luego de esta experiencia, entendimos que, si debe acontecer un proceso de distanciamiento para poder comprender lo que las personas con quienes trabajamos dicen, hacen y dicen que hacen, ya que, sin este distanciamiento, que Bourdieu (1997) diría “objetivar al sujeto objetivante”, el conocimiento antropológico puede volverse una autorreferencia o involucrarse y disfrazarse en ideas más bien etnocéntricas. Esto último no significa en absoluto ser un “etnógrafo-indiferente”, en los términos de Restrepo, como en un primer momento pensaba —y por eso creo insistía muchas veces en el campo con mis supuestos—. En este sentido, hay otra parte de la metodología que es importante aclarar. Siguiendo a Restrepo, considero que es interesante cómo plantea dicha imagen del “etnógrafo-indiferente” que hace referencia a una expresión de este proceso de cosificación en la investigación social que muchas veces se excusa en una falsa equiparación entre rigurosidad y desentendimiento, entre objetividad y

cinismo. El autor dice que cuando no hay una claridad ética y política por parte del investigador, siempre existe el riesgo de tratar a las personas que estudiamos como simples objetos, como simples medios para avanzar nuestros objetivos laborales o académicos. Dice que estas confusiones se basan en nociones de investigación convencional que se encuentran marcadas por la idea de la ciencia positivista del siglo XIX, donde se asume que la radical separación entre el sujeto y objeto, así como entre los valores y los hechos, conduce a la producción de un conocimiento que se asume como objetivo y neutral. Por eso no importa quién, dónde o cuándo produce este conocimiento, ya que siempre será el mismo si los protocolos y el método garantizan la separación de sujeto/ objeto (esto es, la objetividad) y de valores/hechos (esto es la neutralidad). Lo que se ha demostrado es que el conocimiento está siempre anclado y marcado por los sujetos que lo producen, independientemente de sus capacidades reflexivas para comprender y cartografiar estas improntas (Santos, 2009 en Restrepo, 2018). En este sentido, consideramos que sí es importante comprometerse con las personas con las que trabajamos, distanciándonos de una indiferencia absoluta. Empero, también consideramos que al momento de realizar las instancias de trabajo etnográfico y de producción del conocimiento antropológico es importante tomar distancias para dar cuenta de aspectos objetivamente, dándole lugar a lo subjetivo, no “desecharlo” pero tampoco sumergirnos sin los lentes que nos permitan “exotizar” para poder comprender el contexto. Como plantea Rodríguez (2022) el *diálogo de saberes*, que apunta a horizontalizar conocimientos, enriquece no solo la lucha y conceptualizaciones indígenas, sino también las de quienes realizamos tareas científicas. Pero agregamos que esto será posible siempre que podamos realizar ese distanciamiento que nos permita explicar antropológicamente los contextos que estudiamos. Fue así como a través de ese esfuerzo de desapego, logré dar cuenta objetivamente de muchos aspectos que, creía y tenía íntimamente familiarizados. Y asimismo desde ese lugar, fui haciendo consciente para el presente caso de estudio, una dimensión que Llanccaman Cárdenas (2020) menciona en su artículo: tener en cuenta en el análisis y reflexión el sufrimiento de un pueblo, el mapuche, que vivió en su cuerpo las marcas de la exclusión y el despojo. Por lo tanto, fue a través de ese distanciamiento, que pude dar cuenta de sentidos y emociones, que muchas veces se mezclaban con las propias, como aconteció con mi idea de la *sanación*.

Finalmente, nos interesa traer una experiencia particular acontecida en el año 2022 que fue desarrollada asimismo en la tesis. En los meses siguiente a mis trabajos de

campo en Valcheta, asistí al XVII Congreso Nacional de Estudiantes de Arqueología como estudiante-tesista, realizado en el mes de octubre en la ciudad de Salta. En él presenté una ponencia con parte de mis primeras indagaciones, y analizaba desde una perspectiva antropológica la “biografía” del bochón arqueológico del museo de Valcheta y su vínculo con prácticas científicas de los siglos XIX y XX. Al finalizar el congreso, se realizó el cierre en un bar, en donde entre cervezas y música, un compañero que trabaja en el ámbito de la bioantropología tomó de una bolsa una réplica en 3D (de un material de plástico) de un cráneo humano de una zona del centro de las Sierras de Córdoba, Argentina. Previo a ese momento, en una ponencia este compañero hablaba de la ética, pero ¿a qué ética profesional se refería? Una vez más “restos óseos” del pasado, —ahora en una réplica— se objetualizan, otrifican y cosifica como objeto arqueológico, digno de ser objeto de chanza en un bar. Con profunda tristeza por la falta de empatía, hice silencio, pero considero traer a la presente conclusión esta vivencia ya que se relaciona con lo trabajado a lo largo tesis, y, además, es pertinente hacer un llamado de atención. El cráneo empezó a *girar* entre las manos de mis compañeros como si fuera una pelota de fútbol. Un amigo comentó en voz baja: “resucitó el Perito Moreno”. Días después me preguntaba angustiada y de fondo recordaba las palabras de Esteban “¿Te gustaría que desentierren a tu abuela y la pongan en una vitrina?”, ¿este compañero sacaría a “pasear” y “girar” la réplica del cráneo de su abuelo? ¿Cómo es posible que, como estudiantes de arqueología y antropología, hagamos de una réplica de una persona un objeto de observación, como una reliquia jocosa, en el cierre de un congreso? ¿Hubiese sucedido lo mismo si, por ejemplo, estaban al frente personas emparentadas con esa réplica? ¿Una réplica, entonces, pierde el valor de que es un humano? ¿La arqueología y antropología qué valor le dan al cuerpo humano? Producir conocimiento antropológico o arqueológico es nuestro trabajo, pero también consideramos que es momento, sin titubear, que a ese deber se le sume la empatía, la ética y la consulta urgente a las comunidades indígenas o personas emparentadas con los “restos arqueológicos”, para que se reflejen en las prácticas, y posteriormente, en los discursos. Si no, seguiremos reproduciendo prácticas científicas del siglo XIX y XX, ahora en réplicas en 3D, con más tecnologías que aquellos primeros naturalistas orgánicos o aficionados, como en el museo de Valcheta, que exponían en vitrinas cuerpos de indígenas o los intercambiaban.

La tesis buscó dar cuenta de experiencias concretas en dónde las prácticas y discursos indígenas y científicos entran en diálogo frente a la cultura material indígena, los

relatos y los archivos en Valcheta, lo cual nos permitió comprender que queda un largo camino por recorrer y un diálogo necesario entre científicos, académicos y grupos indígenas. Parafraseando a la poeta Viviana Ayilef (2020), *sabemos distinguir tantas cosas, pero tenemos confundidas las elementales que son las que construyen futuro, y sólo nos queda el futuro*. Por supuesto que, habitando el presente, en donde anida el pasado.

Bibliografía

- Ayilef, V. (2020). *Mailen*. Trelew: Taller gráfico.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- Dehouve, D. (2016). El fractal: ¿una noción útil para la antropología americanista? *Desacatos*, (53), 130-149.
- Guber, R. (2004). A modo de Ejercitación. En *El Salvaje Metropolitano*. Paidós, pp. 275-289.
- Guber, R. (2013). Lectura de una etnografía. En *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Biblos.
- Llancaman Cárdenas, M. (2020). Cuerpo mapuche en campos de concentración: excepción y diferencia en la Conquista del desierto. *Resistances. Journal of the Philosophy of History* 1(1), 47-60.
- Latour, B. y Woolgar, S. (1979). *La vida en el laboratorio: la construcción de hechos científicos*. Alianza Editorial.
- Menard, A. (2019). ¿Qué fue primero, el archivo o el fetiche? En torno a los archivos indígenas. *Quinto Sol. Revista de Historia* 23(3), 1-21.
- Micarelli, G. (2018). Investigar en un mundo encantado: los aportes de las metodologías indígenas al quehacer etnográfico. *Universitas Humanística* (86). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh86.imei>
- Nahuelquir, F. (2007). Rodolfo Casamiquela y la historiografía étnica de la Patagonia: Del indígena sin historia a la Historia Indígena (1950-2004). *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán. <https://www.academica.org/000-108/199>

- Quirós, J. (2014). Etnografiar mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* (17), 47-65. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/50883>
- Rappaport, J. (2007). *Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración*.
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rodríguez, M, E. (2019). Etnografía adjetivada. ¿Antídoto contra la subalternización? En Leticia Katzer y Horacio Chiavazza (Eds.). *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*. Instituto de Arqueología y Etnología de la FFFL-UNCuyo. <https://librosffyl.bdigital.uncu.edu.ar/14075>
- Rodríguez, M. E. (2010). *De la “extinción” a la autoafirmación: Procesos de visibilización de la comunidad tehuelche Camusu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina)*. [Tesis de Doctorado. Georgetown University]. Disponible en <https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf>
- Rodríguez, M, E. (2022). Los enterratorios indígenas como campo de disputa. Reflexiones desde la ontología política. En C. Jofré y C. Gnecco (Eds.). *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*. Olavarría, Editorial de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN). <http://rid.unrn.edu.ar/handle/20.500.12049/9283>
- Papazian, A y Nagy, M. (2010). Prácticas de disciplinamiento indígena en la Isla Martín García hacia fines del siglo XIX. Universidad Nacional de Buenos Aires. *Tefros* 8(1-2), 2. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5008050>.
- Stella, V. (2020). “Usted no se va a quedar sola, usted se va a juntar con su gente”: la soledad y el gülam en un testimonio de vida. En Rodríguez y Ramos (Comp.) *Memorias fragmentadas en contexto de lucha*. Teseo, pp. 97-124.
- Stoler, A, L. (2010). Archivos coloniales y el arte de gobernar. *Revista colombiana de antropología* 46(2), 465-496.

El apoyo escolar como dispositivo pedagógico

Una experiencia en la Biblioteca del Club Atlético Belgrano

School support as a pedagogical device. An experience at the Club Atlético Belgrano Library

 **Carolina Evelin Moyano**

Ciencias de la Educación

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

carolina.moyano.269@mi.unc.edu.ar

Recibido: 27/05/24. Aceptado: 30/11/24

Resumen

Este artículo condensa descripciones, análisis e interpretaciones de una experiencia educativa realizada en el marco de la intervención pedagógica situada. Presenta el despliegue de un dispositivo de Apoyo Escolar en la biblioteca de un club de la ciudad de Córdoba (CAB), encuadrado en las Prácticas Profesionales Supervisadas (PPS) de la Escuela de Ciencias de la Educación, FFyH, UNC.

Da cuenta de criterios y estrategias elaborados para la intervención pedagógica, su posterior análisis y reflexión. Desde esta línea, se exponen consideraciones teóricas y analíticas sobre el trabajo de los apoyos escolares como espacios subsidiarios de la escuela, con formato de plurigrado y modalidades tutoriales. Asimismo, se expresan algunos procesos transitados en torno a las demandas formuladas y a la construcción del dispositivo de intervención como espacio situado en la Biblioteca. Finalmente, se realizan algunas reflexiones en relación al recorrido realizado.

Palabras clave: intervención pedagógica; apoyos escolares; derecho a la educación; inclusión educativa; dispositivo pedagógico.

Abstract

This article condenses descriptions, analyses and interpretations of an educational experience carried out within the framework of situated pedagogical intervention. It presents the deployment of a School Support device in the library of a club in the city of Córdoba (CAB) which is part of the Supervised Professional Practices (PPS) of the School of Education Sciences, FFyH, UNC.

It's about criteria and strategies elaborated to the pedagogical intervention, its subsequent analysis and reflection. In this line, theoretical and analytical considerations are presented on the work of school support as subsidiary spaces of the school, with multigrade format and tutorial modalities. Likewise, some processes are expressed around the demands formulated and the construction of the intervention device as a space located in the library. Finally, some reflections are made in relation to the path followed.

Keywords: pedagogical intervention; school support; right to education, educational inclusion; pedagogical device.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Moyano, C. E. (2024). El apoyo escolar como dispositivo pedagógico. Una experiencia en la Biblioteca del Club Atlético Belgrano. *Síntesis* (16), 21-39.

El apoyo escolar como dispositivo pedagógico

Una experiencia en la Biblioteca del Club Atlético Belgrano

Introducción

La intervención educativa requiere de un trabajo entre posiciones alternas, un “venir entre” esos lugares que no terminan de cerrarse. Demanda “meterse” a negociar significados entre las instituciones con sus complejidades. En el plano de las subjetividades envuelve tensiones entre los proyectos personales, los deseos y el contexto. Como expresa E. Remedi (2004) “Intervenir, meterse, ponerse entre medio” para dar lugar a situaciones instituyentes a través de un proceso elaborativo está ligado a la pulsión de vida que debe contemplar, a su vez, la pulsión de muerte. En este marco que se presenta el despliegue de un dispositivo de Apoyo Escolar.

1. Apoyos escolares, Escuela y Derecho a la Educación

Los requerimientos de la escuela, se complejizan y se tornan dificultosos (a veces inalcanzables) para numerosos niños en tanto generan distancia con los saberes y mediaciones pedagógicas disponibles en las familias. Como sostiene Uanini (2017) son diversas las situaciones familiares (pobreza, analfabetismo, migraciones, etc.) que se encuentran con dificultades para comprender las demandas de la escuela y sus lógicas, provocando experiencias infantiles marcadas por la fragilidad de los aprendizajes, trayectorias interrumpidas y el riesgo al desaliento que anticipa el abandono temprano de la escolaridad. Según Cussianovich (2001) se trata de circunstancias desventajosas en las cuales las desigualdades sociales se convierten en desigualdades educativas que calan hondo en procesos de rezago, conflicto y exclusión escolar de una porción de la población infantil que asiste a la escuela pública.

Para afrontar dichas problemáticas surgen en contextos barriales espacios de apoyo escolar como construcciones sociopedagógicas que intervienen sobre aquella fragilidad relacionada al acceso, la permanencia en el sistema y el riesgo de abandono. Un recorrido por la literatura disponible sobre apoyos escolares permite reconocer que una variedad de experiencias educativas de tipo comunitario desplegadas en diversos escenarios constituye, y constituyó, dispositivos pedagógicos que apuntalan la relación con la escuela en el caso de la infancia más pobre, al organizarse como

espacios de subjetivación en los cuales los niños pueden encontrarse con otros pares y con adultos dispuestos a ayudarlos a satisfacer sus demandas. En estas diversas experiencias pueden advertirse diferentes lógicas, concepciones e ideas que perfilan de modo particular la experiencia educativa, evidenciadas en acciones, decisiones y estrategias de los educadores en el trabajo con los niños: la lógica escolar u otras lógicas. Aquellos apoyos que adoptan una *lógica escolar* asumen connotaciones cercanas al formato escolar: contenidos a trabajar que suelen estar ligados a las demandas de los padres de reforzar o ejercitar contenidos escolares, formas de agrupamiento por grados escolares, organización de tiempo específico para abordar la tarea escolar, etc.

En cambio, hay experiencias de apoyos que adoptan *otras lógicas* que no tienen como referente central lo escolar. En estos últimos casos se despliegan otros contenidos que buscan favorecer la formación integral de los niños, sin apostar directamente a la contribución sobre procesos de escolarización y apropiación de contenidos escolares.

Estas lógicas comprenden diferentes grados de formalización y variados niveles de proximidad o distancia con las formas educativas desarrolladas por la escuela: mientras en algunos casos se ofrecen a los niños espacios sociales y culturales que no forman parte de su contexto cotidiano, en el marco de conexiones laxas y contrastantes con las formas escolares de relación con la cultura. En otros casos en que la impronta escolar resulta predominante, los apoyos revisten un *carácter subsidiario* respecto de la escuela, y generan formas de trabajo educativo que siguen de cerca las tareas encomendadas por la dicha institución, tanto en el modo de agrupamiento de los niños como en los contenidos y modos de aprendizaje que proponen.

Desde una perspectiva centrada en el proceso de subjetivación de los niños, puede decirse que los apoyos escolares se desarrollan como un “lugar de apoyatura tanto en los procesos de escolarización de la infancia como así también en el emerger de las necesidades y aspiraciones de la niñez” (Muchiut, 2004, p. 6). En este sentido, el trabajo realizado en los apoyos escolares siempre excede la finalidad estrictamente ligada al aprendizaje de las tareas encomendadas por la escuela, y los convierte en lugares de pasaje, *espacios transicionales* que actúan de intermediarios entre los niños y las instituciones, sosteniéndolos en la construcción de subjetividad, sobre todo a aquellos niños de contextos vulnerables (Muchiut y Bertolino, 2012). En estos espacios se juega la realidad compartida del mundo exterior y la propia de los sujetos, como punto nodal de articulación pedagógica para acompañar sus trayectorias educativas, y se construyen otros significados que permiten participar del

conocimiento escolar de modos más inclusivos. Desde una perspectiva centrada en las formas de organización, y considerando particularmente aquellos casos centrados en la lógica escolar, los espacios de apoyo escolar suelen abordar su tarea desde la condición de *multigrado o plurigrado*, mediante el trabajo en simultáneo con un grupo de niños y sobre contenidos que responden a grados distintos de escolaridad según el año que transitan. Es decir, se proponen actividades de aprendizaje dispuestas en función de las particularidades que presentan los niños, el nivel de aprendizaje y el grado que cursan (Moreno, 2006). Esto supone el trabajo con niños de diversas edades y biografías escolares que llegan al apoyo con diferentes: “conocimientos previos, estilos y ritmos de aprendizaje, experiencia escolar, interés, condiciones de vida, etc.” (Op. cit., p. 9). Como organización en plurigrado, los apoyos escolares implican una invención del hacer, una modalidad pedagógica específica y diferenciada en la que el trabajo educativo puede ser abordado desde una enseñanza personalizada para cada niño, con actividades individualizadas y mediante el ejercicio de una *función tutorial*, siempre realizada de forma única y artesanal que se asienta en el vínculo y en el aprendizaje. En este sentido, las formas de acompañamiento educativo desplegadas en estos espacios pueden ser pensadas como estrategias de andamiaje para sostener, acompañar, orientar la escolaridad y promover la inclusión de jóvenes (y niños, se podría agregar) encontrando los mejores modos de tornar significativa la experiencia escolar (Satulovsky y Theuler, 2009). Contar con la presencia de adultos-tutores implica “tejer los puentes necesarios entre aquello que ya sabe el niño y aquello que todavía no comprende y debe aprender” (Uanini, 2017, p. 4). Orientan a los niños y, en ese proceso, se enfrentan a diferentes problemáticas y dificultades relacionadas a sus condiciones de escolarización, necesidades, intereses, posibilidades, etc.

Cada apoyo escolar no constituye una entidad aislada, tiene lugar en una trama social más amplia donde convergen distintos contextos con sus lógicas sociales, institucionales y educativas. En nuestro caso, se inscribe en el territorio del barrio Alberdi, sus escuelas, los niños con sus familias, y se conforma en la convergencia inicial entre la Biblioteca del Club Belgrano y el proyecto Desatemolón¹ del Programa

1. Desatemolón, que se originó en el año 2014, formaba parte del Programa de Solidaridad Estudiantil como uno de los proyectos específicos que funcionaba en tres espacios diferentes: la Biblioteca del Club Belgrano, el asentamiento Juárez Celman y la Cooperativa de Villa Urquiza. En 2015, dicho proyecto se presentó como una propuesta de apoyo educativo para niños y niñas de la zona Alberdi, para la cual se convocaba a estudiantes a participar de instancias (previas al ingreso en terreno) de formación teórica y práctica en la cual se disponía la concurrencia a la Biblioteca.

Solidaridad Estudiantil. En su conjunto, estos contextos se entrelazan con actores y propósitos específicos, en el marco de una coyuntura determinada en la que se produce la emergencia del Apoyo Escolar como experiencia educativa (para una caracterización completa de cada contexto de la práctica véase Moyano, 2024, Cap. 3).

Este análisis sobre el lugar de los apoyos escolares en las tramas de barrios, escuelas, familias, y niños, y la identificación de algunas de sus formas y sentidos, procuró ofrecer algunas de las coordenadas que estuvieron en juego en la mirada sostenida durante la práctica. El Apoyo en la biblioteca, como dispositivo pedagógico, se constituyó en un espacio transicional que operó sobre diferentes componentes de los procesos de escolarización. Fundamentalmente ofreció la oportunidad para que los niños se encontrarán con asuntos culturales que proponía la escuela, mediados pedagógicamente por adultos-tutores, que intentaban ampliar y enriquecer por diferentes vías y recursos el acercamiento a los objetos de enseñanza. Este acercamiento promovía el interés, el gozo y el placer por aprender, atendiendo al proceso de cada niño y a su manera singular de vincularse con los asuntos propuestos en las aulas de su institución educativa.

2. Modulación de la demanda y núcleo problemático abordado

Las PPS (Prácticas Pedagógicas Supervisadas) suponen un proceso de intervención en el cual es necesario reconocer a los sujetos involucrados en interacción e implica atender especialmente el lugar de la demanda como un contenido clave del vínculo con el otro. Supone también la modulación o trabajo con la demanda² como un proceso durante el cual aquello que se pide en un primer momento es problematizado y abierto mediante preguntas que intentan discernir los significados, las intensidades y las tramas en juego.

2. Esta labor supone *pensar* la demanda, esto significa estar atento al motivo de la consulta, a la situación que origina el pedido de ayuda, al reconocimiento de una necesidad que expresa el desfasaje entre aquello que forma parte de las condiciones con las que se cuentan para llevar adelante un trabajo, un proyecto o una experiencia y aquello que en cada caso se requiere. No se plantea como algo obvio ni como un pedido que pueda definirse de una vez y para siempre, sino que “exige un riguroso trabajo de elaboración” (Dejours 1998 en Nicastro y Andreozzi: 2008, p. 4)

En mi PPS el primer acercamiento a la plaza implicó la escucha de aquello que el Referente Institucional³ planteaba como problemas y dificultades que se afrontaban en la realización de determinados procesos educativos, o como mejora que se deseaba producir en torno a los mismos. Pero también implicó identificar luego otras demandas que emergieron allí donde se concretó el proceso educativo y constituyeron el objeto de intervención. En el caso del abordaje del Apoyo Escolar de Desatemolón, se trató de un proceso sinuoso (Véase Moyano, 2024, Cap. 4.) que fue desde esa primera demanda inicial del Referente Institucional a las demandas territoriales en las que anclar el sentido del Apoyo Escolar y que favorecieron a su reconfiguración con una presencia más fuerte de lo escolar como lógica organizadora.

Este proceso iniciado en junio de 2015, implicó un largo camino signado por la incertidumbre y el cambio permanente de la práctica, que supuso considerar a la intervención como un proceso de construcción, no acabado, abierto, capaz de dar lugar a lo inesperado, en donde, “*el otro* ocupa un lugar protagónico” (Muchiut y Bertolino, 2012, p 13). En mis visitas al espacio pude presenciar que la Biblioteca receptaba pedidos de padres por maestros particulares o apoyo para sus hijos que necesitaban mejorar su rendimiento escolar. Estos pedidos estaban dirigidos al Bibliotecario que, si bien intentaba brindar alguna respuesta a esas demandas, no siempre contaba con la oferta de propuestas para poder satisfacerlas. Por este motivo al reconocer al Bibliotecario como un actor importante en ese contexto, en tanto daba la posibilidad de garantizar anclaje en territorio por su inscripción laboral en el club y su receptividad a las demandas concretas de padres y vecinos, decidí construir un vínculo que me permitiera leer esas demandas que influirían en la construcción de la experiencia educativa y darían cierta estabilidad al espacio al articularse con las mismas.

De este modo, la demanda registrada por el bibliotecario respecto de los padres que se acercaban a solicitar ayuda para afrontar dificultades experimentadas por los niños en los aprendizajes requeridos por la escuela, se tradujo en acciones de apoyo escolar que implicaron intervención en torno a las tareas, según sus contenidos y formas didácticas.

3. En el trayecto de las PPS, cada practicante es recibido en la plaza donde se inserta por un referente institucional que vehiculiza la o las demandas de la institución, entre otros aspectos.

En resumen, el proyecto Desatemolón tuvo dificultad para articular las demandas y los derechos de los actores territoriales con su propuesta, pero mostró la posibilidad de trabajar en el fortalecimiento del espacio de Apoyo Escolar de la Biblioteca cuando se pudieron reconocer las demandas convergentes de distintos actores y se logró articularlas al contenido de la tarea escolar. Funcionó así como organizadora de la propuesta, incorporándose como parte de la comunidad que lo demandaba, lo que resultó evidente en la concurrencia y permanencia de los niños en el espacio y la afluencia de nuevos asistentes. (Véase Moyano, 2024, Cap. 5)

A partir de las demandas se abordaron tres núcleos problemáticos: un núcleo referido a dificultades afrontadas por las familias y los niños de Barrio Alberdi en sus aprendizajes escolares. El trabajo en torno al primer núcleo fue central en toda la experiencia de la práctica. El dispositivo de intervención se dirigió principalmente a fortalecer el espacio como “Apoyo Escolar” y se fue construyendo un modo de “hacer apoyo escolar” a partir del estar ahí, implicada con los niños, las familias y los estudiantes tutores. Todo ello involucró múltiples ensayos, tanteos, interpretaciones y reorientaciones producidos al compás de lo que iba aconteciendo y de las lecturas que podían realizarse sobre sus sentidos.

En segundo lugar, la continuidad del espacio de Apoyo Escolar relacionado a las fluctuaciones y la escasez de estudiantes-tutores fue un asunto al cual atender. Por lo tanto, era necesario pensar alternativas para seguir sosteniendo el espacio convocando a estudiantes voluntarios que asistieran con regularidad y con los cuales se pudiera mantener la forma de trabajo iniciada (véase Moyano, 2024, Apdo. 5.6).

Un último núcleo estuvo dirigido a la sistematización de lo realizado en el Apoyo Escolar. Se pretendía volver comunicable la experiencia pedagógica de modo que resultara provechosa para otros educadores, otras iniciativas y nuevos debates sobre los modos de sostenimiento y acompañamiento a las trayectorias escolares desde prácticas pedagógicas situadas en espacios educativos no escolares.

En relación a este último núcleo, registros escritos y fotográficos realizados sistemáticamente de cada encuentro operaron en distintos planos y momentos. Por ser registros de distintos órdenes, sus funciones fueron múltiples y sus posibilidades en el despliegue de mediaciones también. Algunos operaron como soporte de la organización y análisis de alternativas en relación a la tarea de los tutores y de nuestras acciones para con los niños (fichas de seguimiento y registros de los encuentros). En cambio, los registros realizados en momentos posteriores al trabajo de campo

en la Biblioteca, se dirigieron a la objetivación, reconstrucción y sistematización de la experiencia llevada a cabo para poder comunicar y construir conocimientos que aporten al campo de la educación. En el próximo apartado circularán algunos de estos registros y sus diversas potencialidades anticipadas.

3. El Apoyo escolar y sus mediaciones

La intervención pedagógica llevada a cabo en el Apoyo Escolar asumió ubicarse en el “venir entre” demandas otorgándoles un lugar privilegiado a los niños y a sus derechos en dicha experiencia. A partir de la realidad del contexto territorial y sus demandas, se fue construyendo una forma particular de hacer apoyo escolar orientada por criterios y maneras de intervenir elaboradas durante el ejercicio de la PPS. Estos criterios y modos operaron en direcciones diferentes y requirieron situarse en diversos intersticios para sostener los procesos de escolarización. Así fueron estableciendo variadas mediaciones en las distintas situaciones emergentes durante los encuentros semanales llevados a cabo en la Biblioteca del Club.

Cada encuentro o jornada del Apoyo se organizaba en “momentos”, tiempos siempre flexibles en los que predominaban actividades que incluían: el encuentro con las familias y la bienvenida de los niños; minutos para conversar con ellos sobre lo que habían hecho ese/esos días; agrupamientos y designación de estudiantes-tutores; instancias de trabajo con el cuaderno y contenidos escolares con niños asistentes. En este momento de organización del espacio y del trabajo con tutores se realizaba la lectura e interpretación de cuadernos y se discernían abordajes en torno a los requerimientos de la escuela. Asimismo, se trataba de buscar el momento oportuno para realizar las tareas escolares: al comienzo, entre medio o al final de la jornada, en partes o realizada en su totalidad. Este momento estaba sujeto a las disposiciones de los niños para trabajar, sus formas de operar, su “cansancio” en relación a la tarea o al turno en el que asistían a la escuela (algunos iban directamente de la escuela al Apoyo). Además, se contemplaba un tiempo para tomar la merienda, o instancias de lectura o juegos “libres” con otros asistentes del Apoyo. Para el cierre de la jornada había una instancia de despedida de los niños y conversación con las familias sobre lo realizado. Luego del trabajo con los niños, como se detallará más adelante, se procedía a realizar mediaciones con estudiantes-tutores en torno al completamiento de fichas a partir de conversaciones y reflexiones sobre procesos de los niños y cómo trabajar con las fichas de seguimiento.

Estos momentos fueron tomando forma paulatinamente en el despliegue del dispositivo y se fueron asentando para dar estructura al espacio de Apoyo Escolar. Distintas mediaciones pedagógicas operaron en el marco del dispositivo construido y dieron lugar a los distintos saberes emergentes a partir de la labor en el Apoyo.

3.1 Mediaciones con los niños

El Apoyo Escolar en la Biblioteca acompañaba sistemáticamente dos veces por semana a los asistentes en sus procesos de aproximación al conocimiento desde una enseñanza personalizada, con un formato de tutoría que intentaba producir situaciones específicas y singulares de aprendizaje para cada niño según lo requerían. La centralidad del niño comprendida en el juego de demandas en el que se inscriben sus procesos escolares, fueron la clave. El énfasis en este plano estuvo puesto en interrogar, en primer lugar, los modos en que el dispositivo logró preservar para el niño un lugar diferenciado de las demandas que se le dirigieron, a promover una relación con el conocimiento que logró involucrarlos, rompiendo la ajenidad con la que solían experimentarlo antes de la llegada al Apoyo.

Preservar o cuidar el lugar de los niños con sus procesos implicó respetar y trabajar las diversidades que convergieron en el espacio de Apoyo escolar. Abordar estas diversidades requirió diferenciar la pedagogía (Meirieu, 2016), trabajar con distintas mediaciones a fin de brindar condiciones para que cada sujeto pueda apropiarse de los saberes propuestos por la escuela de manera singular y a través de la participación personal de cada uno en ese proceso.

Se promovió una pedagogía activa, dirigida a formar un espacio de aprendizaje, en el que niños y adultos participaban del aprendizaje colectivo con regulaciones distintas a las de la escuela. Parte de las mediaciones puestas en juego se orientaban a transformar el modo de disponerse hacia la tarea escolar que, por los obstáculos que ofrecía hasta ese momento, había generado en algunos niños el desencanto de lo inalcanzable. La palabra “aburrido” era una palabra escuchada con frecuencia en los comienzos que poco a poco pudo volverse oportunidad de sentirse capaz con el acompañamiento del Apoyo Escolar.

El trabajo en simultáneo con niños de edades y biografías escolares diversas que respondían a distintos grados de escolaridad nos aproximaba al formato plurigrado. Este formato se afrontaba asumiendo una función tutorial que implicaba una enseñanza personalizada, con actividades individualizadas realizadas de forma “única y artesanal”.

En el registro puede apreciarse la construcción de una situación de aprendizaje y las decisiones tomadas en el plano organizacional y didáctico (Uanini, 2017), propio de la condición de plurigrado con la que trabajamos.

Me siento en una silla en medio de Jesús y Adriana para poder trabajar. (Al hermanito de Adriana la coordinadora le da para que pinte. Más tarde llega Julieta y se pone a enseñarles las vocales)...

Comienzo a trabajar con Adriana...Intento primero, que cree una historia partiendo de imágenes. Leemos las consignas y el título "Creando cuentos", "Observa la película (secuencia de imágenes), crea tu propio cuento y ponle título" y le pregunto si se anima a inventar una historia poniendo lo que sucede en las imágenes. Ella duda un poco. Le pregunto qué puede ver en la primera imagen (me dice el nombre de un animal pero yo no veo que esté en la imagen. Le digo que a mí me parecían que era un gallo y chanchitos. (Estaba medio oscuro el sector en donde estábamos ubicados y las imágenes no son grandes, quizás ella no puede ver bien). Mientras busco otra actividad, la dejo con la fotocopia por unos minutos para ver si se anima a comenzar. Como veo que esa actividad puede ser un tanto compleja elijo cambiarla, y en todo caso hacerla más tarde (quizás agregando una fórmula de inicio para cada imagen puede resultar mejor como punto de partida para la escritura. Al estilo de "Había una vez un gallo trabajando la tierra..." "Mientras el gallo trabajaba, los cerditos..." "De repente...")

...Selecciono una actividad de lectura comprensiva para seguir trabajando. Se trata de un texto corto titulado "Mi abuelito". Le pido que lea, lo hace sin mayores dificultades, duda en algunas palabras que no son tan comunes o conocidas. Después de su lectura, leo yo el mismo texto, como para que note el ritmo, ya que hay algunas rimas. Luego, le pido que conteste las preguntas, que figuran en la fotocopia, debajo del texto. Ella va contestando las preguntas en forma correcta pero acotada. Cuando llega a la última pregunta, piensa pero no sabe qué puede responder. Entonces le pido a Jesús que nos ayude. Leo el texto en voz alta para que puedan escuchar y cuando termino pregunto: ¿Por qué creés que lleva estos alimentos al mercado? ¿Qué se hace en los mercados? Jesús rápidamente dice que es para comprar. Eli que estaba cerca también escucha y responde que es para comprar cosas. Entonces ¿para qué iría el abuelo a llevar estas verduras al mercado? Para vender, contestan y Adriana escribe en la fotocopia "bender". Le digo que eso está muy bien, lo único que vender es con V y le coloco arriba de la b que ella había escrito, la v. (*Fragmento registro de campo, Apoyo escolar, 27/08/15*).

En el fragmento se advierten articulaciones entre formas de personalización del acompañamiento y de agrupamiento de los niños que permitían interactuar, colaborar entre pares y dar lugar a la construcción colectiva del conocimiento. A su vez, en el

plano didáctico puede palpase cómo se interpreta “en situación”: a) la demanda de la escuela, a través de los cuadernos o el discurso de los padres; b) el estadio del proceso que la niña está transitando; c) el tipo de mediaciones que se consideraba más apropiada y los recursos y materiales con los que llevarlas a cabo, etc. Es decir, se realizaba una *lectura de la situación* y se intentaba brindar condiciones para que los niños puedan acercarse de otro modo a aquello que hasta ese momento les resultaba esquivo.

Los agrupamientos se realizaban en situación considerando la cantidad de niños y de tutores. En la medida de lo posible se abordaba la tarea con un solo niño, sino se asumía la labor con dos o tres niños por tutor, o alternando la atención a distintos niños en distintos momentos. Asimismo, se tenía en cuenta la aproximación de contenidos, edades o temas relacionados que se tenían que abordar en las tareas dispuestas en el cuaderno de distintos niños.

Estas variables podían determinar realizar las actividades en diferentes momentos de la jornada, a veces más hacia el final del encuentro o luego de tomar la merienda o de hacer algún juego. Se trataba de realizar una lectura que permitiera encontrar el momento indicado para realizar las tareas escolares, proceso no exento muchas veces de negociaciones con los niños. Algunos requerían un espacio más íntimo para realizar algunas actividades y no promover distracciones, otros podían complementar sus procesos de aprendizaje con algún niño o tutor en particular. Estos también eran algunos de los criterios que operaban en el plano organizacional y didáctico

En relación a los contenidos que se trabajaban, se identificaron objetos de aprendizaje específicos en los que los niños encontraban dificultades. Se desarrollaron modos de trabajo atendiendo centralmente al punto donde se encontraba el niño en la apropiación de esos objetos. En los cuadernos y carpetas de clases podíamos encontrar dificultades recurrentes en relación a la lectura y escritura (1^{ro} y 2^{do}), la apropiación de las tablas de multiplicar, y la división (3^{ro} y 4^{to}) (para profundizar sobre formas de abordaje en relación a estos objetos de conocimiento véase Moyano, 2024, Apdo. 5.4.1).

La tarea del espacio estuvo destinada al trabajo con las problemáticas que se presentaban con contenidos escolares. Sin embargo, el sentido del Apoyo Escolar no estaba dado sólo en el sostén de la escolaridad sino también en la posibilidad de organizarse como espacios de subjetivación en los que los niños encuentran un tiempo de niñez posibilitado por adultos dispuestos a atender a sus demandas, necesidades, intereses y también pares con los cuales encontrarse en un ámbito más distendido, sin las regulaciones escolares (Muchiut y Bertolino, 2012).

El apropiarse de la cultura implicaba generar situaciones en el Apoyo que inviten a los niños a “estar mentalmente activos” y a participar del “descubrimiento del mundo” con la ayuda de un adulto que permita no solo comprender algo de ese mundo que se les muestra, sino también “salir del círculo vicioso del fracaso” en el que sienten que está prohibido el éxito escolar y están condenados al fracaso (Meirieu, 2016).

3.2 Mediaciones con la Escuela

El Apoyo Escolar se organizó como espacio subsidiario a la escuela, en el cual se colaboraba con los niños y sus familias a enfrentar demandas y exigencias escolares en relación a contenidos curriculares y tiempos de evaluación (cierres de trimestre o promoción de grado).

El vínculo con la escuela no sólo se construyó a través de la lectura de cuadernos y carpetas de clase sino también mediante la gestión de reuniones con docentes para conversar sobre algunas particularidades de los niños y las metodologías de trabajo en la escuela.

Ingresamos a la escuela y nos anunciamos con la portera. Ella nos indica por dónde ir al encuentro con la maestra. Nos saludamos con la seño, entramos al aula y empezamos a conversar. Nos pregunta si fuimos por Eli (una niña asistente del Apoyo), le decimos que sí y le cuento que Belén también había ido al Apoyo.

Su maestra dice que tiene un “ritmo de aprendizaje lento”. Pero hace referencia que hay un problema con los padres, que ella ha invitado a los padres a los talleres (talleres para padres de lengua y matemáticas, por lo que entiendo les explica a los padres como trabaja para que ellos puedan ayudar a los niños) pero su mamá no ha ido a muchos y a ella también le cuesta. Piensa que los padres no aceptan las dificultades que tiene Eli. Le pregunto si Eli había ido al jardín y me dice que sí, pero en el informe del jardín dice que cuenta oralmente hasta el 20, hacen conteo grupalmente. Ella ha notado trabajando individualmente con Eli que no es así...

Mientras vamos viendo las evaluaciones de Eli ella va haciendo comentarios. Nos dice que con Eli hay que trabajar con números hasta el 19, porque una vez que saben estos números adquieren la regularidad. Dice que para ello es importante el conteo oral para que luego pueda reconocer el símbolo del número. Que utilicemos la banda numérica. La coordinadora va haciendo comentarios sobre lo que ha notado al trabajar con Eli. (*Fragmento registro de campo. Reunión con seño Sonia, maestra de 1º Mariano Moreno, 16/09/15*)

Conocer y responder a las demandas de docentes y escuela situó al Apoyo Escolar como espacio subsidiario de la propia institución educativa con el objeto de garantizar la apropiación de aprendizajes de los niños a través de la suma de esfuerzos. Para el abordaje de contenidos escolares se utilizó el cuaderno o carpeta de clase (desde la primera convocatoria de niños se solicitaba que lleven estos materiales de estudio al Apoyo con una leyenda: “Trae tu cuaderno”), como microdispositivo portador de “huellas” para guiar a los niños siguiendo la lógica de lo realizado en el aula. El cuaderno permitía la identificación de solicitudes escolares al alumno (tareas, tipos de actividades requeridas, etc.) para construir modos de acompañamiento según lo representado en él. Dado que el cuaderno era un insumo importante en nuestra tarea, intentábamos que las familias lo reconocieran como tal desde el ingreso de los niños al Apoyo.

Así el cuaderno era instalado como vía de comunicación en el Apoyo de las demandas escolares. Demandas o solicitudes que requerían de una lectura interpretativa contextualizada en relación a los niños a los que estaba destinada esta actividad, el estilo de enseñanza de la maestra y el enfoque propuesto por la editorial del libro de texto empleado. Esto era requerido para poder en situación ayudar a los niños construyendo diferentes modos de acompañamiento.

Empiezo a mirar el cuaderno de Eli. Tenía para hacer tarea del libro...Comenzamos a leer las consignas de la pág. 198 “Marciano a la vista”. Entono las oraciones como pregunta y exclamación, según corresponde al diálogo. Conversamos sobre cuándo usamos el tono de interrogación y exclamación y los signos que se utilizan en cada caso. Eli se da cuenta más fácilmente de cuando van los signos de interrogación que los de exclamación. Señalando los signos le digo que cuando alguien realiza una pregunta se usan los signos “¿?” al comienzo y al final de la oración. Y cuando alguien se sorprende de algo, o está contento por ejemplo, se utilizan los signos “¡!” (*Fragmento registro de campo, Apoyo escolar, 23/11/15*).

Se trataba entonces de rastrear indicios en los cuadernos para identificar las tareas o tipos de actividades demandadas por la escuela y poder pensar la forma más conveniente de transitar la distancia entre lo solicitado y las posibilidades del niño (para profundizar en algunas escenas de trabajo y formas de operar de los cuadernos como microdispositivos véase Moyano, 2024, Apdo 5.4.2).

3.3 Mediaciones con las familias

La lógica escolar con sus temporalidades atraviesa la cotidianeidad de todas las familias y sus relaciones formando una trama de vínculos particulares que sostienen los procesos de escolarización de los niños desde múltiples actores.

El vínculo con los padres era privilegiado en tanto sujetos implicados en la escolaridad de sus hijos que se encontraban interpelados por las demandas escolares. Demandas dirigidas a los modos y el tiempo de acompañamiento en los hogares que por diversas razones los padres no estaban en condiciones de satisfacer. El contacto con las familias que se acercaban a la Biblioteca para llevar o buscar a sus hijos daba lugar a la construcción de un lazo que permitía conocer cuáles eran sus demandas respecto a los procesos de escolarización, los decires de los maestros en relación a sus niños y sus procesos. En este sentido, no solo se trataba del niño y su familia sino de acompañar al niño en ese tránsito escolar en el que se van conjugando procesos familiares, escolares y de la trama local.

Les digo a los estudiantes-tutores que sería interesante poder conversar con los padres que llevan a sus hijos al Apoyo para saber por qué los llevan, cuáles son sus preocupaciones respecto a la escolaridad de los niños, etc. La coordinadora dice que eso sería bueno para poder conocer un poco más a los chicos (*Reunión en oficina del Programa de Solidaridad, antes de Apoyo escolar en la Biblioteca, 13/08/15*).

Con el objeto de contribuir y potenciar los recursos familiares disponibles para acompañar la escolaridad y reposicionarse frente a las demandas de la escuela se realizaban diferentes mediaciones pedagógicas. Una de ellas, puesta en juego sobre todo con las madres de los niños que iban más asiduamente a la Biblioteca, apuntaban a considerar los tiempos del proceso del niño frente a los ritmos de las exigencias escolares.

Viene la mamá de Vale a buscarla, le comento lo que estuvimos trabajando...la mamá me comenta que también tenía que hacer oraciones con sustantivos y adjetivos, con algunas palabras que tenía en el cuaderno. Ella me dice que las hizo con ella pero que se las hizo borrar porque tenía que escribir pasto y escribió pato, ella le dijo que era pato y después se dió cuenta que en el cuaderno tenía corregido por la seño la palabra pasto. Vale se terminó enojando y ella le dijo que lo haga después conmigo. Le digo a la mamá que hay que dejarla que ella escriba como pueda, que a medida que ella vaya escribiendo, progresivamente va a ir corrigiendo su escritura, que lleva su tiempo. (*Fragmento de registro de campo, Apoyo escolar, 01/10/15*).

A su vez, la lectura compartida del cuaderno con las familias facilitaba la reconstrucción de exigencias escolares y posibilidades de los niños para afrontarlas por medio de una devolución a la familia, de una interpretación de los motivos y concepciones que sostienen errores que distancian el desempeño de los chicos de estas exigencias escolares, habilitando la continuidad del acompañamiento familiar de procesos realizados en el Apoyo.

El abordaje de los procesos de escolarización en la experiencia del Apoyo Escolar permitía visualizar la tensión que produce la demanda de la escuela a los padres, preocupados por el trabajo de contenidos escolares, los aprendizajes de los niños y lo que la escuela pide y valora. En relación a esta tensión se fueron realizando intervenciones y comentarios con las familias que habilitaban ciertas revisiones de las categorías y etiquetas que la escuela construye sobre los niños, los modos de hablar de ellos y los efectos que produce en las subjetividades.

Viene la mamá de Eli a buscarla. La coordinadora comenta cómo se trabajó con la niña, que no había estado con muchas ganas. Le pregunto sobre qué decía la maestra de Eli. Me dice que la maestra le dijo que Eli se interesa por aprender pero a veces no sabe cómo comenzar a hacer las actividades. Por lo que entiendo, la mamá dice que la Señora también hizo referencia a que valoraba que la madre se interesara (por los procesos de apropiación de Eli), que no siempre sucede lo mismo con todos los padres de los niños y que ellos tienen distintos “ritmos de aprendizaje”.

Le cuento a la mamá, que es difícil para algunos niños adaptarse a la escuela, que es muy diferente al jardincito. Que algunos se adaptan más rápidamente que otros. Que con el trabajo que estamos realizando con Eli quizás ella no pueda ver los resultados tan rápidamente, que por ahora estamos intentando de que por lo menos ella pueda ir construyendo disposiciones para el estudio, que ella sepa que tiene que dedicar un tiempo a hacer sus tareas escolares, ahí en el Apoyo o en su casa (*Fragmento registro de campo, Apoyo escolar, 10/09/15*).

3.4 Mediaciones con estudiantes-tutores

Los estudiantes tutores eran quienes llevaban en el Apoyo Escolar la tarea de enseñar. Un grupo heterogéneo respecto de sus trayectorias formativas y las expectativas/condiciones que los habían motivado a participar. Estudiantes universitarios de distintas carreras a los que les agradaba la idea de integrar un proyecto educativo vinculado a niños y niñas de Barrio Alberdi.

Las acciones de los estudiantes en el trabajo con cada niño/a consistían en brindar ayuda en la realización de la tarea escolar, la elaboración de ejercitaciones para reforzar los contenidos vistos en clase, ampliar la información ofrecida por la escuela, retomar la explicación de determinados aprendizajes o simplemente corroborar la realización de la tarea. Hacer circular la palabra, aprender a expresarnos y escucharnos, intercambiar puntos de vista, compartir con otros (adultos y pares) y dar lugar a la construcción colectiva del conocimiento fue tramando la dinámica del Apoyo. Es decir, el Apoyo se proponía como un lugar donde vincular distintas experiencias de modo que personas con el interés de aprender y enseñar puedan ayudarse y aprender unos de otros. En este sentido, la construcción colectiva no sólo se presentaba como medio para aprender sino también como objeto de aprendizaje (para profundizar sobre la apropiación colectiva del espacio en el Apoyo escolar, véase Moyano, 2024, Apdo. 5.5)

Los vínculos particulares que los niños establecieron con sus tutores daban forma a las dinámicas que allí se construían y abrían nuevos sentidos y relaciones en torno a la escuela y a la propia tarea del Apoyo.

El trabajo con mediaciones sobre los contenidos escolares se dirigió a propiciar el aprendizaje de los niños. Esto requirió acompañar a los tutores en la construcción de situaciones de aprendizaje para que los niños participen de forma dinámica. Implicó asegurarse de que los conocimientos sean accesibles para ellos y no los desalentaran, adaptar los materiales o buscar nuevos recursos para que los chicos puedan operar. También proponer instancias de intercambio entre pares y con los adultos que imponían ciertas regulaciones y modos de funcionamiento grupal, para promover el aprendizaje colectivo y contribuir al progreso de cada sujeto y el de todos.

El trabajo con los estudiantes-tutores involucró la realización de mediaciones particulares para abordar estas múltiples tareas, frente a la heterogeneidad de trayectorias de los estudiantes-tutores y la ausencia de formación específica sobre los procesos escolares. Esto requirió de un rol activo de mi parte para conciliar esa diversidad de los tutores con la diversidad de situaciones a afrontar en el acompañamiento a cada niño.

Otras mediaciones se orientaron a reflexionar junto a los estudiantes-tutores respecto de las “huellas” que produce la escolaridad y miradas que los niños van teniendo respecto del desempeño en ese espacio.

Conversamos de la actitud de los padres de Thiago, de cómo puede perjudicar a los niños y como la palabra “aburrido” en estos casos se vuelve recurrente (les digo que con Franco y Eli pasaba lo mismo...ellos no querían hacer la tarea porque era “aburrido”, al igual que sucede con Thiago...)

Franco, estudiante que me conoce hace más tiempo, creo que considera mucho lo que digo...el día que hablábamos sobre lo “aburrido” y escuchamos a Thiago decirlo, escucho que Franco dice...¡OHHH ya empezamos con lo de “aburrido”!..*(Fragmento registro de campo, Apoyo escolar, 06/16)*.

...Tomás cuestiona un poco la idea de hacer lo que dicen los padres pensando en la madre que quiere que su hija saque Excelentes. Le digo que en esos casos podemos tomar algunas decisiones y trabajar en relación a lo que creemos que es mejor para el chico, de todas formas hay que respetar la demanda de los padres que lleva a sus hijos a hacer la tarea, creo que eso no lo podemos dejar de hacer, además así vamos a saber cuáles son las necesidades de los chicos con respecto a lo escolar... *(Reunión en oficina del Programa Solidaridad Estudiantil, 24/09/15)*.

En resumen, las mediaciones con los tutores se dirigieron a colaborar con tareas complejas como: la interpretación de las solicitudes en cuaderno de clase; formar agrupamientos o destinar con qué niños trabajar; y, finalmente, en promover criterios para objetivar procesos de los niños en las fichas de seguimiento que pudieran volverse objeto de discernimiento y reflexión sobre los procesos de aprendizaje en juego. Este trabajo con las fichas de inscripción/seguimiento no se dio de manera automática. Su uso se fue construyendo en un proceso que viró desde un lugar instrumental (para reconocer la cantidad aproximada de los asistentes al Apoyo, datos personales del niño y alguna que otra observación) hacia un soporte de reflexión y análisis sobre la práctica llevada a cabo con los niños.

4. A modo de cierre

Cómo mencioné anteriormente, el último de los núcleos abordados se dirigió a sistematizar la experiencia de la práctica para volverla comunicable y un aporte al campo de la educación. Una labor que requirió de un esfuerzo de reconstrucción y objetivación de los registros a la luz de aportes teóricos y saberes construidos en mi recorrido por la carrera.

La sistematización compartida del Apoyo Escolar permitió el análisis y reflexión sobre las condiciones en las que se produjo saber a través del dispositivo desplegado en la Biblioteca. Este desplazamiento permitió mirar, analizar la propia experiencia e identificar algunos saberes producidos.

A los fines de analizar los aportes de la experiencia al campo pedagógico, cabe reconocer que la experiencia de Apoyo escolar se inscribe en una tradición que tiene larga historia en la Argentina pues surgen históricamente al compás de la extensión de la escuela por el territorio nacional. Son instituciones que van tomando diferentes formas y producen diferentes modos de relación con la escuela.

Sin embargo, a pesar de la tradición en Argentina sobre apoyos escolares hay escasa sistematización, objetivación del saber pedagógico que construyen. En este sentido, el carácter singular de la experiencia en la Biblioteca es un aporte valioso en relación a los “modos de hacer” puestos en juego. Saberes que posibilitan pensar otros espacios de acompañamiento de los procesos de escolarización de niños que garanticen el derecho a la educación desde un lugar diferenciado de la escuela. Estos aportes pueden ser recuperados para trabajar en torno a la formación de tutores que habiten espacios de apoyos escolares.

La sistematización realizada (aporte teórico-metodológico) en relación a las afiliaciones (mediaciones) en el Apoyo de la Biblioteca sobre las formas de relacionarse en estos espacios sociocomunitarios, puede ser objeto de análisis, de trabajo o inspiración para nuevas experiencias que están emergiendo. Esto es particularmente relevante dada la proliferación de estos espacios después de la pandemia por COVID 19. Afrontamos en este momento nuevos desafíos dada la coyuntura histórica y los procesos de escolarización de los niños.

Así la tradición de los apoyos escolares y sus formas aparece interpelada por una demanda creciente, por procesos críticos en el que se encuentran las instituciones escolares y las familias. Procesos que deben articularse a las tramas internas en los apoyos escolares donde los procesos de socialización y los procesos de escolarización de los niños muestran fragilidad. Poder pensar, discutir, reflexionar sobre este conjunto de prácticas que se realizan en Argentina permite colaborar con el campo de experimentación que se viene desarrollando.

Bibliografía

- Andrade, S (2021). *Una invitación a inquietarnos. Jugando entre experiencias y reflexiones: La niñez como hipótesis de la infancia. Estrategias metodológicas, teóricas y prácticas*. 1º Edición. Córdoba. Argentina. Área de Publicaciones de la FFyH. UNC
- Cussiánovich Villarán, A (2001). Nacer pobre y crecer pobre. En Castro Morales *Niñas, Niños y Adolescentes: Exclusión y Desarrollo Psicosocial*. Tomo I. IFEJANT.
- Meirieu, P. (2016) *Recuperar la pedagogía: de lugares comunes a conceptos claves*. Paidós.
- Moreno, B. y Quaranta, M. (2006) *Matemáticas para que aprendan todos: numeración escrita y cálculo mental en primer ciclo: una experiencia en centros de apoyo escolar*. Red de Apoyo Escolar-RAE
- Moyano, C. (2024). *El apoyo escolar como dispositivo pedagógico. Una experiencia en la biblioteca del Club Atlético Belgrano*. Trabajo Final de Licenciatura. Córdoba (Argentina): FFyH, UNC. <http://hdl.handle.net/11086.1/1541>
- Muchiut, M y Bertolino (2012) *Los apoyos escolares: aportes de la investigación a la intervención*. Córdoba. Cuadernos De Educación, (10). Área de Educación. Centro de investigaciones “María Saleme de Burnichon”. FFyH. UNC
- Muchiut, M. (2004) *La construcción de espacios de apoyo escolar en contextos educativos más allá de la escuela: significaciones que los niños les atribuyen*. Córdoba (Argentina) Informe de beca SeCyT. CIFYH.UNC
- Nicastro, S. y Andreozzi, M. (2003) *Asesoramiento pedagógico en acción. La novela del Asesor*. Paidós.
- Remedi, E. (2004) *La intervención educativa*. Conferencia magistral presentada en el marco de la Reunión Nacional de Coordinadores de la Licenciatura en Intervención Educativa de la Universidad Pedagógica Nacional, en México.
- Satulowsky, S. y Theuler S. (2009) *Tutorías: un modelo para armar*. Noveduc.
- Uanini, M. (2017) Proyecto de Extensión: “Acompañamiento a los procesos de escolarización primaria: el apoyo escolar en territorio como dispositivo pedagógico en la Biblioteca Popular y Deportiva “26 de junio” del club Belgrano”. *Res. 1084/2017 (EXP-UNC: 0034624/2017) FFYH. UNC*

El contexto dramático del *Sofista* de Platón

La acusación a Sócrates y la identidad del Extranjero de Elea

The dramatic context of Plato's Sophist: the accusation of Socrates and the identity of the Eleatic Stranger

 **Tomás Scarpatti**

Escuela de Filosofía

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

tomasscarpatti@gmail.com

Recibido: 27/06/24. Aceptado: 08/09/24

Resumen

En los diálogos tardíos de Platón hay una menor tendencia a la descripción del contexto dramático, esto es, del rol de intenciones de los personajes presentes, a favor del contenido propio de la indagación. Sin embargo, *Sofista* parece ser una excepción a esta regla. Consideramos que un análisis de la puesta en escena de este diálogo permite comprender la necesidad personal de Sócrates de distinguir al sofista del filósofo y también cómo el Extranjero de Elea adelanta su naturaleza filosófica a partir de su disposición al diálogo.

En este trabajo, describiremos la perspectiva platónica del movimiento sofístico y su relación con la acusación a Sócrates. Sobre esta base, en un segundo apartado, analizaremos las razones de la indagación de Sócrates al Extranjero y las impresiones que este produce en las primeras páginas del *Sofista*. De esta manera, Platón representa en el Eleata una serie de actitudes –metodológicas y éticas– propias del filósofo.

Palabras clave: *Sofista*; diálogo; Sócrates; Extranjero de Elea; dialéctica.

Abstract

In Plato's late dialogues there is a tendentially brief description of the dramatic context, i.e., the role and intentions of the present characters, in favor of the content of the inquiry itself. However, the *Sophist* seems to be an exception to this rule. We think that an examination of the *mise en scene* of this dialogue would allow us to understand the personal need of Socrates to distinguish the sophist from the philosopher as well as how the Eleatic Stranger anticipates his philosophical nature based on his willingness to engage in dialogue.

In this paper, we describe the Platonic perspective of the sophistic movement and its relation to the accusation of Socrates. On this basis, in the second section, we discuss the reasons for Socrates' inquiry to the Stranger as well as the impressions he produces in the first section of the *Sophist*. In this manner, Plato uses the Stranger to represent a series of methodological and ethical attitudes that characterize the philosopher.

Keywords: *Sophist*; dialogue; Socrates; Eleatic Stranger; dialectic.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Scarpatti, T. (2024). El contexto dramático del *Sofista* de Platón: la acusación a Sócrates y la identidad del Extranjero de Elea. *Síntesis* (16), 40-53.

El contexto dramático del *Sofista* de Platón: *la acusación a Sócrates y la identidad del Extranjero de Elea*

Introducción

En la puesta en escena del *Sofista*, Platón ofrece diversas claves interpretativas para el diálogo. Entre ellas, podemos mencionar la disposición de los personajes, cómo y por qué se introducen, e incluso qué características de cada uno se muestran, más bien, entre líneas. A diferencia de los primeros diálogos, en los tardíos hay una descripción tendencialmente breve acerca del espacio en el que toma lugar la conversación y de las razones por las cuales los personajes están allí presentes. Sin embargo, el *Sofista* parece ser una excepción¹ a la regla, porque conlleva un contexto dramático “extratextual”: por un lado, su evidente conexión con el *Teeteto* y con el *Político*²; por otro, su alusión a las circunstancias de la polis ateniense. Como advirtieron los neoplatónicos, el prólogo es filosóficamente relevante para la interpretación de cada diálogo platónico como un todo orgánico, de acuerdo a las exigencias del mismo Platón en el *Fedro* (264c) (cf. Morrow-Dillon, 1987, p. 11). Proclo explica que el prólogo de un diálogo debe ser interpretado de acuerdo al *skopós* –el objeto o propósito de investigación– (*In Prm.* 659 ss.), que en este caso es el sofista mismo³. Por este motivo, comenzaremos analizando brevemente el contexto histórico del encuentro y reconstruyendo un perfil de la figura del sofista en relación con la de Sócrates para después rastrear en las primeras páginas el adelanto de ciertos hilos conductores del escrito que nos permitirán reconocer el estatuto de la figura del Extranjero de Elea.

1. Entre estas obras consideradas tardías, *Parménides* y *Leyes* no mantienen relación dramática alguna con otros diálogos. *Timeo*, si bien comienza con una referencia a la *República* (17b-19a), ofrece características mínimas en su puesta en escena acerca del protagonista de Lócride, dado que retrata un diálogo entre personajes que, al parecer, ya había sido pactado.

2. *Teeteto*, *Sofista* y *Político* están ligados dramáticamente. Respecto a la relación temática, cf. Kahn (2007), Cordero (2016), Miller (1980, p. 3-5) y Frede (1996, pp. 146-148).

3. Respecto del *skopós* del *Sofista*, seguimos la aproximación de Notomi (1999), quien resume la discusión al respecto (pp. 10-19).

Sócrates y la confusión de los atenienses

En el año 399 a. C., acusan a Sócrates. En rigor, se lo acusa de indagar “las cosas subterráneas y las del cielo, convirtiendo el argumento más débil en el más fuerte, y [de enseñar] a otros estas mismas cosas” (*Ap.* 19b4-c1, trad. Vigo). La denuncia es por *impiEDAD* (ἀσεβεία). Si bien este proceso era común en la Atenas de la época, nunca había resultado en una condena a muerte, y estaba más bien ligado a intereses políticos que religiosos (Vigo, 2018, p. XVI). La denuncia de Meleto, Ánito y Licón refleja la opinión común de los atenienses acerca de Sócrates: es un peligro para la polis, porque merodea la ciudad cuestionando a las autoridades y se interpone en la educación de los jóvenes. Pareciera, pues, que los atenienses lo *confundieron* con un sofista (Jaeger, 2002, p. 266). En efecto, Sócrates vivió en la edad dorada de Atenas, pero aceptó su condena en medio de su decadencia⁴ –desde la perspectiva platónica–. Con todo, el siglo quinto goza especialmente de la presencia de los sofistas, quienes lograban en Atenas una posición privilegiada como maestros educadores de futuros políticos.

Durante la edad dorada de Atenas, el término “sofista” se utilizaba para señalar a un grupo de profesionales, entre estos los famosos Protágoras y Gorgias. Este término, derivado de *sophós*, hacía alusión a una sabiduría *práctica*, como lo demuestra el hecho de que se hablaba, por otro lado, de los “siete sabios”, expertos ejemplares de virtud y del arte político. Si bien *sophós* y *sophistés* llegaron a ser términos sinónimos, este último comenzó a ser aplicado más bien a los poetas (cf. Guthrie, 1994, p. 41); de allí que Protágoras asociara su profesión a Homero y Hesíodo, aunque consciente de que, en su época, la etiqueta ya tenía un sentido peyorativo (cf. *Prt.* 316c ss.⁵). Los sofistas cobraban por sus enseñanzas, tanto para los futuros políticos como para otros sofistas en proceso de formación (cf. *Prt.* 315a), pero no tenían una ciudadanía fija (cf. *Ap.* 19e4-5; *Ti.* 19e ss.). Protágoras, por ejemplo, era de Abdera, y Gorgias, de Leontinos, mientras que Pródico era de Ceos, y aun así impartían sus lecciones a los hijos de ciudadanos atenienses. Así pues, no tenían posibilidad alguna de convertirse en figuras políticas, pero sí de hacerse fama y poder enseñando a otros. Después de todo

4. Esta perspectiva acerca de la polis ateniense es estrictamente platónica (cf. *Grg.* 518e ss.; *Ep.* VII 324b-325a).

5. Aquí Protágoras se proclama sofista con cierto orgullo, considerando que, por un lado, hay gente de las “grandes ciudades” que siente envidia por los de su profesión; y, por otro, que su labor es tan antigua y digna como la poesía misma (*Prt.* 339e ss.).

Atenas era para los sofistas, en palabras de Hipias, “el pritaneo mismo de la sabiduría de Grecia” (cf. Guthrie, 1994, p. 50; *Prt.* 337d3). Estos extranjeros no eran, en rigor, hombres de ciencia: Protágoras, por ejemplo, habla por todos al presentarse como practicante de una ‘*tékhne*’ general, dado que su educación estaba abocada a la práctica política. Y, si bien algunos sofistas tenían más fama que otros e incluso se especializaban en distintos saberes⁶, parecían mantener un sentimiento de comunidad entre ellos, como denota la reunión de varios de estos en la casa del rico ateniense Calias (cf. *Prt.* 314d ss.).

Las características que hasta aquí mostramos son suficientes para exhibir lo polémica que era la figura del sofista en Atenas. Un sofista era (1) un extranjero, que (2) se enriquecía en la polis (3) enseñando a hijos de la aristocracia ateniense. Esto es suficiente, a nuestro parecer, para justificar la indignación de varios ciudadanos conservadores de Atenas. Platón nos recuerda la actitud hostil hacia los sofistas por parte de Ánito, de la elite democrática ateniense, en el *Menón*. Al recordarle Sócrates el papel de estos profesionales, Ánito se irrita notablemente y los llama “la ruina y la perdición de quienes los frecuentan” (*Men.* 91c2-3) y afirma que le parece una locura que estos tengan la entrada permitida a Atenas (92b). Similarmente, Calicles juzga a los sofistas como “hombres que no valen nada” (*Grg.* 520a1)⁷. Tanto desde la perspectiva de Sócrates como desde la de los conservadores atenienses, pesa en contra de los sofistas la enorme fortuna que amasaban con sus lecciones y que les permitía vidas ostentosas (cf. *Ap.* 19d-20c; *Men.* 91d-92a), como bien presume Hipias (cf. *Hp.Ma.* 282d ss.).

Con todo, el principal problema de los sofistas es que decían enseñar la ἀρετή. Esto resultaba problemático para los atenienses más conservadores, que defendían una noción innata de la virtud. Así lo explica Sócrates en *Eutifrón*:

Sóc. — Sin duda a los atenienses no les importa mucho, según creo, si creen que alguien es experto en algo, con tal de que no enseñe la sabiduría que posee. Pero si piensan que él trata de hacer también de otros lo que él es, se irritan, sea por envidia, como tú dices, sea por otra causa. (Pl. *Euthphr.* 3c7-d2)

6. Protágoras decía enseñar principalmente “[...] la buena administración de los bienes familiares”. Hipias enseñaba matemáticas y música. Pródico, por su parte, enseñaba el correcto uso del lenguaje (*Prt.* 318e ss.).

7. También Laques habla de los sofistas como indignos de pisar Atenas (*La.* 197c7-9). Según Fedro, algunos “se avergüenzan [...] en dejar escritos propios” por miedo a ser llamados sofistas (*Phdr.* 257d4-8). Cf. también *Prt.*, cf. 309a-314e, donde Sócrates le explica al joven Hipócrates el peligro de confiar su alma a un sofista en tanto comerciante.

Los atenienses les conceden a los sofistas que poseen una *tékhnē*, pero no todos están dispuestos a recibir y a proliferar sus enseñanzas. Un sofista es “sabio” y “terrible”⁸ (*Prt.* 341b); y por ello resulta un peligro para la polis. Aun así, el principal problema de Sócrates con los sofistas difiere de aquella “irritación” generalizada, ya que el filósofo reconoce que los atenienses que supuestamente habían sido virtuosos, como por ejemplo Pericles, habían fallado en transmitir su ἀρετή a sus hijos, y que por tanto los sofistas podían, en efecto, suplir ese papel. El problema para Sócrates es, más bien, que los sofistas no podrían enseñar la virtud en cuestión, ya que, más allá de las apariencias, estos *no saben qué es*. Por esta razón, quizás solo el filósofo pueda enseñar la virtud, en la medida en que, como Sócrates, interroga a los demás a través de la pregunta por el *qué es* (cf. *Men.* 71b).

Como afirma Guthrie (1994), “la desconfianza hacia los Sofistas no se limitaba a Platón” (p. 47). Sin embargo, esta desconfianza deviene con el tiempo en *confusión*. Si bien no era posible condenar a alguien por ser un sofista, Sócrates debe defenderse ante el tribunal alegando que su labor no consiste en “instruir a los hombres” y ganar dinero, ni mucho menos en ir de ciudad en ciudad haciéndolo (*Ap.* 19d8-20a2). Sócrates, en su discurso, evita adelantar la principal diferencia entre él y un sofista típico: este último no sabe qué es la virtud y, sin embargo, dice enseñarla. Sócrates puede coincidir con un Ánito o incluso con un Calicles en cuanto a la inutilidad de los sofistas, pero el argumento socrático se basa en un fundamento *epistémico*: los sofistas *no saben*.

Por otro lado, el retrato de Sócrates que había hecho Aristófanes en *Las Nubes* pudo haber favorecido la confusión de los atenienses. El comediógrafo mostró al filósofo como una persona inmersa en una vida de reflexión, pero que anda “por el aire” y contempla el sol (*Ar. Nu.* 226); y que, a su vez, enseña esto a sus discípulos (180 ss.). Este Sócrates es similar a Protágoras, ya que enseña cómo hacer pasar por fuerte el argumento más débil (105-115) a cambio de un pago (1146-1150). Ciertamente, el élenkhos socrático, que consiste en refutar a sus interlocutores a fin de liberar sus almas de la ignorancia, suele llevar a que estos se irriten, lo que habría dado la imagen de que era un experto retórico (cf. *Ap.* 23a-c). Aun así, la mayoría de estos diálogos eran más bien casuales o accidentales y, por supuesto, también el lugar del encuentro,

8. “Δεινός” es un término de difícil traducción. Es un adjetivo derivado de un nombre que significa “miedo”, a algo “terrible”, según el uso de Homero. Pero, a través del uso popular, el término se comenzó a ligar con σοφός, resultando su significado en “listo” o “hábil [con los discursos]” (Guthrie, 1994, pp. 42-43, 46).

por más que se hable en la obra de una especie de “escuela” que Sócrates mismo administra. En definitiva, como explica Konstan (2011), la hostilidad hacia Sócrates en *Las Nubes* se debe a que Aristófanes capta la “ansiedad popular” que despertó el filósofo en los atenienses (pp. 86-88).

Ante la oferta pedagógica de los sofistas, Sócrates representaba una manera más de educar a la juventud ateniense. Los acusadores aprovechan, entonces, la confusión generalizada de los ciudadanos que no comprenden si Sócrates enseña una *epistēmē* o bien una *tékhnē* (Rowe, 2007, pp. 89-90). Sócrates “parece” ser un sofista, y es en realidad un filósofo. Pero, entonces, ¿cuál es la diferencia entre uno y otro? El sofista puede hacerse pasar por filósofo, por lo que la percepción no es suficiente como para aclarar la confusión. Por este motivo, Platón ofrece una interrogación de segundo nivel: qué sea el sofista y qué sea el filósofo es una cuestión *filosófica*⁹. La respuesta se da mediante lo que se percibe y lo que se intuye, es decir, mediante lo que el filósofo *hace* y *es*. Platón ofrecerá, en *Sofista*, una respuesta personificada en un extranjero quien, desligado de la confusión ateniense, afirma conocer la distinción entre el sofista y el filósofo.

La presentación del Extranjero anónimo

Sofista relata un encuentro de Sócrates en el año 399, el día posterior a su visita al Pórtico del Rey para responder a la acusación de Meleto. La puesta en escena comienza en una palestra con Teodoro, el geómetra maestro de Teeteto, diciéndole a Sócrates: “Aquí estamos tal como corresponde [...], según habíamos acordado ayer” (216a1), es decir, según el imperativo con el que culmina *Teeteto* (210d4). Se trata, a diferencia de otros diálogos, de un encuentro amistoso y ocioso, en un espacio *privado* en el cual compartir la palabra. Así pues, en esta “trilogía” de *Teeteto-Sofista-Político*, se funda una “versión filosófica”, a modo de “complemento” del juicio a Sócrates en la que el objeto de examen no será Sócrates como individuo, sino su esencia (Miller, 1980, p. 2). Cuando Teodoro introduce en su lugar a un “extranjero [...] originario de Elea”, que en su opinión es un “filósofo” (216a4) y un “ser divino [θεῖος]” (c9), Sócrates reacciona, entonces, con un cuestionamiento que lo interpela *personalmente*: “Algunas veces [esta clase de filósofos o “seres divinos”] tienen el aspecto de políticos, otras de sofistas, y

9. Acerca del carácter “filosófico” y no, más bien, “histórico” de la pregunta platónica por el sofista, cf. Notomi (1999, p. 43) y Rosen (1983, p. 62).

otras veces parecen estar completamente locos [μανικός¹⁰]” (216c8-d2). Y pregunta: “sofista”, “político” y “filósofo”, ¿son nombres [ὄνομα] referentes a una, dos o tres especies [εἶδη] diferentes?

Admitiendo la *dificultad* que supone la pregunta (217b2-4; 218d3-4), el Eleata se propone explicar que se trata de tres géneros distintos, comenzando por el primero, pero sin perder de vista la particularidad de la pregunta de Sócrates, quien, como *filósofo*, prioriza la búsqueda de la *definición*, es decir, de aquello a lo cual *refiere* cada nombre. El Extranjero se dispone de la misma manera que Sócrates: se propone explicar *qué es* cada género, esto es, responder al τί ἔστι, que es la fórmula socrática. Ambos consideran que “sofista” es un mero nombre y que la tarea consiste en ir más allá de la terminología para alcanzar el hecho o la actividad (ἔργον¹¹) en cuestión a través de una definición (λόγος)¹².

Sobre la base de este contexto dramático, surge una pregunta inevitable: el Eleata, ¿es sofista, filósofo, político, o acaso es un dios? En otros términos, ¿sabe de lo que habla, o es un imitador de la sabiduría? Ante el primer caso, ¿qué tipo de conocimiento posee? Como bien observa Notomi (1999), “nadie puede ser indiferente” ante esta indagación, ni siquiera los propios lectores, dado que el sofista puede aparecerse de distintas maneras y es, por lo general, un extranjero hábil en los discursos (pp. 72-73; 197-201). El Extranjero deberá, pues, demostrar qué es o qué representa. Hasta entonces, como este mismo afirma, el filósofo y el sofista serán para nosotros como el lobo y el perro: uno parece ser manso; el otro, salvaje (231a6), por lo que representan polos opuestos (cf. R. 375a-376c, 565d-566b). Sin embargo, es comprensible que, como terceros, los confundamos a simple vista, mientras que, para un perro, el lobo es fácilmente distinguible de los suyos. Como lectores, debemos “vigilar”¹³ la palabra

10. Platón se refiere aquí al hecho de que el filósofo vive “entusiasmado” o inspirado por el dios (*Phdr.* 249d1-3), lo que le hace parecer un loco. Rosen (1983) observa que, al formular Sócrates su pregunta concreta (217a4), reemplaza el término “loco” por “filósofo” (p. 66).

11. Según Rosen (1983), tanto ἔργον (218c2) como πρᾶγμα (c3) “expresan la interacción dinámica de los fenómenos de la vida cotidiana, algo que [...] el participio ὄν no refleja” (p. 86). Se expresa la necesidad de buscar, por así decirlo, la esencia del día a día que forma al sofista.

12. El Extranjero mantiene esta actitud epistémica en la sección intermedia (cf. *Sph.* 255c8-10 y Álvarez, 2022, p. 15).

13. El verbo φυλάσσω (*Sph.* 231b1) significa “vigilar” o “mantenerse atento”, e incluso “mantenerse alejado” –en este caso, de los sofistas-lobos– (cf. LSJ s. v.). Dado que el “territorio” de la sofística es cercano al de la filosofía, se requiere estar alerta constantemente, a fin de que los extranjeros no crucen los límites (cf. Cordero, 1988, p. 369 n. 68).

y la acción de uno u otro, como hará Sócrates al escuchar el diálogo sin interrupción, en completo silencio.

Dado que, como remarcamos en un comienzo, interpretamos que el propósito de este diálogo es definir al sofista, consideramos que la ambigüedad más relevante del Extranjero está ligada a su práctica –si es filósofo o sofista– y, de manera secundaria, a su condición –divina o mortal. No hay un acuerdo generalizado acerca de su condición filosófica o sofística entre los intérpretes. Según observamos, la imagen del “visitante” en Atenas está fuertemente ligada al típico sofista. Además, *Sofista* representa la primera ocasión en la que Sócrates pierde realmente el protagonismo –siendo la segunda en el *Timeo*–, lo que puede resultar impactante para el lector. Tejera (1999) encuentra en el hecho de que el Extranjero sea *interrogado* por Sócrates, como había sido el caso con Protágoras y con Gorgias, una prueba de que este visitante sea un “sofista” y que, por tanto, todo su discurso tenga una naturaleza “retórica”, esto es, una finalidad meramente persuasiva (p. 184). Afirma que, dado el contexto dramático –la acusación a Sócrates–, “el *Sofista* de Elea no puede realmente atrapar a Sócrates ni con sus frases mordaces ni con sus redes dicotómicas” (p. 207, mi énfasis). Sin embargo, creemos que este enfoque¹⁴ es erróneo, ya que, si Platón hubiera tenido la intención de confrontar a Sócrates con el Eleata, hubiera exhibido tal dinámica en vez de hacer callar a Sócrates, quien, dado el contexto, se vería *beneficiado* en caso de que un tercero definiera con claridad *qué no es él* –sofista, según opinan los atenienses–. Además, como ya establecimos, es evidente que Platón le da el papel de director¹⁵ del diálogo al Extranjero, mientras que Sócrates solo propone el tema. Este rol lo convierte, de acuerdo a la práctica literaria habitual de Platón, en un filósofo y específicamente en un dialéctico, como Sócrates mismo, Parménides y el Ateniense de *Leyes*.

La definición de la identidad del Eleata implica la consideración de tres cuestiones fundamentales: (1) su relación con la escuela de Parménides; (2) su identidad personal y (3) la manera en la que emprende la investigación. Respecto del primer punto, Teodoro afirma que el Eleata es un visitante “*diferente* [ἕτερον¹⁶] de los compañeros

14. De una opinión similar son Gonzalez (2000, p. 164); Benítez (1996, pp. 36-37) y Casadesús Bordoy (2013, p. 27).

15. Cf. esp. *Sph.* 224e6-7, 227c10-d1, 237b1-9, 241b4-c5, 243d4, 260b5, 261c1-9, 264d12-265a.

16. Sigo aquí la traducción de Cordero (1988), que recupera el término *héteron* (diferente) en lugar de *hetaïron* (compañero). Las citas del *Sofista* corresponden a dicha traducción y concuerdan con la edición crítica de Robinson (en Duke, *et al.*, 1995).

de Parménides y de Zenón¹⁷ [...]” (216a3, mi énfasis). El matemático lo presenta como alguien distinguido de los de su ciudad, lo cual adelantaría que el diálogo que le propone a Sócrates será también diferente de aquel encuentro que había mantenido de joven con Parménides (cf. *Tht.* 183e7-184a6). De hecho, Teodoro afirma inmediatamente: “[...] no obstante, es todo un filósofo” (216a4). Como observa Cordero (2016): “Parménides, filósofo ausente, jugará [en *Sofista*] el rol del ser, idéntico a sí mismo [...] y el Extranjero, que pretenderá superarlo, jugará el rol del ‘otro’, del *héteron*, filósofo también, pero diferente, suerte de no-Parménides” (p. 95). Platón establece así la disociación del Extranjero con el pensamiento parmenídeo, lo que crea aún más confusión, ya que significa que no tiene una “identidad filosófica” definida (Blondell, 2002, p. 321). Esto justifica la indagación de Sócrates: “me gustaría preguntarle al extranjero cómo los conciben y los llaman [sc. al sofista, al político y al filósofo] *entre los suyos*” (216d3-217a2, mi énfasis). Como varios comentaristas¹⁸ han advertido, este interrogante es ambigua, ya que no queda claro si Sócrates se refiere a cómo piensan *los de Elea* o bien *los del género* del Extranjero. Con todo, lo más relevante aquí es que en Atenas hay una gran confusión, mientras que, en Elea, como sospecha Sócrates, hay una cierta claridad en la distinción. Lo importante es de dónde es el visitante. Elea, como habrán sabido los lectores de la época y los personajes presentes, es la cuna de Parménides. Ahora bien, si el Extranjero es “diferente” de los seguidores de esta autoridad, significa que está ligado al pensamiento parmenídeo, pero por una relación de crítica intelectual, que se develará en la sección intermedia. Como afirma Blondell (2002), “‘Elea’ representa la filosofía como tal [...]”, pero eso no lleva a que todo eleata comparta los argumentos de Parménides, aunque sí comparta la esencia de su método, que consiste en una práctica analítica rigurosa a través del uso de la *diáresis*, a modo de “lazo intelectual” (p. 321).

En segundo lugar, cabe destacar que no sabemos el nombre del Eleata¹⁹. El hecho de que no conozcamos parentesco alguno de este es, en parte, lo que lleva a Sócrates a

17. Añade a la ambigüedad del Extranjero el hecho de que Zenón, discípulo de Parménides, tenía la reputación de “erístico” (cf. *Alc.* I. 119a).

18. Cf. Benardete (1984, pp. 72-73); Benítez (1996, pp. 35-36); Frede (1996, p. 147); Blondell (2002, p. 321) y Álvarez (2019, p. 202).

19. Un “nombre” cumple tradicionalmente la función de definir. Sin embargo, a lo largo del diálogo, se deja en claro –a través de las subsecuentes divisiones– que los nombres definen grupos, no individuos (cf. 221a4, 225a9- b1, 229c8-12 y Notomi, 1999, pp. 74-76).

compararlo con un dios homérico (216c2-d2), lo cual alude a los *tres* géneros (sofista, político y filósofo), ya que una divinidad puede *aparecer* voluntariamente como cualquiera de estos (cf. Notomi, 1996, p. 69). Ahora bien, así como se hace referencia a los tres “géneros” y no a casos individuales de cada uno, el Extranjero aparece como representante de algún género y, por esta razón, como alguien *anónimo*, esto es, sin las ataduras de la individualidad. Por ello se trata, en definitiva, de una *cacería* llevada a cabo por la filosofía –que representa el Extranjero– de la sofística, que al parecer está ausente. Como observa Blondell (2002, p. 322), el hecho de que Platón introduzca a un personaje sin lazos familiares –lo cual era una práctica común para los griegos– indica que es un personaje “ficticio”. De esta manera, Platón nos invita a preguntarnos *qué representa* el Extranjero.

En tercer lugar, tenemos la característica más importante del Extranjero: prefiere el *diálogo*. Nuevamente es Sócrates quien pone a prueba el carácter del visitante, quien a su vez responde decididamente:

SÓC. — Entonces, Extranjero, no te resistas al primer favor que te pedimos, y responde a lo siguiente: para demostrar lo que deseas, ¿es más grato para ti explayarte en un largo discurso, o prefieres avanzar mediante preguntas [...]?

EXTR. — Cuando el interlocutor es agradable y no incomoda, Sócrates, es más fácil conversar con otro; si no es así, es mejor hablar uno mismo. (Pl. *Sph.* 217c1-d3)

El Eleata *elige* el diálogo como método; y, siguiendo el consejo de Sócrates (217d4-7) y de acuerdo a su propia experiencia con el joven (217e5-218a3), decide comenzar la indagación con Teeteto. Sin embargo, el Extranjero exige aquí una condición: que el otro no cree problemas –como haría un erístico– y sea más bien *dócil* (εὐηπίως; cf. LSJ s. v.). Este carácter, que Sócrates atribuye al joven Teeteto dada su experiencia el día anterior, es la mansedumbre típica del “perro-filósofo” de *República* (cf. 375a-376c) que más adelante se resaltarán en la comparación con el sofista (*Sph.* 231a). De esta manera, el Extranjero elige no solo el diálogo –método preferido tanto por los previos filósofos-protagonistas–, sino que también busca un interlocutor que genuinamente admita qué es razonable y qué no lo es, antes de predisponerse a la mera contienda verbal²⁰.

20. En este sentido, pareciera que el Extranjero desea salvar a Teeteto de la “locura” que provocan estos juegos argumentativos o contradicciones (ἀντιλέγειν) y de los cuales participa el sofista de manera profesional (cf. *R.* 539c6; *Sph.* 235a6 y Spinassi, 2020, p. 291, n. 716).

Consideramos que esta actitud es propia del filósofo, ya que desestima los juegos erísticos y del arte retórico y prioriza la búsqueda cooperativa de la verdad. Además, explicita la necesidad de cuidar el alma del joven, quien se muestra, en principio, como un filósofo en potencia.

Al proponer Sócrates el tema, Teodoro admite que habían estado discutiendo sobre dicha cuestión en un momento previo con el Extranjero y que este “afirma haber aprendido lo suficiente sobre el tema, y no haberse olvidado” (cf. 217b8-9). En otras palabras, el Eleata ya sabe que cada nombre corresponde a un género distinto, y cuál es la diferencia entre cada uno. Hasta qué punto se trató el asunto en dicha conversación es un misterio, pero lo claro es que el Extranjero sacará provecho de su buena memoria. Con estas consideraciones, resurge la pregunta de Frede (1996, p. 140): ¿por qué requeriría el Extranjero de un *diálogo*, si ya tiene opiniones formadas y podría enunciarlas mediante un monólogo? Sócrates no fuerza al visitante a avanzar mediante el diálogo, ni tampoco argumenta acerca de la necesidad de dialogar, sino que es el Eleata quien expresa su preferencia con claridad y avanza en base a ella. El filósofo, como el liberado de la caverna, *debe* compartir sus argumentos con los otros; de otra manera, nadie sabrá qué es y qué puede hacer como dialéctico. Ahora bien, que elija dialogar con el joven Teeteto en particular, que es joven e ideal para conversar razonablemente, demuestra esta misión pedagógica del filósofo, una especie de *psychagogía* (cf. *Phdr.* 261a ss.), de conducción de un alma. En definitiva, esta es la tarea que emprenden Sócrates y, en su tiempo, Parménides: promulgar aquella práctica que parece “vana charlatanería” (*Prm.* 135d6), pero que es en realidad una búsqueda cooperativa de la verdad. Además, pareciera que el Eleata ronda la edad de estos protagonistas previos (232e6-8) y que posee cierta experiencia en el diálogo, específicamente con Teeteto (217b8-9).

El Eleata demuestra en principio cierta humildad, porque admite que “distinguir con claridad qué es cada uno [de los géneros] no es una tarea fácil ni pequeña” (217e3-5), por más que haya conversado previamente acerca de ello (217b5-9). Esta actitud epistémica nos recuerda a Sócrates, ya que indica una consciencia acerca de lo que no sabe y, en definitiva, de las dificultades y aporías que surgen y pueden surgir en uno mismo al dialogar. La búsqueda del sofista terminará por ser exitosa con la definición final (264b6-268d5). Hasta entonces, como afirma Teodoro, el Eleata intentará dialogar sin “φθόνοσ” (recelo; 217a10; cf. LSJ s. v.). En otras palabras, el Extranjero no mostrará reservas respecto de su conocimiento ni se abstendrá de convertir a los otros

en amantes de la sabiduría²¹. En efecto, el Eleata terminará por tratar la cuestión del discurso falso (259d-264b), que Sócrates había abandonado el día anterior en *Teeteto* (187d-189b). Al dar cuenta de las Formas y de sus relaciones en la sección intermedia, demostrará ser un dialéctico de acuerdo a las exigencias de Parménides en el diálogo homónimo (*Prm.* 129e, 135a-c). Después de todo, el Extranjero menciona la filosofía como algo “digno” (*Sph.* 216c7-8), es decir, como una búsqueda de la verdad y no de la mera contienda verbal (cf. también 246d9), actitud exigida para el filósofo de *República* (cf. 539c-d). Por ello el Eleata establecerá una jerarquía entre los tres géneros tratados, admitiendo que sería imprudente concederles un “honor” tan grande a los sofistas al ligar su práctica al *élenkhos* propio de Sócrates (230e5-231b8).

Por otro lado, es evidente que este Extranjero no es un “dios”, porque expresa limitaciones y dificultades²² propias de un humano. En la conversación introductoria, el Extranjero expresa su vergüenza (*αἰδώς*), ante el extenso discurso que deberá dar junto a Teeteto para distinguir los géneros (217d8-e5), lo cual es una muestra de respeto hacia Sócrates y, en general, una buena disposición dialógica. Además, según Platón, un dios no podría cambiar de forma, sino que se mantiene siempre el mismo, dada su naturaleza buena y perfecta (*R.* 381a-382a)²³. El Eleata tampoco podría ser, entonces, aquel “dios de los extranjeros²⁴” que va de ciudad en ciudad a controlar los “excesos” de los demás, (216b3-5). Su rol de huésped protegido por Zeus (*Od.* IX 270-271) lo convierte en una especie de observador de las costumbres de Atenas que debe ser tratado con respeto, pero esto no implica que sea un refutador o castigador. La observación de Sócrates acerca del Eleata supone, en rigor, que este podría discernir las opiniones de los atenienses desde una perspectiva novedosa, que posteriormente se desarrollará mediante la *diaíresis*. El Extranjero de Elea es, según lo expuesto en la primera parte del *Sofista*, un filósofo y, por tanto, un ser humano. Teodoro, con todas sus faltas, tiene una opinión acertada al presentarlo como un “ser divino” (216c9), ya que

21. En *República*, los filósofos, al dirigir su pensamiento “hacia las cosas que son”, se liberan de aquella mirada hacia los asuntos humanos, y por ello también del *φθόνος* (500b9-c2).

22. Cf. *Sph.* 231c-d, 235c9-d3, 237e4-6, 238a1-d8, 241c7-9, 242a10-b2, 250d7-251a3, 264b7. Cabe destacar que un sofista nunca admitiría dificultad alguna en un discurso, ya que su praxis consiste en aparentar sabiduría. Acerca de la aporía como “motor” del *Sofista*, cf. Desjardins (1988, p. 116) y Cotton (2014, pp. 80-84).

23. Acerca de la relación entre el filósofo y los dioses, cf. *Pl. Phdr.* 249c-d; *Ti.* 89d-90d y *Lg.* 906a.

24. Según Cordero (1988), “Platón parece aludir [en este pasaje] a *Od.* XVII 484-487” (p. 334 n. 8). Para la alusión en *Sofista* a ciertos pasajes homéricos y la relación entre la figura del sofista, la del dios Proteo y Odiseo, cf. Casadesús Bordoy (2013, pp. 15-25).

la imagen del “filósofo” es ambigua, porque este se encuentra a medio camino entre lo humano y lo divino. Así también tiene algo de razón al presentarlo como alguien “[...] más medurado [μετρίωτερος] que los expertos en discusiones” (216b7-8), ya que, como dijimos, el filósofo no persigue el juego verbal, sino la verdad.

Conclusiones

En este trabajo buscamos revelar las razones implícitas de Sócrates en su indagación acerca de la identidad del Extranjero –si es humano o dios y si es sofista, político o filósofo–. Dada la desconfianza ateniense hacia los sofistas y su confusión acerca del papel de Sócrates en la polis, la pregunta por la distinción sofista-filósofo es de alguna manera *personal* para el acusado. A su vez, el Eleata resalta con sus primeras impresiones rasgos propios de un filósofo, como su preferencia por el diálogo y su actitud epistémica frente a la búsqueda de una definición. El Extranjero es consciente de que puede ser tomado por sofista, por lo que el diálogo precedente consistirá no solo en una separación teórica entre los dos géneros mencionados, sino también en una demostración de su propia praxis filosófica, que Sócrates observará atentamente y en silencio. *Sofista* representa, por tanto, un encuentro alejado de las opiniones de los atenienses, conformado por interlocutores bien dispuestos al diálogo, que será dirigido por un filósofo.

Bibliografía

- Álvarez, L. M. (2022). The Eleatic Stranger in *Sophist* dialogue: A Continuation of the Socratic Legacy. *Plato Journal*, 23, 7-21. https://doi.org/10.14195/2183-4105_23_1
- Aristófanes (2008). *Las Nubes* (Trad. P. Cavallero, et al.). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Blondell, R. (2002). *The play of character in Plato's dialogues*. Cambridge University Press.
- Casadesús Bordoy, F. (2013). Why is it so Difficult to Catch a Sophist? Pl. *Sph.* 218d3 and 261a5. En Bossi, B. y Robinson, T. M. (Eds.). *Plato's Sophist Revisited* (pp. 15-27). De Gruyter.
- Cordero, N. L. (2016). *Platón contra Platón: La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Biblos.

- Cotton, A. K. (2014). *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*. Oxford.
- Duke, E. A., et al. (1995). *Platonis Opera. Vol. 1: Tetralogiae I-II*. Oxford.
- Desjardins, R. (2002 [1988]). Why Dialogues? Plato's Serious Play. En Griswold Jr., C. L. (Ed.). *Platonic writings/Platonic readings* (pp. 110-126). Pennsylvania State University Press.
- Frede, M. (1996). "The Literary Form of the *Sophist*". En Gill, C. & McCabe, M. M. (Eds.). *Form and Argument in Late Plato* (pp. 135-151). Oxford University Press.
- Gonzalez, F. J. (2000). The Eleatic Stranger: His Master's Voice? En Press, G. A. (Ed.). *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity* (pp. 161-181). Rowman & Littlefield.
- Guthrie, W. K. C. (1994 [1971]). *Historia de la filosofía griega. Volumen III. Siglo V. Ilustración*. Gredos.
- Kahn, C. H. (2007). Why is the *Sophist* a sequel to the *Theaetetus*? *Phronesis*, 52, 33-57.
- Konstan, D. (2011). Socrates in Aristophanes' *Clouds*, en Morrison D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Socrates* (pp. 75-90). Cambridge University Press.
- Liddell, H. G., Scott, R. A. y Jones, H. S. (1996 [1843]). *A Greek-English Lexicon. With a revised Supplement*. Oxford University Press. (LSJ)
- Miller, M. (1980). *The philosopher in Plato's Statesman*. Parmenides Publishing.
- Morrow, G. R. y Dillon, J. M. (1987). *Proclus commentary on Plato's Parmenides*. Princeton University.
- Notomi, N. (1999). *The unity of Plato's Sophist*. Cambridge University Press.
- Platón (1988). *Sofista* (Trad. N. L. Cordero). Gredos.
- Platón (2018). *Apología de Sócrates* (Trad. A. Vigo). Colihue.
- Rosen, S. (1983). *Plato's Sophist. The Dream of Original and Image*. New Haven.
- Rowe, C. (2007). *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge University Press.
- Spinassi, M. A. (2020). *Platón y las condiciones de la filosofía. Investigaciones sobre la predisposición del interlocutor en los diálogos platónicos*. Academia.
- Tejera, V. (1999). *Plato's Dialogues One By One: A Dialogical Interpretation*. University Press of America.

Escepticismo y comunidad: la dimensión ético-terapéutica del neopirronismo latinoamericano

Skepticism and community: The ethical-therapeutic dimension of latin american neo-pyrrhonism

 **Soledad Massó**

Escuela de Filosofía

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

soledad.massó@mi.unc.edu.ar

Recibido: 13/07/24. Aceptado: 01/09/24

Resumen

El escepticismo pirrónico, al igual que las demás escuelas de la antigüedad (estoicos, epicureos, cínicos, académicos, etc.) se estableció como una filosofía preocupada por alcanzar la tranquilidad del espíritu. Sexto Empírico (S. II. d. C.) fue quien sistematizó, luego de Enesidemo (S. I. d. C.), los principales aspectos de la orientación pirrónica. Una problemática transversal en la historia del pirronismo ha sido la preocupación por el modo de vida escéptico, ¿es posible vivir como escépticos? Desde entonces se le ha objetado a esta corriente que su filosofía es impracticable como modo de vida. Esto se debe a que la suspensión del juicio incurre, por su alcance global, en *apraxía*, o cancelación de toda acción.

Este trabajo asume el problema de la *apraxía* y pretende mostrar cómo el legado pirrónico actual ha respondido a dicha

Abstract

Pyrrhonian skepticism, like the other schools of antiquity (Stoics, Epicureans, Cynics, Academics, etc.) was established as a philosophy concerned with achieving tranquility of spirit. Sextus Empiricus (2nd century A.D.), after Enesidemus (1st century A.D.), was the one who systematized the main aspects of the Pyrrhonian orientation. A transversal problem in the history of Pyrrhonism has been the concern for the skeptical way of life. Is it possible to live as skeptics? It has since been objected to this current that its philosophy is impracticable as a way of life. This is since the suspension of judgment incurs, by its global scope, in *apraxia*, or cancellation of all action.

This work takes on the problem of *apraxia* and aims to show how the current Pyrrhonian legacy has responded to this criticism. In particular, we reconstruct the

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Massó, S. (2024). Escepticismo y comunidad: la dimensión ético-terapéutica del neopirronismo latinoamericano. *Síntesis* (16), 54-71.

crítica. En particular, reconstruimos los principales aspectos del neopirronismo del filósofo brasileiro Oswaldo Porchat y, en línea con su propuesta, insertamos nuestra investigación, cuya hipótesis sostiene que es posible en la contemporaneidad un modo de vida pirrónico, fundamentalmente por la relación con la comunidad.

Palabras clave: democracia; universalidad; poder heterárquico; América Latina

main aspects of the Neopyrrhonism of the Brazilian philosopher Oswaldo Porchat, and, in line with his proposal, we insert our research, whose hypothesis maintains that a Pyrrhonian way of life is possible in contemporary times, fundamentally due to the relationship with the community.

Keywords: democracy; universality; heterarchical power; Latin America

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Massó, S. (2024). Escepticismo y comunidad: la dimensión ético-terapéutica del neopirronismo latinoamericano. *Síntesis* (16), 54-71.

Escepticismo y comunidad: la dimensión ético-terapéutica del neopirronismo latinoamericano

*a mi Madre,
en las estrellas*

Introducción

El escepticismo filosófico es interpretado de diversas maneras. Una de ellas proviene de la modernidad tardía y gran parte del siglo XX. Esta interpretación asume al escepticismo como una problemática que gira en torno a las condiciones de posibilidad del conocimiento, y se le atribuye exclusivamente al legado cartesiano.

Otra aproximación al escepticismo, que enmarca nuestra investigación, se centra en fuentes de la antigüedad, en especial la orientación pirrónica -que nos llega, principalmente, a través de las *Hipotiposis* de Sexto Empírico (S. II. DC). De acuerdo a esta interpretación se ha constituido el legado pirrónico y la actualidad del neopirronismo (Porchat 1991, Foguelin 1994, Bolzani F. 2007, Smith 2017, Reinoso 2019). Estos autores abordan otra problemática ligada a la investigación sobre la posibilidad de un modo de vida filosófico pirrónico. Este trabajo basado en nuestro trabajo final de licenciatura (TFL) se inscribe en esta última línea de investigación, ampliando, discutiendo y proponiendo una interpretación alternativa y situada al neopirronismo del filósofo brasileiro Oswaldo Porchat. En particular, nuestra investigación retoma principalmente las fuentes antiguas, en especial, de Sexto Empírico para desarrollar una exploración ética en clave de *zetésis*¹ haciendo hincapié en la observación e investigación de la posibilidad de un modo de vida filosófico y de algunos problemas prácticos que se desprenden del alcance de la suspensión del juicio.

1. En adelante citaremos del siguiente modo las obras de Sexto Empírico: *HP* (*Hipotiposis Pirrónicas*) y *M* (*Adversus Mathematicus*), seguido del número del libro en número romano y luego el número de línea en arábigo- *Zétesis* es uno de los nombres que también recibe la orientación escéptica, y consiste en investigar y observar con empeño. Otras denominaciones del escepticismo sextiano son: eféctica y aporética y pirrónica ya que Pirrón “fue quien se acercó al escepticismo de forma más tangible y expresa que sus predecesores” (HP.I.7).

El estudio de la dimensión ética y práctica ha sido poco explorado en el pirronismo, como así también en el neopirronismo de Porchat. Por tal motivo, creemos fundamental indagar y reivindicar esta dimensión, con el fin de robustecer la idea metodológica de que se establezca [la dimensión ético-práctica] como objeto de estudio relevante tanto como lo es el epistemológico.

En ese marco, la pregunta que nos guía: ¿es posible un modo de vida pirrónico en nuestra contemporaneidad? A diferencia de las respuestas que algunos estudios sobre neopirronismo han elaborado, en su mayoría desde una perspectiva epistemológica (Smith, J.P., 2017, Motta, C., 2016, entre otros), aunque diferente a la cartesiana, en el enfoque ético-terapéutico que nos proponemos investigar aquí, la figura de la suspensión del juicio, -figura principal del pirronismo antiguo- tiene otra relevancia, porque de acuerdo a cómo se interprete el alcance de la suspensión del juicio, una vida pirrónica será o no posible. Este límite entre lo epistemológico y lo ético, es decir, el límite entre las creencias sobre la realidad y el vínculo que esto tiene con la búsqueda de una vida buena, ha generado a fines de 1970 y principio de los 80 una controversia sobre la interpretación de las fuentes antiguas de Sexto Empírico. Esta controversia entre dos lecturas antagónicas, que se compendió en el libro titulado *The Original Sceptics: A Controversy*² se entiende del siguiente modo: hay una variante denominada *escepticismo rústico* que interpreta que en Sexto Empírico, la suspensión del juicio (*epojé*) se aplica sobre todas nuestras creencias. La consecuencia principal que denuncia esa variante, es que la vida pirrónica es imposible de vivirse porque la suspensión global del juicio incurre en inacción (*apraxía*). La otra variante, identificada como *escepticismo urbano*, asume que en Sexto, la vida común se puede salvar y no quedar cancelada, ya que la suspensión del juicio llega solo a las creencias dogmáticas. También sostiene, que el escéptico guía su vida, mediante creencias sobre cómo se aparecen las cosas.

Nuestra hipótesis defiende una idea de filosofía escéptica como capacidad crítica y como una terapéutica orientada a la serenidad del espíritu, que interpretamos como un buen vivir (HP. I.10,12,25; HP. III.280) cuya posibilidad de existencia se da en el marco de la *comunidad*. De esta manera, el fenómeno interpretado en clave externalista, da existencia a la intersubjetividad situada en una comunidad, es decir, en el tiempo y el espacio histórico, social, cultural y político que proporciona las condiciones de posibilidad de acción y modo de vida del neopirronismo. Sin comunidad no hay

2. Frede, M., y Burnyeat, M. (comps.). (1987). *The Original Sceptics: A Controversy*. Hackett Publishing Company.

acción, ni actividad, ni filosofía. Más bien, es con relación a los demás y en el marco de leyes y prácticas a favor de la vida inclusiva de las personas y otras especies, que el neopirronismo se puede poner en práctica. Al no haber una verdad que diga cómo vivir, la consciencia de la comunidad es el camino para inventar un modo de vida filosófico.

El neopirronismo de Oswaldo Porchat: fenómeno y vida común

Oswaldo Porchat Pereira (1932-2017) fue un filósofo brasilero de enorme trayectoria en su país, en América Latina y Europa. A En 1991 publicó un artículo titulado: *Sobre lo que aparece* (SA. En O. Porchat (Ed.), RC, 2007, pp.58-73)³, en donde declara su identidad con la orientación escéptica pirrónica, en la medida que propone una relectura, innovación y modificación de algunos elementos claves del pirronismo, a la luz de la modernidad y contemporaneidad bajo el neologismo “neopirrónico”.⁴

La propuesta neopirrónica de Porchat, tiene como estructura principal una distinción conceptual y empírica de la historia del escepticismo que acuña el filósofo e historiador francés Brochard (1848-1907), en *Los escépticos griegos* (2005). En el escepticismo, tal como lo expone Sexto, hay motivos, según dice Brochard, para distinguir dos partes que representan diferentes tesis del pirronismo sextiano: la parte destructiva o negativa y la parte constructiva o positiva (Cf. Brochard, 2005, p. 403).

La parte negativa o destructiva del escepticismo (Brochard, 2005, pp.389-419) se caracteriza principalmente por asumir la actividad dialéctica y argumentativa mediante la cual el escéptico opone a toda argumentación dogmática diversos tipos de argumentos de igual fuerza (HP.I.8-10). El objetivo de esta actividad es producir una equipolencia (*isostheneia*) entre los argumentos dogmáticos de las tres partes en las que en aquel momento se dividía la filosofía, a saber: lógica, física y ética. (HP.I.18). De esta manera se logra la suspensión del juicio (*epojé*), con el fin de lograr la serenidad del espíritu (*ataraxia*). Así pues, la capacidad destructiva de establecer antítesis a

3. De ahora en más referiremos los artículos del libro *Rumo ao Ceticismo*, con su respectiva sigla, tal como sigue: “SA” sigla que refiere al nombre del título del artículo “Sobre o que aparece” en O. Porchat. (Ed.), RC: *Rumo ao Ceticismo*. Ver referencia en la parte de Bibliografía.

4. Porchat no fue ni el primero ni el único que se consideró a sí mismo como neopirrónico. Algunos estudios historiográficos asumen que Sexto Empírico fue un neopirronico (Chiessara 2004). En otra versión contemporánea, Foguelin (1994) también da cuenta de su neopirronismo.

cada tesis dogmática, según el uso de los tropos, pasa a ser solo un momento del escepticismo sextiano.

La parte constructiva o positiva (Brochard, 2005, pp.421-444) es, según Brochard, la menos conocida de esta orientación. Por lo tanto, los temas que trata han tenido poca trascendencia para esta orientación. La temática central que constituye esta parte refiere a la vida práctica del escepticismo. Si el escéptico suspende el juicio sobre todas las creencias, ¿cómo continúa su vida? Al respecto, los primeros registros que hay sobre el modo de vida escéptico dan cuenta de la vida de Pirrón. En cuanto a él, se sabe que llevó una vida de total indiferencia ante las cosas y a las opiniones. Mientras que, según muestra Brochard, 500 años después, Sexto Empírico además de escéptico es médico, refiere a la dimensión del vivir sobre la base de un empirismo que le provee un nuevo medio referido como “arte de la experiencia y de la observación” (*Ibid.*, p.435), para responder a las exigencias de la vida práctica o exigencias vitales (HP.I.24) y sobre ella asegura no estar afectada por suspensión del juicio.

Siglos después, Porchat asume en su neopirronismo el momento negativo del escepticismo, aunque de una manera más sucinta y resaltando sobre todo el carácter de “*diaphonia*” (desacuerdo) (Cf. SA. En O. Porchat (Ed.), RC, 2007, pp.58-73; APSC. En O. Porchat (Ed.), RC, 2007, p.135-142). El momento destructivo, en clave de experiencia y expresado según el filósofo de Brasil, produce una serie de estados y actitudes en las cuales el escéptico neopirrónico se conduce en la práctica de un modo feliz. Esto es, la suspensión del juicio, la continuidad en la investigación (*zétesis*) y una transformación en el pensamiento y el lenguaje del filósofo en los cuales no estará presente el absoluto (Cf. *Ibid.*).

No obstante, la propuesta neopirrónica de Porchat está basada, fundamentalmente, en torno al momento constructivo. En una versión contemporánea, el filósofo de Brasil pone en el centro de su neopirronismo la reinterpretación de la noción de *phainómenon* (fenómeno) vinculado al ámbito de la *koinós bíos* (vida común). En dichos de Porchat, el fenómeno es la vida común. En cuanto a la noción de fenómeno, Sexto menciona en el libro I de las *Hipotiposis* sus características constitutivas, descritas en cuatro exigencias vitales, que constituyen el criterio de acción mediante el cual el escéptico orienta su vida. Estas son: la guía natural —la capacidad de sentir y pensar—; el apremio de las pasiones —en la que el hambre nos insta a comer y la sed a beber—; el legado de las leyes y las costumbres —donde asumimos como buenas algunas virtudes y como malos algunos defectos—; y el aprendizaje de las artes —en las que

no somos inútiles en aquellas artes para las que nos instruimos— (HP. I. 23-24). En la versión neopirrónica de Porchat, hay un reagrupamiento de estas exigencias vitales. Las dos primeras refieren al mundo natural y las otras dos al mundo social. Esta nueva distinción, a partir de la cual podemos empezar a hablar de exigencias vitales del “mundo social” representa el punto bisagra de nuestra investigación, ya que las exigencias del mundo social, o lo que es lo mismo, el fenómeno en su manifestación social, hace emerger el carácter fundamental de la comunidad. De acuerdo con ello es que se vincula la noción de fenómeno a una forma de vida escéptica en *relación con los otros, lo múltiple y lo diverso*.

En esta parte constructiva, a su vez, Porchat distingue analíticamente dos planos, aunque en la práctica se dan en manera conjunta. Por un lado, está la *experiencia común del mundo*, en donde las exigencias vitales operan como guía empírica de la experiencia vital del escéptico. Y por el otro, la *visión común del mundo*, que da cuenta del discurso respecto a la parte experiencial del fenómeno. En otras palabras, mientras la primera explora la dimensión práctica del fenómeno, la segunda elabora su proyecto filosófico, mediante un modo de narrar abierto y no dogmático.

Respecto al primer plano, el autor destaca su enfoque *externalista e intersubjetivo*, el cual asume una concepción de hombre (de ahora en más traduciremos como “ser humano” con el fin de ampliar la perspectiva de género) en la cual “el ser humano no es una mente separada del mundo” (SA. En RC., 2007, pp. 58-73). De acuerdo con esto, el filósofo brasileño, pone especial atención en resaltar la condición de ser vivo, de animal (*zoón*), que vive en un mundo con diversidad de seres vivos y no una mente aislada. De esta manera, lo que *se aparece*, se le aparece a un ser humano de carne y hueso y no solo una mente (APSC. En RC., 2007, pp.135-142). Es decir, este aparecer acaece al humano, que cohabita con otros seres vivos en el mismo mundo físico del cual tenemos experiencia compartida; que es, ni más ni menos, que la vida común (*bíos*). Sin embargo, vale aclarar que Porchat no niega una dimensión individual y subjetiva del escéptico; por el contrario, sí admite subjetividad, pero como algo más en el mundo, sin jerarquía alguna. Puesto que, como ser vivo, el hombre vive en un mundo natural y por su condición de humano, es también un mundo social: “No me aparezco como una sustancia pensante, sino como un *zoón* en medio de la vida común, un “*zoón politikon*” (SA. En RC., 2007, pp.58-73). En cuanto al enfoque externalista del fenómeno, cuyo

punto nodal es el “mundo común”, hace posible una lectura *intersubjetiva*⁵ de aquel. Si hay una vida común es porque compartimos una misma experiencia del mundo, dado que muchas cosas se nos aparecen a todos de la misma manera.

La importancia que suscita, a los fines de esta investigación, la reinterpretación contemporánea sobre la noción de *fenómeno* que hace Porchat, es que se pasa de una perspectiva subjetiva de fenómeno ligada más bien a otra noción clave como lo es la *phantasia*⁶, a una idea *intersubjetiva* de fenómeno a partir del mundo común. De este modo, lo que tradicionalmente se ha interpretado como lo que “se *me* aparece” permite asumirse con la perspectiva externalista e intersubjetiva que repone Porchat, como lo que “se *nos* aparece”.

Otro aspecto fundamental del aporte de Porchat, según consideramos a la luz de nuestra investigación, es que aporta solidez a la resolución del problema (aunque malentendido como problema) de la *apraxia*, y la consiguiente objeción de la inconsistencia del escepticismo pirrónico (Correa, M. 2006, p. 10). Esto se puede comprender mejor, a sabiendas de que, según indica Porchat, el neopirronismo se adhiere perfectamente a la vida común y permite una vida según la guía del fenómeno, experimentando placeres y necesidades como lo hace cualquier ser humano en condiciones normales; dice Porchat, “el pirronismo recupera enteramente la vida, que la filosofía dogmática a menudo olvida. Porque lo que *nos aparece*, al fin y al cabo, es el dominio mismo de la vida” (SA. En. RC., 2007, pp. 58-73). El hombre común es escéptico respecto a cuestiones del orden de lo absoluto, pero en cuestiones de la vida (la experiencia vital), no elige algunas cosas y rechaza otras por su condición de verdad, sino sobre la experiencia en virtud de que lo que aparece en el ámbito de la vida (Cf. M. XI. 163-167).

Arrojar luz sobre la dimensión social y compartida del fenómeno es demostrar otra posible vía interpretativa diferente a la que condujo el dualismo cartesiano. La salida a la acusación “solipsista” a la que incurriría el fenómeno como representación mental (*phainómenon-phantasia*), consiste, según nuestro entender, en asimilar el carácter

5. Esta idea de intersubjetividad (que desarrollaremos más adelante en profundidad) es una idea recuperada de Porchat (1990), Smith (2017) y Bolzani Filho (2003).

6. En la versión completa de este TFL, hay una parte que indaga sobre la relación del fenómeno con la noción de *phantasia*. Ver, en repositorio institucional: Massó, S. (2023). El criterio de acción (fenómeno) como una fantasía de la vida común: *Phainómenon, phantasia y Koinós Bíos en la dimensión ético-terapéutica del escepticismo latinoamericano*, pp. 43-49.

intersubjetivo del fenómeno, poniendo especial atención a la experiencia de mundo compartida y a la posibilidad de comunicación. ¿Por qué el fenómeno en su aparecer como una impresión física-corporal y mental que recibe la persona involuntariamente no es una posibilidad que devenga en un mundo privado al cual solo tiene acceso la persona en que se le manifiesta? Esa errónea interpretación de cierta posibilidad de caer en un solipsismo, se deriva, en parte, de cierta herencia moderna, específicamente cartesiana, sobre la noción subjetivista del fenómeno. En contrapartida, para nosotros la noción de fenómeno, desde la perspectiva de Porchat, da la posibilidad de entenderlo como manifestación individual de aquello que se nos aparece al común de los humanos.

En cuanto al carácter intersubjetivo del fenómeno, hay elementos en las fuentes sextianas que muestran la factibilidad de esta interpretación. Ya sea mediante el alcance de las cuatro exigencias vitales, como así también el desarrollo de algunos tropos; puntualmente aquellos que contemplan la diversidad de otros (I, II y X), y principalmente la necesidad de los otros, para desarrollar la tarea terapéutica (HP. I. 40-90; 145-163). El fenómeno es entendido como fantasía de la vida común, y no como una fantasía emergente e una experiencia solipsista. De esta manera, lo que nos aparece se comparte en gran parte con el resto de las personas. Aunque luego devenga en su enjuiciamiento expresado de diversas maneras, ya que también admite su carácter relativo. La experiencia fenoménica es posible para todas las personas de acuerdo su condición de vida ordinaria (*koinóbíos*- HP.I.237) y consecuentemente todo discurso. Y destacamos que el dominio discursivo es clave del neopirronismo al cual nos fusionamos, puesto que el uso del lenguaje común atraviesa a todas las exigencias vitales; lo que fundamenta aún más el carácter intersubjetivo del fenómeno.

Mientras que la “*visión común del mundo*”, que conforma la otra parte del momento constructivo del neopirronismo de Porchat, consiste en la experiencia del fenómeno hecha discurso. En esta tarea, el lenguaje cumple una función distinta al uso que se hace en la parte destructiva. Aquí, el lenguaje se caracteriza fundamentalmente por un uso específico en sentido fenoménico, el cual lo encontramos referenciado en *Hipotiposis* (HP.I.4; 14; 19-20; 24; 187-208; 240). Pues la visión escéptica sobre el dominio de la vida es relatada a manera de una crónica mediante un uso del lenguaje particular, es decir, sin compromiso alguno en cómo las cosas son realmente; así pues, el escéptico “no va más allá del fenómeno en su uso lingüístico” (SA. En. RC., 2007, pp. 58-73).

Una lectura ético-terapéutica del neopirronismo

La filosofía neopirrónica es asumida como una filosofía vivida, una capacidad, una práctica que busca que las personas estén tranquilas, vivan bien y puedan conocer el mundo (HP.I.8-10; 25-30, etc.). Este objetivo, ligado al amor que tiene el pirrónico por la humanidad (HP. III. 280), expresa la labor terapéutica a partir de la tarea filantrópica que pretende el escéptico en y con la comunidad (HP. III. 280-281). ¿Pero en qué consiste esa labor terapéutica, específicamente?

El objetivo generoso hacia la humanidad que profiere el neopirronismo retoma la tarea terapéutica en tanto que, según indica Sexto, [el escéptico]: “quiere curar la arrogancia y precipitación sirviéndose de la razón” (HP. III. 280-281). Así, la función terapéutica clásica que lleva a cabo el escepticismo consiste en plantear argumentos de distinta fuerza. Ya sea utilizando argumentos fuertes y capaces de destruir con contundencia la enfermedad de la arrogancia dogmática, en los pacientes que tienen un severo dogmatismo, e implementando argumentos más leves a lo que poseen la enfermedad de la arrogancia más suave. En ese sentido, se entiende que el fin de la terapéutica escéptica es la *methropateia*. Es decir, que la persona permanezca impassible ante las cosas opinables, y, en lo inevitable, que sufra con mesura, dado que, en cuanto persona capaz de sufrir, sufre; pero al no anclar ese sufrimiento en creencias dogmáticas, sobre si las cosas son buenas o malas por naturaleza, aquello que sufre, lo hace moderadamente (Cf. HP. III.235-236).

Sobre la tarea terapéutica, sistematizada a partir de la influencia de los médicos empíricos, proponemos, desde nuestro enfoque, interpretarla en un sentido más amplio, en la medida en que se integra a la labor corrosiva (parte destructiva), la parte constructiva. Y esto lo defendemos, dado que, por un lado, el escepticismo tiene por objetivo curar, mediante una manera particular de hacer filosofía, la arrogancia y precipitación de las creencias dogmáticas que habitan tanto en sí mismo como en toda persona, con el fin de garantizar un buen vivir (Cf. HP. II.235-236). Y, por otro lado, la propuesta de una forma de vida filosófica y escéptica, siguiendo la guía del fenómeno. A lo que se agrega que, el hecho de que sea posible como modo de vida filosófico contemporáneo, hace que la dimensión ética-terapéutica del neopirronismo dependa exclusivamente de las condiciones de posibilidad que le otorga la comunidad, puesto que asumimos que “el cuidado de sí mismo es, pues, indisolublemente cuidado de la ciudad y los demás” (Hadot. P., 1998, p. 50).

La dimensión ético-terapéutica, en tanto que es un enfoque poco investigado en el pirronismo, incluso en el neopirronismo de Porchat, hace esperable encontrarnos con algunas problemáticas o nudos conceptuales que debemos desentrañar. En virtud de nuestra investigación, nos acotaremos a tratar de dilucidar dos problemáticas intrínsecas a la orientación escéptica, que se encuentran mutuamente relacionadas. Una de ellas es sobre el sentido de “lo filosófico” sobre el que actúa la terapéutica escéptica y, en virtud de ello, nos preguntamos ¿de qué manera puede haber una filosofía escéptica? La *epojé* sobre la verdad, ¿acaba con la filosofía? ¿O es posible otro tipo de filosofía desde el escepticismo neopirrónico? Y la otra es, en relación con estas preguntas, si la vida que queda por fuera de la suspensión del juicio es una vida filosófica, o, como sostienen algunos autores (Porchat 1991, Burnyeat 1981, Frede, 1979), es una vida de “hombre común”.

De acuerdo con el primer nudo conceptual, es necesario saber que el pirronismo distingue entre el plano de la investigación (*zétesis*) y el ámbito de la vida cotidiana (*koinós bíos*). Y en relación con ello, encontramos en M.XI.165 que “(...) el escéptico no vive según la razón filosófica (pues en lo que esta respecta continúa investigando), sino según la observación no filosófica, que le permite elegir unas cosas y rechazar otras (...)”. Estas citas, que se encuentran en *Contra los éticos*⁷ sugieren que el escéptico, por fuera de la investigación filosófica, (diferencia muy difícil de trazar) lleva una vida normal, una vida de “hombre común”. Siguiendo esta línea argumentativa, se supone entonces que solo existe una idea de filosofía (compuesta por las tres partes clásicas, ética, física, y lógica), y es sobre este sentido dogmático, que el escéptico combate a la filosofía a partir de los diversos tropos. Sin embargo, debido al trayecto del escéptico que comienza con una distancia respecto al “mundo común”, en la medida que comienza a experimentar la *diaphonia* respecto a la búsqueda de una verdad, luego de no hallar -de modo momentáneo- verdad absoluta, dada la equipolencia de argumentos y doctrinas, entra en un estado de suspensión del juicio, mientras continúa investigando. Sin principios teóricos o dogmáticos que le digan cómo vivir, ¿cómo se resuelve en el mundo existencialmente?, ¿se compromete de igual manera al mismo mundo que por manifestarse contradictorio lo llevó a buscar la verdad? En torno a ello, recogemos dos perspectivas de autores contemporáneos que, con estrategias y lecturas diferentes, han arribado a resultados similares que nos permitirán posicionar nuestra defensa de que hay otro sentido posible de filosofía.

7. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicus* (M XI) o *Contra los Éticos*.

Uno de los ejemplos históricos-contemporáneos que nos muestra con claridad el sentido filosófico al que renuncia el escéptico, lo vemos en Porchat (OCF. En O. Porchat (Ed.), *RC*, 2007, pp.1-6)⁸. Allí, el filósofo brasileiro trata ampliamente la renuncia a la filosofía, entendida como *una* forma hegemónica de referirse a lo filosófico, según el primado del *logos*, vinculado a una manera dogmática de decir del mundo. Es sobre ese sentido, el de la filosofía considerada como ciencia de las causas y de las sustancias, contra quien se dirigen los argumentos de los escépticos. Así, la filosofía que ataca el escéptico pirrónico es aquella que dice ser poseedora de la verdad en torno a las causas o principios de todas las cosas, en especial de las no manifiestas (HP. II.97-103). Aquella filosofía constituida sobre dogmas que establecen como real el asunto que trata, o también, que le otorga como condición de verdad una realidad exterior. En virtud de ello, para Porchat, la vida que queda por fuera de la suspensión del juicio, lleva un tinte de efecto residual. Lo que asumimos como una “vida común”, que se iguala a la de un “hombre común”, es decir, no filósofo.

Por su parte, Pierre Hadot, en *Filosofía antigua y ejercicios espirituales* (2006), sostiene que el modo de vida pirrónico implica un discurso escéptico de tipo “provisional”. Es decir, un tipo de discurso dialógico que, lejos de plasmar lógicamente un modo de vida filosófico fijo o esquemático, es un discurso que se crea de manera provisoria en función de los principios filosóficos que emiten los dogmáticos, para ir en contra de esos principios y disolver todo discurso (condición parasitaria del escepticismo). Una vez eliminado el discurso, queda un modo de vida que pretende no ser filosófico (Cf. Hadot, P. 2006, p.160).

Estas interpretaciones, concluyen, según nuestra lectura, en que el modo de vida que subyace a la suspensión del juicio resultaría no ser filosófico. Así, ambos autores se pliegan a las expresiones antes mencionadas de Sexto en *Contra los Éticos* (M. XI). Empero, nuestra lectura discrepa de ambas conclusiones ya que, por un lado, consideramos que es sobre *un* sentido de lo filosófico que el neopirronismo deja sin efecto, mediante la tarea destructiva y asume otro sentido de lo filosófico que hace posible llevarlo a cabo como un modo de vida filosófico. Y esto se explica porque la noción de experiencia fenoménica compartida con la comunidad es la condición que genera cierta *transformación* en el modo de vida neopirrónico. Un modo de vida que,

8. “OFC” “O conflito das filosofías” en O. Porchat. (Ed.), *RC: Rumo ao Ceticismo*. Ver referencia en la parte de Bibliografía.

como vimos, se atiene a las exigencias vitales, tomándolas como el núcleo básico y común a partir del cual es posible una puesta en práctica de una ética. Una práctica que va de la mano de un modo de entender a la filosofía como una práctica crítica, discursiva y terapéutica. Así es que a la “filosofía” entendida como metafísica (sentido dogmático), se le opone —como sostenemos aquí— otro sentido de lo filosófico, una “filosofía práctica” que parte de la experiencia y la observación (Cf. Brochard, 2005, p.378).

En un sentido más específico de lo terapéutico, ligado a la perspectiva de intersubjetividad desde el punto de vista externalista del fenómeno, el elemento clave para la acción ético-terapéutica neopirrónica en la comunidad, es el lenguaje. Respecto al lenguaje, encontramos en Sexto Empírico, diversas referencias. Aunque de acuerdo con nuestro interés, solo vamos a tomar al menos dos en relación con los dos momentos que venimos trabajando. Una es la que asume al lenguaje desde el sentido constructivo, cuya finalidad es el discurso sobre lo fenoménico, en la medida que el escéptico crónica al modo de los historiadores (Cf. HP.I.4) a partir del uso de los signos conmemorativos (HP.I.15; 23-24; 187-209, etc.). Es decir, un uso del lenguaje que permite hablar, comunicar la experiencia del mundo compartida que se manifiesta como expresión de lo que aparece en el mundo natural y en el mundo social. La experiencia compartida del fenómeno, entendida no solo como *koinos bíos*, sino como parte de una vida en comunidad, implica una comunicación de los sujetos, a un diálogo, un relato en común y crítico sobre lo que “se nos aparece”. El marco sociocultural que abraza la vida en comunidad, en la cual se ha educado el neopirrónico, es el elemento, —quizás el principal— que posibilita una vida práctica escéptica en los términos que venimos defendiendo. Según la cual la experiencia individual como *phainómenon-phantasía* es un reflejo de la vivencia colectiva, fenómeno-vida común.

Sobre el momento constructivo, Porchat, distingue, como mencionamos anteriormente, la experiencia del fenómeno, por un lado, y el aparato conceptual y discursivo proferido sobre ella, por otro. Esta última distinción es, “la dimensión filosófica de su propuesta”, en la cual presenta al neopirronismo como un proyecto filosófico bajo la expresión “una visión escéptica del mundo” (Cf. Smith, J.P., 2017, p. 109). La visión escéptica del mundo que Porchat nos abre comprende, entre varios aspectos relevantes, la propuesta de un modo de investigar diferente al tradicional. Este modo propositivo y positivo —al cual nosotros nos adherimos— asume un discurso que hace posible cómo entender, vivir y conocer escépticamente el mundo

de la vida común. Un discurso filosófico en clave escéptica [neopirrónica], que, ante la existencia de los diversos problemas filosóficos y demás disciplinas que se generan en el plano de lo fenoménico, el neopirronismo puede ofrecer diversas soluciones y no solo la suspensión del juicio.

La otra función que destacamos del lenguaje, en relación con la acción terapéutica, tiene que ver en cómo se emplea en la parte destructiva. En ella, la labor lingüística cumple la tarea de *purgar*, “mediante la cual todas las expresiones escépticas, como los medicamentos purgativos, no solo expulsan del cuerpo los humores orgánicos, sino que se expulsan a sí mismos junto con esos humores” (Cf. HP. I. 206; III. 280-281). En este caso, el lenguaje funciona como actividad terapéutica en el sentido que erradica, corroe, mediante argumentos purgantes, la creencia añadida respecto a la naturaleza de que el sufrimiento es malo en sí. La finalidad es lograr que sus pares humanos, ya sea hombre común, filósofo, o cualquier persona, puedan curarse de la enfermedad dogmática de creer en un orden absoluto de las cosas. En síntesis, no es nuestro interés hacer una teoría del lenguaje, ni plasmarlo en el centro de nuestra investigación, sino más bien iluminar qué aspecto del lenguaje funciona como una herramienta fundamental para el desarrollo ético-terapéutico neopirrónico.

El neopirronismo latinoamericano: una filosofía práctica

La pregunta ética por el modo de vida filosófico —interrogante común al resto de las escuelas de la antigüedad— y de interés para nuestra contemporaneidad, asume entonces al neopirronismo como terapéutica. La filosofía así entendida toma un carácter práctico (*dýnamis*) destinado a provocar una transformación en el orden existencial de las personas y las relaciones vitales entre ellas. Así, esta labor consiste en un doble movimiento. Por un lado, es una terapia tanto para quien la practica en clave “cuidado de sí”. Y, por el otro, esta actividad está integralmente relacionada con el “cuidado de los otros”. En virtud de ello, recuperamos de la antigüedad, que la vida filosófica comporta normalmente el compromiso con la comunidad. En este sentido, Hadot (1998) señala que: “La filosofía antigua implica un esfuerzo conjunto y supone un apoyo, una ayuda espiritual, *una búsqueda en comunidad*” (Hadot, 1998, pp.48-51).

Según expusimos en los apartados anteriores, el neopirronismo es, para nosotros, una filosofía práctica que tiene como punto de partida la experiencia de la vida común. Una filosofía que, en cuyo labor, no se plantea una separación tajante entre

teoría y práctica, ni tampoco discurso filosófico, por un lado, y vida práctica, por otro. Contrariamente, según el tratamiento que le damos aquí, la vida cotidiana se vuelve filosófica cuando el discurso transforma el modo de vida (y viceversa), es decir, una tarea mutua entre lenguaje y práctica filosófica.

En relación con el estado de *epojé*, asumido como un ejercicio espiritual (Cf. Hadot, 2006), es decir, la práctica constante de la suspensión del juicio, tiene como trabajo —y como efecto— producir movimiento en la forma de percibir y leer el mundo desde un enfoque no dogmático, a la vez que invita a seguir investigando respecto a la búsqueda de la verdad, y a purgar en los dogmas que emergen. Todas estas acciones implican una modificación y una transformación tanto en el sujeto que las practica, como en la práctica que se produce y posibilita con otros. El modo de vida ético-terapéutico neopirrónico se asienta así, en la existencia de otros, de una comunidad, de un medio sociocultural, de un momento histórico, en el cual se asume el desarrollo del pensamiento humano en su devenir técnico. En relación con ello, el neopirronismo de Porchat ha dado un lugar central a la posibilidad de modificaciones en el mundo, a partir del desarrollo de las *technai*. En esa misma línea de trabajo, el enfoque ético-terapéutico, como lo asumimos aquí, se pone al servicio de la modificación de aquellas leyes y costumbres fundadas como dogmas.

¿En qué sentido el neopirronismo trabaja sobre el cuidado del mundo? Decimos, con relación a esto, que la posibilidad de un modo de vida escéptico en comunidad es factible a partir de la idea de una terapéutica ampliada, como defendimos en líneas anteriores. Creemos, en ese sentido, que los dos aspectos constitutivos de la terapéutica neopirrónica nos permiten posicionar esta versión contemporánea de escepticismo, como *un modo de vida filosófico al servicio del cuidado del mundo común*. Una actividad en la que se dan ambos movimientos de acuerdo a las innumerables y diversas circunstancias en las que aparezca el fenómeno, como así también la variación del tipo de caso en el que un dogma se presenta a una persona, o a la comunidad. En virtud de todo lo dicho, el neopirrónico, fiel a cierto modo del escepticismo de la antigüedad en busca de la serenidad del espíritu, ofrece diversas acciones filosóficas en la comunidad (también Sócrates lo hacía) como alguien que participa plenamente en la vida de la ciudad (*zoón politikón*), como un ser humano casi ordinario, cotidiano, que se comunica con otros en la calle con el interés de alcanzar la *ataraxia*. La postura filosófica del neopirronismo no solo que no renuncia a la vida común, sino más bien, la vida común se vuelve característicamente filosófica; filosófica de un modo particular: escéptico.

Ya que la vida en comunidad, a partir del fenómeno en su carácter social, posibilita en primer lugar un discurso filosófico no-dogmático sobre lo que se “nos aparece”, y es en virtud de ese escenario que también ejerce un tratamiento terapéutico en relación con otros. Vivir el escepticismo es ejercitar una terapéutica destinada a curar a los seres humanos de su propensión al dogmatismo, generando una transformación de nuestra visión del mundo y de nuestra personalidad, con la que iniciamos la búsqueda filosófica, en beneficio de una mejor y más auténtica vida. Una terapéutica que no se establece contra la filosofía, sino una terapéutica filosófica que se asume como actividad curativa en el encuentro entre las personas, en un marco sociocultural en el cual se presentan de modo irrecusable e intersubjetivamente las exigencias vitales; esto es, el espacio común y de unión de las diversas sensibilidades y/o subjetividades que constituyen a la comunidad. La comunidad situada es, para nosotros filósofos y filósofas latinoamericanos, el lugar de vitalidad en donde el neopirronismo aprende y entiende, crítica, construye y propone una ética del cuidado de sí y del cuidado de los otros. Y esto es posible mediante el diálogo, la argumentación crítica, y el ataque constante a una racionalidad dogmática que dice ser poseedora de la verdad y que conjura a fuerza de ley absoluta una manera de ser de las cosas. La comunidad es el lugar mediante el cual la experiencia del mundo se hace posible en la medida que los otros nos devuelven, y nosotros también a los demás, diversas expresiones y sentidos de aquello que nos afecta. Esta intersubjetividad le otorga al mundo un lugar existente y “objetivo” (Cf. Smith, J. P., 2017). La fuerza de la comunidad en diálogo, más específicamente, el relato sobre lo fenoménico generado por la comunidad, crea una imagen de mundo posible de modificar, transformar, seguir investigando. Es la posibilidad de generar/inventar una ética inclusiva basada en la participación democrática de todas las personas de una comunidad, de cara a la universalidad de una ley y muchas veces exclusiva en nombre del absoluto. En nuestra Latinoamérica abundan ejemplos de ello⁹.

En síntesis, la comunidad es el espacio político en donde el neopirronismo tiene mucho para hacer, tanto en la parte destructiva, como principalmente en la parte constructiva. Es tarea de los filósofos y filósofas neopirrónicos proponer ideas, modos

9. En esta versión sintética voy a omitir los ejemplos. Pero para comprender mejor esta idea, puede verse Massó, S. (2023). Capítulo IV: El neopirronismo ético-terapéutico en la actualidad en *La dimensión ético-terapéutica del escepticismo latinoamericano*, pp. 64-74.

argumentativos, revisar leyes y costumbres justificadas por verdades dogmáticas, otorgar la posibilidad a las personas de liberarse del sufrimiento de las cosas que dependen de las creencias añadidas por cada uno, y a soportar con mesura las que no pueden evitarse. Y todo ello, situado con los pies en la tierra, la tarea filosófica es volver hacia la vida cotidiana, viviendo y creando filosóficamente en conjunto con otros, atendiendo a nuestro tiempo socio-cultural, en el que se comporta [el filósofo] de manera atenta como guardián antidogmático.

Por todo lo expuesto, consideramos que el escepticismo neopirrónico es una filosofía práctica comprometida con la vida cotidiana, que reflexiona intelectual y críticamente desde ciertos principios escépticos sobre el mundo que se presenta. Una labor terapéutica que promueve y acciona hacia una transformación de nuestra visión del mundo, tanto de las personas en su singularidad, como de la vivencia en comunidad, puesto que tales agentes se dan de modo relacional. Una filosofía activa y vital que tiene por objetivo lograr el bienestar y la serenidad del espíritu, dedicada a combatir el dogmatismo. Una práctica filantrópica mediante el ejercicio discursivo con otros, en el cuidado de las leyes y costumbres, siempre que éstas garanticen los derechos humanos básicos, y de las que no, intervenirlas y apuntarlas hacia aquella dirección, asimilando e incorporando los saberes producidos por la ciencia empírica. El neopirronismo no se queda solo en un nivel crítico, sino que propone, construye y crea no en relación con un orden absoluto de las cosas, sino en relación con lo que acontece en su *Hic et nunc*.

Bibliografía

a-Fuentes

- Sexto Empírico (1993). *Esbozos pirrónicos*. Gredos.
- ----- (1996). *Hipotiposis pirrónicas*. Akal.
- ----- (1997). *Contra los profesores*. Gredos.
- ----- (2012). *Contra los dogmáticos*. Gredos.

b- Bibliografía específica

- Bolzani F. R. (2016). Académicos versus pirrónicos: escepticismo antiguo y filosofía moderna. *Práxis Filosófica* (43).

- Brochard, V. (2005). *Los escépticos griegos*. Losada S.A.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica.
- ----- (2006). *Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua*. Siruela.
- Porchat Pereira, O. (2007). *Rumo ao ceticismo*. Editora Unesp.
- Smith, J.P. (2017). *Uma visão cética do mundo. Porchat e a filosofia*. Editora Unesp.

c- Bibliografía ampliada

- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Paidós.
- Chiesara, M. L. (2007). *Historia del escepticismo griego*. Siruela.
- De Olaso, E. (1994). *El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, (6). Trotta.
- Fogelin, R. (1994). *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford University Press.
- Frede, M. (1987). *The Skeptic's Beliefs*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Motta C, A. (2016). ¿Es posible vivir el escepticismo? en A. Lozano-Vásquez y G. Meléndez (Comps), *Convertir la Vida en Arte: una Introducción histórica a la Filosofía como Forma de Vida* Págs: 91-132.
- Popkin, R. (1992). Viejo y nuevo escepticismo. En Benítez, L. y Robles, J.A. *Filosofía y Sistemas* (p.61-72). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Reinoso, G. (2019). Wittgenstein y el escepticismo antiguo: desacuerdos, suspensión del Juicio y persuasión. *Estudios de Filosofía* (60), 41-158.

La miseria del hombre sin Dios: fe y pirronismo en Blaise Pascal

The misery of man without God: faith and pyrrhonism in Blaise Pascal

 **Alison Constanza Cáceres**

Escuela de Filosofía

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

alison.caceres@mi.unc.edu.ar

Recibido: 13/07/24. Aceptado: 07/10/24

Resumen

Este trabajo se propone ofrecer una síntesis de nuestro Trabajo Final de Licenciatura en Filosofía. En concreto, tiene por objetivo analizar el vínculo establecido por el filósofo francés Blaise Pascal (1623-62) entre fe y pirronismo presente en su obra *Pensées* ("Pensamientos", 1652-62) y en su opúsculo *Entretien avec M. De Saci sur Épictète et Montaigne* ("Conversación con el Sr. de Saci", 1655). En este marco, la hipótesis que guía el presente trabajo es que la lectura crítica que realiza nuestro filósofo del ensayo *Apología de Ramón Sibiuda* (1575-76) de Michel de Montaigne (1533-92) nos da las claves para comprender la interpretación negativa que Pascal asume del pirronismo en el contexto histórico-religioso de la Reforma y la Contrarreforma. A partir de este ensayo, Pascal construye una lectura del pirronismo y considera que de esta orientación escéptica se derivan consecuencias nocivas que afectan profundamente la vida del ser humano pues considera que de ninguna clase de vida escéptica se da un paso hacia la fe.

Abstract

This paper aims to provide a synthesis of our Final Project for Bachelor's Degree in Philosophy. Specifically, it seeks to analyze the connection established by the French philosopher Blaise Pascal (1623-62) between Faith and Pyrrhonism in his work *Pensées* ("Thoughts", 1652-62) and his treatise *Entretien avec M. De Saci sur Épictète et Montaigne* ("Conversation with Mr. de Saci", 1655). The hypothesis guiding our study is that Pascal's critical reading of Michel de Montaigne's (1533-92) essay *Apology for Raymond Sebond* (1575-76) provides the keys to understanding the negative interpretation Pascal assumes of Pyrrhonism in the historical and religious context of the Reformation and the Counter-Reformation. From this essay, Pascal constructs a reading of Pyrrhonism and considers that this skeptical orientation leads to harmful consequences that deeply affect human life, because he believes that no kind of skeptical life leads to faith.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Cáceres, A. C. (2024). La miseria del hombre sin Dios: fe y pirronismo en Blaise Pascal. *Síntesis* (16), 72-88.

Por el contrario, el pirronismo es la forma de vida que conduce a los seres humanos a la miseria y a una vida privada de Dios, por los efectos de la duda y la suspensión del juicio.

Palabras clave: Blaise Pascal; Fe y Pirronismo; *Pensamientos*; *Conversación con el Sr. de Saci*; *Apología de Ramón Sibiuda*

On the contrary, Pyrrhonism is the way of living that leads Human beings to misery and a life devoid of God, due to the effects of doubt and suspension of judgment.

Keywords: Blaise Pascal; Faith and Pyrrhonism; *Thoughts*; *Conversation with Mr. de Saci*; *Apology for Raymond Sebond*

La miseria del hombre sin Dios: fe y pirronismo en Blaise Pascal

Introducción a la vida y producción intelectual de Blaise Pascal

Blaise Pascal nació un 19 de junio de 1623 en Clermont, la actual y montañosa Clermont-Ferrand de la región de Auvernia en Francia. Es considerado uno de los grandes pensadores de la lengua francesa en los campos de la filosofía, la religión y la ciencia. En el ámbito de las reflexiones filosóficas debe su notoriedad y a la obra inacabada, y publicada póstumamente *Pensées* (“Pensamientos”, 1670), redactada durante los últimos seis años de su vida (1656-62) y al opúsculo *Entretien avec M. De Saci sur Épictète et Montaigne* (“Conversación con el Sr. de Saci”, 1655)¹, entre otras.

Nuestro filósofo vivió en el seno de una familia católica, adinerada y experimentó dos conversiones al jansenismo (Cf. Pascal, 2012, pp. xv-xxvi), movimiento religioso con el que tuvo contacto a causa de un accidente de su padre y que influyó significativamente en sus escritos religiosos y filosóficos. De modo sintético, el jansenismo fue una corriente religiosa de comienzos del siglo XVII, que surgió alrededor de los años 1637 y 1638 durante el ascenso decisivo del absolutismo monárquico, que se desarrolló en Francia y se extendió por Europa. Esta postura religiosa se basó en las ideas de su precursor Cornelius Jansen (1585-1638), autor del libro *Augustinus*, publicado en 1640, que propugnaba una interpretación rigurosa de la doctrina de San Agustín (Cf. Bishop, 1966, p. 20). Y se destacó por defender que la salvación individual solamente podía alcanzarse a través de la gracia divina, cuestión que le valió sus disputas con los jesuitas (Cf. Aranguren, 1963, pp. 166-83).

La primera conversión de Pascal está fechada en 1646, año en que su padre sufrió un accidente y los hermanos Deschamps, médicos vinculados al monasterio Port-Royal que fue sede jansenista, se ocuparon de su cuidado. Durante este período de tres meses, leen a la familia Pascal obras jansenistas de Cornelius Jansen, del sacerdote Saint-Cyran (1581-1643) y de Antoine Arnauld, los jansenistas más importantes del monasterio (Pascal, 2012, p. xvi). Se estima que esta primera conversión de nuestro

1. De ahora en adelante: *Conversación*. El año al que nos referimos en relación con la obra, 1655, corresponde al año en el que tuvo lugar el diálogo y no al de la primera publicación de *Conversación* que fue en 1728.

filósofo fue más “intelectual” que “afectiva” y supuso la adquisición de cierta cultura religiosa que su padre no le había enseñado (*Op. Cit.*, p. xvii). Por otro lado, la segunda conversión de nuestro autor sí fue de algún modo más “afectiva”. Se encuentra fechada en 1654 en un texto conocido como el *Memorial*, escrito por Pascal la noche del 23 de noviembre (Cf. Pascal, 2012, p. xxii). Este texto se publicó en 1740 y, a partir de la edición de Lafuma (1963), se añadió a la obra *Pensamientos* (2012). Se trata de un testimonio confesional sobre una suerte de revelación divina experimentada por Pascal (Cf. Pascal, 2012, Frg. 913). Esta experiencia religiosa enfatiza la entrega total de nuestro pensador a Dios y su compromiso religioso. El documento ratifica la alegre certeza sobre la existencia de Dios, “Certidumbre, certidumbre, conciencia, alegría, paz” (Íbid.), y vincula a Pascal a la vida religiosa propuesta por el jansenismo, pues luego de esta segunda conversión decide realizar un retiro en el Port-Royal.

El documento da testimonio de que la fe de Pascal no se basa en argumentos y pruebas filosóficas, su Dios “no [es el]² de los filósofos y de los sabios”, sino el “Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob” (Íbid.). La creencia religiosa se basa en un sentimiento religioso que se despierta en él por la revelación divina de esa noche. Podemos afirmar que el tema que está en el fondo del *Memorial* es la insuficiencia del Dios de los filósofos y de los sabios, y la necesidad de un Dios que se revela al corazón (Cf. Leocata, 2011, p. 29). Tras esta conversión, nuestro autor viaja hacia el Port-Royal para tener la célebre conversación con el Sr. de Saci y, poco después comienza la escritura de *Pensamientos*. Sostenemos que este documento de valor, el *Memorial*, es útil para comprender las controversias religiosas de nuestro autor, ya que posteriormente en *Pensamientos* intenta persuadir a los “pirrónicos” de que necesitan a Dios e intenta convencerlos de la verdad de su existencia (Cf. Pascal, 2012, Frg. 913).

Introducción al problema que representa el escepticismo en *Pensamientos*

En 1652, nuestro pensador comenzó a escribir una “Apología de la Religión Cristiana”, dedicando los últimos seis años de su vida a este proyecto, que conocemos como *Pensamientos*. En esta obra, la intención de Pascal era demostrar, mediante

2. Los corchetes son míos.

un análisis de la naturaleza humana, que el cristianismo es precisamente el tipo de religión que mejor se adapta a la naturaleza y a las necesidades reales de la vida humana. Esta idea puede respaldarse en los diferentes estudios críticos introductorios de las diversas ediciones de *Pensamientos* de Lafuma (1963), Mesnard (1964) y Chevalier (1954). Según nuestro filósofo, lo que los seres humanos necesitan es la ayuda de Dios, el otorgamiento de la Gracia y la fe, no el conocimiento. En otras palabras, Pascal argumenta que las carencias y sufrimientos inherentes a la condición humana no pueden ser aliviados únicamente mediante el conocimiento racional o científico, sino que requieren una dimensión trascendental y sentimental que solo la fe en Dios puede proporcionar (Cf. Wilde, 1916, p. 80). Por lo tanto, Pascal se preocupa principalmente por cuestiones éticas y religiosas, en lugar de epistemológicas, dirigiéndose específicamente a los escépticos y ateos para defender la fe cristiana como el único camino hacia la felicidad y el sentido de la vida.

Pensamientos se caracteriza por estar conformada por fragmentos breves dispuestos en diferentes secciones dedicadas a diversos problemas. Debido a su falta de estructura narrativa lineal y de un desarrollo sistemático de argumentos, sostenemos que se trata de un esbozo de un proyecto religioso-filosófico y no de un sistema concluido. Pese a ello, es posible delimitar un conjunto concreto de fragmentos en los que presenta su interpretación del pirronismo. En nuestro trabajo final de licenciatura hemos defendido que *Apología de Ramón Sibiuda*³ (1575-76) de Michel de Montaigne (1533-92) ha sido la fuente fundamental para las primeras interpretaciones del pirronismo de Blaise Pascal⁴. De su lectura del pirronismo ha derivado consecuencias nocivas que afectan profundamente la vida del ser humano, pues considera que de ninguna clase de vida escéptica se da un paso hacia la fe. Por el contrario, el pirronismo es la forma de vida que conduce a los hombres a la miseria y a una vida privada de Dios, por los efectos de la duda y la suspensión del juicio. Esta interpretación negativa refleja las preocupaciones religiosas del siglo XVII ya que diversos autores de la época

3. De ahora en adelante: *Apología*.

4. No obstante, no desconocemos que la obra *De la sagesse* (1601-1604) de Pierre Charron parece haber sido otro de los principales influjos de Pascal para la escritura de la primera parte de *Pensamientos* y para sus enfrentamientos con el escepticismo (Cf. Maia Neto, 2014). Por otro lado, también debemos remarcar que nuestro filósofo no leyó la fuente escéptica griega antigua *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico, aunque ya se contaba con una traducción al latín. Si bien leyó las obras de San Agustín, que trata otra variante escéptica, la académica, *Apología* de Montaigne es la fuente explícita citada en las obras que estudiamos.

encontraban en el pirronismo una amenaza para la experiencia cristiana (Cf. Popkin, 1983).

Sabemos por el estudio de Popkin (1983) que las preocupaciones de Pascal se pudieron derivar de la Crisis de la Reforma del siglo XVI en la que el problema fue establecer un criterio de fe verdadero y del que surgió una actitud escéptica. Al igual que en Montaigne, la actitud escéptica consistía en dudar sobre nuestra capacidad de poder alcanzar algún conocimiento de la naturaleza divina y en reconocer los límites de nuestra razón (Cf. Popkin, 1983). La crisis de la Reforma del siglo XVI, en la que se expresan las tendencias escépticas de los reformadores y los contrarreformadores, prefiguraron las bases para los futuros intentos de encontrar una manera de salir del pirronismo en defensa de la Religión Cristiana, ya que algunos intelectuales estaban convencidos de que el escepticismo producía la pérdida de fe en los hombres. Este es el escenario en el que se desarrollan las reflexiones de Pascal, que resultó heredero de las tendencias renacentistas que influyeron en él. De manera que en *Pensamientos* busca una manera de combatir el pirronismo para acercar a los hombres a “la creencia de corazón” en Dios. En este marco, Pascal trajo consigo un mensaje fideísta, a saber, que la verdad se halla en la fe, no en la razón ni mucho menos en la duda pirrónica.

Introducción al problema que representa el escepticismo en *Conversación con el Sr. de Saci*

En 1655 Pascal intercambia ideas con el Sr. de Saci, sacerdote y guía espiritual jansenista de Port-Royal. La conversación llega transcrita y se publica por primera vez en 1728 bajo el título *Conversation de M. Pascal avec M. De Sacy sur la lecture D'Épictète et de Montaigne*. En pocas palabras, se trata de un texto breve en forma de diálogo que examina la utilidad de la lectura de los filósofos Epicteto y Montaigne para un cristiano desde el punto de vista de nuestro filósofo (Cf. Pascal, 2012, p. xxvii). Si se consideran por separado las intervenciones de Pascal dentro del opúsculo *Conversación*, y se dejan de lado las intervenciones del Sr. de Saci, la estructura del texto se muestra clara como si se tratara de un discurso íntegro: incluye primero un elogio, seguido de una crítica a Epicteto, después un elogio y crítica a Montaigne, y finalmente un resumen sobre la utilidad de ambas lecturas filosóficas para un cristiano (Cf. Pascal, 2012, p. xxvii). Pascal resume las aspiraciones y los aportes de estos pensadores y a partir de ellos encuentra en la historia de la filosofía esta antítesis simbólica: Epicteto y Montaigne,

el primero representante del estoicismo y dogmatismo, y el segundo representante del pirronismo. Los dos extremos representan a “los dos mayores defensores de las dos sectas [estoicismo y escepticismo] más célebres del mundo” (Pascal, 1909, p. 159)⁵.

Siguiendo la interpretación que realiza Pascal, el hombre, tal como lo ve el estoico, es el hombre en su inocencia y virtud originales, el hombre antes de la Caída. El ser humano, tal como lo piensa Montaigne, es el ser humano en su condición actual, ignorante, corrupta e indefensa. Al margen de estas concesiones que da nuestro filósofo, él considera que un puro pirrónico es condenable moralmente como lo es un estoico puro; pero el escéptico plantea un problema mayor. La incapacidad del estoico para ver la naturaleza de nuestra condición Caída -la fragilidad de nuestro conocimiento y la maldad de nuestra moral- puede explicarse por referencia a la irreflexión y la temeridad en el razonamiento filosófico y por referencia al amor propio que tomó el control del corazón del hombre tras el pecado de Adán. Pero el hecho de que el pirrónico no reconozca en nosotros ninguna reminiscencia de la verdad que una vez conocimos, y el hecho de que el pirrónico represente la suspensión del juicio como un estado que lleva a una especie de felicidad y tranquilidad del espíritu, es algo a lo que Pascal se opone (Cf. Maia Neto, 1963, p. 43). En definitiva, *Conversación* defiende la utilidad de las dos lecturas [de los referentes del estoicismo -Epicteto- y del escepticismo -Montaigne-] para un cristiano, porque cada una ofrece una visión de lo que cada persona, a juicio de Pascal, debería conocer de sí (Cf. Pascal, 1909, pp. 161-62): su parte de grandeza y su parte de miseria. Pero nuestro autor advierte que, tener conocimiento de sólo una de estas dos características distintivas del ser humano, resulta pernicioso por diferentes motivos (*Op. Cit.*, 159).

Sobre Apología de Ramón Sibiuda y la recepción de B. Pascal

En la obra pascaliana la noción de pirronismo tratada allí no está relacionada directamente con la fuente más importante de la antigüedad: Sexto Empírico (ca. 160-ca. 210). Autor que proponía una orientación (*agogué*) que consistía en no dar por verdadero ni falso cosa alguna mediante la suspensión del juicio (*epoché*) para

5. De aquí en adelante las citas extraídas de *Conversación* corresponden a nuestras traducciones del francés al español.

la consecución de cierta vida apacible (*ataraxia*) (Cf. HP, I, 25)⁶. En palabras de Sexto, el pirronismo es aquella capacidad de poder formular antítesis a los fenómenos (lo sensible) y a las consideraciones teóricas según cualquiera de los tropos para seguir investigando (*zétesis*) sin caer en dogmatismos (Cf. HP, I, 8-12). En virtud del ejercicio de los tropos y de la equipolencia entre las cosas y de las proposiciones contrapuestas con igual valor de credibilidad, el pirrónico se encamina hacia la suspensión del juicio y, luego, le llega como por “azar” la *ataraxia* (Cf. HP, I, 8), es decir, la serenidad del espíritu en cosas que dependen de su opinión (Cf. HP, I, 26). Por el contrario, Pascal llega a las postulaciones del pirronismo a través de su lectura de la entrada XII, *Apología*, del tomo II, de *Los Ensayos* de Montaigne (Cf. Pascal, 1909, p. 152). En este ensayo, Montaigne emplea formas de inquirir e investigar propias de la orientación escéptica antigua de Sexto Empírico.

En el contexto de la Reforma y de la Contrarreforma Montaigne escribe su *Apología* para proporcionar una defensa de la religión cristiana desde el pirronismo, pues interpreta que esta orientación escéptica reconoce los límites de la razón y esto le permite plantear la insuficiencia de la razón para conocer a Dios y la necesidad de la fe en los cristianos (Cf. Montaigne, 2007, pp. 515-77). De allí que se le atribuya un “fideísmo escéptico”, término que fue popularizado por Pierre Bayle a partir de la publicación de su obra *Diccionario histórico y crítico* (1695). El fideísmo escéptico es entendido como una posición escéptica en filosofía y religión que consiste en advertir la insuficiencia de la razón para llegar a Dios y a otras verdades metafísicas, y en asumir que sólo se llega a Dios a través de la fe (Cf. Raga Rosaleny, 2019, p. 67).

Es importante destacar que muchas de las consideraciones de Montaigne acerca de la vanidad de la razón, de los límites de ella, y de su impotencia, se desprenden de varias ideas que recupera de filósofos antiguos como Sócrates, Pirrón, Filón, Cota, Cicerón, Sexto Empírico, entre otros. Coincide con ellos en que “los hombres no contienen ninguna certeza”, pues entre tanta ciencia no han hallado por medio de la razón nada sólido ni firme, más que vanidad (Cf. Montaigne, 2007, p. 578). De todas maneras, es relevante advertir que el autor de *Los Ensayos* sigue cierto tipo de actitud escéptica para dar a comprender por qué la razón es impotente para explicar a Dios y por qué no es

6. Para citar esta obra seguiremos la edición de Gredos (1993) y lo haremos de la siguiente manera. En primer lugar, HP, seguido del número de libro (I, II o III), seguido por la línea correspondiente. A modo de ejemplo: (HP, I, 25).

posible reducir a Dios mediante nuestro lenguaje que pretende explicarlo y agotarlo. De allí que la ignorancia que Montaigne encuentra en el hombre deja más sitio propicio para la fe. Por ello nosotros lo consideramos como un pensador cuya posición ha sido denominada “fideísmo escéptico” que consiste en utilizar elementos escépticos en servicio de la fe. Para Montaigne, la *epoché* sería un instrumento apologético de primer orden, una suerte de propedéutica que haría zozobrar al incrédulo religioso y le conduciría a apoyarse más firmemente en la divinidad, aceptada por la pura fe y sin apoyo racional alguno (Cf. Raga Rosaleny, 2019, p. 68).

En nuestro trabajo final de grado indicamos que, aunque el autor de *Apología* hace uso de argumentos escépticos, esto no lo convierte en uno. En el contexto de su ensayo hace uso de ellos como una herramienta para mostrar los límites de la razón y la inaccesibilidad que tenemos a algún tipo de conocimiento divino. En consecuencia, le da más valor a la fe por sobre la razón.

En contraste, Blaise Pascal interpretó a Montaigne como un “pirrónico puro” (Pascal, 1909, p. 150-51). Y comprendió que el autor de *Los Ensayos* ha cuestionado absolutamente todo, incluso ha llevado la duda a dudar de sí misma, lo que resultó en su divisa “¿Qué sé yo?” (Montaigne, 2007, p. 612), pues no se atrevía a afirmar nada. En palabras de Pascal, Montaigne un pirrónico radical:

Pone todas las cosas en una duda universal, tan general que esta duda se lleva a sí misma, es decir si duda, e incluso dudando de esta última proposición, su incertidumbre gira sobre sí misma en un círculo perpetuo sin descanso, oponiéndose por igual a los que aseguran que todo es incierto y a los que aseguran que no todo lo es, porque él no quiere asegurar nada. (...) Porque, si dice que duda, se traiciona a sí mismo, al menos asegurando que duda; lo cual, siendo formalmente contrario a su intención, sólo podría explicarse preguntando; de modo que, no queriendo decir: “No sé”, dice: “¿Qué sé yo?”, de lo cual hace su lema, colocándolo bajo balanzas que, pesando las contradicciones, se encuentran en perfecto equilibrio: es decir, es un pirrónico puro (La cursiva me pertenece. Pascal, 1909, p. 150-51).

Nuestro filósofo encuentra en el ensayo de Montaigne argumentaciones capaces de destruir cualquier creencia considerada verdadera. El puro pirronismo de Montaigne resulta problemático para nuestro pensador. En la obra *Pensamientos* señala que esta sola posición no constituye un paso que pueda garantizar la fe ni acercar a los hombres a la creencia religiosa. Nuestro autor observa que esto se debe a que el pirrónico, al dudar de todo, obstaculiza la experiencia de la fe. En conclusión, el problema de

nuestro pensador con los pirrónicos no reside en que estos ataquen las capacidades de la razón y sus pretensiones de tener conocimiento verdadero. Al igual que Pascal, los escépticos señalan la impotencia de la razón para obtener conocimiento verdadero y probado. El problema de nuestro filósofo con los pirrónicos se debe a que estos debilitan la noción de certeza y de verdad: puntualmente el hecho de que Dios existe. Al respecto, el autor de *Pensamientos* sostiene que se llega a este tipo de certeza con el corazón y con la ayuda de Dios, no mediante una clase diferente de conocimiento. La certeza de la existencia de Dios hunde sus raíces en un ámbito diferente al de la razón. Por ello resulta vana la pretensión escéptica de neutralizar mediante argumentos racionales y dudas la existencia de Dios.

La interpretación del pirronismo de Blaise Pascal

La interpretación de nuestro autor sobre el pirronismo es compleja y tiene en cuenta varios factores. Si bien en *Pensamientos* no se encuentra una afirmación explícita sobre el vínculo directo entre la duda pirrónica sobre la existencia de Dios y una vida miserable, en el contexto de toda la obra se pueden encontrar formulaciones que implican la idea de que el hombre se vuelve miserable sin Dios cuando queda privado de Él debido a la duda:

Nada demuestra más una gran pobreza de espíritu que no conocer cuál es la desgracia de un hombre sin Dios; nada demuestra más una mala tendencia del corazón como no desear la veracidad de las promesas eternas; no hay nada más cobarde que dárselas de valiente contra Dios (Pascal, 2012, Frg. 427-194).

El siguiente fragmento nos resulta más significativo:

8. Es indudable que no hay bien sin el conocimiento de Dios; que a medida que nos acercamos a Él somos felices y que la máxima felicidad es el conocerle con certidumbre; que a medida que nos alejamos de Él somos desgraciados, y que la máxima desgracia sería la certidumbre de lo contrario.

9. Es por lo tanto una desgracia dudar, pero es un deber ineludible buscar en la duda y así, aquel que duda y no busca es al mismo tiempo desgraciado e injusto; y si es además

alegre y presuntuoso no tengo palabras para calificar a tan extravagante criatura⁷ (Op. Cit., Frg. 432-194 bis y ter.).

Si tenemos en cuenta que esta obra fue escrita principalmente contra los escépticos e incluso ateos, y que según el autor la postura escéptica consiste en una ausencia de elección y una falta de apuesta por Dios que lleva a la privación de la experiencia de la fe y a la infelicidad, el significado de estos fragmentos adquiere una importancia que ha sido poco explorada en los estudios sobre la obra de Pascal. Por ello, consideramos fundamental analizarlos, junto a otros explícitamente versados sobre pirronismo, no sólo desde el perfil apologético de *Pensamientos*, sino también desde las reflexiones de Pascal sobre el pirronismo.

Como otros estudiosos han observado, nuestro filósofo considera al pirronismo, en términos generales, como una forma de vida miserable caracterizada por la duda deliberada sobre todas o algunas cuestiones, la suspensión del juicio y la indecisión (Cf. Pascal, 2012, Frg. 109-392; Frg. 131-434; Frg. 655-377; Frg. 183-253; Frg. 518-378; entre otros). A diferencia de los ateos que niegan la existencia de Dios sin dejar lugar a dudas, el escéptico de Pascal plantea un estado de perpetua incertidumbre, donde ninguna certeza es posible y todas las creencias quedan suspendidas. Esto lleva, según Pascal, a una vida de sufrimiento y confusión, ya que el ser humano, por su propia naturaleza, busca verdades y certezas que le proporcionen sentido y dirección. En consecuencia, Pascal argumenta que el pirronismo, al renunciar a toda posibilidad de conocimiento seguro y vivir en una constante duda, priva al individuo de la felicidad y la estabilidad que se derivan de la fe en Dios y del reconocimiento de la Gracia divina.

Sostenemos que la interpretación pascaliana es negativa ya que considera que el pirronismo es un producto de la mala dirección de la razón, a la vez que lo evalúa como una expresión del pecado original y del estado miserable actual de los seres humanos (Cf. Maia Neto, 1963; Kolakowski, 1995; entre otros). Queda entendido como un germen que afecta negativamente la vida religiosa de las personas ya que resulta una realidad inevitable que enferma el alma y se propaga fácilmente entre aquellos que se dejan persuadir por los argumentos escépticos (Cf. Pascal, 2012, Frg. 131-434).

7. Cada cita de *Pensamientos* que cuente con itálicas sigue el formato de la edición de Gredos y corresponde a los escritos tachados por Pascal en su manuscrito original que de igual manera se incorporaron a la edición de la obra (Cf. Pascal, 2012, p. 5).

Para Pascal, la “duda y suspensión perpetua” (*Op. Cit.*, Frg. 76-73) del juicio es igual a la indecisión, a la ausencia de compromiso, a la pretensión de ser incapaz de apostar. Esta cuestión se torna evidente en el fragmento del “argumento de la apuesta” (*Op. Cit.*, Frg. 418- 233) que a continuación analizaremos sintéticamente. La suspensión del juicio constituye una amenaza en tanto se propaga entre aquellos que deciden “acobardarse” y no tomar partido por lo más importante, es decir, la existencia de Dios. Pues “no hay nada más cobarde que dárseles de valiente contra Dios” (*Op. Cit.*, Frg. 427-194). Pascal considera que el pirronismo amenaza dos partes de la experiencia religiosa, a saber, la intervención de la razón que puede facilitar mediante pruebas racionales el camino hacia la fe cristiana y la creencia religiosa de corazón.

A diferencia de los escépticos, nuestro pensador no necesita buscar ni obtener razones para tener la certeza de la verdad de la religión. Para él Dios existe y resulta completamente racional y necesario creer en esta verdad. Nuestro autor señala a sus lectores que han confiado en la seguridad de muchas cosas que hacían, cuando en realidad eran cosas inciertas. Solamente eran probables: “no es seguro que veamos el día de mañana, pero es verdaderamente posible que no lo veamos”. ¿Por qué entonces no apostar por Dios? El mismo curso de pensamiento sigue el fragmento 418-233 llamado “El argumento de la apuesta”.

El análisis del “argumento de la apuesta” a la luz de la disputa con el pirronismo

El título “El argumento de la apuesta” (Pascal, 2012, Frg. 418-233) no fue dado por Pascal, sino que es calificado comúnmente por los estudiosos de esa manera. De hecho, no aparece la palabra “apuesta” dentro del fragmento, sino las palabras “apostar” (*parier*) y “partido” (*parti*). En cambio, en el comienzo del argumento nuestro filósofo escribió “Infinito nada” (*Infini-rien*), que hace referencia a los dos estados de cosas en los que el hombre puede depositar su apuesta: El infinito, entendido como una vida con Dios, cristiana y que promete vida eterna y felicidad. O la nada, entendida como una vida sin Dios, escéptica o atea, que no promete nada y de la cual se obtiene miseria e infelicidad.

Si tuviéramos que plantear en pocas palabras en qué consiste el argumento, podríamos indicar que se trata de uno de los fragmentos más extensos de la obra *Pensamientos* en el que Pascal desarrolla sintética y concluyentemente muchas

ideas desarrolladas a lo largo de toda la obra. Se caracteriza por ser un discurso argumentativo dirigido a los pirrónicos o agnósticos acerca de la existencia de Dios y su fin último es convencer al lector, escéptico, ateo, o de otra religión, a realizar un acto de fe al “apostar” por Dios. El argumento de la apuesta se caracteriza por ser un diálogo entre un escéptico y la voz de Pascal, acerca de por qué es conveniente apostar a favor de la existencia de Dios a que no creer.

En nuestro trabajo final de licenciatura comprendimos que el argumento de la apuesta es, en parte y en rigor, una respuesta al modo de vivir escéptico. Mediante esta contestación, Pascal intenta “inculcar” a su interlocutor el modo de vivir de un creyente cristiano. El fragmento presenta una respuesta a las objeciones que plantea el interlocutor escéptico que pretende, en primera instancia, no tomar partido por ninguna de estas dos opciones: la existencia o inexistencia de Dios. Si bien el fragmento de Pascal no constituye una refutación directa al tipo de escepticismo que tratamos aquí, sí constituye un intento de inculcar al escéptico una toma de decisión o apuesta entre dos opciones, la existencia o no existencia de Dios. Pero la “apuesta” pascaliana no se agota en ello. De hecho, el texto también es una reflexión para el lector sobre qué clase de vida es preferible, conveniente o beneficiosa de ser vivida: si una en apoyo a la existencia de Dios o una en contra de la existencia de Dios.

Es de gran ayuda e interesante mencionar que en la edición de *Pensamientos* de Chevalier (1954) figura la siguiente nota sobre el fragmento que analizamos:

Port-Royal publica este fragmento en el cap. vii de su edición de *Les Pensées* bajo el título: “Que es más ventajoso creer que no creer lo que enseña la religión cristiana”, y lo hace preceder de esta advertencia que explica su significado y su alcance: “Casi todo lo que contiene este capítulo sólo concierne a ciertas clases de personas que, no estando convencidas de las pruebas de la religión, y aún menos de las razones de los ateos, permanecen en un estado de suspensión entre la fe y la incredulidad. El autor pretende solamente mostrarles por sus propios principios y por las simples luces de la razón, que deben juzgar que les es ventajoso creer y que ése debería ser el partido que deberían tomar, si esa elección dependiese de su voluntad. De lo que se sigue que por lo menos hasta que hayan encontrado la luz necesaria para convencerse de la verdad, hagan todo aquello que les puede preparar y se deshagan de todos los impedimentos que les alejan de esta fe, que son principalmente las pasiones y las diversiones vanas” (Chevalier [1954] citado en Pascal, 2012, Frg. 418-233).

Teniendo en cuenta el argumento, observamos que el apostar a favor de Dios no es sinónimo de creencia religiosa y no produce necesariamente la creencia religiosa. Estrictamente, la apuesta es una decisión concreta, tomada deliberadamente por un ser humano, que consiste en elegir una cosa entre dos o más opciones con la intención de sacar algún provecho o beneficio de ello. El apostar sobre algo implica un riesgo de pérdida, pues cabe la posibilidad de que lo elegido sea menos conveniente que otra de las opciones dejadas de lado. Por ello, el acto de la apuesta conlleva especulación y expectativa. Especulación en cuanto a lo que se puede ganar en detrimento de lo otro y expectativa en cuanto a los resultados beneficiosos y útiles que puede acarrear probablemente. Por también la noción de “apuesta” de Pascal abarca un elemento crucial de confianza en el amor de Dios y conlleva un salto hacia la fe que va más allá de un mero cálculo racional.

Aunque el argumento pascaliano se basa en consideraciones “pragmáticas” y en la ponderación de posibles ganancias y pérdidas, se puede interpretar de manera más profunda como un gesto de rendición a la gracia divina. Esta “apuesta” no es simplemente una evaluación fría de probabilidades, sino un acto de entrega confiado en la bondad y el amor de un Dios misericordioso. Mediante la apuesta, se confía en que el amor de Dios y la felicidad prometida son reales y transformadores. La felicidad o la infelicidad del hombre se juegan en una decisión que para Pascal es la más importante. De allí el dilema y el comienzo del argumento “Infinito-nada” que expresa los dos extremos entre los que el ser humano lucha internamente en busca de una decisión inevitable.

Es relevante resaltar que, en el fragmento, Pascal también advierte que el hombre que desea creer en Dios puede ser, incluso, un escéptico que se ve impedido, por la duda, a creer y a salir de la suspensión del juicio. Esto hace pensar que, tal vez, el argumento de la apuesta no es para superar el escepticismo, sino para motivar a adoptar una conducta cristiana a quien no puede salir de sus dudas. También incita a esperar, en el mejor de los casos, a que les sea dado el don de la fe o a que Dios los elija. Lo mencionado no quiere decir que Pascal esté conforme con el pirronismo, sino más bien lo acepta como algo que se da de hecho en algunas personas, lo cual les impide la creencia de corazón, y lo entiende como expresión de la Caída y del pecado original. Frente a esta dificultad que se impone sobre algunas existencias, Pascal, como en todo *Pensamientos*, intenta dar respuesta, confrontar y criticar al pirronismo, con el fin de motivar una vida cristiana a aquellos que dudan en materia de religión, a pesar

de ser consciente de que el escepticismo es algo presente en el mundo cuyo control y anulación no se encuentra al alcance de su escritura apologética ni filosófica.

Consideraciones finales

En el trabajo final de licenciatura hemos analizado el pensamiento de Blaise Pascal en torno al pirronismo y su relación con la fe. Sostuvimos que la interpretación de la orientación escéptica ha sido influenciada por las lecturas que realizó de *Los Ensayos* de Montaigne, en particular, del texto *Apología*.

El transcurso de la vida de Pascal, su actividad intelectual y su iniciación al jansenismo, entre otras cosas, fueron las condiciones de posibilidad que le permitieron tener contacto con esta y otras fuentes filosóficas y religiosas. Por su parte, el ambiente histórico y religioso de la Reforma protestante y de la Contrarreforma del siglo XVI en el que se inscribió el ensayo de Montaigne fue propicio para las futuras respuestas a favor o en contra del escepticismo en materia de religión y filosofía. Este contexto histórico constituyó un antecedente importante para el posterior pensamiento moderno del siglo XVII en el que se enmarca Pascal.

Hemos considerado que para nuestro filósofo el escepticismo se presenta como una forma de irreligión que conduce a la angustia humana al privar a los hombres de la fe en Dios a través de la duda y la suspensión del juicio. Este problema real amenaza la tranquilidad moral de las personas. Según el autor, es un dilema del cual no podemos liberarnos por completo, ya que surge inevitablemente de nuestra condición de pecadores. Por lo tanto, Pascal no refuta epistemológicamente el pirronismo, sino que lo condena moralmente.

En virtud de lo expuesto, es importante subrayar que nuestra investigación no ha aspirado a ser exhaustiva ni concluyente respecto al tema tratado. Consideramos que este estudio representa una contribución significativa en el marco de una investigación a la cual le daremos continuidad en estudios de posgrado. Entendido esto, nos aventuramos a considerar finalmente que los *Pensamientos* de Pascal constituyen un ambicioso proyecto frustrado, ya que los fragmentos críticos con el escepticismo, entre otros, no pueden por sí mismos asegurar ni promover la vida cristiana que Pascal anhela para todos los seres humanos. Esta obra presenta preocupaciones existenciales, religiosas, y éticas, de gran valor filosófico que quedan en un mero intento por hacer ver en el corazón de los demás la necesidad que tienen de Dios. Se trata de un trabajo

frustrado puesto que, a pesar de que nuestro autor sabía que una obra apologética no poseía el poder que posee la voluntad de Dios sobre los hombres, se atrevió a escribir “Apología de la Religión Cristiana” con la esperanza de producir en los demás la conversión hacia el cristianismo y con la ilusión de contribuir a la voluntad divina. En este sentido, la obra representa una gran apuesta impulsada por un gran amor hacia Dios, en búsqueda de un mundo que todavía no es y cuya posibilidad de ganancia es incierta.

Agradecimiento

Quiero expresar mi sincero agradecimiento a la Dra. Guadalupe Reinoso, quien me acompañó y guio con destacable profesionalidad y sensibilidad en mi trayectoria académica.

Bibliografía

- Aranguren, J. L. (1963). *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Revista de Occidente.
- Bayle, P. (2010). *Diccionario Histórico y Crítico. Selección*. El cuenco de plata.
- Bishop, M. (1966). *Blaise Pascal*. New York: Dell Publishing Co.
- Charron, P. (1604). *De la Sagesse*. D. Douceur.
- Kolakowski, L. (1995). *God owes us nothing. A brief remark on Pascal's religion and on the spirit of Jansenism*. The University of Chicago Press.
- Leocata, F. (2011). Escepticismo y fideísmo en el giro del siglo XVII. *Sapientia*, 67, 229-230.
- Maia Neto, J. (1963). *The Christianization of Pyrrhonism*. Kluwer Academic Publishers.
- Maia Neto, J. (2014). *Academic Skepticism in Seventeenth Century French Philosophy*. Springer.
- Montaigne, M. de. (2007). Apología de Ramón Sibiuda, en J. Bayod (Ed.), *Los Ensayos*. Acantilado, pp. 503-707.
- Pascal, B. (1670). *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmy ses papiers*. Guillaume Desprez.
- Pascal, B. (1954). *Œuvres complètes* (Ed. J. Chevalier). Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.



- Pascal, B. (1963). *Œuvres complètes* (Prefacio de Henri Gouhier, presentación y notas de L. Lafuma). París: Le Seuil, L'Intégrale.
- Pascal, B. (1964). *Œuvres complètes* (Ed. J. Mesnard). Desclée de Brouwer.
- Pascal, B. (1909). Entretien avec M. De Saci sur Épictète et Montaigne, en L. Brunschvicg (Ed.), *Pensées et opuscules*. Hachette.
- Pascal, B. (2012). *Pensamientos*. Gredos.
- Popkin, R. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Fondo de Cultura Económica.
- Raga Rosaleny, V. (2019). ¿Montaigne escéptico? La influencia de Pascal en nuestra comprensión de Los Ensayos. *Ideas y Valores*, 68(171), 59-80.
- Sexto Empírico. (1993). *Esbozos Pirrónicos*. Gredos.
- Wilde, N. (1916). Scepticism and Faith in the Philosophy of Pascal. *The Harvard Theological Review*, 9(1), 56-83.

Simulaciones experimentales

La función epistémica de los órganos en chip

Experimental simulations . The epistemic function of organs on a chip

 **Martina Schilling**

Escuela de Filosofía

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

martinaschilling30@gmail.com

Recibido: 12/04/24. Aceptado: 09/09/24

Resumen

Con el objetivo de contribuir a la descripción del estado actual de la trayectoria de los órganos en chip, en esta investigación desarrollo una de sus funciones epistémicas en las prácticas experimentales de testeo de fármacos: ejecutar simulaciones experimentales de entornos biológicos.

Sostengo que se trata de una función proveniente del linaje de los cultivos celulares y que se ha vuelto uno de los principales motivos por los cuales se reproducen los cultivos celulares en nuestra cultura material.

Esta propuesta se distancia de posturas intencionalistas y enfocadas en la similitud en filosofía de las ciencias y las tecnologías.

Palabras claves: Prácticas científicas, ciencias de la vida, dispositivos biomiméticos, linaje, filosofía de la ciencia y la tecnología.

Abstract

With the aim of contributing to the description of the current state of the art of organ-on-chip trajectory, in this investigation I develop one of its epistemic functions in experimental drug testing practices: running experimental simulations of biological environments.

I argue that this is a function stemming from the cell culture lineage and that it has become one of the main reasons why cell cultures are reproduced in our material culture.

This proposal distances itself from intentionalist and similarity-focused positions in the philosophy of science and technology.

Keywords: Scientific practices, life sciences, biomimetic devices, lineage, philosophy of science and technology

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Schilling, M. (2024). Simulaciones experimentales. La función epistémica de los órganos en chip. *Síntesis* (16), 89-109.

Simulaciones experimentales

La función epistémica de los órganos en chip

Introducción

En “The self-vindication of laboratory sciences” (1992), Ian Hacking aborda la perdurabilidad de los conocimientos, aparatos y prácticas en las ciencias de laboratorio. Estas disciplinas “estudian los fenómenos que rara vez o casi nunca suceden en estado puro antes de que la gente los produjera bajo su supervisión”. También “utilizan los aparatos en aislamiento para interferir en el curso de aquellos aspectos de la naturaleza que están bajo estudio, el objetivo es incrementar el conocimiento, comprensión y control del tipo general o generalizable” (1992, p. 218).

Hacking explica que la estabilidad en estas ciencias proviene de una estructura autojustificante entre sus elementos. Estos se dividen en tres categorías: “ideas”, preguntas de investigación y teorías, incluyendo aquellas sobre el funcionamiento de los aparatos usados en el laboratorio y sobre la manipulación de resultados; la categoría, “cosas”, que incluye instrumentos, aparatos y objetos de laboratorio y la categoría “marcas o manipulación de marcas”, que son datos, resultados y cálculos de experimentos. Estos elementos se autojustifican porque la confirmación de las teorías también confirma los aparatos desarrollados con ellas y los métodos de análisis de datos. Del mismo modo, el criterio para el funcionamiento de los aparatos y corrección de los análisis es que encajen con las teorías.

En esta investigación, exploro un elemento de las ciencias de laboratorio identificado por Hacking: las cosas. Abordo las dimensiones materiales de las prácticas tecnocientíficas de laboratorio y una pregunta de Hacking sobre los instrumentos científicos. Analizo cómo una tecnología recién salida del escenario de la innovación se integra al instrumental de laboratorio. O en otras palabras, cómo las tecnologías ganan la confianza de los científicos para su uso en prácticas experimentales, teóricas, de modelado, diseño y construcción de otras tecnologías. La pregunta de Hacking puede abordarse considerando un proceso. Defenderé que la instrumentalidad científica de una tecnología está relacionada con ocupar una posición específica de su trayectoria histórica, la de ser utilizada para propósitos epistémicos por comunidades científicas.

La cinemática estudia el movimiento de objetos sólidos sin considerar sus causas. Se ocupa de la trayectoria en relación al tiempo. La trayectoria es el lugar geométrico de las posiciones sucesivas de un objeto en movimiento y depende del sistema de referencia utilizado para describir dicho movimiento. Este sistema es el conjunto de convenciones que los observadores emplean para medir magnitudes físicas. Bruno Latour (2008, 2016) empleó el concepto de trayectoria para describir la construcción de hechos científicos, quizá inspirado en esta definición cinemática. Sostener que los hechos científicos se construyen cuestiona la idea de que la ciencia solo descubre hechos. Según Latour, la actividad científica es constructiva: hace que cosas —teorías, conceptos, tecnologías y fenómenos— existan y se conozcan. Esta construcción no está solo en manos de científicos, ingenieros y diseñadores, sino que muchos elementos no-humanos participan en la actividad y su agencia es relevante para rastrear el proceso colectivo de fabricación de hechos:

Los hechos son algo fabricado. Hacemos los hechos, es decir, realizamos una actividad consistente en «hacer hechos» («fait-faire»). Por supuesto, el científico no compone los hechos; ¿quién ha compuesto algo alguna vez? Esta es otra fábula, simétrica a la del *homo faber* y que en esta ocasión está vinculada con las fantasías de la mente. No niego que las personas tengan mentes; pero la mente no es un déspota creador de mundos que se dedica a componer hechos para satisfacer su fantasía (...) En la práctica, todo científico sabe que las cosas también tienen una historia: Newton «acontece» la gravedad, Pasteur «acontece» los microbios. «Entremezclar», «bifurcar», «acontecer», «fundirse», «negociar», «aliarse», «ser las circunstancias de»: estos son algunos de los verbos y locuciones que marcan el giro en la atención que prestamos a las cosas y que nos hacen pasar del lenguaje moderno al no moderno. (Latour, 2016, pp. 338-339)

Los estudios de las ciencias y las tecnologías rastrean el desarrollo de hechos. Al conectar elementos, las trayectorias se ven como redes: “una red no está hecha de hilos de nailon, palabras o cualquier sustancia durable, sino que es el rastro que deja algún agente en movimiento” (2008, p. 192). Un agente es cualquier cosa que actúe, ejerza agencia, altere, modifique o transforme el curso de otras cosas.

Latour es claro con los compromisos que se deben tener al describir los movimientos de los hechos científicos usando los conceptos de “trayectoria” y “red”: “Red es un concepto, no una cosa que exista ahí afuera. Es una herramienta para ayudar a describir algo, no algo que se esté describiendo” (2008, pp. 190-191). La herramienta conceptual está por detrás de la complejidad del fenómeno que se quiere capturar con ella. Según

Latour, la ventaja de esto es “que el investigador no confunda su infra-lenguaje con los ricos objetos que describe: el mapa no es el territorio” (2008, pp. 192-193).

Todas las tecnologías pueden llegar a ser instrumentos científicos, pero de hecho no todas lo son o lo fueron. Por esto, es posible alejarse de una noción sustancialista y suscribir a la idea de que los instrumentos científicos son una posición particular en la trayectoria de ciertas tecnologías de nuestra cultura material. Por lo tanto, la tecnología en cuestión debe presentar funcionalidades epistémicas y resultar confiable para las comunidades científicas que la utilizan para ocupar esa posición, en términos de requisitos y no de fines. Esto plantea las siguientes preguntas: ¿Cómo se diseñan y construyen tecnologías para conocer? ¿Qué ocurre para que las tecnologías aporten conocimientos sobre el mundo? ¿Qué tiene que ocurrir para que el aporte de las tecnologías sea confiable para las comunidades científicas?

Busco entender cómo las prácticas científicas que usan tecnologías generan conocimiento. Sin embargo, no existen respuestas universales a estas preguntas, sino específicas a cada tecnología y disciplina. Así, me enfoco en un tipo especial de tecnología científica: los dispositivos biomiméticos. La palabra “biomímesis” proviene del griego, donde “bio” significa vida y “mímesis” imitación. Según el *Glosario de filosofía de la tecnología* (Parente et al., 2022), es un concepto moderno que categoriza la actividad de imitar o reproducir procesos cíclicos naturales. La biomimética estudia organismos vivos y procesos biológicos para desarrollar sistemas tecnológicos enlazados e híbridos (naturales y artificiales) que funcionen de forma conjunta y coordinada para imitar a los primeros.

Ahora, ¿por qué los humanos han querido imitar la naturaleza mediante la tecnología? Gerola et al., (2023) explica que la “mímesis” es una operación epistémica de imitación que usa el diseño biomimético para estudiar y reproducir los principios de la naturaleza, con el objetivo de resolver retos técnicos y ecológicos. Algo así como transferir soluciones de diseño de la naturaleza a la tecnología para resolver diversos tipos de problemas. Desde hace siglos, nuestra cultura material está llena de tecnologías biomiméticas, implicando diferentes relaciones entre tecnologías y la naturaleza. Los autores argumentan que la naturaleza puede inspirar el diseño técnico y ser una fuente de ideas. También se puede imitar la naturaleza, inspirando y determinando el diseño, y se la puede integrar:

La integración técnica es el diseño biomimético que emplea directamente organismos biológicos. Prácticas como el biodiseño (Myers y Antonelli, 2014) y la robótica

biohíbrida (Mestre et al., 2021) emplean, modifican e integran material biológico en la tecnología para aprovechar las propiedades únicas de los organismos vivos, imitando a sus homólogos naturales. (Gerola et al., 2023, p. 13)

El diseño biomimético dispone de varias formas de imitar la naturaleza por motivos artísticos, estéticos, decorativos, ecológicos, sustentables, médicos y científicos. Aquí me enfoco en dispositivos biomiméticos que integran elementos biológicos y tecnológicos para propósitos científicos, específicamente del proceso de confiabilidad de órganos en chip, cultivos celulares usados en experimentos de las ciencias de la vida, permitiendo conocer e intervenir fenómenos biológicos que los reproducen en el laboratorio.

El diseño biomimético dispone de varias formas de imitar la naturaleza por motivos artísticos, estéticos, decorativos, ecológicos, sustentables, médicos y científicos. Aquí me enfoco en dispositivos biomiméticos que integran elementos biológicos y tecnológicos para propósitos científicos, específicamente del proceso de confiabilidad de órganos en chip, cultivos celulares usados en experimentos de las ciencias de la vida, permitiendo conocer e intervenir fenómenos biológicos que los reproducen en el laboratorio.

En su libro *Culturing Life: How Cells Became Technologies* (2007), Hanna Landecker relata que el término “cultivo de tejidos” fue definido por primera vez en un artículo de Alexis Carrel y Montrose Burrows en 1911. Estos experimentadores, describieron un medio plasmático inoculado con fragmentos de tejidos vivos. Ese medio plasmático, conservado en una placa de Petri¹ a cierta temperatura, ambos descontaminados asépticamente, y todas las tecnologías involucradas para evitar la contaminación, constituyen la parte artificial de los cultivos. Es un sistema artificial organizado para mantener por largos períodos a las células vivas aisladas de sus organismos. En el mismo artículo, Carrel y Burrows incluyen uno de los propósitos epistémicos de mantener a las células separadas de los organismos utilizando cultivos celulares, que se asemeja a lo que mencionaba más arriba acerca de la integración biomimética: “La finalidad de un cultivo en placa no es la observación de la morfología de las células,

1. En la actualidad, la mayoría de los laboratorios posee placas de Petri de plástico, pero sus primeros ejemplares eran de vidrio, por eso se dice cultivo “in vitro”, es decir, “en vidrio”. Se le atribuye haber inventado estos recipientes, mientras trabajaba con Robert Koch, al microbiólogo alemán Julius Richard Petri a finales del siglo diecinueve.

sino el estudio de los cambios dinámicos experimentados por las células durante su vida fuera del organismo, y la naturaleza de sus secreciones“ (Carrel & Burrows, 1911, p. 395).

Los órganos en chip (OOC) son un tipo especial de cultivo celular más cercano a nuestro presente. Aún en desarrollo, estos dispositivos prometen resolver problemas en bioquímica y farmacología con cultivos celulares sencillos y modelos animales *in vivo* para el desarrollo de fármacos.

Estos dispositivos biomiméticos, desarrollados a principios de 2000 en bioingeniería de tejidos, fabricación de semiconductores y obtención de células humanas, presentan mejoras respecto a sus predecesores. Son cultivos celulares tridimensionales en lugar de bidimensionales y profundizan la interacción entre la célula y su entorno. Para los desarrolladores de órganos en chip, es crucial el ambiente de cultivo de las líneas celulares humanas, no solo para mantenerlas vivas y controlar variables no deseadas, sino también para que los comportamientos celulares a estímulos en el cultivo sean los mismos que en su organismo.

En el diseño de estos dispositivos es crucial que las líneas celulares crezcan y se multipliquen en entornos dotados de características relevantes de los organismos humanos para desarrollar la actividad deseada. Los diseñadores de OOC buscan reproducir el comportamiento celular para mejorar el desarrollo de fármacos, reduciendo costos y tiempos en testeos de drogas y fomentando la medicina de precisión mediante el crecimiento de células de pacientes específicos².

La estrategia de integración biomimética para los órganos en chip combina las ventajas de los modelos celulares y animales, permitiendo el cultivo *in vitro* de células humanas en un ambiente tridimensional específico para cada tejido, con el objetivo de recapitular las señales celulares y extracelulares multifacéticas –moleculares, estructurales y físicas– que ocurren *in vivo*.

Se han diseñado dos tipos de órganos en chip: individuales (pulmón, intestino, hígado, entre otros) y múltiples, que integran varios órganos mediante microfluidos para imitar la perfusión vascular *in vivo*³. El tipo de OOC a utilizar dependerá de los

2. La medicina de precisión tiene el propósito de adaptar el tratamiento y la prevención de enfermedades considerando las diferencias de factores genéticos, ambientales, hasta de estilo de vida, específicos de grupos de personas. Utiliza la información genética y molecular de un grupo de pacientes y la emplea para desarrollar medicamentos o tratamientos más específicos y optimizados; teniendo como meta final garantizar que cada medicamento o tratamiento sea el más adecuado para un determinado individuo.

3. La perfusión es el paso de un fluido, a través del sistema circulatorio o el sistema linfático, a un órgano o un tejido, normalmente refiriéndose al traspaso capilar de sangre a los tejidos.

objetivos de investigación. Por ejemplo, un OOC múltiple que integre los órganos responsables de este proceso será más relevante que uno individual para observar el paso de un fármaco en el organismo humano. Mientras que, si se está en los comienzos del desarrollo de un fármaco dirigido a una enfermedad cardíaca, conviene utilizar primero el corazón en chip.

El pulmón en chip fue uno de los primeros órganos construidos por el programa de investigación de Dongeun Huh en la Universidad de Pennsylvania cerca de 2010 y fue un modelo pionero para los OOC posteriores (Ronaldson-Bouchard & Vunjak-Novakovic, 2018).

El pulmón en chip reproduce la interfaz alvéolo-capilar, identificada por sus creadores (Huh et al., 2010) como la función principal del pulmón humano. Este órgano contiene alvéolos, sacos de aire microscópicos que se expanden y contraen al respirar, cubiertos por capilares sanguíneos que facilitan el intercambio gaseoso con la sangre, y la barrera entre ambos está compuesta de tejido pulmonar y capilar, separados por una membrana fina. Para reproducir estos elementos, el dispositivo tiene dos cámaras de cultivo de células, una superior para células pulmonares y otra inferior para células capilares, separadas por una membrana flexible.

En el pulmón humano, las células enfrentan fuerzas mecánicas. Durante la inspiración, los alvéolos se expanden, y en la espiración se contraen. Para reproducir esto, se usaron dos cámaras de vacío flexibles a los costados. Al aplicarles vacío, las cámaras se comprimen, estirando las capas de tejido adheridas a la membrana. Cuando el vacío se disipa, la elasticidad de la membrana y las capas de tejido regresan a su estado relajado, produciendo contracción. Este sistema imita la interfaz alveolo capilar y los movimientos respiratorios, reproduciendo el intercambio gaseoso con la sangre en el pulmón humano.

En lo que resta de este escrito, con el objetivo de iluminar algunos aspectos del estado actual de la trayectoria del pulmón y los órganos en chip, sostengo que estos dispositivos tienen la función epistémica de ejecutar simulaciones experimentales de entornos biológicos, permitiendo el acceso a fenómenos y procesos biológicos que están restringidos experimentalmente en su entorno original por motivos éticos o metodológicos. La simulación del microambiente del alvéolo pulmonar en el pulmón en chip permite conocer e intervenir la función biológica del pulmón humano en la metabolización de compuestos químicos transportados por la sangre. Este enfoque

se opone a la interpretación del pulmón en chip como una representación similar del pulmón humano.

Luego, defiende que la simulación experimental es una función impresa en el linaje de los cultivos celulares, desafiando la idea de que las funciones dependen solo de los propósitos de los diseñadores, como señala el intencionalismo en filosofía de la tecnología. La función simulativa de los órganos en chip depende de cultivos antecesores y contribuye a la reproducción de los cultivos celulares en nuestra cultura material. Al ser una función compartida a lo largo del tiempo por muchos cultivos, la ejecución de simulaciones adecuadas de los entornos biológicos se ha convertido en un ideal de diseño y construcción de nuevos cultivos. Con esto quiero decir que hay otros factores que intervienen en el establecimiento de las funciones y en el contexto de diseño y construcción de estos dispositivos. Este contexto está atravesado por diversos problemas materiales que emergen en la búsqueda por lograr simulaciones adecuadas. Planteo, por último, que las estrategias para solucionar esos problemas son una fuente de confiabilidad en la utilización de estos dispositivos.

Representación en filosofía de modelos

Dentro de la filosofía de la ciencia, se utiliza el concepto de representación para describir las relaciones entre los modelos científicos y sus *target systems* (“sistemas de referencia”), es decir, los aspectos del mundo que representan y sobre los cuales permiten formular hipótesis. Estas representaciones son epistémicas, ya que proporcionan conocimiento sobre el mundo.

Las discusiones sobre representaciones científicas suelen centrarse en cómo establecer si un modelo representa adecuada y confiablemente a su target. Algunos autores argumentan que la adecuación depende de si la representación es similar en grado y aspecto suficientes a su target. Esta perspectiva, basada en similitudes entre modelos y targets, es ampliamente aceptada y aplicable a cualquier modelo científico. En filosofía de la ingeniería, Michel Poznic (2016) aplicó estas ideas al pulmón y los órganos en chip.

Diseño y representación en el pulmón en chip

Para explicar modelos en ingeniería, Poznic sostiene que la representación y el diseño son relaciones de modelado entre vehículos y targets. Estas relaciones están basadas en una relación de similitud estructural pero con diferentes direcciones

de ajuste y objetivos. Con el caso del pulmón en chip, intenta ilustrar el rol de este dispositivo en estas relaciones.

Poznic indica que en la relación de representación, el vehículo se ajusta al target para representarlo lo más adecuadamente posible, con el fin de aprender sobre él. Por otro lado, en la relación de diseño, el target se ajusta al vehículo, que prescribe hechos deseados o previstos para crear o modificar un artefacto, siendo este el target. Así, la representación tiene una dirección de ajuste de la mente al mundo para conocerlo, mientras que el diseño tiene una dirección de ajuste del mundo a la mente para modificarlo.

El autor sugiere que los modelos científicos sirven como vehículos que se ajustan a los targets del mundo para representarlos. En el diseño, los modelos toman el lugar de los targets y se ajustan a descripciones que especifican cómo deben ser construidos y funcionar, denominadas “descripciones del modelo”. Por lo tanto, los modelos representan targets para aprender sobre ellos y se ajustan a descripciones para ser construidos.

Según Poznic, las relaciones de representación y diseño se basan en una relación de similitud que él define así:

De acuerdo con una visión de la representación basada en la similitud, el modelo representa adecuadamente un target solo si el primero se parece al segundo en aspectos relevantes y en un grado suficiente. En los debates sobre la representación científica, esta similitud se entiende en su mayor parte como una semejanza estructural entre el modelo y el target system. (Poznic, 2016, p. 12)

El autor menciona que la similitud admite grados, y en diseño, el artefacto debe ser similar a las descripciones del modelo para ser construido. ¿Cómo participa entonces el pulmón en chip en las relaciones de diseño y representación? Representa la estructura y el ambiente biológico del pulmón humano para aprender y hacer afirmaciones acerca de este órgano. Por otra parte, en la relación de diseño, el pulmón en chip se ajusta a descripciones y protocolos que especifican las condiciones de construcción. Así, el plan de diseño determina cómo debe ser construido y funcionar. Basándose en esto, Poznic señala que la relación de representación y diseño son relevantes para este modelo y otros modelos en ingeniería.

Encuentro dos problemas con la propuesta de Poznic, uno con su noción de representación y otro con su noción de diseño. Comenzaré con el problema de la representación y luego abordaré el de diseño.

Simulaciones experimentales

Considero que basar la adecuación de la representación en las similitudes entre los modelos y sus targets, soslaya aquellos modelos con propiedades no similares a las de sus targets. Estos modelos exhiben alteraciones, tergiversaciones, abstracciones e idealizaciones de propiedades de sus targets y mediante representaciones no similares, o combinadas con las similares, estos modelos también posibilitan la formulación de hipótesis sobre sus targets. La propuesta de Poznic no reconoce las diferencias entre los órganos en chip y sus targets como epistémicamente relevantes para explicar cómo representan, nos aportan conocimiento y por qué podemos confiar en su uso. Ofrezco, a continuación, una explicación alternativa del pulmón y los órganos en chip, enfatizando la importancia de las similitudes y diferencias entre los OOC y sus targets para proporcionar conocimiento acerca de ellos.

Condiciones in vivo e in vitro

Roger Strand (1999; 1996) propone una caracterización para los estudios en bioquímica que utilizan condiciones *in vitro* e *in vivo*. Según Strand, la bioquímica estudia las sustancias y procesos químicos en organismos vivos. Sin embargo, los análisis químicos suelen requerir un proceso de aislamiento, mediante el cual se perturba el organismo de interés y se aísla de él un componente específico, como una célula o un tejido. Rara vez se realizan análisis químicos directamente en el organismo vivo bajo estudio, porque allí resultan inaccesibles experimentalmente por motivos metodológicos o éticos. Strand indica que la generación de condiciones artificiales para estudiar fenómenos inaccesibles en un organismo vivo define un estudio de efectos *in vitro*:

La etiqueta *in vitro* significa condiciones experimentales ‘artificiales’, especialmente las del tubo de ensayo [*in vitro* significa literalmente ‘en vidrio’], en contraposición a una condición *in vivo* [‘en vivo’, es decir, en el cuerpo vivo de un animal o una planta]. (Strand et al., 1996, p. 2)

El autor agrega que el sistema *in vitro* debe diferir del sistema *in vivo* para superar sus problemas metodológicos:

A menudo, el diseño del sistema *in vitro* implica la interrupción física del sistema *in vivo* y un procedimiento posterior para aislar una o más de sus partes, con el objetivo de acceder experimentalmente a características o parámetros inobservables, o para

reducir la cantidad de interacciones complejas con fenómenos biológicos interferentes. Por otra parte, las condiciones experimentales *in vitro* tienen que ser lo más pertinentes posible desde el punto de vista biológico para permitir la interpretación *in vivo* deseada. En consecuencia, los investigadores intentarán normalmente imitar las condiciones *in vivo* mediante la selección de los parámetros del experimento *in vitro*. (Strand et al., 1996, p. 2)

El sistema experimental *in vitro* es una interrupción e imitación del sistema *in vivo*, permitiendo el acceso experimental al fenómeno *in vivo*. Esto plantea dos problemas epistémicos para los bioquímicos, según Strand. El primero es cuán disruptivo o cuán parecido se diseña el sistema *in vitro* en relación con el sistema *in vivo*. Si es demasiado parecido a las condiciones del sistema *in vivo*, habrá demasiadas interacciones complejas con fenómenos biológicos interferentes, dificultando llegar a una conclusión única sobre la actividad del fenómeno biológico. Mientras que si el sistema pasa por alto interacciones relevantes, podría mostrar una actividad diferente a la que realiza en el sistema *in vivo* o que no haya fenómeno biológico de interés. El segundo es la justificación de afirmaciones sobre el fenómeno *in vivo* basadas en la interpretación de la evidencia experimental de un fenómeno análogo en un sistema *in vitro*.

Simulaciones y experimentos

García (2006, 2015a, 2015b) sostiene que la simulación no es exclusiva de las computadoras; la bioquímica ha empleado simulaciones incluso antes de su uso en laboratorios. Los bioquímicos diseñan sistemas disruptivos e imitativos que reproducen sistemas *in vivo* donde ocurren fenómenos biológicos para obtener conocimiento y/o intervenir en ellos. Los sistemas diseñados son *in vitro* o *in vivo*. A diferencia de Strand, García considera que ambos pueden simular, no solo los primeros: “lo que suele ocurrir es que ambas condiciones, *in vitro* e *in vivo*, pueden considerarse “artificiales”, en relación con lo que queremos estudiar” (García, 2015b, p. 6).

La relación entre el sistema que simula y el sistema simulado puede entenderse como una sustitución. La confiabilidad del sustituto depende de las técnicas de imitación y interrupción usadas en su diseño, según García. Por razones metodológicas o éticas, cuando el fenómeno bajo estudio es inaccesible experimentalmente *in vivo*, se diseñan sistemas sustitutos para reemplazarlo en experimentos.

Los estudios *in vivo* e *in vitro* son experimentos en sistemas físicos e involucran aspectos interventivos como testear la toxicidad o eficacia de compuestos químicos antes de su introducción en humanos. También pueden ser considerados simulaciones, ya que sustituyen a otros sistemas para estudiar fenómenos que ocurren en él mediante la imitación de su dinámica. Así, dichos estudios diseñan y utilizan simulaciones experimentales.

Aplicación al pulmón en chip

Varios conceptos surgieron al reconstruir las propuestas de Strand y García sobre las condiciones *in vivo* e *in vitro* en bioquímica: fenómeno biológico, sistema que simula, target o sistema simulado, técnicas disruptivas e imitativas, y sustitución de sistemas. Ahora, explicaré su aplicación al pulmón en chip.

El fenómeno que se pretende estudiar y observar son las respuestas metabólicas de las células pulmonares a diversos compuestos químicos que la sangre transporta en su paso por el pulmón. Este fenómeno ocurre en los alvéolos. En este intercambio gaseoso con la sangre –una función biológica del pulmón–, el órgano contribuye a la metabolización de compuestos químicos que transporta. Específicamente, en la membrana alvéolo-capilar, que separa los alvéolos con oxígeno de los capilares con sangre. La membrana diluye el oxígeno de los alvéolos y la sangre lo absorbe. Simultáneamente, los capilares “entregan” dióxido de carbono a los alvéolos, que la sangre recoge del organismo.

Los alvéolos están expuestos a fuerzas mecánicas. Los pulmones funcionan como una bomba gracias al diafragma, que se contrae al inhalar y se relaja al exhalar. Esto permite que los pulmones se abran y se cierren, permitiendo que el aire oxigenado fluya hacia ellos. Al final de la espiración, el diafragma relajado empuja hacia arriba la parte inferior de los pulmones, comprimiéndolos y reduciendo su volumen. Durante la espiración, el diafragma relajado comprime los pulmones, expulsando el aire sin oxígeno. Así, los alvéolos se expanden y se contraen durante la respiración.

Antes mencioné las características de los sistemas *in vitro* identificadas por Strand. En primer lugar, se diseñan y construyen para estudiar e intervenir fenómenos biológicos que no pueden ser estudiados directamente en su entorno original. Esto se debe a limitaciones metodológicas o éticas. Por lo tanto, se produce un sistema experimental *in vitro* utilizando una o más partes del sistema *in vivo*. En segundo lugar, el diseño del sistema *in vitro* debe imitar lo más pertinente posible, desde

una perspectiva biológica, las condiciones del sistema *in vivo* para permitir la interpretación deseada del fenómeno *in vivo*. Además, debe implicar una disrupción física del sistema *in vivo* —un aislamiento de alguna de sus partes—, con el objetivo de acceder experimentalmente al fenómeno bajo estudio y reducir las interacciones con otros fenómenos biológicos que puedan interferir. El pulmón en chip está diseñado de la siguiente manera para reproducir las condiciones *in vivo* y permitir el acceso experimental al fenómeno:

Membrana alveolo-capilar

El dispositivo contiene dos microcanales separados por una membrana de polidimetilsiloxano (PDMS) de 10mm, porosa y flexible, recubierta con ECM, fibronectina o colágeno. Se cultivaron células epiteliales alveolares humanas y células endoteliales microvasculares pulmonares en lados opuestos. Al alcanzar la confluencia necesaria, se introdujo aire en el compartimiento epitelial y líquido en el endotelio, creando una interfaz aire-líquido que reproduce el revestimiento del espacio aéreo alveolar.

Movimientos respiratorios

Se incorporaron dos microcámaras laterales al dispositivo para reproducir la distorsión mecánica de la membrana alvéolo-capilar por los movimientos respiratorios. Al aplicar vacío, la membrana que separa los microcanales y las capas de tejido adheridas se deforma elásticamente. Al liberar el vacío, la membrana y las capas de tejido vuelven elásticamente a su tamaño original.

La reproducción de la membrana alvéolo-capilar y los movimientos respiratorios simulan las condiciones del microambiente de los alvéolos pulmonares *in vivo*. Los microcanales se fabricaron con litografía blanda y las cámaras con grabado químico de PDMS.

Disrupción e imitación

En esta reconstrucción basada en los artículos de Dan Huh et al. (2010), se presentan los aspectos señalados por Strand sobre los sistemas *in vitro*. En primer lugar, el pulmón en chip se creó utilizando células epiteliales alveolares humanas y células endoteliales microvasculares pulmonares, extraídas del sistema *in vivo*. El cultivo en el chip es disruptivo en comparación con el sistema *in vivo* porque implicó un aislamiento de partes de este sistema, es decir, de células de los alvéolos y los capilares

humanos. En segundo lugar, el chip imita las condiciones del sistema *in vivo* al tener microcanales de cultivo unidos a la membrana, con flujo de aire y líquido. Además, imita los movimientos respiratorios del pulmón a los que están expuestos los alvéolos mediante microcámaras de vacío.

También están presentes en el pulmón en chip los dos problemas epistémicos sobre las características de los sistemas *in vitro*. El primero es cuán disruptivo o cuán parecido es el diseño del pulmón en chip en relación con el microambiente de los alvéolos humanos. La disrupción permite la accesibilidad al fenómeno biológico y observar cómo responden las células pulmonares a componentes químicos, mientras que la imitación posibilita respuestas similares a las del ambiente original.

El segundo se refiere a justificar inferencias sobre un fenómeno *in vivo* basadas en la interpretación de evidencia experimental de un fenómeno análogo *in vitro*. Este desafío epistémico impulsó el diseño de los OOC, que buscan igualar las respuestas celulares en los chips con las que tienen en el organismo humano. Debido a problemas en los estudios de medicamentos con modelos animales y celulares para cribado y prueba de componentes químicos, surgió la necesidad de desarrollar sistemas *in vitro* que se aproximen a las condiciones *in vivo* para que las células reaccionen a los componentes químicos de la misma manera. La confiabilidad de estos dispositivos podría consolidarse en parte comparando las respuestas de las células en los microambientes que imitan los chips y las respuestas *in vivo*.

Generar las condiciones adecuadas para que las células en los chips respondan como lo harían *in vivo* dificulta categorizar los OOC solo como sistemas *in vitro*. En un diseño experimental se pueden integrar ambas condiciones para simular adecuadamente el sistema *in vivo*. Según García, ambas son artificiales respecto al target. El modo en que el pulmón en chip integra las condiciones *in vivo* e *in vitro* muestra que su función en el desarrollo de fármacos es ejecutar una simulación experimental.

Además de enfocarse en las condiciones *in vivo* e *in vitro* en las prácticas de bioquímica, este enfoque no se basa solo en las similitudes entre lo que simula y lo que es simulado para explicar cómo un sistema que no es el ambiente original del fenómeno bajo estudio puede proporcionar conocimiento sobre él. Es decir, son tanto las similitudes como las diferencias entre la simulación y el target lo que permite hacer afirmaciones e intervenir en él.

Diseño

El problema con la noción de diseño de Poznic, aquella que utiliza para explicar la función del pulmón en chip, es que simplifica el proceso de diseño y construcción de tecnologías e implica suposiciones difíciles de sostener para describir prácticas experimentales contemporáneas. Supone una postura intencionalista y que es posible separar el diseño de la construcción.

Poznic considera el diseño como una relación en la que los planes de diseño son los vehículos y los artefactos a construir son los targets:

Entiendo el plan de diseño como un vehículo que se sitúa en una relación de modelado con un target. Por ejemplo, existe una relación entre el plan de un artefacto y la realización de dicho artefacto, o la relación entre un diseño conceptual y un dispositivo técnico que se construirá en el futuro. (Poznic, 2016, p. 8)

El plan de diseño prescribe y protocoliza la construcción del artefacto para funcionar de la manera prevista:

La actividad de diseñar –en gran medida como la de representar– implica un determinado vehículo. Sin embargo, ese vehículo no representa determinados hechos reales del mundo. Más bien, el vehículo prescribe hechos deseados o previstos. (Poznic, 2016, p. 8)

Aplica esta noción al chip de la siguiente manera:

En Huh et al. (2013), se describe en detalle un procedimiento para construir un órgano en un chip. De hecho, el procedimiento se divide en varios protocolos que pueden utilizarse para construir al menos dos tipos diferentes de chips, un chip pulmonar y un chip intestinal. Una vez construidos, los chips son dispositivos concretos que guardan una relación de diseño con el plan de un dispositivo que viene definido por los protocolos particulares que se utilizan para la construcción de los chips. (Poznic, 2016, p. 10)

El diseño es anterior a la construcción del artefacto, ya que consiste en un plan compuesto por protocolos e instrucciones, que determinan cómo se debe construir ese artefacto. Además, para Poznic el plan de diseño parecería ser algo conceptual, enunciable y listable, ya que son reglas que rigen la construcción posterior. La perspectiva de Poznic, también compartida por varios filósofos de la tecnología, forma parte de lo que Tim Ingold (2000) denomina “la visión estándar” o lo que Beth Preston (2013) califica como el “modelo

de control centralizado”. A pesar de no expresarlo directamente, suponen las siguientes premisas:

El diseño es una actividad inteligente, habilidosa y creativa realizada por un individuo (el diseñador) o grupo que resulta en la representación conceptual de un artefacto a construir y en el establecimiento de sus propósitos. En otras palabras, culmina en la forma del artefacto, un prototipo de lo que se espera que sea y haga. La construcción es una actividad separada del diseño y no es inteligente, creativa ni habilidosa. Se trata de imprimir, siguiendo reglas, una forma a la materia. Es reglada porque la forma debe ser esa y no otra para cumplir con los propósitos previstos por el diseñador. Al seguir un conjunto de pasos finitos establecidos por el diseño, la construcción puede realizarse mecánicamente. En este sentido, no es relevante quién construye, ya sea el diseñador, otra persona o una máquina. El resultado es el artefacto propiamente dicho y proviene de la organización preconfigurada de materiales por el diseñador. La función del artefacto también fue establecida intencionalmente por el diseñador y guía su construcción.

El principal problema de este enfoque es asumir que la materia del artefacto es totalmente pasiva frente a lo que se prevé hacer con ella, a las intenciones del diseñador. Por lo tanto, nada de lo que ocurra en la construcción del artefacto puede modificar el diseño porque no hay resistencia (o permiso) por parte de la materia a la imposición de la forma. En este sentido, la construcción es valorada como subordinada a otro ámbito, no relevante para el diseño tecnológico y el establecimiento de funciones. Según Ingold:

Así, se supone que la arquitectura básica del organismo ya está establecida, como un “plano” genético, desde el mismo momento de la concepción; del mismo modo, se supone que el artefacto preexiste, plenamente representado como un “objeto virtual” en la mente, incluso antes de que se haya movido un dedo en su construcción. En ambos casos, la actualización de la forma se reduce a una simple transcripción mecánica: todo el trabajo creativo ya está hecho de antemano, ya sea por la selección natural o por la razón humana. (Ingold, 2000, p. 343)

Si nos remitimos a la historia de los cultivos celulares podemos observar que la relación entre diseño y construcción que propone Poznic no ocurre de esa manera porque los diseñadores de cultivos celulares no trabajan con materiales pasivos, sino con células vivas. En ese sentido, una buena parte de lo que los cultivos celulares son está dado por lo que se puede y no se puede hacer con los diferentes tipos de líneas

celulares que hay. Las restricciones y posibilidades materiales de las células, así como las intenciones materiales, determinan las formas y las funciones de los cultivos celulares.

Más arriba sostuve que una de las funciones del pulmón y los órganos en chip consiste en ejecutar simulaciones experimentales de entornos biológicos. A continuación, desarrollaré cómo esta función es una performance impresa en el linaje de los cultivos celulares, aspecto que muestra que los predecesores del pulmón en chip y las células son igual de relevantes que las intenciones de los diseñadores ante la pregunta por el establecimiento de esta función simulativa.

Linaje

Describiré algunos precursores del pulmón en chip basándome en el artículo de Magdalena Jedrzejczak-Silicka (2017) sobre la historia de los cultivos celulares, enfocándome en cultivos de finales del siglo XIX y principios del XX que muestran prácticas simulativas parecidas a la del pulmón en chip.

En aquella época, se desarrollaron técnicas para mantener células vivas fuera de los organismos de origen. Uno de los pioneros fue el embriólogo estadounidense Ross Granville Harrison (1870-1959). Sus experimentos con cultivos celulares tuvieron lugar entre 1907 y 1910 en la Universidad de Yale. Aisló partes de tejidos embrionarios de una rana viva y, para hacerlos crecer fuera de su cuerpo, adaptó una técnica de Robert Koch, usada para el crecimiento del bacilo del ántrax. La técnica consiste en colocar el tejido en una solución de linfa (medio de cultivo), invertirlo sobre un portaobjetos y mantenerlo en una gota pendiente.

Aunque los experimentos de Harrison revelaron comportamientos celulares inéditos, estaban limitados por contaminación bacteriana. Por ello, incorporó técnicas asépticas: flameó la cristalería, hirvió material quirúrgico como agujas, tijeras y pinzas, y esterilizó paños y papeles de filtro en autoclave. Estas técnicas asépticas y la técnica por gota pendiente mantuvieron las muestras estériles *in vitro* durante más de cinco semanas, facilitando la observación continua de las fases del desarrollo celular.

En 1910, el cirujano Montrose Burrows aplicó el método de gota colgante en sus cultivos celulares. A diferencia de Harrison, trabajaba con tejidos sanguíneos calientes. En lugar de solución de linfa, introdujo los tejidos en un coágulo de plasma de pollo. El plasma era más fácil de obtener y su calidad era más homogénea, haciéndolo más confiable que el de Harrison. Luego, Burrows y el biólogo Alexis Carrel cultivaron

tejidos embrionarios y adultos de diversas especies, manteniéndolos *in vitro* por más de siete semanas “gracias a los ‘medios plasmáticos’: plasma fresco de la misma fuente de los tejidos” (Jedrzejczak-Silicka, 2017, p. 12).

Evaluaron otros medios de cultivo de plasma, diluyéndolos con diferentes soluciones de sal y suero. A partir de estos medios complejos, subcultivaron y mantuvieron tejidos por varios meses. Trabajaron con tejidos normales y cancerosos de mamíferos adultos. Estos cambios en los experimentos de Harrison contribuyeron a la emergencia de la idea de “cultivo continuo”, que permite obtener nuevos cultivos de cultivos antiguos sin establecer cultivos primarios de nuevos explantes de tejido.

En 1912, Carrel y colaboradores desarrollaron la primera línea celular de fragmentos del corazón de un embrión de pollo, que mantuvieron con lavados de solución de Ringer y cambios de medio, facilitando el subcultivo. Este avance llevó a la comprensión de que las células pueden crecer y vivir fuera de los organismos por períodos extendidos. Además, en su laboratorio se desarrollaron los “matraces D” para cultivo celular, con 3,5 mm de diámetro y de vidrio Pyrex, que permitieron cultivar células en mayores volúmenes.

La reconstrucción de los cultivos celulares previos al pulmón en chip muestra que tanto Burrows como Carrel notaron que para mantener vivos los tejidos por más tiempo y realizar más experimentos, debían cultivarlos en medios que tuvieran, al menos, algo que ver con el entorno original en el cual tales tejidos viven. De ahí la utilización de los medios plasmáticos y el matraz D. Se trata de un intento por imitar condiciones del entorno original tras aislar los tejidos. Esta práctica simulativa respalda la sugerencia de García de que,

Desde hace mucho tiempo, bioquímicos y fisiólogos utilizan técnicas que incluyen un aspecto simulativo en contextos experimentales. Este punto puede demostrarse citando los términos y frases utilizados en bioquímica. Expresiones como ‘simulación *in vitro*’ o ‘simulación *in vivo*’ se utilizan habitualmente en contextos experimentales. (García, 2015b, p. 6)

En el linaje de los cultivos celulares, hay un tipo de performance útil para los investigadores: performances simulativas de sistemas *in vivo*. Esto hace que los fenómenos estudiados se vuelvan accesibles, permanezcan vivos y se comporten como en su ambiente original.

Conclusiones

Este trabajo de investigación se inscribe en la intersección entre la filosofía de las ciencias y la filosofía de la tecnología porque aborda una temática que ambas disciplinas tienen en común: los instrumentos científicos que, a su vez, forman parte de las dimensiones materiales de las prácticas tecnocientíficas. Por ello, este escrito estuvo orientado a la indagación de ciertos aspectos del proceso que un dispositivo técnico en particular, el pulmón en chip, se encuentra atravesando para consolidarse como un instrumento científico confiable.

Los aspectos que abordé de esta trayectoria tienen que ver con su función, y el establecimiento de la misma, en las prácticas de desarrollo de fármacos para las cuales fue diseñado. El abordaje de ambas cuestiones requirió de otras tareas más pequeñas. En primer lugar, una caracterización de este dispositivo que atendiera a su contexto de surgimiento, es decir, a las necesidades y problemas que lo gravitan, y a su ontología, la cual fue entendida en términos de biomimesis.

En segundo lugar, requirió de una descripción de qué es lo que el dispositivo hace en dichas prácticas y, para ello, resultó necesario explorar la relación entre condiciones *in vivo* y condiciones *in vitro* que los órganos en chip manifiestan. Haber atendido a este vínculo, me permitió sostener que una de sus funciones consiste en la ejecución de una simulación experimental del microambiente de los alvéolos pulmonares. A su vez, señalar esto último implica defender que sus contribuciones epistémicas e interventivas no solo tienen que ver con las similitudes que el pulmón en chip mantiene con el sistema *in vivo* al cual simula, sino también con sus diferencias, con aquellos aspectos que lo vuelven disruptivo en relación a su target. También, desarrollé que se trata de una función proveniente del linaje de los cultivos celulares y que se ha vuelto uno de los principales motivos por los cuales se reproducen los cultivos celulares en nuestra cultura material, postura que se distancia del intencionalismo en filosofía de la tecnología. La última tarea consistió en trazar una pequeña parte del linaje técnico del pulmón en chip para señalar cómo adquirió su función. Aquí, intenté mostrar que en el linaje de los cultivos celulares hay performances simulativas que se mantienen desde hace mucho y que otros cultivos que antecedieron a este dispositivo contribuyen al fijamiento de su función epistémica.

Una de las razones de haber seleccionado este artefacto como caso de estudio –que la sugerí a lo largo de este escrito, pero no la nombré de esta manera hasta aquí– es que tensiona una de las dicotomías principales con las cuales la filosofía ha ordenado

la realidad: la dicotomía entre lo artificial y lo natural. Debido a la extensión de la investigación, preferí no ingresar dentro de esa discusión de lleno y posicionarla como el eje central. Antes bien, mi interés se dirigió a mostrar cómo esa dicotomía se manifiesta en el caso particular de los órganos en chip. A grandes rasgos, tensionando la distinción entre funciones biológicas y funciones técnicas y entre condiciones *in vivo* y condiciones *in vitro*.

Considero que por provocar esta tensión, los órganos en chip, así como los demás dispositivos biomiméticos, importan a la filosofía. También, importan por una cuestión más general, porque son o pretenden ser instrumentos científicos. En este sentido, poder elaborar explicaciones acerca de cómo con ellos –y con otros elementos materiales– conocemos e intervenimos en el mundo, contribuye a la comprensión de la actividad tecnocientífica en la actualidad.

Bibliografía

- Carrel, A., & Burrows, M. T. (1911). Cultivation of tissues in vitro and its technique. *Journal of Experimental Medicine*, 13(3), 387-396.
- Garcia, P. (2006). *Beyond the dichotomy in vivo-in vitro: In silico*.
- Garcia, P. (2015a). Caracterización de una noción de simulación a partir de prácticas experimentales. *Principia: an international journal of epistemology*, 19(2), 217-234.
- Garcia, P. (2015b). Computer simulations and experiments: In vivo–in vitro conditions in biochemistry. *Foundations of Chemistry*, 17(1), 49-65.
- Gerola, A., Robaey, Z., & Blok, V. (2023). What Does it Mean to Mimic Nature? A Typology for Biomimetic Design. *Philosophy & Technology*, 36(4), 65.
- Hacking, I. (1992). The self vindication of laboratory sciences. En A. Pickering (Ed.), *Science as Practice and Culture* (pp. 29-64). University of Chicago Press.
- Huh, D., Matthews, B. D., Mammoto, A., Montoya-Zavala, M., Hsin, H. Y., & Ingber, D. E. (2010). Reconstituting organ-level lung functions on a chip. *Science*, 328(5986), 1662-1668.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Psychology Press.
- Jedrzejczak-Silicka, M. (2017). History of cell culture. En *New Insights into Cell Culture Technology*.

- Landecker, H. (2007). *Culturing life: How cells became technologies*. Harvard University press.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Latour, B. (2016). *La esperanza de Pandora: Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Gedisa.
- Parente, D., Berti, A., & Celis Bueno, C. (Eds.). (2022). *Glosario de filosofía de la técnica*. La Cebra.
- Poznic, M. (2016). Modeling organs with organs on chips: Scientific representation and engineering design as modeling relations. *Philosophy & Technology*, 29(4), 357-371.
- Preston, B. (2013). *A philosophy of material culture: Action, function, and mind* (1st ed). Routledge.
- Ronaldson-Bouchard, K., & Vunjak-Novakovic, G. (2018). Organs-on-a-Chip: A Fast Track for Engineered Human Tissues in Drug Development. *Cell Stem Cell*, 22(3), 310-324.
- Strand, R. (1999). Towards a useful philosophy of biochemistry: Sketches and examples. *Foundations of Chemistry*, 1(3), 269-292.
- Strand, R., Fjelland, R., & Flatmark, T. (1996). In vivo interpretation of in vitro effect studies with a detailed analysis of the method of in vitro transcription in isolated cell nuclei. *Acta Biotheoretica*, 44(1), 1-21.

Escepticismo e identidad personal en la filosofía de David Hume

Skepticism and personal identity in David Hume's philosophy

 **Rocío Herrera**

Escuela de Filosofía

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

ro.6977@gmail.com

Recibido: 19/07/24. Aceptado: 20/09/24

Resumen

David Hume, en su obra *Tratado de la Naturaleza Humana*, analiza el problema de la identidad personal, un tema que no retoma en escritos posteriores. No existe un consenso claro entre sus estudiosos sobre cuál es la postura del filósofo escocés respecto del problema de la identidad personal. En el presente artículo exploramos sus ideas expresadas en el cuerpo del *Tratado* y en el Apéndice, de manera tal que logremos descifrar los complejos mecanismos que están en juego en la creencia del “yo”. Nos detendremos a analizar la crítica a la noción sustancialista del yo, el haz de percepciones, los modos de operar de la memoria y la imaginación, y su apelación al “privilegio escéptico”.

Finalmente, nos propondremos vislumbrar cuál es la postura del autor del *Tratado* con respecto a la identidad personal y determinar si converge (o no) en un escepticismo respecto de la idea del “yo”.

Palabras clave: identidad personal; escepticismo; imaginación; memoria

Abstract

David Hume analyzes the problem of personal identity in *A Treatise on Human Nature*, a subject that he does not return to in later writings. There is no clear consensus among scholars regarding the Scottish philosopher's stance on the problem of personal identity. In this paper, we explore his ideas expressed in the body of the *Treatise* and in the Appendix, in such a way that we can decipher the complex mechanisms at play in the belief in the “self”. We will analyze the critique of the substantial notion of the “self”, the bundle of perceptions, the modes memory and imagination operate, and his appeal to the “skeptical privilege”.

Finally, we get a glimpse of the author's position in *Treatise* regarding personal identity and determine whether it converges (or not) to skepticism regarding the idea of the “self”.

Keywords: personal identity; skepticism; imagination; memory

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Herrera, R. (2024). Escepticismo e identidad personal en la filosofía de David Hume. *Síntesis* (16), 110-126.

Escepticismo e identidad personal en la filosofía de David Hume

Introducción

El problema de la identidad personal ha sido uno de los temas más estudiados en la filosofía de David Hume. Entre los autores más relevantes que han tratado la cuestión podemos mencionar a Penelhum (1955), Stroud (1995), Garret (1997), Swain (2006). Así también, advertimos que los distintos estudiosos de la obra de Hume no tienen una postura unánime a la hora de determinar con claridad y solvencia las aseveraciones que el filósofo escocés realiza respecto del problema de la identidad personal. Esto se debe a que las opiniones que el filósofo escocés esgrime no son de fácil comprensión e implican cavilaciones profundas.

Una de las limitaciones que podemos mencionar al momento de estudiar el problema de la identidad personal es el hecho de que Hume sólo en una de sus obras realiza un análisis detallado de la creencia del “yo”, en la sección 6 de la parte IV del libro I, de su célebre libro *Tratado de la Naturaleza Humana*¹. En esta sección titulada “De la identidad”, el filósofo escocés se dedica a realizar una fuerte crítica a la noción sustancialista del “yo” y continúa su argumentación intentando descifrar los mecanismos que operan en nuestra creencia.

Si bien en el Apéndice de la obra retoma el problema de la identidad personal, solamente lo hace para volver sobre sus pasos, es decir, busca realizar ciertos ajustes y corregir algunos desaciertos sobre las ideas expuestas en el cuerpo del *Tratado*. De esta manera, observa que su explicación sobre la identidad personal es defectuosa y no ve cómo corregir sus opiniones sin caer en contradicciones.

A través del presente trabajo pretendemos descifrar con mayor profundidad los intrincados mecanismos que están en juego en nuestra creencia del “yo” y observar si Hume adopta (o no) una postura escéptica respecto del problema de la identidad personal. Para esto, en primer lugar, comenzamos con la crítica que el filósofo escocés

1. *A Treatise of Human Nature*, David Fate Norton y Mary J. Norton (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2011, vol 1. Hume, D. (2018). *Tratado de la naturaleza humana*, (Traducción y notas de Felix Duque), Tecnos. En adelante citaremos con la abreviatura TNH, con la indicación del Libro, la Parte, la Sección, y la paginación de la edición de Selby Bigge que aparece al margen de la misma.

realiza a la noción sustancialista² del “yo”, es decir, un “yo” como algo simple, idéntico a sí mismo y que en todo momento somos íntimamente conscientes; para luego avanzar con su planteo de la mente como un haz de percepciones. Esto nos llevará a analizar la identidad de los cuerpos, a preguntarnos por esos mecanismos que producen la asociación de ideas que determina a la imaginación a formar una idea de la identidad personal que resulta, en sentido estricto, ficticia. Así, examinaremos cómo la memoria y la imaginación operan en la creencia del “yo”. Por último, nos detendremos a estudiar en el Apéndice, cuáles son los aspectos de su explicación sobre la identidad personal que considera defectuosos y por qué acude a lo que él llama un “privilegio escéptico”.

Crítica a la noción sustancialista del yo

Hume comienza la sección 6 de la parte IV del libro I respecto del problema de la identidad personal argumentando en contra de los razonamientos de:

Algunos filósofos³ que se figuran que lo que llamamos nuestro YO [our SELF] es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad (TNH 1.4.6. 251).

En este pasaje, Hume inicia su argumentación precisando las tesis que hasta ese entonces habían sido aceptadas por muchos filósofos sobre el yo. En primer lugar, que “somos íntimamente conscientes” en todo momento de lo que llamamos “yo”; en segundo lugar, que ese yo continúa existiendo durante toda nuestra vida y, por último, que el yo es simple e idéntico a sí mismo.

2. En la sección 5 de la parte IV del libro I titulada “De la inmaterialidad del alma”, Hume realiza una fuerte crítica a la noción de sustancia. Por un lado, sostiene que si tuviéramos una idea de sustancia deberíamos contar con una impresión que durase toda nuestra vida y que fuese simple e idéntica en todo momento, algo que es imposible de concebir ya que no contamos con una impresión con esas características (TNH 1.1.6. 16). Por otro lado, afirma que si aceptamos la definición de sustancia como “algo que puede existir por sí mismo” tenemos que afirmar que las percepciones son también sustancias y, entonces, no podemos distinguir entre sustancias y accidentes, o entre el alma y sus percepciones (TNH 1.4.5. 232). Por lo tanto, no podemos llegar a una noción satisfactoria de sustancia ni intentando encontrar el origen de la idea ya que no contamos con una impresión que sea perdurable en el tiempo e inmutable; ni partiendo de una definición ya que deberíamos admitir que las percepciones son sustancias.

3. Hume no dice con claridad quiénes son estos filósofos. Cuando dice “algunos filósofos” suponemos que se está refiriendo a Descartes y a algunos otros pensadores que probablemente leyó mientras escribía el *Tratado*, entre ellos, Locke y Berkeley.

El autor del *Tratado* comienza a rebatir estas tesis sosteniendo que, muy a su pesar, esas afirmaciones son contradictorias ya que no tenemos experiencia alguna que pueda dar cuenta de la idea del yo de la manera común en la que se la ha comprendido (TNH 1.4.6. 251). Hume va a apuntar su crítica contra la idea del yo como algo permanente e invariable por lo que va a preguntar: “¿de qué impresión podría derivarse esta idea?” El filósofo está indagando el origen de la idea del yo como algo permanente e invariable. Su respuesta no se hace esperar: “Es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto” (TNH 1.4.6. 251).

La estrategia argumentativa del filósofo escocés para rastrear el origen de esta idea que estamos analizando se basa en el principio de copia, según el cual toda idea se deriva de una impresión (TNH. 1.1.1 4)⁴. Si aquellos filósofos tuvieran razón, debería haber una impresión invariable y omnipresente a lo largo de toda nuestra vida de la que fuéramos conscientes de manera íntima en todo momento y de la cual la idea de yo sería una copia. No obstante, no tenemos una impresión que sea constante e invariable, ninguna lo es. No tenemos experiencia de una impresión simple que se corresponda con la noción de algo permanente y, en consecuencia, no tenemos una idea del yo concebido de esa manera. En palabras de Hume:

Si hay alguna impresión que origine la idea del yo [self], esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y, en consecuencia, no existe tal idea (TNH 1.4.6. 251-252).

Con respecto al pasaje antes citado es importante destacar que, cuando Hume afirma que “no existe tal idea”, quiere decir que no tenemos idea alguna del yo en la manera en la que se ha explicado, es decir, no tenemos idea del yo como algo permanente e invariable en tanto que copia de una impresión. De ninguna manera quiere indicar que no tengamos ninguna idea del yo, sino que lo que afirma es que no contamos con una

4. Siguiendo la concepción de conocimiento de Hume todas las ideas e impresiones simples se asemejan unas a otras, una idea simple es una copia de una impresión simple. Y, como las impresiones e ideas complejas se forman a partir de las simples, podemos afirmar que estas dos especies de percepciones son exactamente correspondientes.

impresión simple e idéntica a lo largo de nuestra vida que pueda dar origen a esa idea. Así, una vez realizada su crítica a la noción sustancialista del yo, el filósofo escocés va a continuar con su argumentación con respecto al problema de la identidad personal.

El yo como “haz de percepciones”

En lo que sigue, Hume va a preguntarse: “¿en qué tendrían que convertirse todas nuestras percepciones particulares, si existiera una impresión que dé origen a la idea del yo?” Las percepciones son diferentes, distinguibles, separables y pueden existir de manera independiente, no necesitan de nada que sostenga su existencia. ¿Cómo podrían, entonces, pertenecer al yo y estar conectadas entre sí? Hume responde esta pregunta basándose en la experiencia.

Cada vez que uno penetra en lo más íntimo de lo que llama su “yo” tropieza repetidas veces con una u otra percepción particular, ya sea de felicidad o tristeza, de enojo o calma, de orgullo o vergüenza. En ningún momento podemos “atraparnos” a nosotros mismos sin una percepción, y jamás podemos observar otra cosa que la percepción (TNH 1.4.6. 252). El autor del *Tratado* intenta mostrarnos que solo tenemos percepciones. Nuestra experiencia nos informa que contamos solo con distintas percepciones, ya sean de alegría o tristeza, de enojo o calma, pero no podemos de ninguna manera “atraparnos” en una sola percepción y no podemos observar nada además de las percepciones.

Si algunos “metafísicos” se aventuran a afirmar, luego de una ardua reflexión, que tienen una noción diferente de sí mismos, lo cierto es que no se les puede seguir en su razonamiento (TNH 1.4.6. 252). Cabe señalar en este punto que el filósofo escocés sólo está indicando la incapacidad para seguir esos argumentos de determinados “metafísicos”.

El siguiente paso de Hume en su razonamiento va a ser explicar: “¿qué es lo que nos induce con tanta intensidad a asignar identidad a estas percepciones sucesivas, y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida?” (TNH 1.4.6. 253). La experiencia lo único que nos enseña es que podemos concebir una colección o haz de percepciones distintas que acaecen entre sí con una celeridad extraordinaria que está en constante flujo y movimiento (TNH 1.4.6. 252). El yo no puede ser captado en una única percepción dado que, por el propio dinamismo de las percepciones, estas varían, cambian, y no hay nada que permanezca inalterable siquiera por un instante.

La mente es un haz de percepciones sucediéndose unas a otras con una gran rapidez, en constante movimiento, en un perpetuo flujo. En ella no hay simplicidad ni identidad. Podríamos, en efecto, compararla con una especie de teatro donde las distintas percepciones comparecen, se presentan de forma sucesivas, aparecen y se desvanecen, se mezclan infinitas veces. No existe simplicidad en un tiempo, ni identidad a lo largo de distintos momentos (TNH 1.4.6. 253).

La metáfora que nos ofrece el autor del *Tratado* del teatro tiene sus dificultades. En primer lugar, porque al concebir el teatro no solo debemos pensar en la idea del escenario y en una sucesión de escenas, sino que también en los asientos, en el público, en los actores/actrices. En segundo lugar, porque también tenemos en cuenta los elementos que componen el teatro: el escenario, las luces, los sonidos, el guion, etc. Incluso el uso de esta metáfora supone la necesidad de tener que admitir algo más que un mero haz de percepciones, es decir, un espectador que observa esa sucesión de percepciones. No obstante, esta comparación con el teatro no debe confundirnos, ya que solo aquello que constituye la mente son las percepciones, de manera tal que no tenemos ninguna noción de la locación en que se representan las escenas, ni mucho menos de los materiales de que están compuestas (TNH 1.4.6. 253).

Ahora bien, retomando la pregunta planteada por el filósofo escocés respecto de: ¿qué es lo que nos induce a asignar identidad a las percepciones y creer en una existencia invariable e ininterrumpida? Hume va a buscar responder esa pregunta distinguiendo entre la identidad personal en lo que respecta a nuestras pasiones e identidad personal con respecto a nuestra imaginación o pensamiento (TNH 1.4.6. 253) y señala que va a ocuparse del segundo punto.

Identidad en los cuerpos

Hume sostiene que la identidad que le atribuimos a las plantas y animales puede aplicarse, de manera análoga, a la del yo, es por ello que va a proponernos distintos ejemplos a lo largo de la sección para probar su punto. Antes de presentarnos los distintos ejemplos va a indicarnos que la idea de identidad o mismidad es la idea que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo. Así también, tenemos una idea de varios objetos distintos que existen en forma sucesiva y están conectados por una estrecha relación, podríamos decir una noción de diversidad que nos lleva a pensar que no hay ninguna relación entre los objetos (TNH 1.4.6. 253).

La idea de identidad y la idea de sucesión de objetos relacionados son dos ideas distintas. Sin embargo, las confundimos entre sí. Hume va a encontrar como la causante de esta confusión a la imaginación:

La acción de la imaginación por la que consideramos al objeto como continuo e invariable, y aquélla otra por la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados, son sentidas como si fueran casi idénticas, y no hace falta mucho más esfuerzo del pensamiento en este último caso que cuando se distinguía entre ambas (TNH 1.4.6. 254).

En este pasaje, Hume trata de explicar cómo concebimos la identidad y la continuidad de los objetos en el mundo. El autor del *Tratado* está afirmando que, cuando reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados, es decir, las percepciones; la reflexión se siente casi idéntica a la acción de la imaginación por la que consideramos al objeto como continuo e invariable. Esto se debe a que la mente tiene una tendencia a asociar las percepciones y relacionarlas, lo que crea una sensación de continuidad y orden en nuestra experiencia. Precisamente, esta semejanza es la causa de la confusión y el error, llevándonos a abrazar la noción de identidad, en lugar de la de una multiplicidad de objetos relacionados.

El filósofo escocés, entonces, va a continuar su argumentación mostrando que todos los objetos a los que atribuimos identidad, sin haber percibido invariabilidad ni continuidad, no son sino una sucesión de objetos relacionados. Por consiguiente, Hume se propone analizar los distintos casos en los que atribuimos identidad. El primer caso que nos presenta es que imaginemos una masa de materia cuyas partes son contiguas y están conectadas entre sí y nos muestra que, pese al cambio de lugar o movimiento que podamos observar, con frecuencia le atribuimos identidad. Incluso si suponemos que le agregamos o sustraemos una parte, aunque sea mínima o insignificante, estamos dispuestos a aceptar que “el todo” sigue siendo el mismo. Aunque, en realidad, este cambio, por más trivial que sea, destruye o modifica, al menos, la identidad del conjunto (TNH 1.4.6. 255-256).

Para esclarecer esta parte de la argumentación proponemos el siguiente ejemplo: durante la pandemia producida por el coronavirus en el 2020, realicé distintas actividades recreativas, varias de ellas ligadas a la gastronomía. La actividad que resulta relevante para vislumbrar el argumento humeano es la producción que realicé de masa madre. En un frasco mediano coloqué partes iguales de agua y harina mezclándolas hasta que quedó unificada, para posteriormente guardarla y repetir el

proceso por siete días. Una vez que la masa madre duplicó su tamaño y se estabilizó pude comenzar a utilizarla para preparaciones, mientras continuaba alimentándola cada vez que la usé para mantenerla en crecimiento. De este modo, podemos pensar que la masa madre que obtuvimos al principio de nuestra mezcla sigue siendo la misma, pese a los cambios producidos al haberle agregado harina y agua o quitándole una parte de ella. El tránsito del pensamiento que va de la masa madre antes del cambio a después de sus modificaciones es tan suave y lento que nos inclinamos a imaginar que no se trata sino de un examen de la misma masa madre.

Otro caso que nos ofrece Hume es pensar que un cambio considerable de la parte de un cuerpo aniquila la identidad de éste, no obstante si el cambio se da de manera gradual e imperceptible mostramos una menor inclinación a asignarle ese mismo efecto (TNH 1.4.6. 256). El ejemplo que ofrecemos para aclarar esta parte del texto es el siguiente: en el capítulo veintitrés de la última temporada de la reconocida y premiada serie *The Big Bang Theory*, una de sus protagonistas, Amy Farrah Fowler, decide realizarse un cambio radical en el cabello. Este cambio produce en su esposo Sheldon Cooper un gran fastidio y enojo. Amy entiende que si el cambio hubiera sido gradual (300 pequeños cortes en un periodo de 10 años afirma) Sheldon no hubiera notado el cambio.

El siguiente caso que nos introduce Hume es otro artificio por el que la imaginación nos induce a ir un paso más allá, consiste en disponer una referencia de las partes entre sí, uniéndolas en orden a un propósito común (TNH 1.4.6. 257). Por ejemplo: la guitarra de mi compañero fue alterada en todas sus partes desde el clavijero hasta el puente. Sin embargo, y pese a que los materiales sean distintos y las partes hayan sido reemplazadas, le seguimos atribuyendo identidad. El fin común al que tienden las partes de la guitarra sigue siendo el mismo, a pesar de todas las modificaciones, y otorga una fácil transición de la imaginación de una situación del cuerpo a la otra.

Finalmente, el autor del *Tratado* nos invita a considerar que somos capaces de distinguir con exactitud entre identidad numérica e identidad específica. No obstante, muchas veces las confundimos y al razonar empleamos la una en vez de la otra. (TNH 1.4.6. 257-258). Cuando escuchamos, por ejemplo, el sonido de una puerta mal cerrada que aparece y desaparece de manera intermitente, reiteradas veces, afirmamos que sigue siendo el mismo ruido, aunque es incuestionable que los sonidos tienen una identidad específica y no hay nada que sea numéricamente la misma cosa, salvo aquella causa que los origina.

Una vez analizados todos estos casos en los que atribuimos identidad a varios objetos sucesivos relacionados debido al paso suave y fácil de la imaginación de unos a otros, Hume se va a centrar en la explicación del problema de la identidad personal que, según el filósofo escocés, se ha convertido en “tan gran problema de la filosofía”.

Memoria e imaginación en el problema de la identidad personal

Una de las tareas fundamentales que va a tener que afrontar Hume en la sección “De la Identidad Personal” es explicar y caracterizar los procesos que desempeñan tanto la memoria como la imaginación, es decir, poder advertir las causas, esto es, los principios, que nos llevan a creer en un “yo” permanente. Al detenernos a examinar la memoria observamos que su función es retener las percepciones, ya sea copiándolas, ya sea manteniendo su orden y disposición. Por un lado, podemos definir a la memoria, entonces, como un reservorio de ideas copiadas de impresiones pasadas, ya que su actividad consiste en duplicar impresiones percibidas presentando una copia mental. Según esta definición, podemos caracterizar a la memoria por poseer una función solo reproductiva e invariable (TNH 1.1.1. 3).

Por otro lado, la memoria también es definida por mantener el orden y disposición de las percepciones. La mente reproduce con facilidad el orden de aquellas percepciones que se han presentado reiteradas veces. Los recuerdos, por tanto, tienen la característica de estar “atados” al ordenamiento de las impresiones presentes (TNH 1.1.3. 9). Siguiendo esta definición tenemos que admitir que no de toda impresión pasada tenemos una copia exacta que la acompañe.

Al analizar la imaginación observamos que posee dos funciones distintas: como fantasía o como entendimiento. La imaginación, en tanto la primera capacidad, combina las ideas sin seguir ningún principio, regla o modelo, se caracteriza por poseer la completa libertad de cambiar, alterar, y trastocar el orden de las ideas, es decir, posee la completa libertad de componer su propia creación. En cambio, si seguimos el segundo modo de operar, observamos que la imaginación funciona como reguladora. Siguiendo esta operación la mente es llevada de una idea a otra, este lazo tiene que ser pensado como una “fuerza suave” que nos lleva de una idea a otra, regulada por los principios de asociación. Ambas funciones de imaginación suponen también usos distintos de esta facultad (TNH 1.1.4. 11).

Ahora bien, una vez que hemos expuesto de modo breve las características de la memoria y de la imaginación, podemos detenernos a analizar la creencia en la identidad personal. De esta manera lograremos observar cuáles son los mecanismos que se ponen en marcha. El argumento que va a esgrimir el filósofo escocés es el siguiente: la mente no puede juntar las distintas y diferentes percepciones en una sola, como así tampoco pueden perder sus características de distinción y diferencia. Además, toda percepción distinta que es parte de la mente es una existencia distinta, diferente, distinguible y separable de otra percepción. Sin embargo, pese a la distinción y separabilidad de las percepciones, seguimos suponiendo que el curso total de ellas está unido por la identidad. Aparece, entonces, y una vez más, el problema de cuál es el origen de esta noción de identidad.

Hume resuelve esta dificultad apoyándose en la afirmación que ya había realizado al comienzo de su obra y en varios pasajes del *Tratado*, a saber, que el entendimiento nunca observa ninguna conexión real entre objetos. La identidad, por lo tanto, no es nada que realmente pertenezca a estas diversas percepciones, o que las aúne, sino que es una cualidad que le atribuimos en virtud de la unión de dichas ideas en la imaginación cuando reflexionamos sobre ellas (TNH 1.4.6. 259-260).

La cuestión que va a intentar resolver Hume a continuación es: en virtud de qué relaciones se genera el curso continuo de nuestro pensamiento cuando reparamos en la existencia sucesiva de la mente (TNH 1.4.6. 260). Su propuesta es que nos limitemos a la semejanza y la causalidad, ya que la contigüidad apenas tiene importancia⁵.

El filósofo escocés comienza a analizar, en primer lugar, la semejanza exponiendo que la sucesión de percepciones que constituye la mente es revivida por la memoria por medio de las imágenes de las percepciones pasadas, es decir, la facultad que establece la semejanza entre las percepciones es la memoria (TNH 1.4.6. 260). Esta facultad es la que le proporciona a la imaginación las ideas que la inducen a agruparlas realizando una suave y fácil transición de una a otra. Por este motivo, Hume llega a la conclusión

5. Como señala Felix Duque en la nota al pie 163, no es tan sencillo de comprender por qué Hume propone dejar de lado la contigüidad. “Es la sucesión de nuestras percepciones en el tiempo lo que constituye la memoria, y da lugar a esa transición fácil por la que fingimos nuestro yo”. Por otra parte, es la “repetición de objetos similares en relaciones similares de sucesión y contigüidad” (TNH 1.3.14. 163), es decir, la conjunción constante, la que da la base objetiva (relación filosófica, no natural) de la causalidad. Cabría admitir quizás que la atención de Hume hacia esta última relación le dispensa de estudiar la contigüidad (temporal), aunque ello no dejará de tener repercusiones en su tratamiento de la memoria (Nota 163 del *Tratado*).

de que la memoria contribuye a la “producción de la identidad personal al producir la relación de semejanza entre las percepciones” (TNH 1.4.5. 261). No obstante, aunque es cierto que le otorga a la memoria el papel de productor de la identidad personal, tiene el resguardo de otorgarle igualmente un rol de descubridora ya que la memoria contribuye a la vez que descubre, la identidad personal (TNH 1.4.6. 261).

La metáfora que nos ofrece Hume, pese a su complejidad, al comparar la mente con una república resulta iluminadora al considerarla como un sistema de percepciones causalmente relacionadas cuyos ciudadanos (percepciones) van sucediéndose unos a otros, y están unidos por lazos recíprocos. Sus leyes y constituciones (carácter y disposición) pueden alterarse y variar sin por ello perder la identidad (TNH 1.4.6. 261). No importa cuales sean los cambios que experimente ya que sus distintas partes continuarán estando vinculadas por la relación de causalidad.

Ahora bien, al analizar la creencia en la identidad personal observamos que la memoria actúa manteniendo el orden y disposición de las percepciones conectadas por una cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro “yo”. Una vez que hemos adquirido por la memoria esa noción de causalidad, podemos extender la misma cadena de causas más allá de nuestra memoria y comprender escenarios que hemos olvidado (TNH 1.4.6. 262). Si bien es cierto que no podemos tener noción alguna del nexo causal si la experiencia de la conjunción constante de dos hechos no nos hiciera asociarlos en la imaginación, tenemos que aceptar que una vez adquirida la noción de causalidad podemos creer en la existencia de conjunciones causales que no hemos experimentado. Sin la memoria de la relación entre las percepciones, no podríamos tener noción alguna del “yo”. No obstante, una vez que adquirimos esta noción no hay nada que nos impida creer en la existencia de relaciones entre percepciones que no recordamos.

Nadie puede recordar qué estaba haciendo un día como hoy hace 8 años, sin embargo, sostenemos que seguimos siendo esa misma persona. Desde este punto de vista, puede decirse que “la memoria no produce propiamente, sino que descubre la identidad personal, al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones” (TNH 1.4.6. 262). La identidad depende, así, de las relaciones entre ideas, y estas relaciones originan la identidad debido al paso suave y fácil que producen en la medida en que la relación de partes origina la ficción de identidad (TNH 1.4.6. 262).

La creencia en la identidad personal es una ficción necesaria, nadie tiene el poder de elegir deliberadamente en qué creer, ni tampoco puede controlar a voluntad si va

a mantener o no dichas creencias. La creencia en el “yo” se origina como resultado de las operaciones que realizan los mecanismos de asociación en confluencia con la memoria. Por lo tanto, cuando Hume argumenta en contra de la tesis de que en todo momento somos conscientes de lo que llamamos yo, y que ese yo continúa existiendo durante toda nuestra vida y por último, que el yo es simple e idéntico, el filósofo escocés está rechazando una idea determinada del yo, pero esto no quiere decir, en absoluto, que no tengamos ninguna idea del yo. Tenemos una idea de la identidad personal, pero se trata de una ficción necesaria que constituye el contenido de nuestra suposición en un yo simple, permanente e invariable en el tiempo. La complejidad del problema no encuentra una resolución última ni definitiva, aún más si consideramos el análisis que el filósofo escocés realiza en el Apéndice del *Tratado*.

Esquema argumentativo del Apéndice

Dos años después de publicado el *Tratado*, Hume añade un Apéndice en el cual reconoce que sus opiniones respecto de la identidad personal vertidas en la obra son inconsistentes y que no sabe cómo corregirlas. De este modo, pasa a solicitar el “privilegio del escéptico” y confiesa que esta dificultad es demasiado ardua para su entendimiento (TNH, Apéndice, 636). La pregunta que nos surge a partir de su confesión es: ¿por qué la insatisfacción con sus conjeturas?

Para responder la pregunta es imprescindible comenzar por el inicio. En el Apéndice del *Tratado* el filósofo escocés busca realizar ciertos ajustes y enmendar algunos errores sobre las ideas expuestas en los tres libros de su obra. En sus primeras palabras sostiene que cualquier hombre que reconozca sus errores e intente corregirlos muestra la competencia de su entendimiento y la sinceridad y franqueza de su carácter (TNH, Apéndice, 623). Hume pronuncia, entonces, entre otras cuestiones, su “insatisfacción” sobre lo reflexionado acerca de la idea de identidad personal. Esto ha llevado a muchos de sus estudiosos a un amplio debate y discusión.

Podríamos detenernos a analizar los distintos estudiosos de la obra de Hume entre los que podemos nombrar a Stroud (1995), Pears (2004), Swain (2006), Strawson (2011) y sus diferencias en lo que respecta a la problemática que Hume enfrenta en el Apéndice. No obstante, no es el objetivo del presente apartado analizar de manera pormenorizada las reflexiones que los estudiosos han esbozado al respecto, sino explicitar y examinar las propias palabras de Hume en el Apéndice y determinar si esto lo lleva a desembocar en algún escepticismo.

El autor del *Tratado*, después de advertir que durante un tiempo tuvo esperanzas de dar una explicación congruente del “mundo intelectual”, se da cuenta de que esta se encuentra atestada de contradicciones y absurdos. Por lo que, para lograr un adecuado análisis del problema, se plantea reconstruir los argumentos en contra de la identidad y la simplicidad del “yo” (TNH, Apéndice, 633).

Hume comienza su argumentación contra la noción de sustancia, recuperando su crítica expuesta anteriormente en el cuerpo del *Tratado*. Si los filósofos refieren a una idea particular del “yo” que es la de una sustancia simple, esta debe derivarse de una impresión precedente. Sin embargo, no hay una impresión simple que le corresponda y, en consecuencia, no tenemos una idea del “yo” concebido de esa manera (TNH, Apéndice, 633). A continuación, expone cómo podemos concebir la existencia de las percepciones como independientes y desligadas de cualquier otra existencia sin absurdo o contradicción alguna, y que esto es suficiente para evidenciar que aquellos que pretendan ofrecer una demostración de lo contrario simplemente se engañan a sí mismos.

Cuando reflexionamos sobre nosotros mismos, nunca podemos concebir ese “yo” sin una o más percepciones, no podemos percibir otra cosa que no sean las percepciones; por lo tanto, la composición de estas es la que conforma el “yo” (TNH, Apéndice, 634). Hume sostiene, así, el carácter compuesto del sujeto, es decir, el “yo” no es una sustancia simple sino un conjunto de percepciones conectadas entre sí, como en la metáfora de la república. No tenemos, entonces, una noción accesible de “yo” que sea equivalente a la de sustancia, porque no tenemos ninguna noción comprensible de sustancia. Por lo tanto, la teoría sustancialista del “yo” no puede sostenerse de manera satisfactoria.

Al defender la existencia distinta y separada de las percepciones, Hume encuentra que su explicación (al querer dar cuenta del principio que enlaza a las percepciones y nos hace atribuir al conjunto simplicidad e identidad) es deficiente, ya que el entendimiento no es capaz de descubrir conexión real entre las existencias distintas. Solamente sentimos una conexión al pasar de un objeto a otro (TNH, Apéndice, 635). Al no poder observar ninguna conexión real entre las percepciones, podemos sostener que la mente es un conjunto de percepciones que están conectadas entre ellas, pasando de unas a otras, y que inclinan a la imaginación a creer que se encuentran realmente unidas.

Una vez recapituladas y evaluadas sus conclusiones con respecto al problema de la identidad personal, llega a una amarga confesión: “Todas mis esperanzas se

desvanecen cuando paso a explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia” (TNH, Apéndice, 636) ya que hay dos principios que no puede hacer consistentes sin que pueda renunciar a ninguno de ellos, a saber: que todas nuestras percepciones son existencias distintas y que la mente no percibe nunca conexión real entre existencias distintas.

Para Hume, tenemos dos posibilidades que nos permiten responder de forma tajante a este problema. La primera opción que nos plantea sostiene que la naturaleza de la mente es una sustancia simple, en la cual inhieren, como accidentes, los diversos pensamientos. No obstante, si no es una sustancia simple; la segunda opción que propone para garantizar una perfecta y simple unidad es a través de una conexión real entre las percepciones que podamos observar y que las reúna en una simple idea de identidad personal. No existe ninguna otra opción, según lo expuesto por el filósofo escocés. Por lo tanto, al mostrar que ninguna es consistente no puede encontrar una solución al problema planteado, es así que apela a su “privilegio escéptico” y confiesa que es una dificultad demasiado ardua para su entendimiento.

Llegado a este punto la pregunta que se nos presenta es: ¿por qué un privilegio del escéptico? Para lograr responder a esta pregunta debemos recordar que en la Introducción del *Tratado* ya nos muestra que debemos mantener un espíritu empirista de investigación frente a los temas a estudiar, siempre con una actitud cauta y precavida. Y que, precisamente, sobre aquello que no tenemos una experiencia directa, no podemos pronunciarnos de manera terminante.

A partir de esto, consideramos que Hume apela al privilegio escéptico porque le permite preservar esa actitud filosófica crítica y abierta sin caer en un dogmatismo. Es un privilegio porque nos permite mantener una postura crítica y continuar con nuestras investigaciones, evitando así la aceptación de supuestos infundados. Tenemos que mantenernos dentro de los límites de nuestra experiencia y no formular hipótesis que pretendan dar cuenta de la naturaleza última de las cosas. Esto ya nos había indicado, incluso, al comienzo de su obra:

Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades [...] es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica (TNH, Introducción, XXI).

Por lo tanto, consideramos que sobre cuestiones metafísicas⁶ no podemos elaborar afirmaciones que den cuenta de su naturaleza última. Con respecto al análisis de la identidad personal, entonces, resulta necesario acercarnos con modestia y cautela, sin realizar aseveraciones concluyentes que inhabiliten la investigación.

Conclusión

En el transcurso del presente trabajo hemos explorado el arduo problema de la identidad personal en la filosofía de Hume. El camino propuesto nos brindó la posibilidad de detenernos en los aspectos centrales de la reflexión humeana sobre el “yo”. En esta última parte consideramos significativo recuperar el análisis realizado con respecto al escepticismo en el problema de la identidad personal ya que resulta clave para terminar de elucidar la postura del autor del *Tratado*.

Al examinar el “privilegio escéptico” al que acude Hume observamos que este le permite al autor del *Tratado* no realizar afirmaciones que lo lleven por fuera de los límites de su experiencia, reconociendo las limitaciones de su explicación. Sin embargo, esto no inhabilita el camino de la investigación, sino que nos permite avanzar con cautela y moderación sobre aquellos temas que resultan abstrusos y complejos en profundidad. Por ello, no debemos precipitarnos en realizar afirmaciones que pretendan dar cuenta de la naturaleza última de las cosas, tales como intentar desentrañar las características propias de un “yo” sustancial.

En este sentido comprendemos que Hume no ofrece una teoría propositiva del “yo”, ya que esto implicaría comprometerlo con una posición dogmática que pretende dar afirmaciones últimas y completas sobre la naturaleza humana. Aunque el autor del *Tratado* niega, en sentido sustancial, la existencia de un “yo”, es decir, un “yo” como algo simple e idéntico a sí mismo; considera que la identidad personal es una ficción necesaria que se origina como resultado de las operaciones que realizan los mecanismos de asociación en confluencia con la memoria. La idea del “yo” es una ficción inevitable que constituye el contenido de nuestra suposición en una identidad personal simple, permanente e invariable.

6. Por cuestiones metafísicas entendemos aquellas ideas que no tienen su origen en ninguna impresión previa, es decir, ideas que no tienen sentido porque carecen de una base perceptiva originaria.

Cuando otros piensan haber llegado a una conclusión categórica acerca de la idea del “yo”, Hume nos invita a continuar con nuestra búsqueda sin llegar a una respuesta definida, a mantener una actitud crítica que nos permita indagar sobre la identidad personal, sin precipitarnos en afirmaciones que den por concluida la investigación. Esta disposición de apertura nos insta a continuar con nuestras reflexiones evitando la aceptación de supuestos infundados que inhabilitan el camino de la investigación.

Bibliografía

Obras de Hume

- Hume, D. (2011). *A Treatise of Human Nature*, David Fate Norton y Mary J. Norton (eds.), 2 vols.
- Hume, D. (2007). *An Enquiry concerning Human Understanding*, Stephen Buckle (ed.), Cambridge University Press, New York.

Traducciones de las obras de Hume

- Hume, D. (1992). *Investigación sobre el entendimiento humano*, Ediciones Norma, Bogotá.
- Hume, D. (1999) *Resumen del Tratado de la naturaleza humana*, edición bilingüe de José L. Tasset, Literatura y Ciencia, Barcelona.
- Hume, D. (1998) *Tratado de la naturaleza humana, Mi vida*, trad. Félix Duque, Tecnos, Madrid.

Estudios críticos sobre la filosofía de Hume

- Aguirre, L., (2010). David Hume y su adhesión inconsciente al escepticismo pirrónico. *Revista de Filosofía y Teoría Política* (41), 13-40.
- Fogelin, R. J. (2009). *Hume's Skeptical Crisis a textual study*, OUP, Oxford.
- Garrett, D. (1997). *Cognition and commitment in Hume's philosophy*, Oxford University Press, New York, Oxford.
- Norton, D. F., (ed.) (2009), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Olaso, E. (1975). El significado de la duda escéptica. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 1(1), 25-37.



- Passmore, J. A. (1969). *Hume's intentions*, Duckworth, London.
- Pears D. (1993). Hume on Personal Identity. *Hume Studies* 19(2), 289-300.
- Penelhum, T. (1955). «Hume on Personal Identity». En Chappell, V. C. (ed.): *Hume*. London, Macmillan, 1968, pp. 571-589.
- Popkin, R. (1993). Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time. *Journal of the History of Ideas*, 54, 37-141.
- Strawson, G. (2011). *The evident connexion*, Oxford University Press, Oxford.
- Smith, J. P. (2007). Hume y el escepticismo antiguo. *Signos Filosóficos*, 9(18), 108-126.
- Stroud, B. (1995). *Hume*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Swain G. C. (2006). Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy en S. Traiger (Ed.) *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Blackwell publishing, pp. 133-150.

Trabajo y mano de obra indígena bajo el sistema colonial

Los conciertos de indios en Córdoba (1573-1645)

Indigenous labor under the colonial system. The indian concerts in Córdoba (1573-1645).

 **Suyay Valentina Zárate**

Escuela de Historia
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
suyay.zarate@mi.unc.edu.ar

Recibido: 16/07/24. Aceptado: 12/09/24

Resumen

La investigación aborda la problemática de las formas y relaciones de trabajo en el período colonial, específicamente el trabajo indígena que, bajo la forma de “concierto” de indios –pretendidamente voluntario y remunerado– contribuyó a garantizar el flujo de mano de obra al sector español articulándose con otras formas de trabajo compulsivo propias de la encomienda, en la jurisdicción de Córdoba de la Gobernación del Tucumán entre 1573 y 1645.

El objetivo principal es comprender la importancia de la práctica de concertación de trabajadores indígenas con españoles que no eran sus propios encomenderos, considerando la periodización económica y las normativas vigentes para la región. Para ello, se reconstruyen las tendencias generales que nos permiten comprender el funcionamiento y las características del trabajo indígena concertado y su relación con la encomienda, la importancia de esta práctica en la economía cordobesa, su

Abstract

The research addresses the issue of the forms and relations of labor in the colonial period, specifically the indigenous labor that, under the form of “concert” of Indians –pretendedly voluntary and remunerated– contributed to guarantee the flow of labor to the Spanish sector articulating with other forms of compulsive labor typical of the *encomienda*, in the jurisdiction of Córdoba of the Governorate of Tucumán between 1573 and 1645.

We propose to understand the importance of the practice of the agreement of indigenous workers with spaniards who were not their own *encomenderos*, considering the economic periodization and the regulations in force for the region. For that, we reconstruct the general trends that allow us to understand the functioning and characteristics of concerted indigenous labor and its relationship with the *encomienda*, the importance of this practice in the Cordoban economy, its role in the transfer of labor

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Zárate, S. V. (2024). Trabajo y mano de obra indígena bajo el sistema colonial. *Los conciertos de indios en Córdoba (1573-1645)*. *Síntesis* (16), 127-143.

rol en la transferencia de mano de obra a los sectores no encomenderos, y sus implicancias para la población indígena en cuanto a condiciones de trabajo y obligaciones tributarias.

Palabras clave: concierto; trabajo indígena; encomienda; Córdoba del Tucumán.

to the non-*encomenderos* sectors, and its implications for the indigenous population in terms of working conditions and tax obligations.

Keywords: concert; indigenous labor; *encomienda*; Córdoba del Tucumán.

Financiamiento

La Tesis Final de Licenciatura en Historia titulada “Trabajo y mano de obra indígena bajo el sistema colonial. Los conciertos de indios en Córdoba (1573-1645)”, aprobada en mayo de 2023, fue dirigido por Isabel Castro Olañeta, codirigido por Leticia Carmignani y realizado gracias a una Beca de Iniciación a la Investigación otorgada por la SEICyT-FFyH.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Zárate, S. V. (2024). Trabajo y mano de obra indígena bajo el sistema colonial. Los *conciertos de indios* en Córdoba (1573-1645). *Síntesis* (16), 127-143.

Trabajo y mano de obra indígena bajo el sistema colonial

Los conciertos de indios en Córdoba (1573-1645)

Introducción

En la investigación desarrollada como Trabajo Final de Licenciatura en Historia abordamos la problemática de las relaciones de trabajo en el período colonial y los mecanismos de explotación de la mano de obra indígena por parte del sector español en sus variedades compulsivas y voluntarias. Específicamente nos enfocamos en el trabajo indígena concertado en la Córdoba temprano colonial, donde la principal institución de acceso a la mano de obra era la encomienda. Es así que los sectores no encomenderos de la economía colonial española debían recurrir al trabajo esclavo, asalariado español, artesanal libre, a la mita de plaza, a los conciertos de indios, etc., para poder satisfacer sus demandas de mano de obra. (Jara, 1959, p. 13-14; Piana, 1992, p. 147).

Entendemos al trabajo indígena concertado, objeto de esta investigación, como una relación laboral contraída mediante “concierto” en tanto contrato de trabajo entre un español contratante y un indígena contratado. Los “conciertos” como contratos laborales representaban, desde la legalidad, trabajo voluntario enmarcado en las reglamentaciones vigentes. Abordamos el concierto de indios como institución para el aprovechamiento de mano de obra indígena y, por lo tanto, como una forma de trabajo propia de la economía colonial.

La Gobernación del Tucumán, de la cual Córdoba formaba parte, presentaba, a diferencia de las zonas centrales del virreinato, una mayor perdurabilidad y extensión del trabajo compulsivo en forma de “servicios personales” bajo la órbita de la encomienda privada y una aparición tardía del trabajo “voluntario” como mecanismo legal de apropiación de la mano de obra, regulado en las Ordenanzas del oidor Francisco de Alfaro de 1612 bajo la forma del “concierto”. (Lorandi, 1988; Palomeque, 2000) Por lo general, el trabajo indígena compulsivo dentro del marco de la encomienda ha tenido un lugar muy destacado en la historiografía de la región, por lo que proponemos complejizar la comprensión de la explotación colonial indígena a partir del trabajo concertado sin relación de encomienda.

Para nuestro análisis utilizamos dos periodizaciones superpuestas: los períodos económicos de la jurisdicción cordobesa y los contextos normativos para la explotación

de la mano de obra indígena en la gobernación. En cuanto a los ciclos económicos para la jurisdicción de Córdoba podemos diferenciar un primer período sin producción de excedentes exportables hasta 1585/90, dando paso a un segundo período en el que la jurisdicción se insertó en los intercambios mercantiles interregionales con la actividad del transporte y la venta de productos textiles. Hacia 1610 comenzó un tercer período en el que la competencia en el mercado peruano y la depresión demográfica fueron desalentando la actividad textil que, por otro lado, fue reemplazada por la producción mular, alentada por las necesidades del mercado peruano y las condiciones naturales de la región (Assadourian, 1982, pp. 22-26).

En cuanto al plano legal, identificamos en la Gobernación del Tucumán dos períodos de acuerdo a la reglamentación del trabajo indígena. El primer período que va desde la fundación de la ciudad hasta 1612 se caracterizaba por el predominio del trabajo compulsivo en forma de servicio personal, reglamentado en las Ordenanzas del gobernador de Tucumán Gonzalo de Abreu (1576). El segundo período a partir de las Ordenanzas del Oidor Francisco de Alfaro de 1612 quien declaró ilegal el servicio personal y procedió a delimitar el sector tributario, tasar el tributo y reglamentar la concertación voluntaria, con el objetivo de regular el trabajo indígena y satisfacer la necesidad de mano de obra del sector español.

Contamos con antecedentes importantes en el tratamiento de las fuentes de los conciertos de indios de los registros notariales y de la temática del trabajo voluntario como el estudio de Álvaro Jara (1959) sobre los *asientos* de Santiago de Chile en el período temprano colonial, y el trabajo de Gabriela Sica (2018), sobre los conciertos de indios en la jurisdicción de Jujuy registrados entre 1620 y 1630.

Más específicamente, para el estudio del trabajo concertado en Córdoba en los siglos XVI y XVII, contamos con el trabajo de Eduardo Gould, M. Inés Largo y Héctor Lobos de 1986, que constituyó una primera aproximación a las fuentes y seriación de los datos que brindan. Los autores sostienen que a partir de las Ordenanzas de 1612 el concierto de indios cobró un papel de importancia en las relaciones de trabajo de la Córdoba temprano colonial, al punto que significó el inicio del traspaso de un sistema laboral de trabajo compulsivo y no remunerado a uno basado en el trabajo de libre contratación con el correspondiente salario. (Gould et. al., 1986, p. 252) Según ellos, esto implicó la disipación de la encomienda al posibilitar y favorecer la movilidad de trabajadores y desnaturalización de indios de encomienda, debilitando la relación de dominación entre encomendero y encomendados. (Gould et al., 1986, pp. 257-258)

Por nuestra parte, consideramos la pertinencia de revisar tales afirmaciones a la luz de los avances en investigación de las últimas décadas.

Por otro lado, Isabel Castro Olañeta (2010) ha detectado en las visitas postalfarianas de 1616-17 en Córdoba una estrategia encomendera que, en términos generales, ocultaba la demasía de tasa bajo la formalidad de un concierto. La autora observa que tanto el servicio personal como el concierto confluían en los mismos encomenderos y asegura que su presencia no implicaba la aparición de un mercado de trabajadores libres (Castro Olañeta, 2010, pp. 117-123). De ello se desprendería que, si bien en las Ordenanzas de Alfaro se vislumbra un intento por fomentar la contratación libre de mano de obra indígena, en la práctica el concierto se traduce en un nuevo mecanismo de encubrimiento del servicio personal, como trabajo remunerado, aunque subvaluado (Castro Olañeta, 2010, p. 120). Esto correspondería a las relaciones de trabajo entre el encomendero y los indios de su encomienda, a diferencia de las analizadas por Gould et al. (1986).

A partir de todo lo expuesto, definimos el tema que nos preocupa como el trabajo indígena que, bajo la forma de “concierto” de indios –pretendidamente libre y voluntario– contribuyó a garantizar el flujo de mano de obra indígena al sector español articulándose con otras formas de trabajo compulsivo propias de la encomienda, en la jurisdicción de la ciudad de Córdoba entre 1573 y 1645.

Particularmente, recortamos el fenómeno de la concertación indígena a los conciertos efectuados entre indios y españoles que no eran sus propios encomenderos. Es decir, conciertos que representan una relación contractual al margen de los derechos de encomienda, en tanto los concertadores no acceden a la mano de obra a través de esa institución, sino del concierto. La delimitación temporal contempla el inicio de la actividad notarial desde la fundación de la ciudad en 1573 y la abrupta desaparición en 1645 de las escrituras de conciertos de indios en dicha documentación.

Como objetivo general nos propusimos esclarecer la importancia y las características de la práctica de concertación de trabajadores indígenas, al margen de los derechos de encomienda, en la economía colonial de la jurisdicción de Córdoba hasta mediados del siglo XVII. Así como también, desentrañar la relación entre trabajo concertado, tributo y encomienda, considerando la periodización económica y las coyunturas creadas por los marcos normativos para la región.

Propusimos como hipótesis que el trabajo indígena concertado en la jurisdicción de Córdoba constituyó un mecanismo complementario a la encomienda en términos de

explotación económica; y que, en tanto mecanismo de transferencia del excedente en forma de trabajo indígena al sector español al margen de los derechos de encomienda, el concierto canalizaba las relaciones de explotación según el marco normativo ampliando las posibilidades de acceso a mano de obra tanto del sector encomendero como no encomendero. Mientras tanto, para la población indígena, podía representar la oportunidad de acceder eventualmente a condiciones de trabajo en las que –al menos alguno de sus elementos– fuera de elección del contratado.

Las fuentes principales para esta investigación fueron los conciertos de indios, escritura del convenio realizado ante escribano entre el indio concertado y el español con el que se concierta para trabajar, que se encuentran en la serie de Protocolos Notariales del Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (AHPC). Se consultaron las escrituras contenidas en los Protocolos Notariales (PN) a través de los documentos originales, e instrumentos de reseña de las escrituras como los Índice de protocolos notariales de la provincia de Córdoba (IPN) elaborados por el personal del AHPC y disponibles online¹, y los *Catálogos de protocolos notariales de Córdoba* (CPN) realizados por estudiantes de la Licenciatura en Historia de la UNC como trabajo final. La combinación de los protocolos, índices y catálogos nos permitió cubrir todo el período de estudio.

Asimismo, contamos con otras fuentes como la *Visita y padrón de los indios del distrito de Córdoba, Provincia del Tucumán. 1616-1617*. Donde se registra la visita a los indios de realizada en la jurisdicción de Córdoba en 1616-1617 en la que encontramos un importante registro de conciertos efectuados entre españoles y e indios de su servicio, de los cuales recuperamos específicamente los conciertos que involucran relaciones de trabajo entre españoles e indígenas sobre los que no tenían derechos de encomienda.

El trabajo indígena y los conciertos en el Perú

En un primer capítulo abordamos la configuración y definición legal de las principales formas de apropiación española del trabajo indígena en las zonas centrales del Virreinato del Perú, para acercarnos a una definición del *trabajo indígena voluntario* y *por concierto*. A partir de fuentes bibliográficas analizamos la evolución y tratamiento

1. Los IPN que comprenden los inventarios 1-55 se encuentran disponibles en www.familysearch.org.

de dicho fenómeno desde las zonas centrales del virreinato y las políticas virreinales, preguntándonos cómo fue el desarrollo del trabajo indígena voluntario en relación a otras formas de trabajo, a qué tipo de prácticas estaba asociado y cuál era su condición legal.

En el Perú existieron desde muy temprano formas de alquiler del trabajo indígena que tenían en común el intercambio de trabajo por una paga, pero variaban en su grado de voluntariedad u obligatoriedad. Durante las primeras décadas, se crearon una serie de legislaciones que promovían y regulaban el trabajo voluntario.

El gobierno del virrey Francisco Toledo (1569-1581), significó un momento de ordenamiento de las formas y políticas de explotación indígena colonial que variaban en grados de voluntariedad u obligatoriedad (*mita*, *minga*, *concierto*, etc.). Por ello, procedió a reglamentar el *concierto* de trabajo que podía involucrar relaciones de explotación entre encomenderos y encomendados, y también a trabajadores movilizados fuera de sus pueblos de origen con empleadores sin relación de encomienda.

La realización de conciertos ante escribano con trabajadores indígenas estuvo presente en el Perú desde los primeros años posteriores a la conquista y hacia mediados del siglo XVII era una práctica extendida.

Desde los primeros años de imposición del dominio colonial la política española procedió a ordenar la apropiación del trabajo indígena definiendo y discriminando las diversas formas de trabajo para definir su legalidad. Observamos que los principales criterios de clasificación del trabajo eran su carácter voluntario o compulsivo, y la existencia o ausencia de una remuneración.

Diferenciamos el *alquiler voluntario* de otras formas como la *mita* y el *servicio personal* en tanto nos sirve en nuestra investigación para ordenar la variedad de relaciones existentes de trabajo indígena en el Perú colonial, sin embargo somos conscientes de que en la práctica existieron una diversidad de situaciones que no pueden reducirse a tales categorías y que muchas veces ponen en entredicho su propia definición. Así, vemos que el alquiler voluntario se caracteriza por la venta de trabajo a cambio de una remuneración en la que por lo menos algunos de los elementos pactados son de libre elección del contratado, y que a través del “*concierto*” afirma su carácter contractual y *voluntario*. De manera que los indígenas “concertados” quedaban vinculados a sus empleadores (desde la legalidad) por un contrato o acuerdo y no por derechos de encomienda.

El trabajo indígena y los *conciertos* en la gobernación del Tucumán y en Córdoba

En un segundo capítulo estudiamos las formas de trabajo indígena y, en particular, los *conciertos* de indios en el marco de la Gobernación del Tucumán. Así, avanzamos en la definición del *trabajo indígena voluntario y por concierto* a partir de los marcos normativos en el Tucumán y su tratamiento en las fuentes disponibles para su estudio en la jurisdicción de Córdoba.

Dentro de nuestro período de estudio (1573-1645), se emitieron dos cuerpos normativos para reglamentar la explotación indígena y otros asuntos afines en la gobernación. Las Ordenanzas de Abreu se dictaron en 1576, es decir contemporáneamente a las reformas toledanas, a pesar de lo cual Abreu legitimaba el servicio personal y no introducía ningún mecanismo de remuneración del trabajo, ni de distribución de la mano de obra a los sectores no encomenderos. En dichas Ordenanzas se legisla el “servicio personal” como entrega de trabajo permanente tanto en la ciudad como en los pueblos de indios e integrado por individuos de ambos sexos y diversas edades, y la “mita” en tanto trabajo temporal y rotativo compuesta por indios de tasa (varones entre 15 y 50 años) que se transfiere de las encomiendas a la ciudad para usufructo de los encomenderos (Levillier, 1920b; Doucet, 1990). Ello fue primeramente modificado por el gobernador Ramírez de Velasco que reglamentó la mita de plaza adecuándola a los parámetros del Perú, y la remuneración y registro de los indios llevados en las caravanas comerciales (en Levillier, 1920a).

Por su parte, las Ordenanzas de Alfaro de 1612, evidencian un mayor grado de asimilación y reproducción de los esquemas toledanos de organización del sistema de apropiación de la mano de obra indígena a partir de: a) la restricción de las obligaciones tributarias a los varones de entre 18 a 50 años; b) la tasación del tributo en un monto fijo de 10 pesos (5 al vacar las encomiendas) por individuo a pagar en dinero o en especie, o de 120 días (40 al vacar las encomiendas) de trabajo para el caso de Córdoba; c) la reglamentación de la mita como trabajo rotativo, compulsivo y remunerado y que no reconoce como beneficiario a los propios encomenderos, limitada a la sexta parte de los indios de encomienda; y d) la reglamentación del trabajo voluntario y remunerado por concierto.

Esta legislación reglamentó el trabajo concertado para indios de tasa e individuos exentos de tributo. La ordenanza 54 disponía que “*lo yndios podran de su voluntad*

concertarse para otros servicios como sea de su voluntad y en este caso no se les pone limite en lo que ha de llevar por su trabajo” (en Levillier, 1918, p. 312).

Los indígenas podían contraer relaciones de trabajo por concierto con un español independientemente de la existencia o ausencia de una relación de encomienda entre ambos. Ello permitía, por un lado, que españoles no encomenderos —o incluso encomenderos— accedieran a trabajo indígena sobre el cual no tenían derechos de encomienda. Por otro lado, permitía que los indios se concertaran con sus propios encomenderos perpetuando la relación de dominación de la encomienda. Por ello el concierto también jugó un rol de expresar las relaciones de trabajo entre los indios de encomienda y sus encomenderos en los nuevos marcos de aceptabilidad.

Los conciertos de indios en la jurisdicción de Córdoba (1573-1645)

En el tercer capítulo analizamos la transferencia del trabajo indígena al sector español en forma de concierto voluntario. Estudiamos el trabajo indígena concertado a partir de los conciertos realizados ante escribano y registrados en Protocolos Notariales, entre indígenas y españoles que no son sus encomenderos. Establecimos las principales tendencias generales sobre la concertación de trabajadores indígenas y a partir de ello desarrollamos las características y el funcionamiento de esta forma de trabajo en Córdoba del Tucumán, así como su relación con el tributo y la encomienda en tanto instrumentos de dominación.

Tabla 1. *Indios tributarios y no tributarios concertados en Córdoba*

| Indios concertados | | | | | | |
|------------------------------------|-----------|--------------------------------|----------------|------------|--------------|---------------|
| Período Ord. Abreu: 1573-1611 | | Período Ord. Alfaro: 1612-1645 | | | | |
| Indios concertados: 17 | | Indios concertados: 498 | | | | |
| Hombres adultos de servicio y mita | Muchachos | Tributarios | No tributarios | | | |
| 13 | 4 | 415 | 67 Mujeres | 11 Menores | 3 Reservados | 3 (-1) Libres |

Cuadro de elaboración propia, a partir de los conciertos registrados en AHPC
 Fuentes: PN, IPN y CPN (1573-1645)

Realizamos un corte temporal de acuerdo a los sucesivos marcos normativos de la gobernación. El primer período comprende desde la fundación de la ciudad en 1573 hasta 1612, a partir del marco normativo creado por las Ordenanzas de Abreu en 1576 para la apropiación del trabajo indígena a través de la encomienda de servicio personal.

A pesar de la ausencia en ese cuerpo normativo de regulación del trabajo voluntario y de los conciertos de trabajo, se registró un pequeño número compuesto por 17 indios concertados ante escribano entre 1579 y 1608. Los conciertos de indios realizados en ese período no presentan grandes regularidades, lo cual sería característico de un espacio en el que no existía una práctica muy extendida de concertación ante escribano.

Los indios concertados en Córdoba provenían en su mayoría de fuera de la gobernación, especialmente de Chile, lo cual coincide con el débil control de los primeros años sobre la mano de obra indígena y su concentración en los beneficiarios de la encomienda en forma de servicio personal (Piana, 1992, pp. 79-84). Ello se suma a la ausencia de legislación del trabajo voluntario, y la inserción de la jurisdicción en los circuitos de intercambios regionales en los que también se movilizaban trabajadores, que es representado en las fuentes por la presencia de indios foráneos y la ausencia de indios locales registrados en los conciertos de las primeras décadas.

En un segundo momento analizamos los conciertos de indios realizados en Córdoba luego del dictado de las Ordenanzas de Alfaro en 1612, las cuales crean un nuevo marco normativo para la explotación indígena a partir de la definición del sector tributario y la tasación del tributo, y la reglamentación del trabajo voluntario y remunerado por concierto.

Analizamos la práctica de concertación de trabajadores indígenas en el nuevo marco normativo a partir de los conciertos de indios asentados en los registros de Protocolos Notariales posteriores a las Ordenanzas de enero de 1612. Allí observamos la existencia de un flujo regular de conciertos indígenas registrados desde 1612 hasta 1645, lo que nos permite relacionar la práctica del registro de concierto ante escribano con la presión ejercida por las Ordenanzas y los controles de las autoridades. A su vez, ello coincide con un proceso de cambio económico en la jurisdicción que, a partir de 1610 comienza a orientarse hacia la producción mular respondiendo a la demanda alto peruana (Assadourian, 1982: 26-28; Palomeque, 2005, p. 11), lo que modifica los requerimientos de mano de obra.

La principal pregunta que atravesó todo el capítulo fue la que refiere a la relación entre el concierto y la encomienda. En función de ello, se clasificó a los sujetos concertados en *tributarios* y *exentos de tributo* (mujeres, menores, reservados y libres), discriminación a partir de la cual se organizó el análisis.

Encontramos que el grupo mayoritario entre los concertados lo comporta el de *tributarios* en un 83,3%. Analizamos los elementos que componen los conciertos del grupo tributario como la labor de contratación, la duración del contrato y la paga acordada.

En este período se incorporan a las labores de contratación los oficios y actividades ganaderas, en sintonía con el crecimiento de la reorientación económica ganadera de la jurisdicción. La duración de los contratos se fijaba en un año de acuerdo a las ordenanzas.

La remuneración por el trabajo indígena concertado se establecía comúnmente entre 20 y 30 pesos anuales incluyendo o adicionando 10 pesos de tasa, siendo superiores a lo dispuesto en Ordenanzas. La posibilidad de concertar un salario superior aumentaba con la profesión de un oficio o el contrato para realizar viajes. También señalamos que el 87% de los indios tributarios concertados por año lo hacía por una paga en la que se detalla el pago de la tasa, y/o el nombre del encomendero beneficiario de ella.

Esa mano de obra provenía principalmente de la Gobernación del Tucumán con un 66%, dentro de lo cual se destacan Santiago del Estero (19%) y la propia jurisdicción de Córdoba (18%). Esto representa un cambio significativo respecto al período prealfariano en el que los concertados eran en su mayoría de fuera de la gobernación.

Luego, abordamos al conjunto de indios “exentos de tributos” que representaba el 16,6% de la fuerza de trabajo concertada en el período, integrado principalmente por el sector femenino. Las indias podían concertarse junto a sus maridos o de manera individual por salarios fijados comúnmente en “una pieza de ropa” sin mayores especificaciones o montos de hasta 20 pesos, lo que muestra un panorama de subvaluación del trabajo femenino respecto del masculino. Por otro lado, vemos que se concertaban indias naturales de la jurisdicción de Córdoba en un porcentaje mucho mayor al de los indios tributarios, fenómeno que relacionamos a las posibilidades de movilización de cada grupo. En esta contamos algunos menores concertados, y también indios reservados y libres en cantidades poco significativas.

En otro momento exploramos el sector de beneficiarios del trabajo indígena concertado con la intención de conocer su composición socioeconómica. Pudimos

comprobar que los principales beneficiarios del trabajo indígena a través del concierto eran los españoles no encomenderos, lo que nos permite afirmar que la institución del concierto se constituyó en un instrumento para el aprovechamiento y explotación de la mano de obra indígena principalmente por parte del sector social que no gozaba de títulos de encomienda. Sin embargo, una porción pequeña de encomenderos también recurría al concierto para ampliar su capacidad de concentración de fuerza de trabajo a través de la contratación de indígenas sobre los que no tenían derechos de encomienda.

Por último, analizamos la visita a los indios de la jurisdicción de Córdoba llevada a cabo por el teniente de gobernador Fuensalida Meneses en 1616-17, lo que nos permitió complejizar el panorama de la concertación indígena. Allí pudimos observar que existía contratación o apropiación del trabajo de indios ajenos (es decir que no eran encomendados del concertador) que no era registrado ante escribano, con lo que podemos afirmar que dicho fenómeno era mucho más amplio de lo que las fuentes notariales nos permiten ver. El análisis de los individuos involucrados en la visita revela una mayor participación de vecinos encomenderos de Córdoba y de indios tributarios naturales de la jurisdicción respecto de lo que muestran los protocolos. Comprendemos que el aprovechamiento de indios varones locales de encomiendas ajenas formaba parte, a menudo, de la utilización indistinta de la mano de obra indígena de las redes de relaciones españolas familiares y vecinales.

Entendemos que las diferencias provienen de que los registros de concierto ante escribano representan la esfera formal del trabajo indígena concertado a lo largo del tiempo, mientras la visita a los indios del servicio nos muestra una imagen de la cotidianeidad de las relaciones de trabajo que, fuera del momento de la visita, permanece oculto en la esfera de la informalidad de la contratación indígena. Nuestro análisis reveló que los distintos sectores de la sociedad colonial participaban de manera diferenciada en la esfera de la formalidad y de la informalidad de la contratación indígena de acuerdo al grado de poder, protección, vinculación y/o inserción que tenían en el escenario local.

Conclusiones

A lo largo de la investigación logramos articular diversas dimensiones de análisis. En primer lugar, contemplamos la problemática desde distintas escalas a nivel

virreinal, de la gobernación y de la jurisdicción. Ello nos permitió hacer dialogar nuestras preguntas específicas sobre el trabajo indígena concertado en Córdoba con un marco más amplio de explotación indígena colonial. También atendimos a los procesos económicos y a los políticos con sus contextos normativos. Así contextualizamos el problema de investigación de la manera más completa posible.

Las fuentes disponibles nos permitieron elaborar una base de datos seriadados en la larga duración que enmarcamos e interrogamos en base a la bibliografía. El análisis de esos datos buscó por un lado recrear tendencias generales y por otro atender a la relación entre el concierto y la encomienda. Algunas variables estructuradoras del análisis fueron la discriminación de los concertados en *tributarios* y *exentos de tributo*, los elementos que componen el concierto (labor, duración y salario), y la identificación de los concertadores en *encomenderos* o *no encomenderos*.

A partir de lo producido en esta tesis podemos afirmar que posteriormente al dictado de las Ordenanzas de Alfaro de 1612, se incrementó el número de conciertos de indios registrado ante escribano, mostrando la formación de un flujo regular de trabajadores voluntarios y remunerados, que no estaba dirigido a sus beneficiarios por los derechos de encomienda, y su registro ante escribano. En este sentido, podemos afirmar que las Ordenanzas de Alfaro y los esfuerzos y controles de las autoridades contra el servicio personal, se constituyeron en motor del cambio histórico al impulsar, de la mano de transformaciones económicas, el aumento abrupto de la concertación de trabajadores indígenas, o al menos de la inserción de buena parte de esa contratación en mecanismos legales y regulados por las autoridades. Es decir que, el fenómeno de la concertación indígena al margen de los derechos de encomienda en Córdoba entre 1576 y 1645, experimentó su mayor transformación como resultado en parte de una reorientación económica, pero también y principalmente, de la intervención política de las autoridades coloniales sobre las relaciones de explotación.

La práctica de concertación formal de trabajadores indígenas luego de 1612 utilizó el cuerpo legislativo de las Ordenanzas como marco general que avalaba la concertación y su registro, pero el grado de apego a las mismas fue relativo y selectivo. Selectivo en cuanto que existieron ordenanzas más respetadas que otras, y relativo en tanto incluso las más respetadas fueron incumplidas.

En cuanto al salario indígena del trabajo concertado en Córdoba entre 1612 y 1645, observamos que contemplaba la remuneración en alimento y manutención, ropas y dinero, todo lo cual apuntaba a minimizar el tiempo del trabajador indígena

destinado a la producción de auto subsistencia –o cubrir el desequilibrio ya ocasionado–, y aumentar el tiempo de trabajo apropiado por la actividad económica española, representada aquí en el concertador. Sin embargo, el salario indígena, en los bajos montos que encontramos en las fuentes, debían ser complementados con otras estrategias de subsistencia relacionadas, probablemente, a la pertenencia a una comunidad o a la inserción en estancias españolas.

Por último, señalar que la concertación indígena con españoles que no fueran sus encomenderos, se encontraba íntimamente vinculada a la encomienda a través de la obligación tributaria. En el Tucumán postalfariano, los trabajadores que componían la mano de obra concertada eran provistos por un sistema normativo que propiciaba el traslado desde la encomienda al concierto sin que se vieran afectados los derechos legales de la primera. La encomienda y el concierto quedaban vinculados en ese marco normativo mediante la contemplación del pago del tributo por medio de la concertación, y en los propios documentos notariales a través de la descripción en la escritura de concierto de la obligación de abonar la tasa del concertado y del nombre del encomendero beneficiario de ella.

Se expuso así la existencia y funcionamiento en el tiempo de un fenómeno de apropiación de mano de obra indígena contratada y remunerada al margen de los derechos de encomienda en una región donde ésta última constituía la principal institución de acceso a la fuerza de trabajo y el sector encomendero concentraba mucho poder. El elemento disruptivo en este proceso lo constituyó la modificación de la legislación de la explotación del trabajo indígena introducido en 1612. La reglamentación del trabajo por concierto permitió que tales relaciones de trabajo se ubicaran dentro de la legalidad y formalidad del mundo del trabajo dejando un acervo documental de sumo valor. En esta investigación se demostró que el trabajo indígena, bajo la forma de “concierto” de indios contribuyó a garantizar el flujo de mano de obra indígena al sector español principalmente no encomendero, resolviendo parte de las tensiones entre españoles con y sin encomiendas, pero en estrecha relación con la misma y articulándose con otras formas de trabajo compulsivo propias de la encomienda.

Bibliografía

- Assadourian, C.S. (1982). *El sistema de la economía colonial*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Assadourian, C.S. (1989). La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial. *Historia Mexicana*, 38(3), 419-454.
- Assadourian, C.S. (1994). Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del estado colonial. *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, pp. 209-279. El Colegio de México/IEP.
- Castro Olañeta, I. (2010). Servicio personal, tributo y conciertos en Córdoba a principios del siglo XVII. La visita del gobernador Luis de Quiñones Osorio y la aplicación de las ordenanzas de Francisco de Alfaro. *Revista Memoria Americana. Cuadernos de Ethnohistoria*, 18(1), 101-127.
- Doucet, G. (1990). La encomienda de servicio personal en el Tucumán, bajo régimen legal: comentarios a las ordenanzas de Gonzalo de Abreu en: A. Levaggi (coord.): *El aborigen y el derecho en el pasado y el presente* pp. 141-244. Universidad del museo social argentino.
- Garzon Maceda, C. (1968). *Economía del Tucumán. Economía Natural y Economía Monetaria. Siglos XVI-XVII-XVIII*. UNC.
- Gould, E., Largo, M. y Lobos, H. (1986). Contribución al estudio del trabajo en el período colonial: los conciertos o asientos de indios en Córdoba del Tucumán durante el gobierno de los Habsburgos (1573-1700). *Revista de la Junta Provincial de Historia de Córdoba* (11), 221-271.
- Jara, A. (1958) Importación de trabajadores indígenas en el siglo XVII. *Revista Chilena de Historia y Geografía* (124), 174-212.
- Jara, A. (1959) Trabajo y salario en el período colonial. Los asientos de trabajo y la provisión de mano de obra para los no encomenderos en la ciudad de Santiago, 1586-1600. *Estudios de Historia Económica Americana*. Universidad de Chile.
- Levillier, R. (1918). Carta del Licenciado Don Francisco de Alfaro. Tucumán. En *Correspondencia de la ciudad de Buenos Ayres con los reyes de España 1615-1635*, pp. 304-305.
- Levillier, R. (1920a). Carta a S. M. de Juan Ramírez de Velasco.... En: *Gobernación del Tucumán: Papeles de gobernadores en el siglo XVI*. Documentos del Archivo de Indias. I Parte, pp. 177-194. Imprenta de Juan Pueyo.

- Levillier, R. (1920b). Ordenanzas dadas por Gonzalo de Abreu para el buen tratamiento de los indios en las provincias del Tucumán y estableciendo reglas para su trabajo en el laboreo de las minas. Santiago del Estero, 10-IV-1576. En: *Gobernación del Tucumán: Papeles de gobernadores en el siglo XVI*. Documentos del Archivo de Indias. II Parte. pp. 32-45. Imprenta de Juan Pueyo.
- Lorandi, A. (1988). El servicio personal como agente de desestructuración del Tucumán colonial. *Revista Andina* (6), 135-173.
- Palomeque, S. (2000). El mundo indígena. Siglos XVI-XVIII. En: E. Tandeter (dir.); *Nueva Historia Argentina II: La sociedad colonial*, pp. 87-143. Ed. Sudamericana.
- Palomeque, S. (2005). Córdoba colonial, economía y sociedad. Conferencia del 6 de julio de 2005, Museo San Alberto, Córdoba (manuscrito).
- Piana, J. (1992). *Los indígenas de Córdoba bajo el régimen colonial 1570-1620*. Edición del autor. Córdoba.
- Piana, J. y Castro Olañeta, I. (2014). *Visita y padrón de los indios del distrito de Córdoba, Provincia del Tucumán. 1616-1617*. EDUCC.
- Sica, G. (2018). ...Ni dieron queja alguna contra su encomendero... Tributo, mita y trabajo indígena en los pueblos de indios de Jujuy. Contextos políticos y diferencias regionales. Siglo XVII. *Andes, Antropología e Historia*. 2(29), pp. 1-34
- Zavala, S. (1978). *El servicio personal de los indios en el Perú (extractos del siglo XVI)* Tomo I. Colegio de México.
- Zavala, S. (1979). *El servicio personal de los indios en el Perú (extractos del siglo XVII)* Tomo II. Colegio de México.

Catálogos

- Caruso, S. (1968). *Catálogos de Protocolos Notariales de: 1607-1608.-1609-1610.-1611.-1611-1612.-1613.1613. Que se conservan en el Archivo histórico de Córdoba*. Trabajo de Seminario final de Licenciatura en Historia, inédito. Escuela de Historia, FFyH, UNC. Córdoba.
- Grasso, M. (1978). *Catálogos de Protocolos Notariales, 1636-1640*. Trabajo de Seminario final de Licenciatura en Historia, inédito. Escuela de Historia, FFyH, UNC. Córdoba.
- Márquez, M. (1977). *Catálogos de Protocolos Notariales de Córdoba (1626-1630)*. Trabajo de Seminario final de Licenciatura en Historia, inédito. Escuela de Historia, FFyH, UNC. Córdoba.



- Martínez Ceballos de Nieto, M. (1976). *Catálogos de Protocolos Notariales de Córdoba (1640-1645)*. Trabajo de Seminario final de Licenciatura en Historia, inédito. Escuela de Historia, FFyH, UNC. Córdoba.
- Negritto, M. (1968). *Catálogos de Protocolos Notariales de 1614 a 1616*. Trabajo de Seminario final de Licenciatura en Historia, inédito. Escuela de Historia, FFyH, UNC. Córdoba.
- Tanodi de Chiapero, B. (1971). *Catálogos de Protocolos Notariales de Córdoba, de 1574 a 1587*. Trabajo de Seminario final de Licenciatura en Historia, inédito. Escuela de Historia, FFyH, UNC. Córdoba.
- Valle Dorado, R. (1974). *Catálogos de Protocolos Notariales de Córdoba (1598-1602)*. Trabajo de Seminario final de Licenciatura en Historia, inédito. Escuela de Historia, FFyH, UNC. Córdoba.
- Vera, M. (1978). *Catálogos de Protocolos Notariales de Córdoba (1630-1634)*. Trabajo de Seminario final de Licenciatura en Historia, inédito. Escuela de Historia, FFyH, UNC. Córdoba.

La estulticia como metáfora de la verdad, la otredad y la extrañeza en tres cuentos de Julio Cortázar

Stultitia as a metaphor for truth, otherness and strangeness in three short stories by Julio Cortázar

 **Ana Virginia Lona**

Escuela de Letras Modernas

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

anavirginialona@mi.unc.edu.ar

Recibido: 20/9/24. Aceptado: 15/10/24

Resumen

En este artículo presentamos un estudio exploratorio de tres cuentos de Julio Cortázar, «Cartas de mamá», «Los buenos servicios» y «Las armas secretas», de la obra *Las armas secretas* (1959) sobre el vínculo entre una verdad oculta o negada, una otredad y una atmósfera de extrañeza que derivan del efecto del ocultamiento de algo. Para abordar el estudio del corpus utilizamos la noción de estulticia como esquema conceptual, de la cual inferimos tres aspectos que presentamos en categorías de análisis: la verdad, la otredad y la atmósfera de extrañeza. Asimismo, utilizamos la reflexión de *aletheia* de Martin Heidegger para discernir cuáles son los relatos que funcionan como una verdad a desvelar. Finalmente, nos sirven los conceptos de metáfora y alegoría para analizar las formas de representaciones de estas categorías. De esta manera, continuamos una línea crítica que ha señalado que en parte de la producción cortazariana, tanto literaria como ensayística, hay una búsqueda de la verdad y la reflexión sobre lo que consideramos la realidad.

Palabras clave: Julio Cortázar; estulticia; verdad; otredad; atmósfera de extrañeza.

Abstract

In this article we present an exploratory study of three short stories by Julio Cortázar, 'Cartas de mamá', 'Los buenos servicios' and 'Las armas secretas', from the work *Las armas secretas* (1959) on the link between a hidden or denied truth, an otherness and an atmosphere of strangeness that derive from the effect of the concealment of something. In order to approach the study of the corpus, we use the notion of stulticia as a conceptual scheme, from which we infer three aspects that we present in categories of analysis: truth, otherness and the atmosphere of strangeness. We also use Martin Heidegger's reflection on *aletheia* to discern which narratives function as a truth to be unveiled. Finally, we use the concepts of metaphor and allegory to analyze the forms of representations of these categories. In this way, we continue a critical line that has pointed out that in part of Cortázar's production, both literary and essayistic; there is a search for truth and reflection on what we consider to be reality.

Keywords: Julio Cortázar; stulticia; truth; otherness; atmosphere of strangeness.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Lona, A. V. (2024). La estulticia como metáfora de la verdad, la otredad y la extrañeza en tres cuentos de Julio Cortázar. *Síntesis* (16), 144-158.

La estulticia como metáfora de la verdad, la otredad y la extrañeza en tres cuentos de Julio Cortázar

Introducción

Para Julio Cortázar la realidad no tiene unos límites determinados por el orden social ni la cultura, sino que es mucho más vasta de lo que percibimos. Su escritura intenta atravesar los umbrales de la frontera entre lo real y lo no real, ya que no hay para el autor límites entre estos. Por ello, plantea que lo fantástico no es más que "una forma de realidad" (Cortázar, 50, p. 1980). Si bien la crítica ha reconocido que los cuentos de este periodo de la producción cortazariana pertenecen a una etapa de escritura más realista, tienen un marcado interés en la reflexión filosófica por influencia del existencialismo francés de Jean Paul Sartre (Bracamonte, 2014). Además, presentan un efecto de lectura que puede ubicarse en lo fantástico (Piatti, 2002), por el protagonismo de la imaginación y la intuición en el intento de comprender la realidad y llegar a la verdad de esta (Sánchez Benítez, 2012). Asimismo, por las huellas de la reflexión existencialista en la configuración de las acciones y de la percepción que tienen los personajes de ellos mismos y del entorno. Esto último afecta sus decisiones y elecciones, llevándolos a la enajenación y a la soledad (Escudero-Alie, 2004). Cortázar tenía una noción de lo fantástico que no era más que la realidad con una percepción de extrañamiento (Cortázar, 1982). Este se asocia a una elasticidad y porosidad temporal, una inquietud y una constante incertidumbre (Cortázar, 1982). Así, la representación de una realidad ampliada resulta extraña por estar en las fronteras de lo posible limitado por lo aceptable en cada época o cultura. Sus textos juegan con esos bordes difusos, exploran posibilidades del hacer, del decir y del sentir y esto amplía las posibilidades interpretativas. Asimismo, la crítica literaria¹ ha encontrado en su producción literaria de manera recurrente la inquietud por esos límites y la búsqueda de algo escurridizo, pero que está pronto a desvelarse y es transformador para los personajes. En muchas de sus obras predominan, como temas o representaciones, la verdad, la atmósfera de extrañeza y una otredad difusa que interactúa con una

1. El Fondo Cortázar, catálogo elaborado por la Dra. Susana Gómez junto con un equipo de colaboradores ha sido clave en la recuperación de antecedentes críticos sobre el autor.

subjetividad confusa. Esto mismo encontramos en el corpus, "Cartas de mamá", "Los buenos servicios" y "Las armas secretas" de la publicación *Las armas secretas* (1959).

Hemos hecho también una aproximación al análisis de una adaptación cinematográfica de los textos del corpus para reconocer en ella formas diversas de interpretar los modos en los que se representan las categorías que nos interesan. Ello abre un espacio de reflexión sobre la sinergia entre la producción artística, literaria y cinematográfica y los discursos sociales dominantes, cuya legitimación es producto de una dinámica entre actores sociales y discursos. En Argentina, durante el periodo entre dictaduras, entre el golpe de Estado de 1955 y el de 1966, hubo una apertura hacia lo local, lo nacional, que supuso una búsqueda hacia lo identitario nacional que produjo un hito tanto en la recepción de la literatura nacional como del cine y sus adaptaciones cinematográficas². Con lo cual, hay una suerte de desvelamiento de algo que durante cierto tiempo quedó fuera del público no lector. Es interesante visitar este contexto histórico-cultural tomando en cuenta estas circunstancias para comprender las condiciones de la recepción de las obras cortazarianas en la época. Es menester tener en cuenta que proponemos un análisis literario que se enfoca en las representaciones literarias y su correlato discursivo sociocultural para comprender el porqué de ciertas acciones o percepciones de los personajes. No es un estudio político, ni ideológico, ni social de la época.

Abordamos el corpus partiendo de la hipótesis de que se puede encontrar en la trama y las subtramas y las formas de representar literariamente en los cuentos un vínculo orgánico entre un relato sobre algo oculto o negado que genera conflicto entre los personajes, el cual produce subjetividades y otredades según su función con lo oculto o negado y promueve una dinámica de interacción, una lógica de las acciones y una atmósfera de extrañeza. La noción de estulticia, planteada por Michel Foucault³ (heredada de Séneca), tiene una complejidad y riqueza nocional que nos permite

2. Decreto/Ley 62. 1957. Poder Ejecutivo Nacional (P.E.N.). Derogado por ley 17741 (B.O. 30-5-68). Creación del Instituto Nacional de Cinematografía y del Fondo de Fomento Cinematográfico. Decreto/Ley 62. 1957. Poder Ejecutivo Nacional (P.E.N.). Derogado por ley 17741 (B.O.30-5-68). Creación del Instituto Nacional de Cinematografía y del Fondo de Fomento Cinematográfico. También la ley 12999. 1947. Honorable Congreso de la Nación Argentina. Exhibición de películas argentinas. Decreto N.º 21344/44. Ley 12999. 1947. Honorable Congreso de la Nación Argentina. Exhibición de películas argentinas. Decreto N.º 21344/44.

3. El estudio de la subjetividad de Foucault a partir de la década del sesenta está enmarcado en la perspectiva "arqueológica", iniciada por él motivada por su interés en analizar la problematización del sujeto desde un punto de vista discursivo y en el marco de una historiografía de las ideas y los sistemas de pensamiento.

utilizarlo como el esquema conceptual y como metáfora o alegoría para describir las representaciones literarias de lo observado en el corpus. En este sentido, los relatos, acciones y personajes que buscan mantener algo oculto o negado son entendidos como estultos; mientras que aquellos que promueven su revelación son no estultos y actúan como mediadores para que los estultos reconozcan su estado como tales. Cuando esto ocurre, esta lógica vinculante genera una atmósfera de extrañeza por lo inconexo entre la emergencia de lo oculto y la dinámica de interacción conflictiva. El relato que estaba oculto o negado puede ser identificado como la verdad y funcionar como tal en la interacción de los personajes. Tomamos, además, de ella las categorías de análisis de verdad, otredad y atmósfera de extrañeza por su carácter sistémico para hacerlo dialogar con la reflexión del concepto de verdad tomado de la etimología del griego, *aletheia*, planteado por Martin Heidegger. Como objetivos específicos nos proponemos comprender los modos de representación de la dinámica de interacción entre los personajes que buscan mantener o desvelar algo oculto o negado e inferir cuál es el relato resultante del ocultamiento o la negación de algo y cuál es que se identifica con la verdad. En el corpus, esta última se reconoce por estar representada como oculta o negada y puede remitir a un relato, una acción o una situación. Para que algo sea aceptado como verdad o no está atravesado por lo aceptable, lo permitido o lo viable, de acuerdo con las interacciones y las percepciones de los personajes moldeadas por códigos socioculturales que se expresan por medio de cuestiones morales o sociales.

La búsqueda de la verdad y sus implicancias

La crítica literaria encuentra que es recurrente la interrogante sobre la verdad vinculada con una otredad extraña e insólita y una atmósfera de extrañeza producto de una dinámica particular. Las propuestas de hipótesis de análisis de la crítica cortazariana recurrentes son la verdad y una identidad ocultas; una realidad confusa, paradójica, compleja e insólita; lo no dicho como disparador de conflictos; la búsqueda de algo secreto; una otredad fantasmagórica y una imaginación reveladora. Estos temas son clave en la literatura de Cortázar, ya que en muchos relatos conforman la fuerza centrífuga⁴ de las acciones de los personajes para ocultar

4. Lattanzio, G. [(1963) 2021]. "Sottofondi dello spirito". L'Italia Milancia. [Journal] NAKALA. [Recuperado del Fondo Julio Cortázar el 19/9/2024: <https://doi.org/10.34847/nkl.09cdr96g>].

o revelar la realidad⁵ en la que están inmersos. Una de las implicancias de esto es que la inquietud por desvelar algo produce subjetividades y otredades⁶ con características extrañas, como si fueran fantasmas o constituyeran una amenaza. Esta dinámica produce una atmósfera que se percibe enrarecida⁷ si no se revela lo oculto.

La verdad y la estulticia

Actualmente, definir la verdad es problemático, ya que está ampliamente aceptada la noción que tiene su raíz etimológica en el latín, *veritas*, cuyo significado es la correspondencia de lo dicho con la realidad (lo que se considera como tal por convención social) y está relacionado con las ideas de adecuación y concordancia. En cambio, si se parte del término *aletheia*, de la tradición filosófica del griego que retomó Martin Heidegger (2005), el panorama se amplía y surgen más posibilidades de profundizar lecturas. La importancia de esta recuperación del término griego radica en su significado, el de desvelar algo; de ello se puede inferir que la verdad remite a algo que no está aislado, que tiene un *contexto*, acciones e individuos que interactúan entre sí y con el *contexto*. Es decir, la verdad no puede ser "creada" por voluntades particulares motivadas por intereses propios. En la reflexión filosófica y social predomina la idea de que la verdad se corresponde y se adecua algo *a priori*. Sin embargo, en algunas prácticas institucionales todavía perdura la idea de la verdad como desvelar algo y esto conlleva implicancias diferentes. La búsqueda de la verdad implica reconocer aquello que en el relato y en la construcción narrativa queda oculto o negado en un entramado complejo de interacciones, construcciones identitarias, subjetividades y otredades en un contexto en particular; y que transforman al yo por el proceso de desocultamiento de algo. También supone dar cuenta de una lógica de interacción y de acciones enfocadas al ocultamiento o negación de algo significativo para los personajes, lo cual puede ser revelador de una situación que genera conflicto.

5. Valle de Carvalho, I. [(1977) 2021]. Surrealismo Cortazariano: "Las babas del diablo" [Journal] NAKALA. [Recuperado del Fondo Julio Cortázar el 19/9/2024: <https://doi.org/10.34847/nkl.cb9305n9>].

6. Castillo, A. [(1960) 2021] Las armas secretas: cuentos de Julio Cortázar [Journal] NAKALA. [Recuperado del Fondo Julio Cortázar el 19/9/2024: <https://doi.org/10.34847/nkl.99f0ytu5>].

7. Sánchez Benítez, R. (2012). Cortázar y la estética de la alteridad en *Julio Cortázar, perspectivas críticas. Ensayos inéditos*. Editorial Tecnológico de Monterrey y Miguel Ángel Porrúa.

En este sentido, recuperar el término de origen griego para el análisis del corpus es útil por su concomitancia con la noción de estulticia.

Esta noción es tomada desde la perspectiva sincrética e histórica de Michel Foucault, en su reflexión sobre la construcción de la subjetividad⁸ en el siglo XX (Foucault, 1982/2014). En este marco de pensamiento moderno, el estulto no tiene sujeción histórica, es ignorante y acrítico de lo que lo rodea. Su posibilidad de salir de la estulticia se da por la interacción especular con el otro no estulto quien, por el contrario, puede encontrar la verdad de su sujeción y puede transformarse a sí mismo (Foucault, 1982/2014]. Por su parte, Séneca planteó en sus textos filosóficos el concepto de estulticia en el marco de la reflexión sobre el rol del filósofo en su época, que ya tenía una vasta literatura filosófica. En sus *Epístolas morales* (año 65 a. C.) se refiere a la estulticia como una fuerza opuesta a la voluntad del alma que dispersa y diversifica el propósito del yo, una fuerza centrífuga que nos impulsa hacia donde no queremos ir y nos saca del eje que es alma, el sí mismo, dispersándonos y alejándonos del propósito propio y de una verdad interior. Esta idea tiene como implicancia que el estulto no tiene una voluntad libre ni tampoco puede ser satisfecha por su constante movimiento hacia lo que le es ajeno (Séneca, 1986). El estulto es incapaz de verse como tal porque no se reconoce a sí mismo al verse impedido de dirigir su atención a su alma. Por lo tanto, necesita la interacción con otro para que le muestre su estulticia y lo ayude a salir de ese estado; ese otro liberador del estulto es el filósofo. Esto requiere de esfuerzo, de trabajo constante y atención hacia sí mismo. De igual forma, Foucault toma la fuerza transformadora y mediadora del otro en el yo estulto. Esto es porque el estulto no puede reconocer su propia condición. En términos foucaultianos, sería la sujeción histórica, la conciencia de sí; con lo cual pierde capacidad de construir una memoria de su sujeción (Foucault, 1994, p. 59). Para el pensador francés, esto es clave para constituirse como sujeto que tiene conciencia de sí mismo y puede construir una otredad. En los términos modernos, ser o no estulto significa estar o no consciente de sí mismo y cómo construye su subjetividad, implica una forma de concebir el yo, la verdad de sí mismo que solo se da por la fuerza centrípeta y su consecuente reconocimiento de su sujeción histórica. Entendemos que en el corpus lo estulto surge

8. Es conveniente aclarar que solo se tomará del planteo elaborado por Foucault, en el marco del estudio de la subjetividad en la historia humana, solo la noción de estulticia, sin las correlaciones que el filósofo francés elabora en las conferencias citadas durante esta.

de los efectos del ocultamiento o de la negación de algo importante para algunos de los personajes, cuya interacción se torna conflictiva o extraña que, al mantenerse, surge así una atmósfera de extrañeza y una percepción enrarecida del otro, que es percibido como amenaza de la emergencia de aquello que se intenta mantener oculto. En este sentido, lo que se oculta o niega es lo que se concibe como revelador del estado de situación e igualmente sobre dinámica en la que están sumidos los personajes. Ciertas acciones e interacciones de los personajes tienen un marco sociocultural que imprimen singularidades en sus percepciones subjetivas. Con lo cual, es clave comprender el contexto social en el que actúan y dan sentido a sus acciones. Esto es para inferir el carácter estulto en una dinámica de interacción. Se ha relacionado a la estulticia en la tradición literaria y ensayística filosófica con la idea de la locura o la insensatez⁹. Sin embargo, en el presente estudio no se la plantea como un análisis caracterológico de los personajes. Más bien, lo estulto es un efecto relacional de las acciones y la atmósfera en la que actúan. Sobre este punto, nos remitimos a lo que tienen en común los planteos senequianos y foucaultianos: lo estulto es un modo relacionarse consigo mismo, de estar y de ser en el mundo, en relación con este y a causa de este; que produce otredades estultas.

Lo oculto o negado y su incidencia en la subjetividad

La negación o el ocultamiento de algo afecta la configuración de la propia subjetividad y, por consiguiente, su relación con el otro y la percepción que tiene de este. Las interacciones entre los personajes están influidas por cuestiones socioculturales, códigos morales y éticos de la época, usos y costumbres, entre otros, que conforman un conjunto de representaciones sociales que moldean y configuran la percepción del yo, del otro y del entorno; y también define lo aceptable y lo valorable, lo decible y lo indecible, lo posible, lo realizable, lo viable con sus opuestos y gradación. Los códigos culturales y morales pueden mantener, propiciar o, por el contrario, impedir que algo oculto o negado se mantenga así. Dicho esto, podemos decir que la incorporación del

9. Es importante señalar que utilizamos una traducción de la publicación senequiana que traduce la palabra "estulticia" como "insensatez". Si bien sabemos que este término produce diversas lecturas, hemos decidido usar la traducción de Ismael Roca Meliá por recomendación del doctor Guillermo de Santis, docente e investigador de la Escuela de Letras, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Séneca. (1986). *Cartas morales a Lucilio*. Biblioteca Clásica Gredos. Traducción de Ismael Roca Meliá.

concepto de representaciones sociales¹⁰, tomado de Serge Moscovici, nos proporciona un concepto operativo que permite comprender la dimensión social que le da sentido a la representación literaria de las acciones de los personajes y comprender la inversión de sentido de estos a ciertas acciones. Moscovici plantea que las representaciones sociales implican modos en los que se conoce y se organiza el mundo, teniendo en cuenta la esfera individual y social de estas. Esto tiene su manifestación de manera simbólica, pero también en la expresión corporal, el lenguaje y la dinámica de las interacciones (1979, p. 27). En este punto, también hay una articulación con uno de los aspectos de la noción de estulticia, dado que plantea la importancia del vínculo con el entorno y con los demás. Atender a los modos en que se configuran las subjetividades posibilita comprender cómo los personajes articulan en el relato su experiencia vivida. Lo que se toma como la verdad surge de un análisis sistémico y orgánico en el corpus. En algunos textos se lo explicita y en otros se lo sugiere de manera metafórica o alegórica.

La metáfora y alegoría para comprender el mundo

El uso de la metáfora y la alegoría¹¹ facilita una apertura de la interpretación y la reflexión de las ideas. Jacques Derrida (1978) plantea la importancia de la metáfora en la reflexión filosófica porque favorece la resignificación de los conceptos y combate la cristalización de las redes conceptuales que se establecen con cada lectura sobre algún tema. El pensamiento filosófico tiene como base conceptos que son producto de la autodestrucción de sus fundamentos, de la red conceptual, con sus asociaciones metafóricas y alegóricas, y la cristalización posterior; lo cual denomina la "retirada de la metáfora". Este proceso oculta asociaciones metafóricas y alegóricas en la red conceptual. Si bien la autodestrucción de los fundamentos permite una apertura interpretativa para crear nuevas cristalizaciones, estas deben ser siempre

10. Entendemos que las representaciones en la literatura no son meras proyecciones, sino que son construcciones sociales que se configuran de manera diversa: imagos, símbolos, construcciones metafóricas o alegóricas, entre otras, que se incorporan tanto en el lenguaje como en los códigos morales, culturales que intervienen en la interacción social. Alvaro, J. L. (2009). Las representaciones sociales. En Román Reyes (Dir): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*. Ed. Plaza y Valdés, Madrid-México.

11. Lázaro Carreter (1977). "Alegoría". *Diccionario de Términos Filológicos*. Biblioteca románica hispánica. Tercera edición corregida. 4.ª reimpresión. Editorial Gredos. Madrid. p. 34-35.

provisorias para una comunidad que comparte las mismas representaciones sociales. Del mismo modo, George Lakoff (1986/2012) afirma que el sistema conceptual que fundamenta el conocimiento del mundo es metafórico. Esto es así porque la construcción de la red conceptual se realiza mediante la metaforización de las ideas para poner el foco en los aspectos que interesan a los estudiosos en determinado momento. Se legitima este proceso en función de los intereses de algunos grupos sociales y esto produce una cristalización y adquiere una opacidad que impide inferir los caminos de la red conceptual. Teniendo en cuenta esto, utilizamos la noción de estulticia¹² también como metáfora o alegoría de las representaciones literarias cortazarianas del corpus. Esto permite comprender varios aspectos de la dinámica de los personajes, los relatos que le dan sentido a sus acciones y los modos de construcción de las subjetividades.

Lo estulto en los cuentos

En el corpus encontramos que ante la posibilidad de desvelar lo oculto o negado los personajes estultos perciben como amenazantes, espectrales o sibilinos a los no estultos cuando los primeros se enfrentan a la emergencia de una otredad que desestabiliza un estado de situación y una dinámica de interacción fomentadas por ellos en el intento de mantener algo oculto. Así, las acciones de los personajes estultos presentan una lógica de interacción también estulta, cuya inercia es siempre la de mantener algo oculto. De esta manera, se mantiene la dinámica estulta y enrarece los espacios de acción, por lo que se da un efecto de extrañeza. Las características de la dinámica estulta en el corpus están representadas mediante metáforas diferentes en cada texto que se relacionan con aquello que ocultan.

En "Cartas de mamá" tenemos el relato de una pareja conformada por Luis y Laura que se muda a París para alejarse del repudio familiar por su unión sentimental de manera inmediatamente posterior a la muerte prematura de Nico, el hermano del joven, luego de una convalecencia, que tuvo como consecuencia la suspensión del duelo. El noviazgo, la muerte de Nico y la suspensión del duelo familiar quedaron bajo

12. Es conveniente aclarar que solo se toma del planteo elaborado por Foucault solo la noción de estulticia, sin las correlaciones que el filósofo francés elabora en las conferencias citadas durante esta.

un velo de negación que enmascaró el dolor bajo un silencio cómplice entre la pareja y la madre de Luis y Nico, aunque la complicidad es más fuerte entre Laura y su suegra.

Cómplices como nunca, mamá le estaba hablando a Laura de Nico, le estaba anunciando que Nico iba a venir a Europa, y lo decía así, Europa a secas, sabiendo tan bien que Laura comprendería que Nico iba a desembarcar en Francia, en París, en una casa donde se fingía exquisitamente haberlo olvidado, pobrecito (Cortázar, 2014, p. 22).

Esto conlleva que la sorpresiva mención de Nico en la misiva materna transformó la existencia Nico. El joven es mencionado como si nunca hubiera muerto y fuera a visitar pronto a la pareja en París. Los personajes estultos son Laura, Luis y la madre de este y de Nico. Este último sería quien podría sacar a los personajes de su estulticia con su presencia *in absentia*; es decir, el mero recuerdo de su muerte sería la forma de sacarlos del estado estulto. Como los personajes se rehúsan a salir de la negación de su muerte, la resolución de la estulticia (su salida) parece quedar en suspenso hacia el final del cuento, ya que tiene un final abierto en el que la pareja espera la visita inminente de Nico. Durante esta escena se acrecienta la extrañeza que se percibe de la interacción entre los tres personajes, incluso se puede percibir, como lectores, un pavor que parecen compartir con la pareja. Es importante mencionar que las cartas de la madre a la pareja tienen una función metafórica de puente espacial y temporal entre las dos familias, ya que unen a dos ciudades, Buenos Aires y París, y presentan una desviación temporal, no solo del pasado, sino también de una línea temporal posible en la que Nico está vivo. Es a través de ellas que la mención de Nico puede fomentar la estulticia de la pareja y arrastrar a la madre a esta. En este sentido, las cartas podrían funcionar también como otro personaje más por lograr un efecto en los tres personajes. Dado el final abierto del cuento, se puede inferir que la estulticia no se resuelve; pero no es algo que se pueda concluir de su lectura.

En el segundo cuento del corpus, "Los buenos servicios", una mujer es contratada suplantar a la madre de un amigo de la familia Rosay que la había contratado previamente para ser cuidadora de los perros de la familia durante una fiesta previamente a su muerte. El servicio de cuidadora ya le había parecido raro a la señora Francinet, pero aceptó de todas maneras. La rareza del primer trabajo fue como una especie de preámbulo del segundo pedido y sirvió como escenario para que Francinet y el amigo entablaran una relación particular previo a la muerte del joven. Esta relación breve e inusual favoreció la participación de Francinet en la puesta en escena en la que ella fingió ser la mamá de Bébé. Ello serviría para ocultar el origen del joven, del

cual no se dice nada, y su homosexualidad, la cual se infiere por una visita inesperada de un posible amante o alguien que pondría en peligro el montaje preparado por la familia Rosay. En el cuento, los personajes estultos son la familia Rosay, sus amistades cercanas y Francinet. El otro mediador podría ser ella misma, quien podría romper el contrato laboral verbal, los mismos Rosay o sus amigos. Francinet, por su rol de subordinada (por clase social y por contrato laboral) queda en desventaja para dar a conocer la verdad; sin embargo, la cuestión de poder es algo aceptado por todos. Francinet bien podría denunciar el encubrimiento, pero ella comprende la situación y la paga le parece buena. En la representación estulta predomina la metáfora de lo escénico, lo artificioso, lo teatral. En el diálogo con el señor Rosay, sus gestualidades y ademanes eran "como oír los comentarios por la radio" (2014. p. 64). Los roles sociales proyectan acciones y espacios de acción posibles y previsibles que se relacionan con la imagen pública. Esta última es funcional al estado estulto, ya que se la concibe para ocultar aspectos del individuo que no se ajustan a la representación social de este.

No estaba bien que me hiciera pasar por la madre del señor que había muerto, y que era modista, porque no son cosas que deben hacerse, ni engañar a nadie. Pero había que pensar en los clientes, y si en el entierro faltaba la madre, o por lo menos una tía o hermana, la ceremonia no tendría la importancia necesaria ni daría la sensación de dolor producida por la pérdida (Cortázar, 2014, p. 66).

En el caso del cuento, la supuesta homosexualidad de Bébé dañaría la imagen pública de un hombre de la época. El personaje no estulto, el que no encubre el origen y la homosexualidad de Bébé, que puede sacarlos del estado estulto tiene que ser ajeno a la puesta en escena armada por los Rosay. Este personaje aparece al final del cuento con un final abierto que tiene varias lecturas posibles.

Por su parte, "Las armas secretas", narra la historia del estrés postraumático de una joven, Michèle, que fue víctima de una violación durante la Segunda Guerra Mundial. Su miedo radica en la imposibilidad de sentirse a salvo porque desconoce que su agresor fue asesinado por la pareja amiga de la joven, Roland y Babette. El trauma de Michèle afecta la relación con Pierre, un joven con el que estaba comenzando una relación. El miedo subsecuente del trauma de ella surge en cada acercamiento de carácter sexual con el joven, quien comienza a sentirse identificado con el asesino sin conocerlo a él ni a la situación que vivió su cortejada. En este cuento hay dos situaciones ocultas por los personajes y se pueden considerar centrales, una es la violación de Michèle y la otra es el asesinato del soldado a manos de la pareja amiga de ella. Los tres personajes le ocultan

a Pierre la violación y el asesinato. Estas situaciones ocultas generan interacciones extrañas e insólitas, Michèle cree que Pierre es su violador y Pierre paulatinamente va adquiriendo la personalidad y el comportamiento del soldado alemán. Ambas asociadas al deseo sexual entre ellos. En este escenario, hay tres personajes que son potenciales mediadores de la estulticia de Michèle (en relación con Pierre) y de Pierre (en relación con ella y la pareja amiga de ella) y estos son este último que oculta a Michèle la inexplicable personificación de un alemán que no conoce, aunque no sepa de quién se trata, y los otros dos son Roland y Babette, quienes conocen toda la situación y podrían desvelar los secretos a Pierre y a la joven sobre el final de su violador. En este cuento, la posibilidad de salir de lo estulto se da mediante la metáfora predominante de la porosidad, lo intersticial y lo cíclico, características de cómo lo oculto emerge de entre el enmascaramiento. La metáfora de lo cíclico está presente en las acciones y percepciones de Pierre en la espera de la concreción del encuentro sexual. Por otro lado, la metáfora de la porosidad y lo intersticial se presentan en las acciones y pensamientos de Pierre con la corporeización progresiva de ciertos aspectos distintivos de la personalidad del soldado alemán conforme se dilata el encuentro sexual con la joven.

Als alle Knospen sprangen, las palabras se dibujan en los labios resecos de Pierre, se pegan al canturreo de abajo que no tiene nada que ver con la melodía, pero tampoco las palabras tienen que ver con nada, vienen como todo el resto, se pegan a la vida por un momento y después hay como una ansiedad rencorosa, huecos volcándose para mostrar jirones que se enganchan en cualquier otra cosa, una escopeta de dos caños, un colchón de hojas secas, el borracho que danza acompasadamente una especie de pavana, con reverencias que se despliegan en harapos y tropezones y vagas palabras masculladas. (Cortázar, 2014, p. 206).

Cabe aclarar que de la personalidad del soldado solo se tienen inferencias del proceso de corporeización en el joven, pero no hay en el cuento elementos descriptivos del militar con los cuales uno puede corroborar esto. Pierre se queda atrapado en la fuerza centrífuga de las acciones estultas de Michèle y, por lo tanto, lo oculto emerge en él como un falso recuerdo de una vida que no le pertenece y de alguien que jamás conoció. En este cuento, a diferencia de los otros dos que hemos analizado, si bien hay un final abierto, ningún personaje sale de la estulticia; ya que ninguno descubrió ante los otros los secretos propios y de otros.

Conclusiones

Nuestro objetivo es lograr una mayor comprensión de los modos de representación literaria cortazariana del corpus de las categorías recurrentes en la obra crítica del autor, la verdad, la otredad y la atmósfera de extrañeza. Lo oculto o negado es uno de los elementos fundamentales de la representación de la dinámica de los personajes, puesto que lo que genera conflicto posibilita la configuración de subjetividades y de otredades que interactúan en función de lo oculto o lo negado, produciendo extrañeza en los escenarios en los que se desenvuelven las acciones. En el corpus encontramos que estas categorías se encuentran representadas desde perspectivas socioculturales diferentes que actúan como reguladoras de las acciones y subjetividades de los personajes, como lo son las cuestiones morales o sociales legitimadas de la época. Teniendo en cuenta esto último, se pueden reconocer en las tramas y subtramas argumentativas qué genera un conflicto entre los personajes y cuáles serían las estrategias previsible, según los códigos culturales de la época para que se produzca o no la revelación de lo oculto o negado. Por esto es que el uso como operador de análisis, esquemático y metafórico de la noción de estulticia, nos provee categorías de análisis que dan cuenta del vínculo entre la verdad, la otredad y la atmósfera de extrañeza. Inferimos de ello que hay una representación estulta en cada cuento que se expresa mediante algún un tipo de metáfora en particular, cuyas características desentraña el entramado sociocultural que moldea las acciones de los personajes. Si bien, no es un análisis ideológico ni político, se tienen en cuenta cómo el imaginario social regula las subjetividades y qué rol juega en la inversión de sentido que se encuentran en la interacción de los personajes. De tal manera que definimos de manera metafórica lo estulto en la trama y subtramas cuando hay una dinámica conflictiva en la que prevalece el ocultamiento o la negación de algo que genera conflicto entre los personajes; produciendo otredades y atmósferas extrañas y amenazantes porque no hay una revelación de lo conflictivo. Por el contrario, inferimos que una salida del estado estulto sería la revelación de lo oculto o lo negado porque el personaje podría establecer una relación coherente entre la lógica de las acciones y un estado de situación.

Bibliografía

- Cortázar, J. (2014). "Cartas de mamá", "Los buenos servicios" y "Las armas secretas" en *Las armas secretas*. Ed. Alfaguara (Original publicado en 1959).
- Acevedo Guerra, J. (2006). *Doce tesis acerca de la verdad. Heidegger*. Repositorio Académico de la Universidad de Chile. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/122790>.
- Bracamonte, J.; Marengo, M. del C. (2014) Juegos de espejos culturales, sociales y psicológicos en *Juego de espejos. Otriedades y cambios en el sistema literario argentino contemporáneo*. Alción Editora.
- Cortázar, J. (1971). Algunos aspectos del cuento. *Cuadernos Hispanoamericanos* (255), 403-416. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/cuadernos-hispanoamericanos--174/>
- Cortázar, J. (1982). *El sentimiento de lo fantástico* [Discurso principal]. Conferencia en la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), Caracas, Venezuela. <http://recursos.ort.edu.ar/static/archivos/docum/831649/131393.pdf>
- Cortázar, J. (2013). *Clases de literatura. Berkeley, 1980*. Alfaguara.
- Derrida, D. (1997). "La retirada de la metáfora" [*Le retrait de la métaphore*] *Cuaderno Gris*. Época III, 2: 209-233. Monográfico: Horizontes del relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricœur. Coord.: Gabriel Aranzueque (coord.). (Original publicado en 1978) <https://repositorio.uam.es/handle/10486/298>.
- Escudero-Alie, M. E. L. (2004). Una lectura existencialista de la narrativa del primer Cortázar. *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid.
- Foucault, M. (2014). Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora. *Hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982). (Trad. Horacio Pons) Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto* (Trad. Fernando Alvarez-Uría). Las ediciones de La piqueta.
- Lacoff, G. y Johnson, M. (2012). *Metáforas de la vida cotidiana*. Ed. Cátedra, Teorema.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Ed. Huemul.
- Oliveras, E. (2007) *La metáfora en el arte. Retórica y filosofía de la imagen*. Ed. Emecé.
- Piatti, G. (2002). Lo no dicho como principio constitutivo de lo fantástico en "Cartas de mamá" de Julio Cortázar en *Julio Cortázar y el relato fantástico*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad Humanidades y Ciencias de la Educación, pp. 40-47. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.260/pm.260.pdf>



- Sánchez Benítez, R. (2012) Cortázar y la estética de la alteridad en *Julio Cortázar, perspectivas críticas. Ensayos inéditos*. Editorial Tecnológico de Monterrey
- Séneca (1986) *Cartas morales a Lucilio* (Trad. Ismael Roca Meliá). Biblioteca Clásica Gredos.
- Flórez Restrepo, J. A. (2005) La etimología de la verdad y la verdad de la etimología. El retorno de Heidegger a los orígenes del lenguaje filosófico en Grecia. *Foro de Educación*, 3(5-6), 110-119. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=447544582012>



S



Secretaría de
**Investigación,
Ciencia y Técnica**

Secretaría
Académica

ffyh Facultad de Filosofía
y Humanidades UNIC

ISSN versión en línea 2314-291X | ISSN versión impresa 1851-8060