

TEXTOS TESTIMONIALES
EN LA BIBLIOTECA FILOSÓFICA
APUNTES PARA PENSAR SU INCLUSIÓN¹

José Santos Herceg
IDEA / USACH
jose.santos@usach.cl

RESUMEN / ABSTRACT

El problema con el que se abre este texto es el de la exclusión de los testimonios de la biblioteca filosófica y el objetivo será sostener que dichos textos pueden ser incluidos. Para ello se intentará, primero, desestabilizar la distinción entre texto filosófico y no-filosófico. Luego, se buscará poner de manifiesto que los testimonios son un modo de expresión que es coherente con una determinada concepción de filosofía. En tercer lugar, se pretende abrir la posibilidad de un discurso filosófico no-proposición en los testimonios. Finalmente, se pondrá de manifiesto que lo que hay en los testimonios son imágenes y que ellas deben ser interpretadas en tanto que tales para poder acceder a su saber filosóficos.

PALABRAS CLAVE: testimonios, filosofía, límite, filosofemas, imágenes.

TESTIMONIAL TEXTS IN THE PHILOSOPHICAL LIBRARY

The problem with which this text is opens is the exclusion of the “testimonios” from the philosophical Library and the objective will be to demonstrate that such texts can be included. First of all, I will try to destabilize the distinction between philosophical and non-philosophical text. Then, I will show that the “testimonios” are a consistent mode of expression of a certain conception of philosophy. Thirdly, I intends to open the possibility of a philosophical discourse no-proposicion in the “testimonios”. Finally, I will show that what you can find in the “testimonios” are images and that they should be interpreted as such to gain access to their philosophical knowledge.

KEYWORDS: Testimonials, Philosophy, Limit, Filosofemas, Images.

RI Los textos testimoniales no son ni han sido considerados nunca escritos filosóficos. En los anaqueles de una biblioteca de filosofía simplemente no están. En la tradición filosófica existen un par de libros de orden testimonial, que en alguna medida son incorporados en la Historia de la Filosofía, pero siempre como textos

¹ Este trabajo forma parte de la investigación titulada “Campos prisioneros en Chile. Reconfiguración de los lugares y las subjetividades”, (FONDECYT N° 1140200).

anecdóticos y por lo tanto secundarios, prescindibles, en cualquier caso, casi sin valor filosófico. Es verdad lo que ha hecho ver Schildknecht cuando señala que “la forma literaria de la filosofía tiene muchos rostros” (1994, p. 21), pero es verdad también que el testimonio no es uno de ellos². Ni siquiera para aquellos autores que amplían el universo posible de la textualidad filosófica, los de tipo testimonial no aparecen como una alternativa. Las razones de esta exclusión parecen ser de sentido común, pues los testimonios no son escritos de orden reflexivo, y en todo caso están más cercanos a la literatura. Su finalidad no es sostener hipótesis, desarrollar ideas, vehiculizar decursos de pensamiento. Ni siquiera hay argumentación en ellos, solo se relatan anécdotas, situaciones puntuales, acontecimientos. Es a raíz de esta y otras razones que podría parecer sorprendente –incluso sospechoso– que este texto abra con una pregunta por la posibilidad de incorporar los testimonios en la biblioteca filosófica. Extraño y sospechoso, pues ni siquiera existe el problema: es tan evidente que un testimonio no es un texto filosófico, que ni la pregunta, ni menos aún la discusión, se ha planteado expresamente. Hay algún trabajo en general sobre el carácter filosófico de textos de orden “referencial”, pero hasta donde se ha podido rastrear, sobre los testimonios en particular no existe investigación alguna.

1. Límite

La negativa a aceptar el valor filosófico de los testimonios tiene que ver con la existencia de lo que podría denominarse, citando expresamente a los filósofos de la ciencia, “criterio de demarcación”. Se instala un cisma, una fractura o, si se quiere, un límite entre los que serían propiamente textos filosóficos y los que claramente no lo serían, dejando a los testimonios más allá, afuera, excluidos de la biblioteca filosófica. Una parte de la argumentación que sostiene la posibilidad de incorporar los testimonios entre los textos filosóficos se juega, precisamente, por poner en evidencia y en cuestión –bajo sospecha– el asunto del origen de esta negativa. Dos serán ahora los caminos propuestos para incorporar la sospecha. Por un lado, la noción de ‘archivo’ que acuñara Michel Foucault y, por el otro, la categoría de ‘normalidad’ de Francisco Romero.

El Foucault de la *Arqueología del saber* se propone, como es bien sabido, poner bajo la lupa lo que llama las “formas previas de continuidad, esas síntesis que no problematizamos y que dejamos en pleno derecho” (2001, p. 41), es por eso que se pregunta expresa y directamente “¿qué son esas unidades? (...) ¿qué son, pues, la medicina, la gramática, la economía política –la filosofía agreguemos–?” (pp. 50-51). La pregunta crucial es por aquello que mantiene la unidad, por lo que aglutina estas continuidades; estas disciplinas. La respuesta de Foucault es que la regularidad se

² Entre los que se mencionan están el diálogo, el aforismo, la carta (auténtica o ficticia), el ensayo, el tratado, la plegaria, la meditación, el fragmento, el poema, el manual, la diatriba, la biografía y la autobiografía, la exhortación, la *summa*, la historia de la filosofía, el artículo y el *paper* (Cf.: Bonilla 2008, p. 42).

juega en el sometimiento a ciertas “reglas de formación discursiva”, que serían las “condiciones de existencia en una repartición discursiva determinada” (p. 63). La filosofía sería entonces, siguiendo esta reflexión, el ámbito disciplinar en que se dan o existen aquellos discursos que se adecuan a cierta normativa de formación. Es así como algunas modalidades enunciativas están excluidas y otras no solo son aceptadas, sino que son exigidas. El tratado, el artículo, la tesis, por ejemplo, son modos de discurso plenamente aceptados como filosóficos, al ensayo se le acepta a regañadientes y, por supuesto, la poesía no tienen lugar entre los discursos de la filosofía. Los testimonios están entre los de este último grupo: ellos no se adecuan a las reglas de formación discursivas propias de la disciplina filosófica.

Ahora bien, es indispensable tener a la vista que, como explica Foucault, “[e]stos sistemas de formación no deben ser tomados por unos bloques de inmovilidad, unas formas estáticas que se impusieran desde el exterior al discurso y que definieran de una vez para siempre las características y las posibilidades” (p. 122). Las reglas de formación discursiva son variables, móviles, históricas y son también parte del discurso, ellas mismas son hechos discursivos. Lo que sea filosófico en tanto que discurso, varía en el tiempo y es definido, en sus reglas de conformación, por el discurso filosófico mismo. A raíz de esto es que podríamos comprender que la *summa*, que fue el gran género discursivo de la filosofía durante el medioevo europeo, ahora simplemente no se utilice o, por el contrario, que un tipo de textualidad como la del *paper*, hoy tan usado, hace solo unos años ni siquiera era conocido. Las prácticas discursivas propias de una disciplina y las normas que rigen su conformación son temporalmente dependientes. Su dependencia, sin embargo, no es solo respecto del tiempo, sino también del lugar.

Foucault define una práctica discursiva como “un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa” (2001, p. 198). De allí la noción de ‘archivo’, esto es “la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados” (p. 219), el “sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados” (p. 221). Los archivos no son descriptibles en su totalidad, pero lo que sí es claro para el francés es que pertenecen a una sociedad, a una cultura, a una época determinadas³. Lo que pueda ser enunciado en el campo disciplinar de la filosofía depende, en último término, del archivo correspondiente, donde se establecen las reglas que determinan esa práctica discursiva.

El listado de los tipos discursivos que se acepten como propiamente filosóficos dependería entonces del archivo y, por lo tanto, de las reglas de formación discursiva vigentes en una determinada cultura, en una sociedad, en una época. Es en el contexto de la civilización cristiana occidental que ciertas prácticas discursivas, en tanto que

³ “[N]i la literatura, ni la política, ni tampoco la filosofía ni las ciencias, articulaban el campo del discurso, en los siglos XVII o XVIII, como lo han articulado en el siglo XIX”, Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, pp. 34-35.

coherentes con su archivo, son aceptadas como filosóficas y otras no. Este archivo de la filosofía europea-occidental además se difunde, se expande, en realidad se impone global-mundialmente como “el” archivo universalmente válido de “la” filosofía. Su imposición es parte del gesto colonizador, en tanto que está en la base de la colonización de las reflexiones filosóficas no-occidentales. Para el caso latinoamericano esta colonización del archivo se puede rastrear nítidamente a través de la creación e instalación del concepto de ‘normalidad’ acuñado por Francisco Romero.

Romero diagnosticaba hacia la mitad del siglo XX que la filosofía en América Latina se había vuelto algo “común”, algo “generalizado”, que se había incorporado “como una actividad ordinaria a la común vida del espíritu” (1952, p. 61). Utilizó para describir esta situación la categoría de ‘normalidad’⁴. Para demostrar su diagnóstico aludía a la fundación de una serie de instituciones, pero también mencionaba la publicación de libros y revistas, la realización de encuentros y congresos nacionales e internacionales, el trabajo de traducción tanto de los autores clásicos como de los más contemporáneos. Con ello instalaba como lo propio de una práctica discursiva normal de la filosofía en el continente la escritura de libros, de artículos especializados, la realización de traducciones y la presentación de ponencias y conferencias en congresos, seminarios, coloquios. Estos cuatro tipos discursivos son sancionados por Romero como los normales: el artículo especializado, el libro de filosofía, la conferencia/ponencia y la traducción.

La categorización de Romero no es, como él pretende, una mera constatación de la habitualidad de la filosofía, de su inserción en el mundo de la cultura latinoamericana, de su aceptación e integración. Las prácticas discursivas normales descritas por Romero son tributarias, como ha puesto de manifiesto Raúl Fonet-Betancourt, de la tradición académica europea (Cf.: 2003, p. 32). En un tono cercano, ya a principios de los años setenta, Ardiles precisaba que la normalización “debía consistir en el perfeccionamiento de las diversas tareas formales que constituyen la labor filosófica, de acuerdo a criterios de rigor y seriedad provistos por la filosofía europea” (1973, p. 20). Horacio Cerutti Guldberg ha señalado en el mismo sentido que la propuesta de Romero implica una “normal actividad europeizante entre nosotros” (1986, p. 92). Será esta tradición la que sirva como modelo rector, canon, parámetro de lo que es el discurso propiamente filosófico y, por lo tanto, ella se constituye también en el criterio de demarcación.

La categoría de “normalidad”, por lo tanto, no es simplemente descriptiva, pues lleva consigo una clara intención reguladora, normativa. Dicha norma exige que la reflexión se plasme en libros de filosofía, artículos especializados o, en su defecto, que se exponga en los encuentros y congresos disciplinares. Solo estas prácticas discursivas son consideradas las normales y son aceptadas como propiamente filosóficas. Con ello se lleva a cabo una clausura del campo de textualidad filosófica y se condena a la a-normalidad todo otro tipo de práctica discursiva y entre ellas por supuesto, está

⁴ El concepto fue estrenado, al parecer, en un homenaje que hiciera Romero a Manuel García Morente en el PEN Club de Buenos Aires en 1934.

el testimonio. La idea de una “normalidad” es esencialmente cerrada y, por lo tanto, excluyente de todo otro tipo de filosofía que no sea la del tipo europeo-occidental. El criterio de demarcación que deja fuera los testimonios en tanto que a-normales, fuera de la norma, monstruosos, por aberrantes (filosóficamente hablando), es un criterio colonial y su vigencia nos habla de domino y sometimiento. Sin ir más lejos, la tradición liberacionista de la filosofía latinoamericana ha intentado, como una de sus tareas centrales, emancipar la reflexión en este sentido, abriendo la filosofía a otros modos de discurso, ampliando sus alternativas y maneras de decir, reconociendo como único límite la imaginación.

Puesto de manifiesto –y bajo sospecha– la fuente o fundamento de aquel límite o barrera que separa las aguas entre textos filosóficos y no-filosóficos, se logra abrir un poco el campo, hacerlo más permeable. Lo que las categorías de ‘archivo’ y ‘normalidad’ permiten ver, es que la aceptación de un escrito en la biblioteca de la filosofía depende, en gran medida, de asuntos extra-filosóficos: de la historia, de la cultura, del tiempo y, en último término, del poder. Que un texto sea aceptado como filosófico no es algo que tenga relación con su contenido, con su fondo, ni con su forma, sino que más bien con asuntos externos lo que, en una primera aproximación, en realidad no dice nada de su carácter filosófico. La a-normalidad del testimonio como texto filosófico y su marginación actual de dicho archivo filosófico es evidente. Si hay algo que nos muestran las reflexiones de Foucault y de Romero, sin embargo, es que esto no quiere decir que siempre será así, que en todo lugar será de ese modo, que los testimonios están condenados de una vez y para siempre a ser excluidos del mundo de la filosofía.

2. *Auroral*

Si los modos de escritura filosófica son temporal y culturalmente dependientes, si su marginación se debe a causas políticas e históricas, es posible pensar que los testimonios, que hasta ahora han estado al margen, podrían en algún momento y lugar, integrarse como un modo de escritura filosófica. Sin ir muy lejos, dicho formato, dicho estilo escritural se adecua perfectamente a una cierta concepción de filosofía, una concepción propiamente latinoamericana y, por lo tanto, en dicho contexto no tiene nada de anormal el considerarlos como textos filosóficos. Para mostrarlo basta con aludir a un par de categorías que son claves para el pensamiento latinoamericano de la liberación. La primera de ellas fue concebida por el argentino Arturo A. Roig –“a priori antropológico”– y la segunda fue utilizada por primera vez por el peruano Augusto Salazar Bondy –“filosofía auroral o matinal”–.

De acuerdo con Arturo A. Roig, el diarismo, junto al ensayo, son las formas discursivas propias de los filósofos latinoamericanos. Contraponiéndolos con el tratado, Roig se refiere a este tipo de discursos como los modos propios de una filosofía de la vida cuya pretensión es la de “ser pura y simplemente actos de habla” (2001, pp. 34-35). “Diarismo saturado de espíritu de ensayo” y “ensayo sujeto fuertemente al interés del momento” sería el modo privilegiado como se ha expresado y se expresa el pensamiento filosófico en América Latina. El fundamento de una afirmación como

esta se puede encontrar en su tesis del “a priori antropológico”. Sostiene el argentino –siguiendo a Hegel– que no hay filosofía sin “sujeto”, pero cuando dice sujeto no apunta al “trascendental”, sino al concreto, al real, histórico, al de carne y hueso, de dolores y risas, de desesperación y sueños, de fiestas y velorios. Un yo que aparece, y con ello descubre afirmando, que tiene valor, que lo tiene el pensar y el pensarse. La filosofía es entendida por Roig como un aparecer del yo, como la irrupción de un sujeto filosofante.

En este contexto es que se puede entender que para Roig el diario y el ensayo sean formatos privilegiados de expresión del pensamiento filosófico latinoamericano. En ambos tipos discursivos el sujeto se expresa fuerte y ostensiblemente. Lo mismo podría decirse del testimonio. Este tipo de escritura, al igual que todas las que podrían agruparse bajo el rótulo de autobiográficas, se caracteriza por estar en primera persona del singular, sin intención alguna de ocultarlo: es el mismo sujeto el objeto y tema del escrito, su protagonista. Las anécdotas, sucesos, acontecimientos –hasta los más ínfimos e irrelevantes– son lo que se relata en este tipo de texto, en tanto que su autor estime conveniente consignarlos. Un discurso autobiográfico es, por definición, una expresión, la exteriorización de un yo.

En el *Diario íntimo* de Luis Oyarzún se expresa con claridad lo que se viene sosteniendo⁵. De acuerdo con Morales, varios de los libros que publicara Oyarzún están prácticamente enteros en estos apuntes autobiográficos. Reflexiones diarísticas. Incluso se constata la incorporación en sus libros de textos copiados del diario. En la nota al pie con que se abre *La reflexión cotidiana* de Humberto Giannini se lee esta enigmática frase: “El diario de vida, como método filosófico” (2004, p. 17). Como explicación, el autor señala en la primera frase de su texto que “cuando se dice que la filosofía tiene un aspecto esencialmente autobiográfico –o incluso, diarístico– se está diciendo de otro modo que la filosofía, si quiere conservar su seriedad vital, sus referencias concretas, no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que explica” (p. 17).

Si se observa el caso de los testimonios se puede constatar que, usando la expresión de Roig, son textos autobiográficos que están “saturados de espíritu de ensayo”. Constituyen, en un sentido lato, una “filosofía diarística” en la cual el sujeto de la enunciación se expresa constante y potentemente. En donde la anécdota, el relato, está siempre teñido e incluso en algunos casos acompañado de reflexión. En este formato se expresa un tipo de filosofía que en América Latina ha sido llamada “filosofía auroral”.

El cambio hacia una filosofía auroral propuesta primero por Salazar Bondy y más tarde también por Roig, Cerutti-Gulberg y Fernet-Betancourt, surge en abierta y expresa contraposición a la concepción hegeliana de filosofía (Cf.: Santos-Herceg 2009). Salazar Bondy destacaba hace más de cuarenta años –en 1968– que para rescatar el carácter liberador de la filosofía, “es preciso (...) forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus

⁵ Oyarzún escribió su diario sistemática y regularmente al menos desde 1939 hasta 1972, cuando muere.

necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica” (2006, p. 90). De allí que crea que la filosofía deba ser “la mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro” (2006, p. 89).

La propuesta de Arturo Andrés Roig de una “filosofía auroral” o “matinal” está en esta misma línea. La filosofía de la liberación latinoamericana en contraposición a la filosofía hegeliana no es para Roig “conservadora”, ni se limita a un discurso de lo ya acontecido, sino que es un “pensamiento de la denuncia y la propuesta”. De allí se entiende que sostenga, contra Hegel, que “[n]o se trata, pues de un ‘pensar crepuscular’ sino un ‘pensar matinal’, su símbolo, no es el búho que levanta su vuelo al atardecer, sino la calandria que eleva sus cantos a la madrugada” (Roig 1973, p. 230). A la filosofía auroral –escribe Roig– le corresponde, además, una “escritura auroral”. Es justamente aquí cuando alude al ensayo y al diario –agregamos nosotros a los testimonios– como las formas discursiva preferentes de los filósofos latinoamericanos.

Gracias a las reflexiones de Foucault y Romero se logra poner en duda la estabilidad del fundamento que soporta aquel límite o barrera que separa tajantemente las aguas entre textos filosóficos y no-filosóficos. De esta forma, comienza a ser posible sostener que los testimonios podrían ser considerados textos filosóficamente relevantes. En consonancia con ello, pero ahora con ayuda de Roig y Salazar Bondy, se ha podido levantar la tesis de que hay una textualidad que habitualmente es considerada no-filosófica en cierto contexto y de acuerdo con determinada concepción de la filosofía, pero que puede ser considerada propiamente filosófica en otro contexto y bajo otra idea de filosofía. De acuerdo con una cierta idea latinoamericana de filosofía, una auroral que surge de un *a priori* antropológico, los textos de tipo biográfico y referencial son considerados filosóficos. Se va logrando así abrir un espacio a los testimonios, como escritos que podrían tener un lugar en el mundo de la reflexión filosófica.

3. *Filosofemas*

Pese a este avance podría seguir pareciendo desacertado que los testimonios sean tenidos por textos filosóficos. Lo que se pretende en los testimonios es, en gran medida, mover las pasiones del lector, conmoverlo, desplazar su afectividad. En ellos, como he intentado mostrar a propósito de los testimonios de los prisioneros políticos en Chile, se da una particular interacción entre ficción y realidad (Santos-Herceg 2014). El testimonio es un relato en el que se ficcionaliza una experiencia traumática para lograr objetivos que van desde la superación del trauma, hasta la denuncia, pasando por el pago de una deuda, corregir la historia, etc.

En los testimonios –en algunos más que en otros– se pueden encontrar pasajes que dan cuenta de una reflexión, del pensamiento de quien relata, pero nada cercano a la expresión habitual, esperable, normal de los problemas filosóficos, ni menos aún del típico desarrollo de argumentaciones o a los temas considerados tradicionalmente como filosóficos. Está entonces justificada la pregunta acerca de qué es lo que encontramos

en los testimonios que podría tener un sentido filosófico. Dos categorías podrían ser traídas aquí a colación: ‘ideas’ y ‘filosofemas’.

La concepción de idea trabajada por José Gaos luego es utilizada por A. A. Roig para referirse a la reflexión latinoamericana. De acuerdo con la explicación del mendocino, la noción de idea incluye todos los actos de pensamiento que “pueden estar saturados de filosofar, sin ser académicamente filosóficos” (Roig 2001, p. 53). Que no sean académicamente filosóficos se entiende aquí en el sentido de que no se expresen conceptualmente. Hay entonces filosofía, ideas filosóficas, que no se expresan de la forma en que la academia normalmente entiende que debe expresarse; esto es, mediante conceptos. Existen otras formas de representación de ideas filosóficas que incluyen lo que Roig llama “filosofemas”. Como señala este autor, las nociones de pensamiento o idea abarcan “no sólo la filosofía expresada conceptualmente, sino también a los *filosofemas* incluidos en las diversas formas de representación” (Roig 1986, p. 61).

La diferencia entre pensamiento conceptual y filosofemas se juega en la relación que en ellos se da entre el contenido y la forma del pensamiento. “En el pensar conceptual (...) contenido y forma son integrados en uno: en tanto que lo que pensamos, es decir, el contenido, está, en la forma del pensamiento” (Roig 2009, p. 111). En el caso de los filosofemas la relación es más compleja, pues allí se produce “una separación interior, un quiebre o ruptura que impide la coincidencia de forma y contenido (...) el contenido no es expresado en la forma del pensamiento, sino en las de la representación y por tanto lo sensible aparece como recubriendo o encubriendo lo absoluto” (Roig 2009, p. 111).

Como bien ha hecho ver este pensador, “todo filósofo, necesariamente, piensa, pero no todo pensador acepta los condicionamientos, muchas veces estrechos de escuela o de academia” (Roig 2001, p. 53). Hay pensadores rebeldes que se niegan a limitar su discurso a las formas literarias normalizadas y recurren, por lo mismo, a otros modos de representación. Los testimonios, por lo tanto, aunque sin duda no pueden ser considerados filosóficos desde una concepción académica-occidental de filosofía, pues no hay en ellos pensamiento conceptual, podrían estar saturados de filosofía en la medida en que contienen ideas, filosofemas representados.

Lo que Roig llama “pensamiento conceptual” es cercano a aquel que C. Schildknecht ha denominado “pensamiento proposicional”. De acuerdo con la concepción europea-académica de escritura filosófica que se encuentra normalizada entre los profesionales de la filosofía, las ideas deben ser expuestas lógicamente y metódicamente. Una idea tiene que seguirse de la otra rigurosa y necesariamente, ligadas exclusivamente por la fuerza de su contenido y expresadas mediante frases enunciativas, esto es, proposicionales. En este modo de escritura lo que prima es que el conocimiento se exprese directamente mediante el “decir”.

En la misma línea de Roig, Schildknecht propone incorporar junto al conocimiento proposicional, uno de carácter no-proposicional habitualmente perteneciente al mundo de la literatura. Platón primero y Aristóteles después, dice la autora, al exiliar el discurso poético, retórico, literario del ámbito de la búsqueda de la verdad, acaban limitando el concepto de conocimiento a la verdad proposicional. Lo que ella sugiere es abrirse al reconocimiento “también de otras formas de conocimiento, con lo que la fijación a

una perspectiva puramente proposicional se amplía al conocimiento no-proposicional” (Schildknecht 1994, p. 23). Con ello se descubren para la filosofía nuevos caminos en la búsqueda de conocimiento. En particular se trata del “camino indirecto, mostrativo –indicado por la literatura, basado en sentido estricto en formas literarias de exposición del conocimiento filosófico, entendido como conocimiento no-proposicional (no-discursivo, pre-predicativo)” (pp. 23-24).

Según explica la autora, lo que se propone es atender las formas de saber filosófico que “no se dejan comunicar mediante el ordenamiento de forma textualmente de tipo enunciativo” (pp. 24) y que más bien se acercan al modo literario de conocimiento en que el saber no se encuentra expresa y directamente *en* los textos, sino que se trasmite *a través* de ellos; es *mostrado*, no dicho. No hay en este modo argumentación, sino más bien puesta en escena. De allí la utilización de metáforas, figuras, anécdotas, situaciones puntuales, relatos, etc. Los testimonios pueden ser descritos, sin duda, como una puesta en escena plagada de anécdotas dolorosas, pero también gozosas, situaciones límites (y cotidianas). Ellos son una reproducción de la experiencia, en ellos se hace una selección de los acontecimientos que se relatan, se elige un modo de entramado. En un testimonio el autor muestra, decide mostrar una determinada representación.

4. Imágenes

El abordaje filosófico de los testimonios se va haciendo posible. Ahora es, al menos, pensable que ellos se cuenten entre los volúmenes de una biblioteca de filosofía. El que este tipo de textos, cercanos a la literatura o directamente literarios, formen parte de ella es ahora menos extraño de lo que parecía en un principio. En la historia de la filosofía, de hecho, es relativamente habitual que los escritos filosóficos adopten formas y estrategias propiamente literarias. Se podría aludir aquí, solo a modo de ejemplo, a los *Diálogos* de Platón, pero también a los “fragmentos” de Heráclito y, más contemporáneamente, a los *Pensamiento* de Pascal o a los “aforismos” de Nietzsche.

Los textos filosóficos son, de hecho, más literarios de lo que se quisiera tener que aceptar en la tradición universitaria europea. Teniendo en mente y suscribiendo esta constatación, es evidente que si se le pasa a un estudiante o a un profesor de filosofía un testimonio para que lo trabaje filosóficamente, no sabrá por donde comenzar. Esto, porque los filósofos profesionales hemos sido entrenados exclusivamente en la lectura de textos del tipo proposicional, en los que se dice expresamente, en los que los argumentos están expuestos y solo hay que comprenderlos, ordenarlos y eventualmente criticarlos. Pese a la gran cantidad de escritos literarios que son parte de la tradición filosófica, la práctica habitual de dicho trabajo filosófico no incluye más que una hermenéutica textual directa, inmediata y limpia: se estudia lo que los textos “dicen”, no lo que ellos muestran. No contamos con un arsenal conceptual ni metodológico que nos permita comprender la filosofía de los textos literarios o, más bien, la filosofía que se expresa literariamente. Difícilmente estaremos en condiciones de enfrentarnos a los testimonios y comprender el profundo sentido filosófico que ellos tienen; esta no es una razón, sin

embargo, para desecharlos. Una advertencia, tres pistas y dos indicaciones metodológicas, se proponen como caminos ya explorados por otros.

La advertencia la hace Julian Marías, hace ya un buen tiempo. Dice el español que no tiene sentido leer un texto de un determinado género literario, como si fuera de otro. No tiene sentido leer un poema como si fuera una novela, ni un cuento como si se tratara de un ensayo. Del mismo modo, no tendría sentido leer cualquier texto no-filosófico como si estuviéramos en presencia de un escrito filosófico pues, como señala el autor, quien así procede “en cualquier forma literaria buscaría aquellos elementos que responden a su expectativa normal ante un escrito de filosofía, y prescindir de lo demás, o lo relega a un segundo plano, aunque acaso fuese de lo más importante para el autor” (1969, p. 332). Es lo que ocurriría si se pretende leer un testimonio desde una concepción normalizada y occidental de la filosofía académica, es decir, como si se tratara de un tratado o de un libro de filosofía. Frustración es lo único que se cosecha: en los testimonios no encontraremos una exposición sistemática y expresa de argumentos, la elaboración de hipótesis, el despliegue de razonamientos, etc. Si el lector se concentra en buscar este tipo de cosas, corre el riesgo de dejar pasar justamente lo más importante, lo filosóficamente más relevante.

Cuando se lee un texto con una determinada concepción de filosofía en la mente, dice Marías, “la atención del lector va derecha a los puntos que desde su punto de vista son ‘relevantes’, y, los demás quedan automáticamente preteridos, dicho de otra forma, despoja de su forma al texto que tiene delante y proyecta sobre él un esquema que le es ajeno; le impone así, por consiguiente, un ‘género literario’ que nunca tuvo” (1969, p. 332). Leer un testimonio como si fuera un tratado o un libro de filosofía es un ejercicio violento y, por lo mismo grotesco, que desnaturaliza el escrito y cuya consecuencia inmediata es la ceguera absoluta respecto de lo que dicho texto tiene para ofrecer filosóficamente. Christiane Schildknecht hace ver que existe una “conexión sistemática entre cada concepto del conocimiento o del saber filosófico y la forma (literaria) en que se expresa o se transmite dicho saber” (1994, p. 21). Ignorar dicha “conexión”, como advierte Marías, es perderse de lo que puede constituir lo más relevante. La lectura filosófica de un testimonio, por lo tanto, no puede entenderse como una lectura que pase por alto su carácter testimonial.

Para poder leer filosóficamente un testimonio, sin perder de vista el tipo de libro del que se trata, es posible transitar sobre los pasos de Agamben. En la entrevista que le hace Flavia Costa y que se publica al inicio de *Estado de excepción*, este autor explicita su método de trabajo y lo califica de “Arqueológico y Paradigmático” (2007, p. 12). En sus propias palabras, la propuesta “significa, en fin, trabajar por paradigmas, neutralizando la falsa dicotomía entre universal y particular” (p. 13). Lo arqueológico lo remite a Foucault, observando, sin embargo, que no lo entenderá exactamente de la misma forma. De lo que se trata, según él, es de enfrentar las “dicotomías que estructuran nuestra cultura” y “salirse más allá de las escisiones que las han producido” (p. 12). Lo que se propone Agamben es superar la “lógica binaria” mediante la aparición de un tercer elemento que no puede ser como los dos anteriores, pues implica su “neutralización y la transformación”. Dicho de otro modo, el punto es trabajar por paradigmas que tienen la virtud de “neutralizar” la “falsa dicotomía entre lo universal y lo particular” (p. 13).

Eduardo Fernandois señala que los ejemplos, que es lo que “paradigma” significa en el griego original, tienen un lugar central en el discurso filosófico y cumplen al menos las siguientes funciones: ilustrar, explicar, mostrar y argumentar (Cf.: 2008). Un ejemplo es un caso singular, pero que, según explica Agamben, en algunas ocasiones tiene la virtud de poder universalizarse. Es el caso del “ejemplo paradigmático”, que en sus palabras “es un fenómeno particular que, en cuanto tal, vale por todos los casos del mismo género y adquiere así la capacidad de constituir un conjunto problemático más vasto” (2007, p. 13). De esta forma es que puede entenderse el sentido del trabajo que Agamben hace, por ejemplo, con el musulmán en Auschwitz.

En la tradición europea de pensamiento filosófico, sin duda Agamben es un pionero en el trabajo con testimonios. Como es bien sabido, la investigación del filósofo francés está articulada en gran medida a partir de la lectura y estudio de la obra testimonial de Primo Levi –el “testigo perfecto”, como lo llama (2005, p. 14)–, a la que suma, entre otros, los relatos de Langbein, Lewental, Sofsky, Bettelheim, Antelme, Améry y Wiesel. El testimonio es para este filósofo una vía de acceso privilegiada a los *Lager*. Digamos que el caso de Levi es un “ejemplo paradigmático”, que con alguna contrastación Agamben utiliza para referirse a todos los casos del mismo género, construyendo así un conjunto problemático mucho más extenso. En la Advertencia inicial de *Lo que queda de Auschwitz* señala que “en su forma, éste es, por así decirlo, una suerte de comentario perpetuo sobre el testimonio”, a lo que agrega significativamente: “no nos ha parecido posible proceder de otra manera” (2005, pp. 9-10).

Siguiendo a Agamben, podemos decir que un testimonio es un evento particular, sin embargo, cada uno de ellos es un ejemplo paradigmático de lo que fue dicha experiencia. Lo que aparece en estos casos es un “mostrar”, no un “decir”, para utilizar esa distinción que propone Schildknecht. El testimonio comparte con el discurso literario el predominio del plano del mostrar en el sentido de que no tiene la pretensión de transmitir contenidos que puedan ser calificados de verdaderos (o falsos). El texto testimonial comunica, muestra sentidos, pero no los expresa necesariamente de manera directa y clara.

El saber, el conocimiento presente en los testimonios, no se encuentra de forma literal en los textos, sino que se trasmite *a través* de ellos, es *mostrado*, no dicho. Lo que se muestra en ellos, en definitiva, son imágenes. Los fenómenos que se caracterizan de este modo son enormemente variados: abarcan desde los mentales de la memoria o los sueños, a los reflejos en el espejo o los cuadros de Velázquez, pasando por las fotografías, dibujos fotogramas, etc. De hecho, lo que sea una imagen exactamente es un asunto controvertido. Como sea, lo que se encuentra en los testimonios son relatos, descripción de situaciones, de eventos, de momentos que configuran imágenes lingüísticas que buscan provocar en el lector imágenes mentales. El lenguaje tiene esa capacidad de figurar el mundo, de crear imágenes. En ellas, en estas imágenes lingüísticas, las imágenes y el lenguaje, habitualmente separados, se encuentran, conviven.

De acuerdo con Le Doeuff, dicho recurso a imágenes en filosofía es ineludible (1980, p. 19). La tradición filosófica –académico-occidental– ha aceptado (aunque la niegue expresamente) de manera tácita la presencia, la utilización de imágenes en el

corazón de sus escritos más respetados. Pero es sin duda observable la irrupción de pasajes alegóricos como el de la caverna en Platón o míticos como el de Ulises y las sirenas en la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. La tradición filosófica europea está atravesada por textos en los que aparecen metáforas como la del “cuerpo social”, utilizada por Hobbes al inicio de su *Leviatán*, o analogías como la del giro copernicano, aludido por Kant en el segundo prólogo de su *Crítica de la razón pura*. La filosofía europea-occidental está, en definitiva, llena de imágenes. Como dice Ana García, “[i]deas e imágenes han sido, desde sus orígenes, el material de lo filosófico” (2011, p. 11). No hay duda de que durante siglos lo priorizado ha sido el camino de las ideas, sin embargo, el llamado “giro icónico” ha levantado nuevamente el lugar de las imágenes en el campo de la filosofía. Como señala García, dicho giro “enfatisa el valor y la autonomía de las lógicas icónicas, de la imagen como lugar propio del pensamiento” (2011, p. 11). Es posible, por lo tanto, considerar las imágenes lingüísticas presentes en los textos –también en los testimonios– como portadoras del pensamiento filosófico.

Desentrañar dicho pensamiento presente en las imágenes exige, sin embargo, reconocer que ellas no son simplemente vehículos de representación de un pensamiento que deben ser “traducidos” a lo verbal. El uso de imágenes no obedece tan solo a una “estrategia escritural”, sino que como ha dicho muy bien Gottfried Boehm, tiene una lógica propia: una que es llamada “lógica icónica”. Su interpretación, por lo tanto, exige no solo reconocer esta realidad particular, sino que, en consonancia con ello, requiere la utilización de herramientas adecuadas para comprenderlas, es decir, se necesita avanzar en la búsqueda de las estructuras de sentido específicas de las imágenes. Las imágenes lingüísticas y mentales que son los testimonios deben ser interpretadas, en conclusión, en tanto que imágenes.

5. Conclusión

El problema con el que se abre este texto es el de la exclusión de los testimonios de orden discursivo de la filosofía. El objetivo fue sostener que dichos textos pueden ser considerados filosóficos. Para ello se comenzó por desestabilizar la aparentemente férrea distinción entre texto filosófico y no-filosófico, mostrando desde la categoría ‘archivo’ de Foucault y ‘normalidad’ de Romero su fundamento. En segundo término, se puso de manifiesto que los testimonios, en tanto que textos, sin bien es cierto no calzan con una idea “normal” de escritura filosófica, en el sentido del modo impuesto y aceptado por la tradición académica de filosofía, ni parecen coincidir con el ‘archivo’ vigente, no obstante calzan perfectamente con una cierta concepción “auroral” de filosofía, desarrollada en el contexto latinoamericano. En tercer lugar, se pretendió abrir desde los testimonios la posibilidad de un discurso filosófico no-proposición que, sin embargo, esté cargado de ideas filosófica o “filosofemas” que se “muestran” en su anécdota, en las figuras utilizadas, en los giros retóricos, etc. Finalmente, se buscó poner de manifiesto que lo que hay en los testimonios son “imágenes” y que ellas deben ser interpretadas en tanto que tales para poder acceder al saber filosóficos allí plasmado, allí expresado.

Esto plantea una serie de problemas de orden metodológico para los estudiosos de la filosofía. La pregunta será ahora cómo se lee una filosofía en imágenes. Una respuesta satisfactoria a este problema promete abrir para el trabajo filosófico un enorme campo de exploración y, por lo tanto, de riqueza. No solo los testimonios podrían ser leídos filosóficamente, sino que también otros formatos: fotografías, cuadros, películas, etc. La biblioteca filosófica se expande con ello infinitamente, así como las alternativas de reflexión. Para acceder a ella, los que trabajamos desde la filosofía tendremos que abrirnos al trabajo interdisciplinario y aprender de otros campos del saber como la teoría literaria, la teoría de la imagen, la semiótica, etc.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2005), *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre- textos.
- _____ (2007), *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Ardiles, Osvaldo (1973), “Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América Indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación”, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Argentina: Editorial BONUM; pp.7-26.
- Bonilla, Alcira B. (2008), “La biografía como género filosófico: construcción de subjetividad, memoria y responsabilidad”, *Strómata* 12: 39-52.
- Boehm, Gottfried (1978), “Zu einer Hermeneutik des Bildes”, en Hans-Georg, ed., *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Frankfurt a. M: Suhrkamp; pp. 444-473.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1986), “Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía”, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara; pp. 75-111.
- Fernandois, Eduardo (2008), “De por qué en la filosofía importan los ejemplos”, *Areté Revista de Filosofía* XX: 189-216.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2003), “Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores”, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen: Mainz Verlag; pp. 25-40.
- Foucault, Michel (2001), *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Garagalza, Luis (1990), *La interpretación de los símbolos: Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona: Anthropos.
- García V., Ana (2011), “Lógica(s) de la Imagen”, en A. García, ed., *Filosofía de la Imagen*. España: Ediciones Universidad de Salamanca; pp. 15-56.
- Gianinni, Humberto (2004), *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago: Universitaria.
- Gottfried, Gabriel y Schildknecht, Christiane (1990), *Literarische Formen der Philosophie*. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.

- Gottfried, Gabriel (1994), “Sobre el significado de la literatura y el valor cognitivo de la ficción”, en M. López de la Vieja, ed., *Figuras del logos: Entre la filosofía y la literatura*. España: FCE.
- Le Doeuff, Michèle (1980), *L’Imaginaire Philosophique*. París: Payot.
- Mariás, Julián (1969), “Los géneros literarios en filosofía”, *Revista de Occidente*, **IV**: 331-354.
- Roig, Arturo (2009), *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires: Ediciones Una Ventana.
- _____ (1986), “Interrogantes sobre el pensamiento filosófico”, en Leopoldo Zea, coord., *América Latina en sus ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI editores; pp. 46-71.
- _____ (2001), “La filosofía latinoamericana en sus orígenes. Lenguaje y dialéctica en los escritos chilenos de Alberti y Sarmiento”, *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*. Venezuela: Universidad de Zulia; pp. 17-40.
- _____ (1973), “Bases ideológicas para el tratamiento de las ideologías”, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonum; pp. 217-244.
- Romero, Francisco (1952), *Sobre la filosofía americana*. Buenos Aires: Editorial Raigal.
- Salazar Bondy, Augusto (2006), *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Santos Herceg, José (2009), “Desde Hegel y a pesar de Hegel. Su huellas en los pensadores latinoamericanos”, *Hegel pensador de la actualidad: Colección de ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Diego Portales.
- _____ (2006), “Modulaciones y Reverberaciones del concepto romeriano de normalidad filosófica”, *Filosofía y Pensamiento Latinoamericano. Globalización, Religión y Liberación*, A. Sequeira (comp.), Córdoba, Del Copista, 2006, pp. 328-343.
- _____ (2014), “Testimonio y verdad: un falso dilema. El caso de la prisión política en Chile”, *Cuadernos de Literatura* **36**: 184-210. Colombia: Universidad Javeriana.
- Schildknecht, Christiane (1994), “Entre la ciencia y la literatura: formas literarias de la filosofía”, en M. López de la Vieja, ed., *Figuras del logos: Entre la filosofía y la literatura*. España: FCE; pp. 21-40.