

JOANNON, Cristóbal. *Sumario*. Santiago, Chile: Ediciones Tácitas, 2011, 55p.

Está de moda afirmar que nuestro país estaría viviendo un letargo poético, una suerte de hibernación literaria de la cual nada bueno puede nacer. Pero es difícil compartir un juicio como ese –más nostálgico que serio- cuando se publican obras como *Sumario*. El libro es *sumario*, en primer lugar, porque se nos entrega con toda la elocuencia de la brevedad; pero también es un sumario que hace el autor a todos aquellos que prometieron alguna vez y nunca cumplieron, un sumario, un juicio político a todos aquellos que cuidan las apariencias y descuidan lo sustantivo, lo que es la tónica del Chile de hoy, un país con el síndrome del fin del mundo más agudo que puede haber. Efectivamente, una de las temáticas principales de la obra es la contradicción que hay entre lo que se aparenta ser y lo que se es realmente, tanto como persona como país. Especialmente la obra de Joannon desdena dicha actitud en el arte:

*“difícil es no agriarse con este sujeto de baja estofa
y sus desesperados rebuscamientos, virtutas
redactadas con la mierda hirviendo para sicotizar
a incautos que levitan en las cumbres del arte.
Hemos conocido a otros defensores de los pobres
con harto mejor oído y la boca menos sucia”* (p. 52)

Sumario nace siendo una investigación de la profunda realidad de estas tierras del fin del mundo, tierras nacidas con un simple girar del tiempo en la pesadumbre. Sin desesperación, sino que con la paulatina calma de la asfixia de quien vive en nuestra sociedad, los versos nos guían a través de caminos subterráneos desde los cuales somos testigos privilegiados de las paranoias, lo absurdo y dramático de nuestras vidas, sin que por ello estemos fuera de la alienación. La obra de Joannon no pretende mostrarnos su mensaje a través de imágenes rimbombantemente artificiosas, ni intenta hacer florecer la rosa en el papel, sino que -con un estilo sobrio y preciso- nos entrega su aguda y potente crítica social. Dicha crítica no es la típica protesta prefabricada y desgastada que tan buenos dividendos ha dado a algunos (por cierto, tan detestables como el enemigo y que el propio autor parece repudiar “...su trillado canto de índole social es el resultado de una mente que no se la puede con las terminaciones exigidas por estos desvelos...”, p. 52), sino que es más bien psicológica, guiada por los meandros de los subterráneos del subconsciente, de lo enajenado y lo doloso, en un talante que se nos evidencia como fuertemente influenciado por Lihn e incluso Parra: con un estilo anárquico en las formas, franco en su contenido, sobrio y preciso, el autor nos muestra a través de racimos de ironía las contradicciones de nuestras vidas.

Sumario es un almácigo de críticas al individuo modelo del sistema, una crítica no exaltada ni impulsiva, sino que reflexiva y, hasta cierto punto, resignada. Tales críticas se amplían como versos, en un modo casi silencioso de cuestionamiento, pero en su silencio se escuchan los estruendos de la realidad gritando, y alabando sus propias ganas de seguir adelante. Alguna vez,

autores como Nietzsche cuestionaron este mismo grupo de ilusiones a modo de interrogación sobre el valor mismo de la existencia con preguntas como “¿Es el pesimismo necesariamente el signo de declive, de hundimiento, de desilusión, de instintos fatigados y debilitados?”¹ Quizás como un terreno de egos nacidos para luchar, con una existencia bajando al límite de lo previsto por los propios sueños, comienza el ciudadano a objetar lo evidente, lo previo a su propia vida, a su nacimiento moderno. Incluso, desde cada verso emerge una voz distinta, una conciencia relevante de aquel pesimismo caído como un cielo en la propia tierra; voces que estudian sus propios dichos como parte de una sátira colmada de los sueños de los caídos en batalla. No hay pensamientos del “propio yo” ignorado, hay recuerdos de la esencia de lo humano, una discusión como parte del nuevo reconocimiento poético de nuestra sociedad, de lo que alguna vez pudo ser. Una discusión sobre lo apropiadamente imaginable, incluso con voz de atenta escucha.

Ahora bien, el libro en su estilo político y debidamente social, también tiene palabras para la influencia que tienen en Chile las tendencias extranjeras, y consecuentemente, nos enrostra que nuestros deseos son tierra colonizada por fuerzas foráneas y lo que es peor: no hacemos nada al respecto –preciosa resignación presa de una baja autoestima, un hielo pesado y duro-. Es precisamente esta pasividad por la que hemos optado la que el autor nos hace ver:

*“Pero todos saben que nos hemos sacado buenas notas:
atraemos nuevas inversiones, firmamos tratados importantes
y cada trimestre se publican reportajes en revistas serias
sobre el uso eficiente de nuestro capital intelectual. Es verdad
que ahora algunos necesitan pelerones de Harvard
para sentirse respetados; a los coreanos les pasó lo mismo”*

Pero *Sumario* no se agota con la crítica social, no se agota con lo real ni con el misterio de su propia ciudad, sino que también tiene palabras para aquellos baches que delinear nuestras vidas desde adentro, aquel mundo interior que determina, siempre a través de vomitivas paranoias, nuestra triste vida social. Con el mismo estilo franco, autosuficiente, sin nostalgia alguna, Joannon entiende a la juventud casi como una enfermedad, condición que enciende un fuego prematuro, un pensamiento alucinando con la caída de la propia –y muy probable- existencia. Así, el síntoma necesario para esta juventud, sería el error:

*“Toma tiempo quedar en paz con los descuidos iniciales
Entender que bajo este suelo hay otro suelo menos claro.
Canciones zurcidas a punta de acrobacias, cisnes de papel:
el hielo ideal para que se hunda todo un campamento.
Al parecer un primerizo está obligado a confundir
Astromelias y geranios; donde solo hay unos brezales
-escombros, tablonos calcinados- verá un trigal en llamas (...)”*

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *El Nacimiento de la Tragedia* -17ª edición-. Madrid, España: Editorial EDAF, 2005, p. 42.

Tal descuido de mente recién nacida a sus propias circunstancias, nos lleva a un sinfín de cuestionamientos duros y relatados en su máxima expresión. Bueno, al final de todas las ocurrencias y versos, siempre hay un astro distinto, pues cada ángulo de cada uno de los poemas se vislumbra a través de cientos de vidrios, resquebrajándose por lo largo de la historia de la hipocresía, de la mentira, y del arribismo. De esta forma, cada ciudadano, cada hombre, cada mujer, en realidad, la sociedad en su tremenda plenitud, interpelan su propia resignación –parte de la dura crítica- a esta línea de fuego que ha cruzado el límite de la deshonra. Quizás el descubrimiento del universo comienza a quedarnos chico, a ser una parte más de lo que jamás pensó formar alianza con nuestra propia autoestima, uniéndose así, a la imagen más satírica posible de nuestro escondite. Entonces el síndrome del fin del mundo comienza a ser un efecto tan probable como nuestro miedo a los reclamos: hay verdades inconmensurables detrás de la mentira, detrás de la ironía; verdades escondidas, verdades a la vista.

*“Dijiste: no merezco esto. Tuvimos que responderte:
nadie merece nada; si el señorito quiere pegarse un tiro
que lo haga ahora o bien se calle. Crispan el ánimo
tus sombrías obviedades, reclamos de publicista regalón.”* (p. 44)

Todo el libro se constituye como el fiel reflejo de una asimetría ciudadana recogida en la brevedad, escogida por las verdades, las noticias de la cotidianidad de las esperanzas perdidas, y las posibles interpretaciones de las desgracias inmutablemente reales. Así, poemas como “Villa Quieta”, inmersos en su sencillez misteriosa, casi contagiante, substancian lo socialmente desgastado, lo que se ha convertido en una costumbre difícil de cerrar; y en la cual no estamos incluidos solamente nosotros, pues incluso el resto del mundo alejados de, quizás, nuestra humanidad, han sido presas del constante torbellino ceñido bajo nuestras propias narices:

*“Soluciones habitacionales llegando a Lampa,
pollos alimentados bajo luz ultravioleta.”* (p. 14)

Bien se advierte que el autor no pretende utilizar aquellos versos que puedan, abiertamente desafiar la paciencia del lector, no existen “parques escarchados” (p. 20) como diría él mismo; sino que es un prosaico emblema de aquellos días que la multitud comienza a llevarse a sus refugios; una palabra convirtiéndose en su propio instinto. “Queltehues” es la afirmación exacta de este sentir, es la manifestación más pura de que lo real es lo que inspira, que no es un universo callando las tristes resignaciones de sus protegidos. Es la sensación intermedia, pero al mismo tiempo, real.

Finalmente, *Sumario* se convierte en el esquema perfecto de la nueva gran poesía, de aquella que llega al más agudo de los sentidos, clavando y dejando una sensación de despertar, pero un despertar de nuestra propia realidad, de aquella vida que es y que pronto podría ser.

Pero al mismo tiempo, es la sátira perfecta del inestable esquema social en el cual vivimos inmersos, es la ironía de aquellas circunstancias mentirosas, fraudulentas, e incluso formales del poder abismantemente ridículo:

*“¿Otras vidas? Las que se fueron,
Las que perdimos, las que irán naciendo
Para crecer aquí, entre nosotros”. (p. 20)*

Somos, y no somos. Caudillos de nuestra propia resignación, destrozando los pequeños guardianes del papel, los fraudulentos espantapájaros de un día inconcluso. Si realmente se quiere recobrar la posible esencia humana de aquellos refugios inconmensurables, entonces acá verá la forma de llevarlo a cabo, y la razón de las palabras correctas volverá al lugar que siempre debió tener. Los versos de *Sumario* son fugaces momentos de lucidez dentro de lo ajeno de nuestras vidas.

ARIADNA BEROIZ DÍAZ
Estudiante de Derecho
Universidad de Chile

MOULIAN, Tomás. *Chile actual: anatomía de un mito*. Santiago, Chile: LOM Ediciones, 2002, 364pp.

Esta es una obra que marca el análisis que las Ciencias Sociales hacen sobre el llamado periodo de transición a la democracia en Chile, y al mismo tiempo, representa una excelente muestra del análisis de la sociedad de fines de los años noventa, en pleno auge del “milagro de Chile” y todo lo que ello significó incluso en el lenguaje coloquial (es ahí donde se empieza a hablar del “jaguar de Sudamérica”, o las referencias a los chilenos como “los ingleses de Latinoamérica”). Además, fue el primer acercamiento que tuvo el mundo de la sociología académica al público en general, lo que se demuestra con las cinco reimpresiones que tuvo la obra en los primeros cuatro meses desde su publicación, en junio de 1997.

El autor inicia su análisis desde el estudio de la política (tanto de la ciudadanía como de los partidos), el estudio de la economía, (distribución y consumo, entendido este último como culto) y el estudio de la ciudad y su violencia. Se puede decir que es una obra escrita al revés, que interroga el proceso de producción histórica desde la actualidad misma. Parte del presente más inmediato para sumergirse en el pasado, procedimiento que, como el mismo Moulian señala: permite explorar sus determinaciones, contingencias y azares y razonar sobre las alternativas desechadas y las oportunidades perdidas. Es un libro que desvela el laberinto de la política chilena, y somete a crítica los mitos que se han tejido en torno al “*mito de Chile*”.

En esta edición del año 2002, pese a haber pasado poco tiempo desde la primera edición de la obra, han sucedido varios hitos políticos, económicos y sociales: primera vez en treinta años que gana las elecciones presidenciales un candidato socialista (el último fue Salvador Allende), se posiciona en la agenda pública una reforma constitucional que permita a hacer frente a los enclaves autoritarios que presenta la carta magna heredada de la dictadura donde ya era posible tener en cuenta las consecuencias que tuvo en el país la crisis asiática (en 1997 era un mal chiste hablar de una crisis económica mundial, considerando los buenos indicadores que estaba mostrando la economía chilena). En ese sentido, el autor hace una reflexión a modo de validación de lo que postula en la obra a partir de los hitos acontecidos, que viene a confirmar lo vigente que sigue el libro.

Pese a hitos propios de la coyuntura, el autor es lapidario al ver los elementos de continuidad, que ni siquiera son respecto a 1997, sino que a las transformaciones estructurales elaboradas en dictadura. De esa forma, Chile es una sociedad donde prima el modelo socioeconómico de “economía libre”, que implica lineamientos como una democracia de baja intensidad invadida por la ideología tecnocrática y cuyo formalismo genera indiferencia hacia la política institucional y un alto desprestigio de los profesionales “tecnocráticos”. Asimismo, se aprecia una cultura en la cual priman los componentes individualistas y adquisitivos por sobre los componentes asociativos y expresivos.

Sin embargo, Moulian trata de ver elementos de cambio, que resultaron ser característicos de los años 2000, y que el lector puede seguir apreciando en la cotidianidad. Entre estos elementos, está el cambio de la importancia política de Pinochet, que producto de los procesos judiciales llevados a cabo por España y la posterior extradición que tiene que pedir el Estado chileno a Inglaterra, deja de ser una figura política central, pasando a ser un espectro que tuvo que fingir demencia. Por otra parte, cambia el rol político del empresariado, adquiriendo capacidad de presión pública al gobierno, actuando como sujetos únicos de la historia, en contraste con la discreción que mantuvieron durante la dictadura. Asimismo, el gobierno de Lagos fue proclive a aceptar este nuevo protagonismo, mientras que Moulian lo relaciona a una nueva forma de autoconciencia en tanto son capaces de elaborar un discurso en base a los intereses de clase (que se cristalizan en la Universidad Adolfo Ibáñez, por ejemplo). Y por último, se da una naturalización de lo social como efecto de la hegemonía del pensamiento neoliberal, el cual entroniza a la economía de libre mercado y la democracia representativa como término de la historia. Esto ya era un eje central en 1997, pero a medida que transcurre la postdictadura, toma más forma. Una acentuación de ello es la tecnificación de la política como forma eficiente de organizar la sociedad en una economía de libre mercado (sustentando las apreciaciones de valor en juicios de hecho): con esto desaparece el principio fundante de la democracia, es decir, la política como deliberación entre ciudadanos.

Las ideas matrices siguen siendo las mismas: primacía del mercado, crecimiento por chorreo, consenso en cuanto a que la economía libre y la democracia representativa constituyen el “mundo feliz”. Moulian dice que esto no conduce a una democracia real, y que para ello es necesario pensar en una economía de necesidades y no tanto de ganancias, en una democracia participativa, y en una cultura que ponga más énfasis en el ser y no en el tener.

Así, lo central es que el *Chile actual* proviene de la confluencia fortuita de actores: militares sin proyecto propio, una capa intelectual portadora de un proyecto monetarista y empresarios interesados en minar las bases del movimiento popular, lo que duró diecisiete años y produjo una sociedad donde lo social es construido como natural y donde (hasta ahora) sólo hay paulatinos ajustes. Este bloque fue el que hizo la revolución capitalista, construyó una sociedad de mercados desregulados, indiferencia política, individuos competitivos realizados o compensados por el placer de consumir, o mejor, exhibirse consumiendo, de asalariados socializados en el disciplinamiento y la evasión. Así, en la matriz de una dictadura terrorista devenida dictadura constitucional se forma el *Chile actual*, obsesionado por el olvido de esos orígenes.

Al momento de la publicación del libro, el sociólogo fue muy criticado por el uso que hizo del concepto de “*revolución capitalista*”. No obstante, en las páginas del libro, se encarga de dejar bastante claro que no utiliza el concepto haciendo alusión a una revolución burguesa, pues al no tener intereses económicos y ser la fuerza neutral entre las diferentes fracciones del capital, la revolución sólo la podía ejecutar una alianza dirigida por los militares. Esto, porque se requería ajustar a la lógica globalizadora del desarrollo capitalista los intereses particulares de

las fracciones burguesas que habían parasitado del proteccionismo estatal, y se necesitaba un desarrollo capitalista del campo, que implicaba no retroceder en las viejas estructuras latifundistas. Esta revolución, primeramente, fue una contrarrevolución, o una reacción contra un movimiento popular ascendente, cargado de la negación de lo que representaba la Unidad Popular (el rechazo al “roto” y a sus ilusiones de poder, el repudio al comunismo y sus expectativas de un futuro sin clases).

Un elemento decisivo del *Chile actual* es la compulsión al olvido. Se genera la pérdida del discurso, la dificultad del habla (se generan los antagonismos golpe de Estado-pronunciamiento militar, etc.). Si bien no encuentra las palabras, se expresa con silenciosa elocuencia bajo las formas de depresión, desesperanza, fatalismo, sensación de ahistoricidad de la historia, que en el *Chile actual* va acompañada de la euforia, exitismo, competitividad y creatividad mercantil.

La transición ha operado haciendo trucos: la estabilidad tiene que ser comprada por el silencio. El temor existía en las masas, y el gobierno (especialmente el de Aylwin) actuó bajo el imperio del temor, pero la elite actuó inspirada por la estrategia del “blanqueo” de Chile. Esto se basaba en la complicidad con el proyecto pero tomaba el miedo como justificación. Lo que se buscaba era resituar al país, construirlo como *país confiable, el Modelo*. El emblema de este blanqueo fue el iceberg (símbolo de las economías nórdicas, desarrolladas, que marcaba el distanciamiento con el resto de América Latina, y el nacimiento de Chile).

Una etapa superior al olvido es el consenso. Es la enunciación de que el problema del capitalismo pinochetista era Pinochet en el gobierno. Por ello, el consenso es un acto fundador del *Chile actual*, porque manifiesta discursivamente la decisión del olvido absoluto. En ese sentido, el consenso es un reconocimiento de la culpa, la declaración de la irracionalidad y el utopismo de nuestros deseos esenciales del pasado, para reconocer que en la sociedad de Pinochet existieron núcleos racionales básicos (la economía y la estructura social), y sólo una mancha (las instituciones políticas). La única zona de cambios debía atañer a la mancha, es decir, al sistema político. Por lo mismo, la política ya no existe como confrontación de alternativas o historicidad, sino que como mera historia de pequeñas variaciones.

El consenso y olvido en que están comprometidos los partidos actúan en preservación de la democracia protegida, que se constituye como idea-límite, la utopía. Consiste en la despolitización de los sistemas de decisión, los cuales se pasan a concebir como fruto de producción técnico-científica (razón y virtud). En ese sentido, los cambios significativos aportados por la transición son políticos solamente: se pasó a un régimen con elecciones, parlamento, sistema de partidos y sindicatos, libertad de opinión y reunión. Moulian llama a no olvidar que, pese a todo, esto es una semi-democracia, porque tiene como fuente el “gobierno científico”, que impide las “veleidades” de las masas.

El autor apela a la metáfora de “*jaula de hierro*” para hablar del dispositivo que aglutina las políticas de rango constitucional promulgadas entre 1977 y 1989, y el sistema de partidos

formado desde 1983. El objetivo de esta instalación es preservar la “democracia protegida”, lo que ha permitido la culminación del transformismo, es decir, la perduración del neocapitalismo de Pinochet en la democracia actual.

La gran demanda de los años sesenta por inclusión ha pasado del plano político al plano de lo económico, ya sea tanto por el ingreso como la masificación del crédito. Así, el papel tradicional de la distribución de ingresos en el aumento de la demanda global ha sido sustituido, en parte, por la masificación del crédito (que permite el consumo mediante el endeudamiento). Así, se pasó de una matriz populista a una matriz productivista-consumista: en ella los aumentos de la demanda no son efecto de la inyección de salarios nominales, sino de un crecimiento sostenido del crédito de consumo, que ha sido más acelerado que el crecimiento de la economía.

En los gobiernos post-autoritarios se ha cultivado un cuidadoso marketing del éxito económico, que cubre la desigualdad de la distribución y la pobreza (en 1994, según la CASEN, estaban un millón de personas en situación de indigencia, y pese al discurso de la Concertación de “crecimiento con equidad” y la estrategia del chorreo para la superación de la pobreza, la distribución del ingreso en 1994 era peor que en el periodo 1960-1969), y tiene el efecto de integración mediante el consumo. En ese sentido, en la construcción del mito del *Chile actual*, esa ha sido la dimensión más elaborada desde el punto de vista estratégico (de aquí vienen exageraciones semánticas como el “jaguar de Sudamérica”).

Los sectores “integrados” por la vía de consumo, ya sea por los ingresos o por efecto de la masificación del crédito, cubren casi todo el espectro social. El crédito permite desarrollar estrategias de mejoramiento de las condiciones de vida, ensayar diferentes modalidades de conquista de la comodidad; en sentido estricto, no son estrategias de movilidad social, puesto que el efecto de su despliegue no es un cambio de estrato. La amistosidad en las relaciones de consumo contrarresta, en muchos casos, la dureza de las relaciones de trabajo.

Moulian define al consumismo como los actos de consumo que sobrepasan las posibilidades salariales del individuo y acuden al endeudamiento, apostando por tanto con el tiempo. Asimismo, tiene doble faz: una cara es como mecanismo de domesticación, dominación; la otra, su conexión con el placer. En esto, el mall es el lugar preferido del ciudadano mercantilizado, por su polivalencia (diversidad de tiendas y de actividad: comprar, pasear, comer, exhibirse, mirar), por ser transclase (un mall es muy parecido, sin importar si está en La Florida o en Las Condes; y pobres y ricos, en apariencia, pueden pasearse con igual derecho).

Una sociedad donde el consumo da sentido al existir y donde hay una distribución del ingreso extraordinariamente desigual, se convierte por necesidad en meritocrática y en trabajólica. El consumo con endeudamiento exige intensificar el trabajo, aumentando el rendimiento para evitar el riesgo de pérdida del empleo o para conseguir ascensos, alargando la jornada o buscando fuentes adicionales de ingresos. Esta sociedad genera dos formas de conformismo. Uno revela una visión optimista del *Chile actual*. Para esta imagen los problemas se irán resol-

viendo a través de procesos que culminan lo actual: la mayor modernización acarreará mayor democracia. Pero hay otro conformismo, que es profundamente pesimista, que conduce al fatalismo, o sea, a consagrar la omnipotencia de la dominación, a través de teorías críticas, cuya negatividad alcanza al presente y al futuro y alimenta la impotencia.

En el *Chile actual*, la delincuencia ha sido instalada como un problema crucial. El dispositivo de denuncia orquestada de la delincuencia recrudescida intentaba que los chilenos añoraran el gobierno de Pinochet, libre de esa lacra, y eso funcionó. Eso sí, no se re-significó la temática, lo que terminó siendo un modo velado de castigar a los pobres con el estigma de la delincuencia virtual. De alguna manera esta actitud es una confesión tácita de que el exitismo tiene otra faz, un lado oscuro, se trata del reconocimiento culposo y paranoico de la existencia de los desheredados. Pero al carecer este reconocimiento de una adecuada elaboración social, opera como boomerang. Esto se vincula con el aumento de la violencia en la ciudad y el desorden urbano propio de las fuerzas ciegas del mercado del suelo y del transporte.

Una clave interpretativa del Chile actual es el transformismo, concepto acuñado por Moulian para referirse al largo proceso de preparación, durante la dictadura, de una salida de la misma, destinada a permitir la continuidad de sus estructuras básicas bajo otros ropajes políticos (la democracia). El objetivo es el “gatopardismo”, esto es, cambiar para permanecer.

Para entender adecuadamente esta operación transformista que ha culminado en el *Chile actual*, hay que tener presente las consecuencias analíticas de la existencia de dos etapas en la larga dictadura revolucionaria: la primera fue la etapa terrorista (entre 1973 y 1980), y la segunda es la etapa constitucional (entre el plebiscito de septiembre de 1980 hasta el término del gobierno de Pinochet).

El nacimiento del *Chile actual* no puede comprenderse sin hablar del Chile romántico de la UP. En ese sentido, Moulian propone un análisis a los cincuenta años de estabilidad política entre 1932 y 1973, planteando que más que estabilidad, es un espacio de olvido, una nueva manifestación de la desmemoria de la violencia de principios de siglo.

Moulian ofrece varias líneas para pensar alternativas políticas frente a este escenario petrificado, que incluso a la luz de los años y acontecimientos, podría pensarse que siguen estando vigentes. En primer lugar, plantea que la verosimilitud de las alternativas depende de condiciones, no del voluntarismo, lo que implica que se debe pasar del triunfo a la melancolía de constatar la discontinuidad del progreso, para así dar paso a la reflexión. En segundo lugar, considera que es necesario que se decanten las experiencias de la sociedad, que se supere el periodo de sorpresa por la feliz convivencia entre sociedad neoliberal y gobierno socialdemócrata. Y en tercer lugar, se debe dejar la idea del ciudadano que apela a lo individual, al consumo, que busca hacer cumplir sus derechos pero que quiere elegir qué deberes cumplir, para pasar a un sujeto como mediador entre lo particular y la universalidad histórica, para ir creando progresivamente condiciones de globalización de su experiencia comunal.

Lo anterior puede resultar un poco abstracto, pero sí da algunas luces, especialmente en un contexto en que lo que se está poniendo en cuestionamiento es el llamado “pacto de la transición”. Si bien el mundo académico aún no logra decidir los límites del periodo postdictatorial, hacer una lectura del periodo actual de movilizaciones sociales y de amplio cuestionamiento ciudadano a la manera en que se toman las decisiones políticas en el país, donde algunos sectores cuestionan el carácter de la democracia apelando a la democracia deliberativa, a la luz de un análisis profundo de nuestra sociedad contemporánea, resulta interesante y un gran aporte en el posicionamiento de la intelectualidad como capaz de dar respuestas a lo que acontece en nuestra sociedad, central en un momento de alta agitación social. A quince años de su publicación, esta obra nos muestra lo invariable que son los elementos centrales de esta sociedad postpinochetista, inmersa en la paradoja de lo cambiante propio de la globalización y la adaptación en torno al mercado, versus lo inmutable del *statu quo* del modo de producción capitalista globalización, lo que hace del *Chile actual* una sociedad móvil pero sin historicidad.

CAROLINA GALLEGUILLOS SAN MARTÍN

Licenciada en Sociología

Universidad de Chile

STOLLEIS, Michael, *El ojo de la ley, historia de una metáfora jurídica*. Madrid, España: Marcial Pons, 2010, 77 p.

“... de negro
se cubre la tierra,
pero a los ciudadanos, sin cuidado,
la noche no aterrera,
que con horror desvela a los malvados,
pues de la ley el ojo vela”
La canción de la campana, SCHILLER.

“La clave de los problemas actuales, por lo menos en Occidente,
es el conflicto entre la política y la religión”
DALMACIO NEGRO.

¿Qué lugar ocupa la ley en nuestra vida?, ¿el de un ojo que todo lo ve y nunca duerme?, ¿el de un ojo que nos cuida?, ¿el de un ojo imparcial?, ¿el de uno que tiene un control total para que la ley pueda vengarse, como propugna el ministro Hinzpeter?, ¿o su lugar es mucho más modesto, menos mítico y menos sacralizante? Resulta muy actual hacer tales preguntas, especialmente cuando la idea de una ley omnipotente sigue siendo un lugar común, según parece; da la impresión que se trata, todavía, de un mito en pleno vigor.

Preguntarlo es actual y, además, peligroso, toda vez que la pregunta puede caminar, críticamente, al filo de una espada que defiende un orden de cosas o que puede vulnerarlo. En otras palabras, acercarse a lo indecible, moverse entre las sombras, es siempre algo complejo por no decir riesgoso y político, siempre y cuando exista alguien dispuesto a defender lo criticado. Pero ¿de verdad sigue siendo un lugar común, una creencia? Dentro de esta problematización se contextualiza y reseña la obra en cuestión, la que se procede a presentar a modo de síntesis y desde la posición de su autor.

La metáfora jurídica “el ojo de la ley” fue muy difundida por autores dieciochescos. Pero la carga mítica del ojo tiene antecedentes muy diversos y anteriores. De hecho, siempre ha sido un órgano misterioso para el hombre; incluso al punto de considerarlo superior a otros órganos. Ver es considerado una gracia divina, más allá de todas las explicaciones científicas que se puedan ofrecer.

Las religiones monoteístas, siempre según Stolleis, resaltan el ojo como elemento de la divinidad, con el motivo de, simbólicamente, hacer ostensible su omnipresencia. Lo incluyen tanto en sus textos sagrados como en la literatura mística y teológica.

Con anterioridad a la tradición judeocristiana e islámica, los antiguos griegos y romanos también hicieron uso del ojo. En la filosofía, Platón lo utiliza para distinguir entre el ojo del

alma y el del cuerpo. Según Aristóteles y otros autores, solo con el ojo del espíritu se percibe la verdad. En el arte popular mediterráneo, por otro lado, existe un “amuleto de ojo” muy difundido, que sirve para proteger contra malas influencias. Ahora, “no sorprende que a la vista de tan deslumbrante y colorida metafórica en los ámbitos empírico, normativo, religioso, místico o científico, hallar también en la tradición de la antigüedad un ‘ojo de la justicia’”(p.27)

En esta última variación existen diferencias entre griegos y romanos. Para los primeros, el ojo de la justicia todo lo abarca, “penetra más allá de la superficie del ente” (p.28) para lograr una decisión justa. Mientras que para los segundos, mucho más parcos y menos receptivos a fórmulas del tipo griego, este era un ojo riguroso, dispuesto en línea recta para juzgar sin desviarse. En todo caso, ambos se corresponden con las representaciones sobre la justicia que realizan las religiones monoteístas. La forma de representar la justicia también dice mucho al respecto. Se le representaba como una mujer con los ojos abiertos, ya que lo ve todo; o con los ojos vendados, pues pondera los argumentos sin atención a las personas. Cabe recordar que la idea de una justicia ciega e impredecible, representada con los ojos vendados, es muy posterior. En la imagen de la justicia durante la antigüedad, así como al interior de las religiones monoteístas, el símbolo del ojo es decidor.

Resulta muy relevante entender este mundo simbólico-teológico, ya que de él se extraería, por parte del lenguaje político, la imagen de un dios terrenal que caracteriza a los príncipes absolutos; de ahí el vigilante y protector “ojo del príncipe” en múltiples pinturas de la época. En este momento, cuando la estatalización está concentrando toda la atención de Europa, la metáfora en cuestión ingresa al Estado moderno. Así, del dios justo que todo lo ve, se pasa al soberano que todo lo sabe para velar por sus súbditos. Y de él, que gobierna, “emana brillo, belleza y fuerza vital” (p. 40) como si fuera el dios Helios. Él no duerme ni descansa, sufre de insomnio; está en eterna vigilia, trabajando incesantemente para sus vasallos; es un ser excelso, benevolente y asistencial: ¡bendito sea su ojo!

En contrapartida a la sacralidad con la que se arropa el poder político del príncipe, existe una corriente que busca la secularización de la política desde el siglo XVI. Ellos agregaron a esta nueva forma de hacer política principios abstractos y metaconfesionales de derecho natural. Asimismo, en la ilustración, se sintieron atraídos por Egipto y su simbología, lo que “hacía referencia a que el repertorio metafórico de la luz propio de la Ilustración requería de un mundo opuesto, a saber, un mundo de misterios”(p.47). Por cierto, continúa el autor, cabe mantener separada la simbología judeocristiana, la grecorromana y la egipcia, a efecto de “poder apreciar cómo el *topos* de la omnisciencia y la vigilancia de Dios transita hacia una instancia terrenal, y cómo también esta instancia mundana, en sentido inverso, adquiere una semejanza divina”.

Ahora bien, en la línea de la secularización se encuentra, por un lado, la tendencia a objetivar el gobierno (*government by law and not by men*) y, por otro, la búsqueda de un orden jurídico formal (*auctoritas, non veritas facit lege*). Ambas son una crítica a la sacralidad, como fundamento del gobierno y la justicia, en cuyo lugar introducen el concepto de bien común para legitimar el poder. En consonancia con lo anterior, frente al ojo de dios y de los príncipes, se eleva el ojo de

la ley que vela mientras el ciudadano duerme, protegiéndolo de los criminales y de los poderosos. Sin embargo, la ley no deja de ser un elemento teológico secularizado, pues se trata de una orden impuesta a todos los súbditos por el soberano, quien actúa como un dios terrenal aferrado al monoteísmo, lo que, en definitiva, “es un prototipo del modo de actuar divino” (p.54)

Sin embargo, si la ley controla a los hombres, ¿qué controla a la ley?: una constitución que está al amparo de un dios aceptable por todos. El autor da cuenta de ese dios a partir de la interpretación de varias imágenes y textos. Una de ellas es la pirámide en el billete de un dólar. En ella se simboliza un nuevo inicio, un nuevo orden bendecido por la divinidad, identificable por el ojo en el vértice de la pirámide. En suma, la ley, especialmente la constitución, se erige como una especie de gobernante divino que todo lo ve y puede, tal como antes lo fue Dios y luego el príncipe; y, al mismo tiempo, sirve al Estado para garantizar la seguridad y el orden gracias a su vigilancia y control.

Sin embargo lo anterior, la omnipotencia suscitó escepticismo; la idea de un panóptico inquieta. Autores como Foucault, Huxley y Orwell dan cuenta de lo terrible de una vigilancia y disciplina total: ¿qué lugar puede tener la libertad en un mundo así? Estas voces, por cierto, no estuvieron solas, ya que los hechos les acompañaron. Así fue como en el siglo XIX la imagen del ojo de la ley fue perdiendo lugar, en la medida en que su trasfondo metafísico, según Stolleis, también decayó. Detrás del ojo no hay un Dios bueno. Ni siquiera se le formula ya en términos antropomórficos. Hoy sucede que, como señala el autor, sólo

“Los sistemas políticos con un excesivo elemento utópico, cuya fuerza emana de la seguridad de ‘saberes más elevados’, reivindican para sí la omnisciencia y providencia divina. Puesto que creen conocer el recto camino a la salvación, también quieren vigilar () a sus ciudadanos por su propio bien y obligarlos a tomar el camino recto.” (p. 77)

Lo normal es lo contrario, dado que las democracias actuales ya no creen en reyes filósofos ni en ideas trascendentes de justicia. Hoy se tiene la convicción de que el derecho debe ayudar a convivir a grupos muy diferentes, evitando el conflicto mediante caminos procedimentales conforme a ciertos principios. El derecho arbitra en la diversidad propia de nuestras sociedades. En el mismo sentido, las leyes son promulgadas por parlamentarios elegidos democráticamente. Y, por lo demás, nunca se sabe qué efectos tendrá una ley al ser dictada: la ley ha quedado ciega.

Hasta aquí la síntesis y presentación desde el punto de vista del autor. Ahora es tiempo de algunos comentarios. Cabe mencionar que se está frente a una obra bien documentada en la que su autor, brillantemente, interpreta y analiza una serie de imágenes hermosamente incluidas en el libro. El resultado es una contribución, mediante el caso particular de “el ojo de la ley”, a una línea de investigación referida a la teología política.

Da cuenta con ella del carácter mítico que caracteriza a algunos elementos propios del Estado, incluso de aquellos aportados por la ilustración en términos seculares. Puede resultar

paradójico, pero, en la práctica, la cuestión resulta clara e insoslayable, a saber: si el uso más intenso de la metáfora se encuentra asociado a los regímenes utópicos, totalitarios o dictatoriales, el que lo utilicen las democracias actuales, ¿las acerca a regímenes “políticamente incorrectos”, desde un punto de vista democrático?, ¿cuál es el grado de vigencia de esa metáfora como realidad práctica?, ¿hasta que punto las democracias son capaces de evitar prácticas totalitarias?

Respecto a la vigencia de una concepción totalizante de la ley, el autor aporta una tesis que podría considerarse consecuente con la creencia en la democracia, así como congruente con una característica de la posmodernidad: ya no se cree en metarelatos.

Sin embargo, la tesis propuesta resulta, en cierto sentido, cuestionable. El lugar que ocupa la víctima desde 1970 lo muestra de forma elocuente. Desde aquella década adquiere un lugar preponderante bajo formas reforzadas de atención y protección. Son formas reforzadas, porque para atenderlas y protegerlas no solo se las individualiza en tanto sujetos que sufren el delito, sino por que, paradójicamente, se les universaliza. Y la universalización es una operación que hace extensible el concepto de víctima a todos los sujetos, exceptuando a los criminales. De modo tal que no solo son víctimas quienes se ven afectados concretamente por el delito, sino también aquellos que potencialmente podrían sufrirlo; vale decir, todos son (somos) víctimas en la medida en que siempre existe la remota posibilidad de experimentar la temida situación². La víctima, así, se transforma en un *locus* simbólico-mítico que, mediante la imagen del que sufre, produce temor y necesidad urgente y “legítima” de protección.

Atendido lo anterior, ¿cómo puede entenderse una necesidad de control y protección sin la carga simbólica del ojo de la ley?, ¿es acaso infrecuente oír expresiones antropomórficas de la ley (“la venganza de la ley”, por ejemplo)?, ¿cómo se puede obtener control sin vigilancia?, ¿cómo se puede vigilar sin totalizar y, a la vez, actuar como el pastor de un rebaño al que se debe guiar hacia el bien?

Finalmente, lo sostenido se relaciona con cuestiones políticas y estatales que Stolleis no pretende resolver, pero con las que es inevitable relacionarse. Pese a que resulta discutible la extensión temporal y espacial que da el autor a la metáfora estudiada, el resto de su trabajo resulta fundamental si se quiere entender parte de un problema político de nuestras sociedades. En definitiva, si todavía hay quienes creen en la ley como una varita mágica, entonces todavía tiene vigencia la de idea de la ley como un modo de actuar divino asociado al ojo. Y, por lo tanto, cabe volver a preguntar, ¿qué lugar ocupa la ley en nuestras vidas?, so pena y valía de moverse en el reino de las sombras.

FABIÁN BELTRÁN AYALA

Ayudante *ad honorem* de Historia del Derecho

Facultad de Derecho

Universidad de Chile

² Ver GARLAND, David. *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*. Barcelona, España: Editorial Gedisa, 2005. El trabajo de Garland no se limita al ámbito chileno, lo que extiende la crítica realizada a un proceso más amplio.

VATTIMO, Gianni y GIRARD, René. *Christianity, truth, and weakening faith: a dialogue*, Pierpaolo Antonello (ed.), William McCuaig (trad.). New York, Estados Unidos: Columbia University Press, 2010, 124pp.

“(...) el hombre inventó a Dios. Pero no es eso lo extraño, ni tampoco es prodigioso que Dios existiera realmente; lo extraño es que semejante idea haya podido surgir en el cerebro de un animal tan feroz y maligno como el hombre ya que es una idea tan sagrada, tan conmovedora, tan profundamente sabia y que tanto honra al hombre.”

FIÓDOR DOSTOIEVSKI – Los hermanos Karamázov

*“That’s me in the spotlight
Losing my religion...”*

R.E.M. – Losing my religión

EL POSMODERNISMO ILUSTRA

Se juntan dos eruditos del pensamiento crítico del siglo XX y que aún pregonan sus ideas en conferencias a lo largo de las instituciones. Dos concepciones distintas de la tradición existencialista de la filosofía contemporánea para discutir acerca del estado actual del cristianismo y cómo es afectado por los constantes embates de las ciencias sociales (y en menor medida, de las ciencias naturales).

Gianni Vattimo en el brazo hermenéutico de la filosofía del siglo XX, viene analizando al cristianismo y sus repercusiones en las distintas construcciones discursivas en occidente desde hace más de una década.³

René Girard parece ser un autor multifacético en lo que respecta a la filosofía del siglo XX enmarcada en la tradición existencialista, claramente. Posee un bagaje inferior –en un término no peyorativo- frente a Vattimo, pero intelectualmente es sólido.⁴

Bajo la noción de tradición religiosa, ellos entienden al cristianismo. No distinguen más allá, en sus dimensiones (conceptual, institucional, política), sino que identifican los dogmas centrales como tronco común entre ellas y tienden a “generalizar” como una sola unidad

³ Véase CAPUTTO, John y VATTIMO, Gianni. *After the Death of God*. Editado por Jeffrey W. Robbins. Columbia, Estados Unidos: Columbia University Press, 2006; RORTY, Richard y VATTIMO, Gianni. *The Future of Religion*. Editado por Santiago Zabala. Columbia, Estados Unidos: Columbia University Press, 2005; VATTIMO, Gianni, *et al. Belief*. Nueva York, Estados Unidos: Polity Press, 1999.

⁴ “*Christianity Will Be Victorious, But Only In Defeat*”: An interview with René Girard. <En línea> [Citado el 12 mayo 2012] Disponible en la World Wide Web: <http://www.firstthings.com/onthesquare/2009/07/christianity-will-be-victorious-but-only-in-defeat>. Además de esa entrevista, Girard posee otros opúsculos al respecto. Sin embargo, para efectos de afrontar el diálogo con Vattimo, es recomendable ingresar a ese enlace.

Ahora bien, ambos autores son nombres fijos en los debates que se dan en torno al cristianismo en universidades europeas y en las norteamericanas. “*Christianity, truth and weakening faith*” viene a coronar un instante más de la prosa filosófica que pone en jaque al cristianismo, la intensidad de sus dogmas y el absolutismo que imprime al instante de adjudicar valor a las cosas.

Para los autores, es un presupuesto el que la filosofía analítica no entra en el campo de este “popular” debate y dejan el terreno arado a los fenomenólogos para que realicen su intervención.

Ahora bien, la pugna pseudoideológica y la precisión de los conceptos a usar es importante para comprender a cabalidad o al menos, intentar acercarse a un entendimiento decente de la conversación. En primer lugar, se encuentra el “*weak thought*” que es una consecuencia de lo que Nietzsche denominaba “nihilismo”. Vattimo a partir del alemán, dibuja una espiral que se relaciona con la cosmovisión de Copérnico y la proyección de términos como la “humanidad” y el “animalismo”. Lo anterior indica la situación, en la cual el hombre como sujeto explícitamente reconoce que es la carencia fundante parte de su condición, lo que en “Así habló Zaratustra” identifica con “la muerte de Dios”. Ciertamente, es el boom crítico a la moral cristiana, Nietzsche suele ser sindicado como autor de los argumentos más agresivos contra ella.

Según el “*weak thought*”, Vattimo está de acuerdo con Nietzsche en su crítica contra los positivistas⁵, donde expone que los hechos son precisamente lo que no existe, sino que solamente interpretaciones. Ahora bien, qué es lo que tiene que ver con el “*weak thought*”. Ciertamente es el binomio fuerte/débil (*strong/weak*) el que en términos metafísicos adjudica a los principios, bajo los que elucubra la forma de “clasificar” los pensamientos. Luego de rodeos, intentos de describir pre-concepciones y de fijar lo que inspiró ese binomio, se define al “*weak thought*”, como aquel que es común a la filosofía moderna no-fundacional. ¿Qué quiere decir esto? Aquella que confía en el tema de la trascendentalidad, en el más puro pensamiento post-Kant y otros vistos en pequeños racimos del existencialismo posmodernista.

Vattimo delimita lo que significa y lo que importa el cristianismo, por lo mismo, ciertamente está en contra de lo que es la revelación y la trascendentalidad.

Como es de manifiesto en la lectura de este texto, Vattimo está en contra del Dios del Aquinate, ese que es “ser en grado sumo, pues su ser no está determinado por una naturaleza que lo reciba, sino que es el mismo ser subsistente y por nada determinado.”⁶ Bajo la tesis de la adición en la forma preeminente de todos los caracteres del “ser objetivo” como pensamiento metafísico (ciertamente el Dios del Aquinate se ve socavado fuera de las distinciones entre sujeto y objeto; este no está definido respecto del mundo y tampoco es uno de sus objetos). Vattimo

⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poder*. Madrid, España: Edaf, 1981.

⁶ AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. I^a q. 11 a. 4 co.

también sostiene que la debilidad de la metafísica tomista es liderada por el ablandamiento de la fe, lo que ella produce en los individuos y cómo los condiciona ante determinados escenarios, esto es, la cosificación de fines/motivos a partir de esta premisa. El cristianismo en sí mismo es la causa de la secularización, aunque aparentemente se proyecte como la oposición. Post-1492, con la inducción baconiana, los procesos reformistas, el aumento demográfico, la acumulación de riquezas y las mejorías –considerables– en la calidad –y esperanza– de vida y en la tecnología, serían factores que aseverarían esa proyección, pero bien, se sabe que el entendimiento tomista del conocimiento cayó por la ruptura entre la razón de los asuntos sagrados y la de los asuntos profanos. Ahora, volviendo a esa representación inicial, Vattimo afirma que los valores cristiano son débiles, aunque, parece conceder el creer en la creencia –valga la redundancia–, no entra en una especie de escepticismo. Ahora bien, a partir de eso se arma una reflexión que deja al descubierto dos grandes interrogantes: 1) ¿En qué creer? 2) ¿Qué es lo que me hace creer?

Sobre la primera, el italiano no responde, pues parece ser un tema que excede la conversación, en términos de que requiere un *feedback* teórico-práctico condicionante, que es algo que no se pretende.

Respecto a la segunda, parece ser renuente a la dicotomía *fides quae* y *fides qua*. También a la unificación de las mismas en la acción, pues parece ser que para tener fe o bien, poseer la fe es necesaria la confluencia de ambos elementos. Eso acorde a la interpretación de los dialogantes resulta ser una consigna de la débil ontología que arroja una visión de la *kénosis* (argumento que podría ser –eventualmente– una respuesta a la primera interrogante, si es desarrollada con ímpetu). Para Girard es necesaria una re-interpretación del cristianismo, ya que debe poder funcionar como un modelo práctico según las viscidudes que arroje el tiempo; así no se perdería “la confianza” que los 2180 millones en el mundo ven menguada cada día.

La *kénosis* se traduce en el “vacío” de Cristo, esto es, el asumir la forma de vida humana que es propia de los demás hombres y haciéndose obediente al Padre hasta la muerte de cruz. Todo, con el fin de salvar a los hombres del pecado. Sin duda, uno de los puntos que más controversias ha dado lugar y con el que más se identifica al cristianismo. Vattimo cree que es el motor que empuja a la desacralización del cristianismo: el hecho de que el hijo de Dios haya bajado a la tierra y le dieran muerte como cual criminal; no parece ser lógico, argumenta el italiano. Tampoco les convence el hecho de la cercanía de Jesús con sus apóstoles, esto amparado en Juan 15:15 que versa sobre lo siguiente: “Ya no los llamo siervos, porque el siervo no está al tanto de lo que hace su amo; los he llamado amigos, porque todo lo que a mi Padre le oí decir se lo he dado a conocer a ustedes.” El enlace entre la *kénosis* y la amistad con Dios, se convierte en el significado para el despido de la divinidad, la trascendencia y la soberanía, razón por la cual, Vattimo señala lo injustificado de ciertos pasajes bíblicos. Ahora bien, no hay sentido si Dios parece débil a sí mismo, incluso en términos metafísicos. Esto le ha servido a un sector de la filosofía de la religión como base para no aceptar –y pregonar– las últimas verdades que ciertamente están respaldadas –en último término– por el argumento de autoridad de la iglesia.

Cristo y cómo él se “nos mostró”, es creencia nada más. Los cristianos férreamente tienen como un modelo a Cristo, es más completamente aceptan su sacrificio y muerte y se dan ciegamente al eterno amor de Dios. Vattimo (p. 52) señala que “Dios solamente puede ser un relativista”, una afirmación que da lugar a una reflexión alrededor de la historia de la ética. Pero, se asegura de que el propósito de aquella aseveración sea el que aquellos que no han escuchado el evangelio o aprendido la trinidad, no pueden ser salvados. Esto, en términos simples, dice relación con que si no se es cristiano aceptando la *kénosis*, el sacrificio y muerte de Cristo, no se puede alcanzar la salvación.

Vattimo testimonia que ha sido llevado hacia el cristianismo en parte por el planteamiento de Girard acerca de que Jesús no es la “víctima inmaculada” de la violencia humana que –en términos teológico-históricos– se ha sacralizado en el contexto de un paradigma (en términos kuhnianos). El francés argumenta que la encarnación de Jesús no tiene lugar como fuente en la condición de víctima, adecuado al cólera de Dios; esto es algo que muestra que Jesús vino al mundo precisamente para revelar y abolir el nexo entre la violencia y lo sagrado. Sin embargo, el análisis de Girard es interesante para los teólogos, independiente de las tesis extremas que sostiene en varios de sus escritos.

Vattimo, en este opúsculo tiene la tentativa de recodificar los planteamiento de Girard sobre la línea de la versión “débil” del fin de la metafísica, que se encuentra obnubilada en parte importante (esto es, el argumento sostenido por los cristianos y que es rebatido por el italiano en la segunda sección, titulada “fe y relativismo”). No obstante, la puerta queda abierta para la productividad de este “coloquio”.

Vienen a ilustrar las palabras del cierre de Girard respecto de que “no son solo interpretaciones, sino que también son hechos”. Que no todo queda al arbitrio de la metafísica y que no hay –en principio– una respuesta para el ¿Cómo se debe vivir la vida?

Teólogos y filósofos de la religión pueden aprender de Girard, pero Vattimo se encargará de estorbarlos.

NICOLÁS LÓPEZ PÉREZ
Director
Derecho y Humanidades

VIGO, Alejandro G. *Aristóteles. Una introducción*. Santiago, Chile: Instituto de estudios de la sociedad, 2007, 288p.

Como todo buen libro introductorio, el texto comienza con un apartado biográfico sobre Aristóteles, el cual se caracteriza por ser breve y conciso, pero sin ser enciclopédico. El acápite en cuestión se basa principalmente en los trabajos de Werner Jaeger, Enrico Berti y Anton-Herman Chroust. Vigo diferencia su reseña biográfica de otras al realizar alusiones a determinados vacíos y confusiones sobre aspectos de la vida del estagirita, por ejemplo del carácter jurídico que tenía en Atenas el Liceo Aristotélico, el cual probablemente alcanzó su estatuto formal sólo después de la muerte de Aristóteles, siendo en realidad su discípulo Teofrasto el gestor del aspecto institucional, lo que conllevaría que el título de fundador y director de Aristóteles, pudiese haber sido meramente convencional entre los estudiantes del Liceo. Otro aspecto que merece una mayor consideración sobre este apartado es la rigurosa presentación de la obra aristotélica, en la cual el autor aclara cuáles son los textos que verdaderamente pertenecen al griego y cuáles son en realidad, apócrifos. También, a partir de esta presentación se estructura el resto del libro, siguiendo fielmente el orden temático presentado. Por otro lado, el autor presenta guías para el nuevo lector sobre qué bibliografía obtener y cuál es sistema universal de citados de la obra aristotélica, siendo siempre fiel al ánimo introductorio del libro, que nunca se aparta de la función pedagógica y explicativa, razón por la cual, Vigo nunca va más allá de un esbozo claro y accesible de los lineamientos principales del pensamiento aristotélico. El autor se permite, sin embargo, presentar los distintos tópicos controvertidos entre los distintos intérpretes de Aristóteles y en qué consiste cada postura. También toma posición por uno u otro lado e incluso presentar una propuesta propia, ya sea de mediación entre las distintas lecturas o directamente original.

En la siguiente sección, Vigo realiza una cuidada exposición de la lógica aristotélica. Sobre esto es particularmente interesante el tratamiento realizado en torno a la controversia sobre el carácter fundamental del tratado aristotélico titulado *Categorías*. Estas observaciones se realizan debido a que desde los primeros comentaristas griegos de la obra de Aristóteles, se ha discutido sobre qué pretensión se le debe atribuir al tratado, ya sea una ontológico-metafísica o una lógico-gramatical. Este debate se ha profundizado notoriamente por el surgimiento reciente de posturas que plantean la relatividad lingüística de todo sistema conceptual y en consecuencia de todo sistema de categorías. Sobre este punto particular de la discusión, el autor recomienda las lecturas de Benveniste y Vuillemin, a la vez que se abandera con una posición propia respecto del debate. Vigo explica que en este tratado, Aristóteles se refiere principalmente a un determinado tipo de expresiones lingüísticas, las cuales se caracterizan por no estar compuestas, es decir, son términos simples (verbos, sustantivos, etc.). Dichos términos son los elementos básicos a partir de los cuales se construyen los enunciados o expresiones compuestas. El interés de Aristóteles en estos últimos se refiere principalmente a aquellos tipos que competen especialmente a la lógica, vale decir, los enunciados que son verdaderos y los que son falsos. Según Vigo, Aristóteles se interesa por una clasificación de los distintos tipos de expresiones no-compuestas, pero también

por la clasificación de los distintos tipos de entidades que son designados por ellas, demostrando la presencia de una pretensión ontológica en conjunto con una lógico-gramatical. Esto se demuestra claramente cuando Aristóteles luego de realizar la distinción entre expresiones no-compuestas y expresiones compuestas, habla de dos tipos distintos de entidades, las cuales se pueden distinguir gracias a un criterio de predicabilidad, es decir, qué es lo que puede decirse de un sujeto y un criterio de inherencia, es decir, qué es lo que está en un sujeto; dichos criterios muestran cómo Aristóteles combina elementos lógico-gramaticales y ontológicos.

De la siguiente parte del libro que trata la Física, destaca principalmente la clara exposición del concepto de *hylemorfismo*, y es aquí donde se puede apreciar con mayor claridad la mencionada intención introductoria del texto. Vigo utiliza una prosa explicativa clara y asequible a cualquier lector, sin agregar demasiado y sin ser demasiado sintética. Hacer esto es relevante, ya que el concepto de *hylemorfismo* en cuestión, es fundamental para una comprensión acabada del resto del pensamiento aristotélico, especialmente de su psicología. La teoría hilemórfica es fundamental para la resolución del problema sobre cuál es la relación entre cuerpo y alma. Vigo plantea la existencia pre-aristotélica de dos concepciones referidas al tema; por un lado, el monismo materialista que se centra principalmente en la existencia del cuerpo, dejando en segundo plano al alma; y por otro el dualismo sustancialista que considera a ambos elementos de forma separada y plantea su relación como meramente accidental. Para Vigo ninguna de estas concepciones es suficiente para resolver el problema, y plantea que la solución de Aristóteles al problema se encuentra en una forma particular del hylemorfismo (unión de la forma con la materia) en la que se niega que el alma posea forma y sustancia y que sería en realidad la forma peculiar de la materia que constituye un cuerpo funcional. De esta manera Vigo identifica la proximidad de la concepción aristotélica sobre el problema alma-cuerpo con posiciones modernas de dualismo no-sustancial e inclusive de funcionalismo, negando las caracterizaciones de la psicología aristotélica realizadas por determinados interpretes que la caracterizan ya sea como dualista o ya sea como monista. La idea de Vigo en esta parte del texto es presentar a la psicología aristotélica como una mediación entre éstas dos últimas concepciones, realizada a través del concepto de *hylemorfismo*.

Otro aspecto interesante del libro es la explicación sobre la relación existente entre el movimiento animal, más específicamente de la acción humana, y la ética aristotélica. El autor expone primero la perspectiva de la biología aristotélica sobre el movimiento animal, que es explicado a través del mecanismo del silogismo práctico, el cual consiste básicamente en la presencia de una premisa mayor correspondiente a un deseo y una premisa menor en la que se identifica el medio para la consecución de éste, siendo la conclusión la propia acción o movimiento (en Vigo, la clarificación de esto permite evitar confusiones generadas por lecturas que reducen el silogismo práctico a un modelo deductivista, explicativo similar al de los sistemas deónticos). Para luego afirmar que dicha explicación del movimiento y la acción está íntimamente unida a consideraciones sobre la conciencia de tiempo presente en el ser humano, la cual permite la determinación y prelación de deseos racionales por sobre deseos apetitivos en la pre-

misa mayor del silogismo práctico y la consecuente realización de determinadas actividades dirigidas a la consecución de una vida buena y deseable, lo cual deja en evidencia la relación entre una explicación descriptivo-biológica del movimiento con la felicidad y la ética.

Sin ser caritativo se puede decir que el texto de Vigo debido a su lenguaje claro, acotado y riguroso es útil en al menos tres dimensiones distintas, a saber: como exclusivo texto introductorio para quien realiza una primera aproximación al pensamiento aristotélico sin tener ningún conocimiento previo, como una guía explicativa para acompañar una lectura detenida de los textos discutidos, y en tercer lugar como un texto que útil para aclarar conceptos e ilustrar preliminarmente a quien ya ha realizado una lectura de la obra aristotélica a materias y discusiones controvertidas entre los estudiosos de este tema.

VICENTE LÓPEZ SEPÚLVEDA
Ayudante *ad honorem* de Filosofía (de la) Moral
Facultad de Derecho
Universidad de Chile

ORELLANA BENADO, M. E. *Prójimos Lejanos. Ensayos de filosofía en la tradición analítica*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2011, 403p.⁷

“Es soberano de temible fuerza el que
hace reinar la paz en sus alturas.”
Job 25, 2

POSTPOSITIVISMO Y PAZ ARGUMENTATIVA

1. *Concepción argumentativa de la filosofía o pluralismo metafilosófico multidimensional*

M. E. Orellana Benado (Santiago de Chile, 1955) escogió el ensayo, como modo de expresar su filosofía, por motivos vinculados a su formación, experiencia y maduración intelectual. Según él, los primeros ensayos significativos aparecen en el siglo XVII, en conexión con la naciente ciencia moderna. Es decir, en el contexto de una “evolución intelectual hacia una concepción de la verdad como algo que se descubre mediante intentos donde la razón y la observación cumplen un papel”. En dicho marco, “el ensayo surge para intentar exponer puntos de vista específicos sobre temas específicamente humanos”, lo cual supone el desarrollo de una capacidad crítica y argumentativa, precisamente en razón de sus nexos con la ciencia moderna en sus inicios⁸.

Dicha opción por el ensayo da cuenta de la evolución del propio autor en su formación, que abarca cuestiones tanto científicas, como propiamente humanas, en que la exactitud buscada por la ciencia es imposible. Orellana Benado cursó su educación primaria y secundaria en el Liceo Experimental “Manuel de Salas” de la Universidad de Chile, corporación en la que alcanzó a cursar el primer año de la licenciatura en física, en 1973. Más tarde, obtuvo una licenciatura en ciencias, con mención en matemática y filosofía, en el Colegio Bedford, de la Universidad de Londres, en 1981, formación que complementó con cursos sobre historia del arte en el Courtauld Institute. Finalmente, obtuvo un doctorado en filosofía, en el Colegio Balliol, de la Universidad de Oxford, en 1985, con la tesis *A philosophy of humour*. Este trabajo da inicio a la línea de investigación, acerca de lo que el autor denominará *filosofía de la diversidad humana*. A fines de ese año, retorna a Chile, con el propósito de demostrar que era posible influir en su orden político desde la filosofía. Su formación, experiencia y maduración intelectual, han quedado plasmadas en la presente obra, *Prójimos lejanos. Ensayos de filosofía en la tradición analítica*, que surge a la luz tras un largo proceso de elaboración.

⁷ Parte de este trabajo fue leída, con ocasión de la presentación de *Prójimos lejanos. Ensayos de filosofía en la tradición analítica*, de M. E. Orellana Benado, realizada el jueves 26 de enero de 2012 en el marco del programa “Diálogos con el conocimiento” de la Vicerrectoría de Extensión de la Universidad de Chile, en el auditorio Price Waterhouse de la Facultad de Economía y Negocios. Participaron, además, junto al autor, Francisco Pereira, Patricio Tapia, y Patricio López en calidad de moderador.

⁸ Entrevista de Carlos Aldunate B. a M. E. Orellana Benado. *La Época*, domingo 11 de diciembre de 1994.

El foco de su reflexión, es una defensa del pluralismo desde la filosofía, que el autor ha venido desarrollando, formalizando y purificando, en el curso de, a lo menos, dos décadas. Primero, a través de su *concepción argumentativa de la filosofía*, surgida a partir de la pregunta acerca de qué considerar filosofía en la universidad y la educación secundaria, y cuyas primeras elaboraciones se remontan a 1990. Y, segundo, poniendo de relieve el potencial del concepto de *tradición*, para la resolución de problemas metafilosóficos. Éste es, además, uno de los principales de conceptos básicos de dicha concepción, la cual ha continuado ampliándose, hasta su más madura y reciente versión, de 2010 –no incluida en el presente volumen– en que pasa a llamarse *pluralismo metafilosófico multidimensional*⁹.

Expresado en sus términos, la concepción argumentativa de la filosofía o pluralismo metafilosófico multidimensional es, cabalmente, el más importante aporte de Orellana Benado a la tradición analítica de la filosofía, en lo que se refiere a su dimensión conceptual. Dicha concepción es presentada, discutida, ampliada o aplicada a un determinado problema, en los **Ensayos 1, 2, 3, 5, 9 y 11** de la presente obra, aunque sin excluir los restantes, en que aparece implícita.

La línea de investigación del autor realiza un recorrido que va desde los modelos de explicación científica a la moral, proyectando su marco valorativo pluralista a la metafilosofía. Esta última, se articula a partir de la *pregunta inicial* acerca de qué es posible aprender sobre la filosofía, de la historia de sus prácticas, problemas y métodos, y la persistencia del descuerdo filosófico.

Ahora bien, la concepción argumentativa de la filosofía se concentra en las *preguntas humanas*. A diferencia de las preguntas empíricas y formales que, en principio, admiten sólo una respuesta correcta y aceptable, aquéllas pueden tener diversas respuestas, igualmente correctas, aunque no igualmente aceptables¹⁰. Una de esas preguntas es: *¿qué es filosofía?*

Orellana Benado discute con dos concepciones pertenecientes a la tradición analítica de la filosofía, que son dos respuestas posibles a dicha pregunta: la tesis científicista, según la cual, la filosofía es continua con la ciencia, y la concepción terapéutica, según la cual, la mala filosofía es una enfermedad debida a los malos usos del lenguaje ordinario. La tercera respuesta, la del autor, es su concepción argumentativa de la filosofía, presentada como un diálogo peculiar entre intuiciones metafísicas y éticas, acerca de cómo, en último término, *son* las cosas, o cómo ellas *deben ser*, en principio, a través de la argumentación racional, la cual excluye el ataque *ad hominem* y el argumento de autoridad. Aquí la filosofía es entendida como “el ejercicio puro

⁹ Orellana Benado en ORELLANA, Miguel. Tradiciones y concepciones en filosofía. En: NUDLER, Óscar (ed.). *Filosofía de la filosofía* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 31). Madrid, España: Trotta, 2010, pp. 49-78; “*Metaphilosophical pluralism and paraconsistency: from orientative to multi-level pluralism*” en coautoría con Andrés Bobenrieth y Carlos Verdugo. <En línea> <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Meth/MethBena.htm>. Presentado en el *20th World Congress of Philosophy*, 2000.

¹⁰ Lo que el autor llama *distinción tripartita* entre *preguntas* formales, empíricas y humanas, basada en Berlin, de acuerdo con el **Ensayo 9**, aparecerá en trabajos posteriores –no incluidos en *Prójimos lejanos*– como una distinción entre *maneras de entender el lenguaje* que son formales, empíricas y humanas.

de ponerse en el lugar del otro”, y es descrita por aquél en los siguientes términos: “Proponer intuiciones en forma de tesis, diseñar estrategias argumentativas que consideren objeciones relevantes y evaluar su impacto son los momentos característicos de lo que, en sentido estricto, es la filosofía.”

Entre las preguntas humanas y filosóficas, el autor destaca aquélla que reconoce como la *pregunta inicial de la ética: ¿cómo debe vivirse la vida humana?* Ésta es: “la más humana de todas las preguntas porque pregunta por la naturaleza última de la condición humana, el producto único de la cópula del ser con el deber ser, el límite que comparte la metafísica con la ética (...). En torno a esta pregunta, Orellana Benado articula su entendimiento del pluralismo desde la filosofía, según el cual, “el valor moral es tan absoluto como plural”, pues: la diversidad de formas de vida constituye un rasgo valioso de forma intrínseca de las distintas manifestaciones de la naturaleza humana, lo que en sentido filosófico todos los individuos comparten. Así, esta posición toma distancia del relativismo y el universalismo, a los que considera insatisfactorios respecto de la pregunta inicial de la ética.

2. Tradición filosófica

El concepto de tradición filosófica es desarrollado en el **Ensayo 3**, en el contexto de la discusión de Orellana Benado con Roger Scruton, acerca del modo en que éste presenta a la filosofía analítica, en *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*¹¹. Dicho concepto se relaciona, además, con la pregunta por la identidad, aplicada a la filosofía. Orellana Benado propone un marco teórico, una caracterización metafilosófica, que distingue tres componentes del término “tradición filosófica”: la *concepción* de la filosofía, la *institución* de la filosofía, y la *política* de la filosofía. En un ensayo anterior, el **Ensayo 11**, cuyo foco es el análisis de un experimento mental de Leibniz, se refiere a las dimensiones conceptual e institucional de la tradición analítica, quedando subsumida a dimensión política en la segunda. Sobre esta base, además de la tradición analítica de la filosofía, el autor reconoce la existencia de, a lo menos, tres otras, en el curso del siglo XX: el existencialismo, el marxismo y el tomismo. Éstas poseen un origen común, una metodología compartida, que es la argumentación racional, y una estructura análoga, constituida por concepciones, instituciones y políticas de la filosofía, la cual determina las diferencias y rivalidades que las separan. En su *Preámbulo metodológico* a las *Obras completas* de Francisco Bilbao, reeditadas en 2007, Orellana Benado designa dicha estructura como “modelo tridimensional”, el cual ofrece un marco general para el análisis de Bilbao y el entendimiento de su contexto histórico¹².

¹¹ Cf. SCRUTON, Roger. *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*. Santiago, Chile: Cuatro Vientos, 1999.

¹² ORELLANA BENADO, M. E. “Francisco Bilbao y la Revolución de 1810. Preámbulo metodológico”. En: BRAVO DE GOYENCHEA, José Alberto (ed). *Francisco Bilbao: el autor y la obra*. Santiago, Chile: Cuarto Propio, 2007. No incluido en *Prójimos lejanos*.

En el **Ensayo 5**, extiende dicha estructura o modelo al ámbito religioso, en orden a mostrar que la tradición monoteísta, contrariamente a la interpretación universalista que la asocia con el fanatismo, sí es capaz de reconocer el valor de la diversidad humana.

En el **Ensayo 9**, vuelve sobre este asunto, desde un ángulo particular: la pregunta acerca de si Isaiah Berlin pertenece o no a la tradición analítica de la filosofía. Orellana Benado busca aquí ofrecer un entendimiento metafilosófico más riguroso del término “filosofía analítica”, sobre la base de su reflexión acerca de la obra de Berlin, a la que entiende como una *filosofía con historia*.

3. *Discusión con el cientificismo*

Otro aspecto relevante, es la discusión que el autor sostiene con el cientificismo, expuesta en varios de sus ensayos. En el **Ensayo 7**, cuyas primeras elaboraciones se remontan a 1981, aborda la experiencia del fracaso del positivismo lógico, al que describe como el último intento de “demostrar que la capacidad de adquirir conocimiento es la esencia de lo humano, es decir, que se podría construir una visión unificada de lo humano y de su mundo a partir de dicha capacidad”. A partir de las sucesivas reducciones propuestas por el positivismo lógico y su antecedente inmediato, el positivismo de Comte, que abarcan desde la sociología hasta la matemática y la lógica, pasando por la física, el autor pregunta por qué habría la ciencia de tener su centro en la física, y por qué aquélla habría de tener un centro, concluyendo que “en un modelo de ciencia sin centro, cada disciplina constituye un dominio de prácticas, una isla del conocimiento” y, en consecuencia, que “en el modelo post-moderno o postpositivista ninguna ciencia tiene una prioridad epistemológica, ontológica o metodológica sobre las otras”.

Pero, para Orellana Benado, el fracaso del positivismo lógico es también el fracaso de la filosofía moderna, de la visión unificada de lo humano basada en Dios, consolidada en la Edad Media e, incluso, de la civilización occidental en su conjunto, surgida del “cruce del *logos* griego y el monoteísmo judío”, en busca de un principio explicativo único. En respuesta a este fracaso, el autor se propone “dar un paso en dirección a probar que la filosofía analítica puede reivindicar su derecho a construir visiones *globales* (aunque no *unificadas*) de lo humano y de su mundo”. Dicho propósito animará el resto de su obra, presentándose de diferentes formas.

El **Ensayo 4**, por ejemplo, vuelve sobre este asunto, pero en un contexto diferente: el de la pregunta por la relación entre ciencia y tecnología, por un lado, y el desarrollo de un Estado, por otro. Aquí elabora una propuesta de *humanidades para el desarrollo*, siempre en el horizonte de una ampliación del entendimiento de lo humano. El prestigio alcanzado por la física, en el curso de la historia, determinó el surgimiento de lo que Orellana Benado llama *arribismo epistemológico*; esto es, la necesidad de otras disciplinas de concebirse a sí mismas en términos similares a los de la nueva física, para defender su derecho a ser consideradas ciencia. Según el autor, la culminación del arribismo epistemológico se expresa a través de las obras de Comte (1798-1857), Marx (1818-1883) y Freud (1856-1939). Pero el reduccionismo implícito en

dicha ambición, obstaculiza la ampliación del entendimiento de lo humano. En su decadencia, el arribismo epistemológico termina derivando en un enanismo y subdesarrollo intelectuales, extremadamente nocivos, sobre todo cuando afectan a: personas que, a pesar de ser emprendedoras y de estar dedicadas de manera honesta a promover el desarrollo, no vislumbran la conexión, sutil pero real, que existe entre, por ejemplo, las discusiones filosóficas, los modelos de interpretación histórica y las eventuales consecuencias prácticas de las estrategias políticas que en ellas se inspiran y justifican.

Por otro lado, según el **Ensayo 11**, el problema *mente + cuerpo* llegó a adquirir gran relevancia “para la promoción y evaluación filosófica del conocimiento empírico como paradigma de la ciencia”, constituyendo “una instancia de evaluación filosófica del significado de la ciencia”. Dicho problema motivó el experimento mental de Leibniz, anteriormente mencionado, cuyo foco es la teoría corpuscular de la materia, examinada a la luz de la pregunta por su alcance en la comprensión de lo mental. En este marco, Orellana Benado reitera sus preguntas filosóficas: ¿Qué relevancia tiene lo que la ciencia pudiera descubrir acerca del cuerpo al entendimiento filosófico de lo humano? ¿Procede esperar del estudio de la materia un entendimiento completo de la clase de cosa que somos en sentido filosófico? ¿Hay verdades sobre los seres humanos que no sean verdades científicas? ¿Acaso una descripción científica completa de la naturaleza humana dejaría sin respuesta alguna pregunta sobre ella?

Finalmente, en su valoración de la obra de Isaiah Berlin (1909-1997), el autor destaca la oposición de este último al ideal científicista, concepción de lo humano según la cual “la razón constituye su esencia así como la mejor esperanza para la promoción de la igualdad entre los seres humanos”. En esta misma línea se sitúa su valoración de la obra de P. F. Strawson (1919-2006) y su rebelión contra el científicismo. En *On referring* (1950), y en oposición a Russell, éste rechaza la identificación del lenguaje humano con una teoría científica, entendida como un conjunto de proposiciones con formas lógicas determinadas. Orellana Benado se interesa por la valoración filosófica de la diversidad humana, asunto tratado por ambos autores.

4. Berlin y Strawson

Durante el curso de sus estudios en Inglaterra, el autor tuvo por maestros a Berlin y Strawson. En su homenaje póstumo, de 1997, el **Ensayo 8**, presenta a Berlin como representante del humanismo liberal del siglo XX, destacando su contribución al reconocimiento académico de la historia de las ideas y su difusión. De aquí deriva, por un lado, el interés de Orellana Benado por la diversidad, en relación con la determinación del rango de respuestas igualmente legítimas a la *pregunta inicial de la ética: ¿cómo, en principio, bien podemos vivir?* Y, por otro, la valoración de las negociaciones entre identidades o formas de vida hasta cierto punto incompatibles, en vistas a la construcción de entendimientos reales que orienten la convivencia humana.

Según el **Ensayo 9**, el autor entiende la obra de Berlin en términos de una *filosofía con historia*, o una *concepción histórica de la filosofía en la tradición analítica*. Para este último, el

propósito de la filosofía es siempre el mismo: “ayudar a los seres humanos a actuar a plena luz y no de manera salvaje en la oscuridad”. La concepción histórica de Berlin forma parte del rango abierto, pero acotado de concepciones filosóficas elaboradas por la segunda generación de analíticos. No compartió la concepción cientificista de la filosofía, pero sí “un entendimiento del rigor argumentativo que la filosofía analítica heredó de su íntima y temprana relación con la nueva lógica”, así como la precisión del *compromiso intelectual*, asociada al positivismo lógico.

La consideración de la dimensión política de la filosofía, en la concepción argumentativa de la filosofía o pluralismo metafilosófico multidimensional de Orellana Benado, deriva de la concepción histórica de Berlin. Pues, de acuerdo con su lectura, para éste, “el significado cabal de un pensamiento filosófico solo se revela al ubicar sus contenidos en su contexto histórico y social”. De ahí que Berlin entienda la filosofía como “un dominio de prácticas humanas: un campo de polémica entre individuos reales y concretos; que han nacido en circunstancias únicas e irrepetibles; que tienen identidades, lealtades, pertenencias e intereses históricos específicos”, tras los cuales se libra la pugna entre distintas formas de vida, las cuales, a su vez, reciben el impacto de otros ámbitos de la actividad humana.

Por otra parte, Strawson fue el primero de los maestros de Orellana Benado en Oxford University, y es el autor de la Introducción de la presente obra. En su homenaje póstumo, el **Ensayo 13**, aquél lo sitúa en un contexto intelectual más amplio, a saber, la reflexión filosófica acerca de la ciencia, destacando su contribución a la Escuela de Oxford o filosofía del lenguaje cotidiano. La concepción cotidianista de la filosofía de Strawson es presentada como la principal rival de la concepción cientificista o positivista en la tradición analítica, pues, según la primera: “El lenguaje humano es un conjunto de formas de acción de diversas que carecen de una lógica exacta”. Y su horizonte principal es la valoración filosófica de la diversidad humana, uno de los ejes de la concepción argumentativa de la filosofía o pluralismo metafilosófico multidimensional.

5. Naturaleza humana y autoconocimiento

El concepto formal de naturaleza humana y la necesidad de autoconocimiento constituyen el corazón de las reflexiones metafilosóficas que Orellana Benado ha plasmado en éstos y otros ensayos. Refiriéndose al fracaso del positivismo lógico, caracteriza a esta concepción filosófica como el último intento, en Occidente, por demostrar que la capacidad de adquirir conocimiento es la esencia de lo humano. Sobre esta base el positivismo lógico elaboró una visión global y unificada de lo humano y su mundo cuya motivación, según él, habría sido la necesidad humana de autoconocimiento. Pero su principal objeción es que, contrariamente, aquélla restringe el entendimiento de lo humano. En efecto, situar la capacidad de obtener conocimiento del mundo natural en el centro de la explicación de lo humano y su mundo, tiene un *impacto distorsionador* sobre la ética; esto es, la teoría acerca del tipo de cosa que son los seres

humanos, y de la naturaleza que comparten. No obstante, una explicación completa acerca de la forma en que los seres humanos llegan a adquirir conocimiento, debe incluir el conocimiento científico del mundo natural.

En este contexto, el autor propone considerar elementos de una filosofía del humor, a fin de elucidar qué revela acerca de lo humano y su mundo su capacidad de reír, distinguiendo dos dimensiones relacionadas con los conceptos de igualdad y diversidad: el *humor negro* y el *humor prejuiciado*. Estas reflexiones, incluidas en el **Ensayo 7**, remiten a sus elaboraciones iniciales, en busca de una ampliación del entendimiento de lo humano, desarrolladas en su tesis doctoral.

El concepto de *naturaleza humana* es el más abstracto y, tal vez, el más difícil de elucidar en la obra de Orellana Benado, como lo demuestra la **Postdata 2011**, que agrega al **Ensayo 1**, en que dicho concepto es presentado en una anterior versión. A dicho concepto, el autor contraponen el de *identidad humana*, presentándolos conjuntamente en los siguientes términos: “el concepto de naturaleza humana que se invoca tiene un carácter puro y formal, mientras que el concepto de identidad humana es sustantivo e histórico (...)”. Tal distinción es descrita como metafísica, pues se refiere a cómo, *en último término*, son las cosas. Si bien el concepto formal de naturaleza humana es ahistórico y a-cultural, permite, precisamente en razón de esto, “tener derecho a hablar de todos los distintos seres humanos que han existido en las distintas épocas y culturas, de los que hoy existen y de los que existirán en el futuro”. Mientras que el concepto de identidad humana expresa la “perspectiva más *concreta* posible de la naturaleza humana”. Por lo tanto, no es el *concepto* de naturaleza humana el que varía, sino su *entendimiento*. Ésta es una de las distinciones en que se apoya la respuesta del pluralismo a la *pregunta inicial de la ética: ¿cómo, en principio, debe vivirse la vida humana?*, situada en el horizonte de la necesidad de autoconocimiento, “la más humana de las necesidades teóricas”.

En la **Postdata 2011**, el autor aclara su definición del concepto de naturaleza humana. Éste se refiere al entendimiento filosófico de lo humano, a los seres humanos en sentido filosófico, y es “la presuposición discursiva de todas las demás formas de hablar acerca de lo humano”. Sin embargo, la construcción del entendimiento puro y formal de lo humano, se realiza a partir de los entendimientos reales y concretos. Por lo tanto: Existen *entendimientos* o maneras de hablar acerca de lo humano que son peculiares a diversos dominios de prácticas específicos (...). Pero existen también *entendimientos* o maneras de hablar de lo humano que son más abstractos, y cuyo horizonte es el *entendimiento* puro y formal de la naturaleza humana; esto es, la posibilidad de hablar acerca de los *seres que son humanos* en *sentido filosófico*.

Esto permite, por ejemplo, responder la pregunta acerca de la humanidad de seres que no son humanos en *sentido biológico*, como la criatura presentada en la novela *Frankenstein* (1818), de Mary Shelley, o los seres que aparecen en películas como *Blade Runner* (1982), de Ridley Scott. Y permite a Orellana Benado suponer la posibilidad del surgimiento de un *homo digitalis* en el futuro.

Por otra parte, el concepto formal de naturaleza humana, puede también ser considerado como la base de la doctrina de los Derechos Humanos. Según el autor, los sangrientos conflictos políticos constituyen un aspecto de la pugna valorativa entre distintas concepciones o entendimientos de lo humano. En el **Ensayo 2** propone desarrollar un debate en torno a la pregunta por una *ética de Estado*, y sostiene que “interpretar y expandir en términos pluralistas la doctrina de los derechos humanos sería una manera, tal vez la mejor manera” de construirla. En el **Ensayo 5** vuelve sobre el concepto de filosofía entendido como la “aventura del autococimiento humano”, en el contexto de sus “reflexiones meta-monoteístas sobre diversidad y humanidad”, y su defensa del entendimiento judío del concepto de paz (*shalom*) o completud. En el **Ensayo 10** aborda la “concepción psicoanalítica de lo humano” de Freud (1856-1939), quien “amplió el repertorio de entendimientos de lo humano que estuvieron disponibles a partir del amanecer del siglo XXI”. En el **Ensayo 6** se refiere a la bioética, y a asuntos desarrollados en su campo, como la pregunta por el comienzo y el término de la vida humana, en relación con situaciones nuevas, como el trasplante de órganos, la muerte cerebral y el aborto, las cuales implican una modificación del entendimiento de lo humano vigente antes del surgimiento de estos problemas. Aquí el autor vuelve a abordar el concepto formal de naturaleza humana frente al entendimiento biológico de lo humano.

6. *Postpositivismo y paz argumentativa*

La más relevante contribución de Orellana Benado a la tradición analítica de la filosofía, a saber, la concepción argumentativa de la filosofía y sus ampliaciones posteriores, forma parte del “campo de argumentación, especulación y formulación de teorías” llamado *filosofía de la filosofía* o *metafilosofía*. Este último término alcanzó una amplia difusión gracias a Richard Rorty¹³. En el **Ensayo 11**, el autor resume su concepción así: Este peculiar entendimiento de la filosofía, desarrollado en la tradición analítica en las postrimerías del siglo XX, sostiene que la disciplina comprende un conjunto estable de campos de argumentación racional, distintos pero conexos, cuyos temas incluyen cuáles sean la naturaleza última de la realidad, las fuentes y el alcance del conocimiento humano, así como también la amplitud del rango de maneras por igual legítimas de vivir una vida humana floreciente, en la metáfora aristotélica.

En el **Ensayo 1**, describe la actividad filosófica en los siguientes términos: La filosofía consiste en una exploración racional del límite entre el sentido y el sinsentido, entre lo que se puede y lo que no se puede expresar. En filosofía, los argumentos más poderosos son los que iluminan y conectan conjuntos en apariencia disjuntos de intuiciones; que inventan, imponen o descubren patrones de orden cada vez más abstractos en la investigación de la naturaleza humana. Para Orellana Benado, la búsqueda de la verdad consiste, en principio, en el intento de delimitar el *rango abierto pero acotado* de respuestas a preguntas igualmente *legítimas*. La pugna por dicha delimitación, así como qué temas sean dignos de reflexión filosófica, son aspectos del

¹³ ORELLANA BENADO, M. E., *op. cit.* (n.2), p. 49.

eterno conflicto entre distintas formas de vida o identidades humanas, las cuales compiten y cooperan, buscando imponerse unas a otras. Pero, en último término, la búsqueda de la verdad es un incesante y creciente proceso de autoconocimiento y elucidación, en términos cada vez más abstractos, de la *naturaleza humana*, concepto que posee una relevancia epistemológica, ética y metafísica.

Según el autor, el propósito y la obligación de la teoría es hacer inteligible la realidad, nunca copiarla. Su trabajo se expresa a través de una escritura muy depurada, concentrada en sus elementos mínimos y esenciales, pulcra, sobria, carente de adornos, y completamente alejada de la pirotecnia intelectualoide o la erudición vacía. Esta forma de escribir le permite exponer sus teorías con claridad y rigurosidad conceptual y argumentativa, que es una de las herencias del positivismo lógico valoradas por él.

Dicho estilo, aparentemente sencillo, hizo que, en el pasado, una reseña periodística confundiera su *Pluralismo. Una ética del siglo XXI* con un “manual”, en sentido peyorativo¹⁴. Pero llegar a escribir en esa forma, es el resultado de un extenso y silencioso proceso de formalización y purificación conceptual. El devenir de dicho proceso se muestra, además, a través de sus discusiones con otras concepciones pertenecientes a la tradición analítica de la filosofía. Éstas se encuentran, incluso, en su ensayo más antiguo, el **Ensayo 12**, cuya primera elaboración se remonta a 1981, en que discute con Alexander y Mackie, acerca de una tesis de Locke (1632-1704). También se muestra a través de sus preguntas filosóficas y, por último, a través la proposición de una serie de distinciones, en orden a ampliar el entendimiento de determinados conceptos generales. Por ejemplo, entre diferentes tipos de argumentos; entre motivación e itinerario argumentativo; entre los puntos en que debe comenzar la aclaración de un concepto, y aquéllos en que debe terminar; entre naturaleza humana e identidades humanas; entre ética, moral y mundo moral; entre *vivir* como valores y *tratar* como valores; entre concepto puro y formal, y concepto sustantivo e histórico.

En su búsqueda de una ampliación del entendimiento del concepto de naturaleza humana, Orellana Benado reconoce una relevancia filosófica, o potencial filosófico, en actividades o *dominios de prácticas* diferentes de la filosofía. En el marco de su formulación del concepto de tradición filosófica, y de su discusión con la concepción científicista, expuesta en el **Ensayo 3**, expresa lo siguiente: ¿Por qué creer que, de todas las manifestaciones de lo humano, solo la lógica, la matemática y la ciencia experimental, al contrario del arte, el comercio, la política, el derecho y la religión por nombrar otras, pudieran tener potencial filosófico? Filósofos entre sí tan diferentes como Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes y Kant rechazan esa posición. Pero si la argumentación racional es (...) un rasgo distintivo de la filosofía, tampoco correspondería negar la importancia de la nueva lógica para la filosofía.

¹⁴ ORELLANA BENADO, M. E. *Pluralismo. Una ética del siglo XXI*. Santiago, Chile: Editorial de la Universidad de Santiago de Chile 1994.

Estas consideraciones forman parte de la dimensión *política* de la filosofía, que el autor describe, primero, en términos de la competencia, alianzas y rivalidades en la lucha por el poder, entre individuos que comparten una misma concepción filosófica, y con quienes no la comparten. Y, segundo, en referencia a las relaciones que una institución filosófica tiene con dominios de prácticas como el arte, la ciencia, la literatura y la economía, entre otros, en los cuales también se da una encarnizada lucha por el poder.

El reconocimiento del peso real de esta dimensión, como un elemento constitutivo de las tradiciones filosóficas –y también religiosas–, tal vez sea uno de los más relevantes aportes de Orellana Benado a la ampliación del entendimiento del concepto de filosofía. Pues se hace cargo de las condiciones concretas, históricas, sociales y culturales, bajo las cuales se forman los individuos y las comunidades.

Pero también es uno de los más problemáticos. Pues, por un lado, la lucha por el poder aparece aquí como un elemento estructural y estructurante de la historia de la humanidad, y de los entendimientos de lo humano. Y, por otro, es, también históricamente, el núcleo que concentra la máxima violencia y barbarie, más allá de todo límite y del peso de la memoria. En su fase de máxima polarización, la lucha por el poder, así como la tensión entre alianzas y rivalidades, dan lugar al *todos contra uno*, estructura característica del llamado mecanismo del chivo expiatorio, conceptos formulados por René Girard (1923), en el marco de sus estudios acerca de la violencia colectiva y sacrificial¹⁵.

Algunos de los problemas que se desprenden, a partir de esta constatación, son los siguientes: ¿puede ser racional la lucha por el poder? ¿Es la lucha por el poder compatible con el respeto por la diversidad humana, y con el “refinamiento de la sensibilidad valorativa”, imprescindible en orden a “reconocer, detrás de una identidad humana distinta de la propia, la naturaleza humana que con ella se comparte”? ¿Cómo podría relacionarse con el Principio de Caridad, de Davidson, que sólo se interesa en *lo que se dice*, a la luz de la argumentación racional, y no *quién lo dice*, y que moral y lógicamente obliga a enfrentar cualquier otra posición en su versión más fuerte? ¿Son equivalentes la lucha por el poder y la búsqueda de la verdad? ¿Es el encuentro de la verdad el principal objetivo de quienes luchan por el poder? ¿Es la obtención y acumulación de poder el principal objetivo de quienes buscan la verdad? ¿Es la lucha por el poder un destino inevitable, en cualquiera de sus ámbitos y manifestaciones? ¿Puede el ser humano liberarse de él? ¿Querrá liberarse de él? ¿Qué cabe a la bondad, el amor y la inocencia, en medio de esa lucha?

Por un lado, la lucha por el poder es el aspecto menos desarrollado en la concepción argumentativa de la filosofía, y pareciera ser uno de sus límites. Pero, por otro lado, ésta pareciera

¹⁵ OPORTO VALENCIA, Lucy, “El homicidio fundador y la transición a la democracia en Chile: René Girard y el mecanismo del chivo expiatorio”. En: ORELLANA BENADO, M. E. (comp.) *Causas perdidas. Ensayos de filosofía jurídica, política y moral*. Santiago, Chile: Catalonia, 2010.

constituir un esfuerzo teórico por aproximarse a aquélla, en orden a ampliar el entendimiento que la supone intrínseca a la naturaleza humana. Ahora bien, en la concepción argumentativa de la filosofía o pluralismo metafilosófico multidimensional, el concepto puro y formal de naturaleza humana es el más abstracto de todos. Es el presupuesto filosófico que permite desarrollar y hacer inteligible cualquier entendimiento de lo humano. Pareciera ser una forma vacía. Sin embargo, este vacío no significa que el concepto de naturaleza humana carezca de contenido. Más bien, ello da cuenta del carácter no conclusivo e insondable de la búsqueda de la verdad, como lo muestra, precisamente, la diversidad de entendimientos de lo humano existentes.

Pero la búsqueda de la verdad supone otras difíciles exigencias, además de disponer de recursos lingüísticos y haber podido desarrollar funciones cognitivas superiores. Y éstas son, entre otras: sentido moral, capacidad de conciencia, y voluntad de lucha contra el negacionismo, en cualquiera de sus versiones y variantes, que impide enfrentar el peso de la realidad y su acción traumática. Pues, como correctamente enseñan los grandes trágicos, la verdad también puede conducir a la muerte. Pese a esto, la verdad y el autoconocimiento debieran ser siempre preferibles a cualquier forma de simulacro, seducción, escapismo, falsedad, traición, envilecimiento y alienación. Pero esto supone un esfuerzo de formación y educación para el ejercicio de una vida interior resistente.

Pudiera, tal vez, objetarse al autor lo que en su obra aparece como un excesivo optimismo respecto del futuro, y una excesiva centralidad en lo humano, que no condicen con los horrores del “siglo terrible”, como lo llama Berlin, su maestro. Sin embargo, en su obra existe un elemento que hace inteligible esta posición que, también, pudiera ser reconocida como una esperanza en lo humano. Ese elemento es el entendimiento judío del concepto de paz (*shalom*) o completud, extraído del ámbito religioso, que apunta a una conciliación de opuestos, como logro del principio armonizador que es el único Dios, creador de la diversidad, según la interpretación de Orellana Benado del *Génesis*.

El autor transpone dicho concepto al ámbito filosófico. Así, la completud o paz argumentativa abarcaría también el conflicto entre las distintas identidades humanas. El concepto puro y formal de naturaleza humana tiene por meta y horizonte esa completud o paz argumentativa, entendida como conjunción de opuestos. Pero este último concepto pudiera considerarse aún más amplio que aquél, pues se encuentra no sólo en la cultura judía originaria, sino también en la antigüedad clásica, el llamado pensamiento premoderno, el pensamiento clásico chino y varias culturas indígenas, entre otros ámbitos. Las distintas imágenes de la conjunción de opuestos, presentes en la historia de la cultura, constituyen variantes referidas a una misma forma arquetípica, el sí-mismo, en términos de Carl Gustav Jung (1875-1961), para quien los arquetipos constituyen, precisamente, la humanidad del ser humano. Esta apertura a una meta espiritual y realización de lo humano, a través del entendimiento judío del concepto de paz como conjunción de opuestos, pudiera ser parte del proceso de maduración del autor, del que la presente obra y su publicación dan cuenta.