

Cuestiones de filosofía

ISSN 0123-5095
e-ISSN 2389-9441

Nº. 16 - 2014

Tunja, Boyacá - Colombia

Cuestiones de filosofía

Nº. 16 – 2014

ISSN 0123-5095 / e-ISSN 2389-9441

Publicación anual de la Escuela de Filosofía y Humanidades
Programa: Licenciatura en Filosofía
Facultad de Ciencias de la Educación
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC)
Publicación financiada por la Direcciones de Investigaciones, UPTC
Revista indexada en Colciencias – Publindex
Revista indexada en publindex categoria C; EBSCO.



Editor

Esaú Ricardo Páez Guzmán
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Esau.paez@uptc.edu.co
esaupaez@gmail.com

Asistencia editorial

Diana Albarracín Guevara
Fabián Ramírez Narváez

RECTOR

Gustavo Álvarez Álvarez

Decana Facultad Ciencias de la Educación

Olga Najar Sánchez

Vicerrector Académico

Celso Antonio Vargas Gómez

Director CIEFED

José Francisco Leguizamón Romero

Director de investigaciones

Hugo Alfonso Rojas Sarmiento

Director Escuela de Filosofía y Humanidades

Camilo Andrés Diagrama Briceño

Portada: Diseño y fotografías, Esaú Páez Guzmán
Corrección de estilo: Enrique Clavijo Morales
Diseño y diagramación: Herman Rueda Ulloa
Impresión: Grupo Imprenta y Publicaciones
Coordinación: Rafael Humberto Parra Niño
UPTC – Avenida Central del Norte.
Tels.: (0*8) 7405626. Ext:2366
imprenta.publicaciones@uptc.edu.co

Canje
Biblioteca Central o Escuela
de Filosofía y Humanidades
Oficina C- 325 Edificio Central,
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Carretera central Tunja, Boyacá – Colombia
Tels: 57-8-7405626. Ext. 2491
Correo-e: cuestiones.filosofia@uptc.edu.co
Página web: <http://virtual.uptc.edu.co/revistas/>

Cuestiones de filosofía / Escuela de Filosofía y Humanidades.

Facultad Ciencias de la Educación. Nº. 1 (1993). UPTC

Tunja, Boyacá – Colombia

Periodicidad: Anual

ISSN 0123-5095 / e-ISSN 2389-9441

1. Filosofía – Publicaciones Periódicas

2. UPTC – Publicaciones Periódicas



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento -No comercial- sin obra derivada 2.5 Colombia.

COMITÉ EDITORIAL

Mg. Esaú Ricardo Páez Guzmán
Universidad Pedagógica y Tecnológica de
Colombia

Mg. Julio Izaquita
Universidad Pedagógica y Tecnológica de
Colombia

Dr. Carlos Arturo Londoño Ramos
Universidad Pedagógica y Tecnológica de
Colombia

Mg. Luz Nana Rodríguez Romero
Universidad Pedagógica y Tecnológica de
Colombia

Mg. Oscar Pulido Cortés
Universidad Pedagógica y Tecnológica de
Colombia

Mg. Carlos García Gil
Universidad Pedagógica y Tecnológica de
Colombia

Dr. Miguel Gómez Mendoza
Universidad Tecnológica de Pereira

Dr. Adolfo Chaparro Parra
Universidad del Rosario

Dr. Alfredo Rocha de la Torre
Universidad San Buenaventura

Dr. Fernando Cardona Suarez
Universidad Javeriana

Dr. Diego Pineda
Universidad Javeriana

Dr. Jorge Fernández Darraz
Universidad de Chile

COMITÉ DE ÁRBITROS

Dr. Wilson Valenzuela Pérez
Universidad Pedagógica y Tecnológica de
Colombia

Dr. Hernán Martínez Ferro
Universidad Pedagógica y Tecnológica de
Colombia

Dr. Manuel O. Ávila Vásquez
Universidad Pedagógica y Tecnológica de
Colombia

Dr. Carlos A. Londoño Ramos
Universidad Pedagógica y Tecnológica de
Colombia

Mg. Luis A. Mora Bautista
Universidad Pedagógica y Tecnológica de
Colombia

Mg. Julio Izaquita
Universidad Pedagógica y Tecnológica de
Colombia

Mg. Camilo A. Diagama Briceño
Universidad Pedagógica y Tecnológica de
Colombia

Dr. Marcelo Raffin
Universidad de Argentina

Dr. Jorge Fernández Darraz
Universidad de Chile

Dra. María Cristina Sánchez León
Universidad de la Salle

Dr. Héctor Cataldo
Universidad de Artes y Ciencias Sociales,
Chile

Dr. Silvio Gallo
Universidad de Campinas, Brasil

Mg. José Molina
Universidad Autónoma de Colombia

Dr. Carlos Andrés Ulloa Rivero
Universidad La Gran Colombia

Dr. Alfonso Cabanzo Vargas
Universidad de la Salle

Dr. German Bula Carballo
Universidad de la Salle

Dr. Sebastián González
Universidad de la Salle

Dr. Marcelo Pérez M.
Université Paris I, Sorbonna

Dr. Raúl Puello Arrieta
Universidad de Cartagena

Mg. Sandra Hidalgo Arango
Universidad de Cartagena

Mg. Martha Soledad Montero
Líder Grupo de Investigación Estudios en
Educación, Pedagogía y Nuevas Tecnologías.
COLCIENCIAS

Dr. Jacinto Rivera de Rosales
Universidad Nacional de Educación a
Distancia, UNED
Málaga, España

Dr. Harry Reeder
Texas State University
USA

Dr. Orlando Londoñez Betancout
Universidad Autónoma de Manizalez

Mg. Esaú Paez Guzmán
Universiudad Pedagógica y Tecnológica de
Colombia

Dr. Federico Gallego Vásquez
Universidad de Cartagena

Mg. Edgar Gutiérrez Sierra
Universidad de Cartagena

Mg. Salomón Verhelst Montenegro
Universidad de Cartagena

Mg. Edgar Gutiérrez Sierra
Universidad de Cartagena

Dr. Miguel Angel Villamil Pineda
Universidad de San Buenaventura

COMITÉ CIENTÍFICO

Dr. Jorge Aurelio Díaz Ardila
Universidad Nacional de Colombia

Dra. Alejandra Castillo
Académica Universidad Metropolitana de
Ciencias de la Educación, UMCE, Chile

Dr. Jorge M. Rodriguez Martinez
Universidad de San Carlos, Guatemala

Mg. Marcela Bornand
Universidad de Chile

Dr. Félix García Moriyón
Universidad Autónoma de Madrid

Dr. Santiago Castro Gómez
Universidad Javeriana

Dra. Violeta Pankova
Universidad de Artes y Ciencias Sociales,
Chile

Dr. Walter Omar Kohan
Universidad de Río de Janeiro, Brasil

Dra. Doris Lilia Torres Cruz
Universidad Pedagógica y Tecnológica de
Colombia

COLABORADORES

Portada: Diseño y fotografías, Esaú Páez
Guzmán

Corrección de estilo: Enrique Clavijo
Morales

Diseño y diagramación: Herman Rueda Ulloa

Impresión: Grupo Imprenta y Publicaciones
UPTC – Avenida Central del Norte. Tels:
(0*8) 7405626. Ext:2366
imprenta.publicaciones@uptc.edu.co

Coordinador: Rafael Humberto Parra Niño

Contenido

	P
Presentación	7
Trascendencia e inmanencia: la tragedia del hombre moderno según Nietzsche <i>Edwin García Salazar</i>	12
Pintar las fuerzas: Deleuze y Nietzsche en la pintura de Francis Bacon <i>Jennifer Rivera Zambrano</i>	28
Nietzsche y el problema del arte en la obra: “El origen de la tragedia” <i>Laura Guaque</i>	41
Michel Foucault : ejercicios espirituales para materialistas <i>Luis Roca Jusmet</i>	60
Vergüenza y estrategia: figuras “parias” en América Latina <i>Antonieta Vera Gajardo</i>	77
La Virgen barroca y las prácticas artísticas en América Latina <i>Alejandra Castillo</i>	89
Kant y la comunicación de ideas estéticas <i>Adryan Fabrizio Pineda Repizzo</i>	96
Tugendhat y la honestidad intelectual <i>Eduardo Geovo Almanza</i>	111
El origen de los sistemas normativos. Una propuesta desde la moral evolucionista <i>Camilo Andrés Sepúlveda</i>	132
Lógica y necesidad en la epistemología de Jean Cavallès <i>Sylvain Le Gall</i>	140
Constructivismo y teoría de la historia <i>Carlos Arturo Londoño Ramos</i>	161

	P
Hacia una filosofía política de la diferencia <i>Camilo Enrique Ríos Rozo - Jimmy Ortiz Palacios</i>	185
La respuesta de San Agustín ante la duda escéptica: en torno a la posibilidad de enseñanza y aprendizaje a través de signos <i>Maximiliano Prada Dussán</i>	198
El problema filosófico y el sujeto de la enseñanza de la filosofía. Aportes desde las nociones de 'identidad' y 'universalismo' de Alain Badiou <i>Leonardo Colella</i>	213
La enseñanza de la filosofía, <i>entre</i> el medio y la conjunción o Emilia va a la escuela <i>Esaú Ricardo Páez Guzmán</i>	227
Reseña: González, Porta Mario Ariel. <i>Estudios neokantianos</i> <i>Laura Pelegrin Luchessi</i>	238

Este es el número 16 de la Revista *Cuestiones de Filosofía*, y de nuevo hacemos la apuesta por lanzar palabras al viento, cargadas de sentidos y con las pretensiones de caer en buenas manos (siempre hay buenas manos). Algo se podrá hacer todavía, aún hoy, con la filosofía. No todo puede ser tasado con el prisma de la eficiencia performativa máxima y valorarse como un mensaje de 142 caracteres. El mundo es más poroso de lo que nuestros tecnócratas decididores desearían. Las tecnologías digitalizadas, las de los *espacios virtuales* y los *tiempos reales*, no cierran el mundo (no lo logran, como sería su deseo), y el lenguaje de la gestión es solo uno entre otros (a pesar de su dominancia y de los efectos perversos que introduce). A pesar de su *inutilidad* (Nietzsche), la filosofía hace el intento de balbucear y hacer gestos; volver sobre preguntas; abrirse al bosque, perderse, quizá, (Heidegger) para tener por lo menos la seguridad de conocer los caminos del bosque por donde andamos perdidos. Por lo menos perdernos para poder señalar y decir: *miren, aquí estamos perdidos*.

Son 16 textos y 17 autores generosos que se arriesgan a poner en público su pequeño gesto filosófico:

Edwin García (*Trascendencia e inmanencia: la tragedia del hombre moderno según Nietzsche*) nos presenta la pregunta sobre la relación entre tragedia y trascendencia, para luego establecer la relación entre tragedia e inmanencia, y de ahí mostrar cómo se define y cuál es la tragedia del hombre moderno;

Jennifer Rivera (*Pintar las fuerzas: Deleuze y Nietzsche en la pintura de Francis Bacon*) propone hacer una relación entre los análisis que del concepto de 'fuerzas' realiza Gilles Deleuze en sus textos *Lógica de la sensación* y *Nietzsche y la filosofía*; con ello se busca esclarecer el sentido y el estatuto filosófico del papel de las fuerzas en la pintura, en particular, respecto del análisis de la obra de Francis Bacon;

Laura Guauque (*Nietzsche y el problema del arte en "El origen de la tragedia"*) nos lleva de nuevo a la pregunta sobre los principales

conceptos que desarrolla Nietzsche en esta obra en torno al arte como una estética de la existencia relacionada con el pensamiento trágico, lo trágico como fenómeno estético y la consolidación a partir de este de una diferente *valoración* de la vida;

Luis Roca J. (*Michel Foucault: ejercicios espirituales para materialistas*) defiende una de las propuestas de Michel Foucault en sus últimos años: la de unos ejercicios espirituales para materialistas. Al respecto, se analiza la relación histórica que establece Michel Foucault entre filosofía y espiritualidad, y cómo la pérdida de la espiritualidad de la filosofía está relacionada con la influencia progresiva de la teología y no de la ciencia;

Antonieta Vera (*Vergüenza y estrategia: figuras “parias” en América Latina*) propone una lectura crítica de la modernidad a partir de la figura “paria”, tal como ha sido trabajada por la pensadora feminista Eleni Varikas; el objetivo es interrogar sobre algunas de las estrategias políticas utilizadas por los “parias modernos” para sobrevivir a una experiencia existencial paradójica, a partir de la cual tanto la “igualdad” como la “diferencia” son vividas como exclusión;

Alejandra Castillo (*La virgen barroca y las prácticas artísticas en América Latina*) destaca cómo la verdad, la luz y la presencia no se dicen en femenino, salvo cuando esa presencia es lo suficientemente insustancial y descorporizada, como lo es la figura de la Virgen María: figuración potente de disciplina y control del cuerpo de las mujeres. Su trabajo lo hace a partir de las *performances* del peruano Giuseppe Campuzano, de la artista visual mexicana Rocío Boliver y de la fotógrafa chilena Zaida González;

Adrian Fabrizio Pineda (*Kant y la comunicación de ideas estéticas*) explora el planteamiento kantiano en torno a la comunicación de ideas estéticas; su hipótesis plantea que las características de la

estética de Kant y el papel que este otorga a las ideas estéticas pueden dar lugar a la reflexión conceptual en torno al rol que ocupan hoy en el arte los conceptos y la expectativa de recepción del observador;

Eduardo Geovo Almanza (*Tugendhat y la honestidad intelectual*) revisa críticamente los planteamientos de Tugendhat acerca de la justificación y la motivación que tenemos para ser honestos intelectualmente; examina tres puntos de vista, a partir de Weber y Nietzsche, de la figura de Sócrates y de las deficiencias de esta postura, y nos propone una salida: la de evitar la ilusión o el autoengaño;

Camilo Sepúlveda (*El origen de los sistemas normativos. Una propuesta desde la moral evolucionista*) advierte de la problematización del surgimiento de la naturaleza moral como propio de lo humano y nos lleva a una propuesta de conclusión según la cual los sistemas normativos son producto del desarrollo del lenguaje proposicional.

Sylvain Le Gall (*Lógica y necesidad en la epistemología de Jean Cavaillès*) trata en su texto de las concepciones epistemológicas de Jean Cavaillès sobre el pensamiento formal y la teoría de la ciencia. Nos presenta la discusión que este lógico intuicionista tiene con Carnap, y nos muestra su última hoja de ruta, a favor de una epistemología constructiva y refinada de las matemáticas, entendidas en su esencia más pura y en su relación praxeológica con las ciencias de la naturaleza;

Carlos Londoño (*Constructivismo y teoría de la historia*) propone tres momentos que coinciden con tres autores, Hegel, Marx y Habermas, con los que presenta en su texto tres puntos de vista de una teoría de la historia, que a la manera del paradigma hegeliano, el tercero sería una superación de los dos primeros, pero en un nuevo nivel, pues se apoyaría en las ciencias reconstructivas del aprendizaje inteligente;

Camilo E. Rios R. y Jimmy Ortiz Palacios (*Hacia una filosofía de la diferencia*) proponen un llamado de atención respecto de la necesaria ampliación que, en la concepción de lo político, implican posturas políticas que, o bien parten de la identidad sociológica, o bien de la igualdad o el acuerdo como axioma de lo político, sobre todo entendiéndolas como prisma de análisis de los procesos de producción de subjetividades en nuestros tiempos;

Maximiliano Prada D. (*La respuesta de san Agustín ante la duda escéptica: en torno a la posibilidad de enseñanza y aprendizaje a través de signos*) expone la forma como Agustín responde a la duda escéptica en torno a la posibilidad de enseñanza y aprendizaje a través de la *locutio*, y se muestra cómo en su respuesta asume la duda escéptica, pero reafirma la necesidad de la emisión de signos, tanto desde el terreno de una teoría del conocimiento, a través de la relación de los signos con el *commemorare* y el *quaerere*, como desde el campo ético, por vía del enlace de los signos con *caritas*;

Leonardo Colella (*El problema filosófico y el sujeto de la enseñanza de la filosofía*) indaga sobre las diversas consideraciones de la enseñanza de la filosofía; para ello aborda las modalidades históricas y problemáticas sobre la propia filosofía y su enseñanza. Asimismo, se ocupa de repensar el concepto de “sujeto” en la enseñanza de la filosofía, a partir de los conceptos de 'igualdad' e 'identidad';

Esaú R. Páez G. (*La enseñanza de la filosofía, entre el medio y la conjunción o Emilia va a la Escuela*) busca mostrar la condición de la enseñanza de la filosofía como un ejercicio de encuentros, de conexiones, de diferencias, que despliega y junta el pensamiento. La Filosofía, situada en el medio de una tarea, como la actividad docente, y frente a personajes que la escuela ha delimitado y determinado con bastante dureza: el maestro, que enseña, y el estudiante, que aprende, no puede sino resistirse a los extremos de la oposición y la disyunción, y optar por caminar por una línea de reticencia, conjuntiva, en el *entre* volátil y sinuoso de la diferencia.

Y Laura Pelegrin Luchess, hace una reseña del libro de Mario González, *Estudios neokantianos*, quien reúne un conjunto de artículos escritos en portugués abocados al neokantismo de Marburgo, cuyos referentes principales son Cohen, Natorp y Cassirer. Es un estudio comparativo que señala las grandes diferencias entre la filosofía de Kant y el *neokantismo* representado por estos autores.

Esperamos que este número sea la continuidad en contenido y forma de la calidad que a través de dos décadas nuestra Revista ha querido mantener. Estamos seguros de que *caeremos en buenas manos* y podremos superar *las redes* frías digitalizadas y hacer amigos *verdaderos*, *amigos* de la filosofía y amigos de la revista y amigos nuestros. Un apretón de manos a nuestros amigos colaboradores, autores, árbitros, miembros del comité editorial y científico y, sobre todo, a nuestros lectores. Un reconocimiento a nuestra asistente editorial (Diana), a la Escuela de Filosofía, a la Facultad de Educación, al Centro de investigaciones de la Facultad (Ciefed) y a la Dirección de Investigaciones de la Uptc por su apoyo irrestricto.

El Editor

TRASCENDENCIA E INMANENCIA: LA TRAGEDIA DEL HOMBRE MODERNO SEGÚN NIETZSCHE

The Transcendence and the Immanence: The Modern Man's Tragedy, According Nietzsche

Edwin García Salazar *
Universidad La Gran Colombia
edwingarcia2006@gmail.com

Fecha de aceptación: 28 junio de 2014

Fecha de aprobación: 1 agosto de 2014

Resumen

Este artículo pregunta sobre la relación entre tragedia y trascendencia, para luego establecer la relación entre tragedia e inmanencia, y de ahí mostrar cómo se define y cuál es la tragedia del hombre moderno. Los resultados y las conclusiones que se presentan son parciales y tratan de los avances de la investigación que se adelanta sobre la noción del devenir, cuando se pone en relación la fuerza trascendente y la inmanente. Para ello, se toman como sustento las obras de Nietzsche: *El origen de la tragedia*, *Genealogía de la moral* y *Más allá del bien y del mal*, puesto que se trata, inicialmente, de marcar las líneas de la virtud y situar al sujeto fundante como portavoz de la verdad y, más adelante, de la emergencia del hombre trágico como condición del devenir.

Se busca, entonces, establecer la diferencia entre el concepto de trascendencia y de inmanencia, que permite pensar la tragedia en Nietzsche. El concepto de trascendencia está determinado por la fuerza primordial de la verdad, que consiste en darle fuerza a la sabiduría, en tanto se busca la verdad, los valores excelsos y el espíritu virtuoso; este es el pensador virtuoso, que resulta ser el trazo entre la antigüedad y la modernidad, según Nietzsche. La tragedia del hombre antiguo radica en pensar la verdad como posibilidad reducida hacia la virtud, mientras que, en términos de inmanencia, cuando se vincula el mundo a la línea primordial trascendente, el resultado sería el sufrimiento originario, la esencia originaria. En

* Filósofo Universidad de La Salle. Profesor de Filosofía Universidad La Gran Colombia. Miembro del Grupo de investigación: Estudios sobre Educación, Pedagogía y Nuevas Tecnologías. Reconocido y categorizado por Colciencias 2013/2014.

términos de immanencia surge el hombre trágico, múltiple, uno y todos a la vez, pues pende de un hilo y al mismo tiempo se afirma, sigue viviendo cuando la vida está herida. Entonces, lo trascendente es fuerza serena y, por el contrario, lo inmanente, habitando el espacio de la trascendencia, constituye el plano imperceptible de la fuerza activa cuando escapa a la trascendencia, es decir, está en la orilla de su torrente, es un pensamiento emergente, sin contradicción y sin guerras dialécticas.

Palabras clave: Arte, Immanencia, Modernidad, Tragedia, Trascendencia.

Abstract

This paper asks about what is the relationship between the tragedy and the transcendence, and from there to establish what the modern man's tragedy is. The result and conclusions presented here are only partial and deal with an investigation in march, about the becoming notion, when the transcendence and immanence forces start to function. For that aim, the following Nietzsche's works are taken as support: *The tragedy's origin*, *Moral's genealogic*, and *Further away from good and evil*, given that initially what it is about, is to mark the virtue's lines, and place the founding subject as the truth's spokesman, and later, the tragic man emergence, as the becoming condition. Then, to try to establish the difference between the transcendence and the immanence's concepts, which allows to think the tragedy in Nietzsche.

The difference between the concept of transcendence and immanence suggests the tragedy in Nietzsche. The concept of transcendence is determined by the primordial force of truth, which is strengthen wisdom as you seek the truth, the lofty values and virtuous spirit, this is the virtuosi thinker, which happens to be the line between antiquity and modernity, according to Nietzsche. In the immanence terms appears the tragic man, multiple, one and all at the same time, due that he hangs from a thread, and at the same time, he enforces himself, and continues living when life is wounded.

The ancient man's tragedy lies in thinking the truth as a reduced possibility to virtue, while in terms of immanence, when the world is linked to the transcendent primordial line, the result would be the original suffering and essence. Then, the transcendent is a quiet force, and on the contrary, the immanent by inhabiting the space of transcendence, constitute the imperceptible plane of the active force when it escapes to transcendence, that is to say, is on the banks of its torrent, is an emerging thought without contradiction and dialectic wars.

Keywords: Art, Immanence, Tragedy, Transcendence, Truth.

1. Introducción

¿Qué es aquello que Nietzsche pone en cuestión del mundo griego y del moderno? Este cuestionamiento permite dar cuenta de la tragedia, y determina la emergencia del hombre trágico; para pensar tal emergencia, se hace necesaria una distinción entre la trascendencia y la inmanencia. La trascendencia se piensa en términos de unidad primordial¹, y la inmanencia, en la condición de la fuerza; esta diferencia se convierte en un factor determinante cuando se pretende pensar una de las condiciones primarias del devenir: el hombre trágico determinado por la trascendencia.

Esa es la condición de la tragedia: la determinación de lo trascendente captura su fuerza afirmativa y la va reduciendo; esto genera un sufrimiento melancólico. El hombre trágico sufre por la fuerza de lo trascendente, y, al mismo tiempo, de forma inmanente puede reír. ¿Por qué razón el hombre de la trascendencia sufre de melancolía, de pesimismo, de drama?

Lo dramático en el sufrimiento hace parte de lo trascendente, entonces: ¿Cómo se puede dibujar un trazo de la trascendencia según Nietzsche? Emerge la relación entre Apolo y Dioniso en el mundo griego; relación de intercambio, recíproca y cuyo marco es lo trascendente, es más, cuando en dicha relación Dioniso trata de escapar a la fuerza apolínea, lo hace de forma trascendente, y la condición de tal movimiento es una exteriorización de la luz apolínea. Dioniso deviene cuando emerge la fuerza activa, rompiendo las fronteras de lo trascendente.

Por esta razón, es de vital importancia interrogar la distinción precisa entre los conceptos de *trascendencia* e *inmanencia*, para lograr pensar la tragedia del hombre moderno; este recurso posibilitará afirmar que el lugar del hombre moderno es la trascendencia, mientras que en la línea de la inmanencia el hombre moderno se abre a la potencia del devenir, produciendo fisuras a la trascendencia en términos del arte.

La relación entre tragedia y trascendencia es de dominio. Toda vez que la trascendencia potencia su fuerza reactiva, la emergencia del hombre trágico se posibilita y se afirma. No se trata de una relación de intercambio; es una relación de poder, donde la fuerza de la trascendencia domina lo trágico. Por esta razón, la

¹ La unidad primordial de la trascendencia se puede pensar como la forma en la cual la cultura se homogeniza en los términos de lo fundante, de lo necesario (Nietzsche, 1967c).

relación entre la inmanencia y la tragedia es la condición posibilitadora de la multiplicidad. La emergencia del hombre trágico es de inmanencia, de ahí que pueda asumir la trascendencia de forma afirmativa, aun cuando está en la orilla de la trascendencia.

Según Nietzsche, el pasaje de la trascendencia a la inmanencia se define por un trazo entre la antigüedad y la modernidad. Este trazo se visibiliza en la relación del hombre griego y el moderno con la verdad, con el sujeto fundante, en últimas, con la ciencia. Por ello, el pasaje de la trascendencia a la inmanencia da cuenta de la tragedia del hombre moderno, según Nietzsche.

En este sentido, el hilo metodológico que permite trazar el desarrollo temático y la cuestión de la tragedia del hombre moderno es, justamente, la categoría de lo trágico en su doble comprensión: la relación dramática con el mundo y la relación trágica con la potencia, con la emergencia de la figura del pensador, y, de ahí, la fuerza inmanente desplegada en un devenir múltiple: arte, ciencia y filosofía.

2. Tragedia y Trascendencia

En el plano de trascendencia, la vida se representa como una simulación; la vida no logra ser suficiente para satisfacer al hombre, el mundo tampoco. Esta insuficiencia de la vida y del mundo radica en la idealización que **construye** el hombre respecto de su vida y de su mundo. Para el hombre de la trascendencia es mejor vivir en el sueño, en un estado de desapego absoluto de lo real. La vida no es digna de ser vivida, el mundo tampoco es un espacio para la acción del hombre y sus efectos vitales; de ahí la tendencia de este tipo de hombre a tener una relación dramática con el mundo.

¿Qué ofrece la trascendencia, según el planteamiento de Nietzsche²? Lo dramático emerge cuando existe un desapego por la vida, y cuando los hilos que conectan al hombre con la realidad se tejen en la base del amor por el saber. En la trascendencia, el amor por la vida se traduce en el amor por el conocimiento; es una suerte de sentimiento dramático por el saber, porque suple los vacíos existentes en la vida; entonces, lo dramático adquiere un horizonte melancólico, y su soporte radica en un romanticismo tendiente al pasado como gloria, como monumento. Emerge la fatalidad del hombre amante del saber, pero bajo el signo del drama: “Cree que el mundo puede ser mejorado con ayuda del saber, que la vida ha de ser mejorada por la ciencia y, por último, es capaz también de aprisionar al hombre individual en un círculo desde el cual dirija a la vida con serenidad: “Te amo, eres digna de ser conocida” (Nietzsche, 1967a, p. 91).

² Esta pregunta es determinante en lo trágico de la modernidad y se desarrollará en este texto cuando se trate sobre la tragedia y la modernidad.

Lo fatal en este hombre es su condición teórica. Como es un hombre teórico³, su pensamiento llega a las nociones últimas del ser, el pensamiento es una elaboración posibilitadora de la interpretación y comprensión de la existencia humana en su sentido esencial. Como llega al fondo de la existencia humana, y la comprende en su totalidad, es presa de una fatalidad aniquiladora: es el hombre teórico desentendido de la vida, alejado de ella: el pesimista sabio.

El pesimista asume una noción de arte mediada por el conocimiento, sin vitalidad. “Solo es virtuoso quien posee este conocimiento” (Nietzsche, 1966a, p. 73); es como si pensara en un arte trascendental que nunca le ha pertenecido al hombre; es un arte primordial olímpico, en el que la fuerza conduce al aniquilamiento. El pesimista sabio es melancólico y tiene una concepción dramática de la vida y del arte; esta melancolía es por el pasado, pues ha hecho de este una potencia monumental habitable; en los sueños ve las formas clásicas, las representa hasta el punto de la vivificación; su inconformidad con la vida radica en no poder adaptarla a la representación, al ensueño, y como la fuerza de la vida no logra representarse en el ensueño apolíneo y ajustarse a la serenidad del pasado, se niega su fuerza, llena de melancolía por lo que fue. Así, el presente se vuelve una inconformidad y, al mismo tiempo, resignación por las condiciones de la existencia en las cuales la vida habita.

Lo dramático de la vida está en el vacío romántico encontrado por el pesimista; vuelve su mirada hacia el pasado para llenar los vacíos existenciales del presente, y se topa con las formas clásicas, con las formas griegas, y las trae a la vida de nuevo en una ensoñación borrosa; en la cual no se distingue qué es real y qué no; de ahí que el sufrimiento del pesimista se asume de una forma primordial perfecta. El pesimista sufre el desaliento de la vida, el mal de la vida. En la figura del pesimista, la vida es presa del desasosiego, del desespero⁴, el vacío se apodera de él, y sufre por ello, su sufrimiento lo pone frente al abismo. Este es el momento de la determinación, en el que las vías son el aniquilamiento, caminar sobre la orilla, o asumir la existencia. El pesimista asume el sufrimiento, pero lo asume soportándolo con el ensueño apolíneo: vuelve a la forma primordial, sufre de ensueños, de Apolo; estos ensueños mitigan el dolor y no lo dejan ser humano, exuberante.

Esta forma de asumir la existencia lo sitúa en el mismo plano del hombre teórico optimista; el sustrato conceptual que los une es la virtud; asumen el sufrimiento de

³ Este hombre teórico se puede pensar en relación con la verdad. Para Klossowski esta verdad es un producto acabado de la actitud demostrativa del filósofo: “Cada sistema coherente de un filósofo demuestra que un impulso lo dirige, que ahí existe una sólida jerarquía. Eso es lo que entonces llamamos verdad. Y la sensación experimentada puede enunciarse de la siguiente manera: con aquella verdad estoy a la altura del “hombre”: otros son de una especie inferior a mí mismo, al menos como cognoscente” (Klossowski, 1995, p. 73).

⁴ El desespero planteado tiene que ver con dejar de esperar. Si bien la idea de desespero se sostiene en esperar, en Nietzsche se trata de lo contrario.

forma virtuosa, o, bien, en el ensueño apolíneo, con la virtud de soñar, o con la virtud de la serenidad. El optimista teórico no se distancia mucho del pesimista, porque sufren de lo mismo; cuando sufren lo hacen recurriendo a la protección de un ente superior que atenúe el sufrimiento; entonces, la figura de Apolo se hace recurrente. Pero no solo se trata de Apolo; el ensueño juega un papel determinante en el hombre de la trascendencia optimista.

La serenidad de la sabiduría es el terreno donde se realiza el optimista de la **trascendencia**; esta serenidad es una forma de vivir, pero, sobre todo, una manera de **asumir la existencia**. Cuando el optimista afronta el sufrimiento con templanza, con un saber direccionado al fondo oculto de las cosas materiales, mueve su fuerza a la contemplación. Para este hombre, artista romántico de la vida, el arte es la contemplación⁵ de la esencia inmóvil del mundo, es una especie de metafísica del artista en la que se busca la esencia del mundo pero se llega a un principio de individuación (Nietzsche, 1967a), en el cual el sueño y la irrealidad construyen una concepción de mundo, ese mundo donde se quisiera estar porque la vida ya no satisface.

El mundo del ensueño no depende del hombre; es una línea demarcada en la que se mueve; es un territorio con espacios bien definidos, con cuadrículas. Estos espacios, estos bloques, constituyen el drama del hombre antiguo. La apariencia, la belleza, lo digno, lo agradable son espacios y territorios donde se mueve la fuerza del drama. El pesimista y el optimista teórico se incorporan a esta espacialidad, se definen en ella, encuentran algo de dignidad a la hora de afrontar el sufrimiento, pero, al mismo tiempo, se hallan esclavos de un territorio moderado, sereno.

En este territorio, la apariencia se presenta en tanto simulación de la vida. Lo aparente es aquella fuerza del ensueño, productora de la máxima virtud y de la perfección. En la vida solo se encuentran apariencias porque lo *en sí* del mundo no hace parte de él, tampoco de la vida, se llega a él cuando el ensueño se apodera de la potencia, de la fuerza de la vitalidad, entonces, es cuando se contempla algo bello, algo agradable. De ahí lo melancólico del hombre de la trascendencia, que busca en las formas perfectas del ensueño el sentido de la vida y, como no lo encuentra, su desapego a ella es total; se realiza en esos lapsos momentáneos donde llega a la verdad pura, al conocimiento de sí.

Este es precisamente el trazo dramático que pasa del antiguo al moderno. Mientras que el antiguo busca las formas reposadas y virtuosas del arte, el moderno funda

⁵ Cuando Nietzsche desarrolla este concepto, inicialmente, lo hace desde el mundo griego. La contemplación funciona en el mundo griego y en el moderno, pero el precedente está en la antigüedad.

unas nuevas⁶. De un lado, lo trágico es pensado como la naturaleza del arte en su sentido de virtud moderadora y serena; de otro, el moderno piensa una ruta establecida por el conocimiento de sí. Cuando el pensamiento moderno se sitúa en la trascendencia, se busca a sí para llegar a lo esencial del arte y del mundo, para realizarse como fundante del saber y la validez; esto explica su postura en términos de arte: el sujeto fundante es el médium del sujeto trascendente; por lo tanto, el arte no es personal, no es del hombre; es una proyección de la trascendencia.

De esta forma, el estilo antiguo y el moderno llegan a un fin similar: al desarrollo dramático; este drama pasa por las siguientes condiciones: en la antigüedad **tiende** a la idealización de la vida; en la modernidad, a la fatalidad. El hombre dramático antiguo desarrolla su drama en la virtud apolínea, porque le da la fuerza suficiente para asumir el sufrimiento y la vida; el desarrollo de este drama radica en la fuerza de la sabiduría, el hombre dramático es un sabio, buscador de la verdad⁷, con una postura sabia frente al mundo y con unos valores excelsos; es el pensador dramático. El drama moderno también tiene la figura del sabio, del filósofo; es un espíritu virtuoso porque es crítico frente al mundo, su virtud radica en una sensibilidad romántica tendiente a nombrar todo; esto termina en la actitud enseñante por parte del filósofo (Klossowski, 1995).

Si bien en el mundo de la trascendencia se habla en términos de drama, es con la emergencia de la inmanencia que se puede hablar de tragedia. El hombre trágico es un hombre determinado por la trascendencia⁸, pero sin territorio en ella. El hombre trágico asume lo trascendental, pero deviene en forma inmanente, en forma imperceptible.

⁶ El carácter fundacional del moderno se puede pensar en relación con el concepto de sujeto. Cuando el concepto de sujeto emerge en la modernidad, no solo nace la idea del yo en relación con el tú. El sujeto fundante es quien produce saber, produce enunciados para soportar dicho saber. El sujeto funda la cultura y el sentido, pero este concepto se pensará en la tragedia del moderno.

⁷ El concepto de verdad adquiere consistencia en la identidad. Lo propio como noción define y territorializa una identidad con fuerza en lo propio, de tal suerte que: “Ni Descartes, ni Spinoza, ni Kant, ni Hegel hubieran podido construir alguna vez sus sistemas, si por casualidad hubieran renunciado a una coherencia enseñable para hablar de la existencia a partir de sus propias experiencias” (Klossowski, 1995, p. 18).

⁸ La trascendencia está compuesta por líneas de fuerza; es posible pensar que una de estas líneas esté constituida por lo que Klossowski denomina la función de pensar: “Nietzsche rechaza todo pensamiento integrado a la función de pensar porque le considera el menos eficaz” (Klossowski, 1995, p. 18).

3. Tragedia e Inmanencia

El hombre trágico no asume el sufrimiento en forma primordial; su tragedia no es trascendente; aunque tal fuerza lo domina, es capaz de asumir solo dicha trascendencia⁹. ¿Cómo logra asumir tal trascendencia si su luz¹⁰ es tan violenta? Se trata de poner en cuestión el pasaje de la trascendencia a la inmanencia, o sea, de una fuerza reactiva que emerge como fuerza activa.

La inmanencia es un concepto de multiplicidad. Cuando se vincula el mundo a la línea primordial trascendente, el resultado sería el sufrimiento originario, la esencia originaria. En términos de inmanencia, emerge el hombre trágico, un hombre múltiple; uno y todos a la vez. Por esa razón, su posibilidad no es lo originario, lo fundante. Una de las características de este hombre es su capacidad para ser posibilidad: puede contener el peso de lo trascendente dentro de sí, pero en ese mismo interior brota una fuerza afirmativa de la vida.

Como el sentimiento originario no es múltiple, el hombre queda reducido a las condiciones de identidad que le impone lo trascendente. En la inmanencia, el hombre pende de un hilo y, al mismo tiempo, se afirma, sigue viviendo cuando la vida está herida. Lo trascendente es fuerza serena; por el contrario, lo inmanente no tiende a la producción de fuerzas dialécticas¹¹ para negar esta fuerza. No se trata de un modo de ser reactivo desplegado en contra de otra fuerza. El problema no es dialéctico, no es de oposición¹², es de pluralidad¹³ de fuerzas, y su condición práctica tiende a la dominación. La inmanencia habita el mismo espacio de la trascendencia; la cuestión está en el plano imperceptible de la fuerza activa cuando se puede mover entre la trascendencia.

Este movimiento se escapa a la comprensión, interpretación, hallazgo, aparición, abstracción; es un movimiento fluido por las arterias de la trascendencia, por su torrente de poder. Es más, cuando la inmanencia se mueve por entre estas líneas, por

⁹ El hombre trágico afirma la vida, aun cuando esta se encuentra doblegada por la trascendencia: “Nietzsche supo el dolor de existir, sabía que no tenía atenuantes; este dolor no se puede atenuar de nosotros, no se escapa, Nietzsche festejó en el terror y la desesperación y se mostró como un luchador victorioso” (Colli, 1978, p. 12).

¹⁰ La mención a la luz no es en relación con lo opaco, es decir, la luz de la trascendencia es una fuerza.

¹¹ En el plano de inmanencia las fuerzas dialécticas no se desarrollan, en tanto estas no resultan afirmativas, sino que más bien se desenvuelven en sentido reactivo: una fuerza domina a la otra de forma violenta para afirmar lo propio y negar lo diferente: “Nietzsche ataca la dialéctica hegeliana desde la raíz, ésta no ha hecho más que desnaturalizar el “deseo inicial” (La voluntad de poder) por su análisis de la desdicha de la conciencia, de la conciencia autónoma (en el amo) la que aquí se desespera por ser reconocida en su autonomía por otra, también autónoma, mientras que la constituye necesariamente una conciencia dependiente, la del esclavo” (Klossowski, 1995, p. 23).

¹² Si el problema fuera de oposición y de dialéctica la pregunta fundamental sería: ¿Quién es el enemigo que hay que combatir? (Klossowski, 1995). Y la fuerza se concentraría en un lugar céntrico.

¹³ El concepto de pluralidad no se puede confundir con el de multiplicidad, ya que en la pluralidad está implícita la relación de fuerzas y en la multiplicidad la potencia de ser uno y todos a la vez.

entre estos espacios, logra producir un estallido en su dimensión, en su estructura, en su territorio, y el devenir se vuelve imperceptible. El concepto de inmanencia, entonces, está en la orilla del torrente trascendente, es un pensamiento emergente, sin confrontación, sin guerras dialécticas.

Cuán incomprensible sería para el verdadero griego el tipo, comprensible en sí, del hombre cultivado moderno, de Fausto, agotado, sin verse harto jamás, todos los dominios del conocimiento, dado a la magia, y entregado al diablo por la pasión del saber; ese Fausto que, basta compararle a Sócrates, para comprobar que el hombre moderno comienza a sospechar la quiebra de ese afán socrático de conocimiento, y que en medio de la inmensidad solitaria del océano del saber aspira a una orilla (Nietzsche, 1966a, pp. 91-92).

En el plano de inmanencia se pierde la frontera de trascendencia, aun estando en el interior del movimiento brusco y poderoso de la luz. La fuerza se afirma en un lugar indeterminado y se encuentra impotente para dar cuenta de la trascendencia, para describir su movimiento y explicarlo. Ya no justifica, ya no comprende; se actualiza de tal forma que pierde su territorio y trágicamente se desprende de la tranquilidad de los espacios seguros. La inmanencia tiene tal torrente de fuerza activa y de ímpetu que aun creando fisuras en la forma del movimiento trascendente no intenta universalizarlo; simplemente resiste en su potencia y en su tragedia, con la fuerza de vivir combatiendo sin obtener victorias, solo impulsada por el deseo instintivo de la vida”.

La orilla es el lugar vital de la inmanencia, es un lugar de resistencia despegado del sentimiento dramático; es un espacio donde la trascendencia opera, funciona y, en tanto su fuerza se incrementa, más capacidad tiene la inmanencia para afirmarse. La afirmación en la orilla es trágica, *pero es la única capaz de brindar una piel nueva, más delicada, con una inocencia peligrosa y al mismo tiempo feliz* (Zweig, 1951). En la orilla el interés no es universalizar, tampoco mantener la idea del espíritu fundante donde nace la dicotomía del saber y de su melancólico productor; su sustrato es el orgullo; se mantiene erguida frente a la inclemencia de la luz, frente a la fuerza y la fiebre del amor por el saber, del amor por la verdad en su forma de reposo.

En la inmanencia, el hombre sufre las embestidas de la trascendencia y no opta por el drama para resguardarse. La conciencia dramática aniquila la tragedia, la hace más llevadera, más tolerable. El hombre trágico está solo y no opta por el pesimismo, este sería una negación dramática y romántica de la vida.

¹⁴ Según Andrés Sánchez Pascual, lo que plantea Nietzsche en *El origen de la tragedia* tiene que ver con la vida, con su fuerza, con su afirmación (Sánchez, 2007).

Contra la inclemencia de la luz primordial, el hombre trágico opta por la risa; es capaz de reír, su risa es limpia; no tiene virtud para reír, porque su risa ha subido la montaña del dolor y no se ha quedado en la cima, desciende vertiginosamente al mundo y encuentra en la vida una fuerza exuberante, fértil, espontánea, con disposición para la seductora multiplicidad; siendo uno y todos a la vez, el hombre capaz de sufrir, reír, bailar, luchar¹⁵. El hombre trágico se ríe de sí mismo: ¿Cómo puede hacer tal cosa, cuando pierde la identidad, cuando ya no busca lo semejante, lo parecido? El hombre trágico se ríe de sí mismo cuando lo trascendente arremete con toda su fuerza sobre el cuerpo, sobre los pasos, sobre la manera de sufrir, sobre la manera de ser feliz; entonces tiene fuerza para la risa espontánea, una risa diferente a la moderna¹⁶, un lugar para permanecer erguido sin hacer gestos de sabio.

¿Qué resulta de tal risa? La premisa del arte como actividad con el hombre, Dioniso como el portador de la alianza del hombre con el hombre. El griego sufre una condición trágica según dos referentes: la fuerza apolínea y la relación con el sufrimiento, con la nada. El hombre griego tiene una relación con la luz apolínea, con la trascendencia. A esta tragedia se le puede sumar la nada enunciada por Sileno: el rey Midas persigue a Sileno por los bosques y cuando lo captura le pregunta sobre aquello que debería apreciarse por encima de todo. Sileno le responde: la nada, no haber nacido, morir pronto (Nietzsche, 1967). Esta es la condición más trágica del griego, hasta el punto que se apodera de su espíritu.

Esta es una condición dolorosa. El griego sufre por ello, sufre por la muerte, por el hecho de vivir en el dolor, en la angustia, y esto es, precisamente, capturado por la luz apolínea. El mal de la vida es suprimido de la existencia del griego, y cuando este aparece, la nostalgia se apodera de su espíritu, la melancolía se adueña de su forma de habitar el mundo, y ¿qué hace el griego?, se vincula rápidamente a la luz apolínea, y este mal de la vida pasa a ser una proyección de la luz; es algo más soportable, más llevadero. El mal de la vida no se piensa en términos de aquella fuerza afirmativa que invade al griego; lo que Nietzsche discute es el hecho de acudir a lo apolíneo para soportar dicho mal. En ningún sentido Nietzsche trata de pensar el dolor y el sufrimiento como condición afirmadora de la vida; se discute el

¹⁵ La fuerza exuberante es una afirmación del pensamiento: “Pero en la serenidad misma, presiente una nueva trampa: ¿Un pensamiento libre de toda opresión física es real? No, otros impulsos están deleitándose. Y semejante delectación con frecuencia no es más que la constancia de la ausencia de sufrimientos superados aparentemente; entonces, su representación, la serenidad sólo es una suerte de armisticio entre impulsos inconciliables (Klossowski, 1995, p. 37).

¹⁶ ¿Es posible pensar en la risa del moderno? El moderno no se ríe de sí mismo porque debe reírse de otro; esto le afirma, hace más fuerte su identidad aunque su sistema se sostenga en la comprensión sustentadora, la tolerancia. Su risa es corrosiva, no ríe de lo propio primordial en tanto es lo único que le permite replegarse sobre sí mismo para producir saber, para fundarlo. Lo propio sale de sí para encontrarse con el mundo y nombrarlo, inaugura y funda saber porque comprende en la salida de sí un acto nuevo de aprehensión del mundo y en su repliegue la nueva forma de nombrarlo.

volver a lo primordial por parte del griego, la domesticación de su espíritu trágico por medio de una concepción dramática del mundo¹⁷.

La gran tragedia de Dioniso es vivir en esta condición dramática; cuando arriba el mal de la vida, su modo de ser es una extensión apolínea; se adhiere al bálsamo sublime de Apolo y soporta mediante este elixir de paz y tranquilidad. Entonces: ¿cuándo es que Dioniso ríe verdaderamente, cuándo deviene? Lo primordial apolíneo es fuerte y doblega a Dioniso; como la fuerza apolínea se hace más fuerte cada vez; Dioniso asume tal fuerza. Es un canto diferente, pero no pasa de ser una mera reacción inmediata del estado de cosas apolíneo. En esta relación de dominio no hay dominación total, es un desapego de la dialéctica; deviene sin decir cuándo y dónde. Esta fuerza creativa, esta potencia de la vida hace devenir a Dioniso; deja de estar alineado con la dialéctica progresiva¹⁸ de Apolo y sin que este lo detecte, deviene otro, no mejor, ni más desarrollado; deviene trágicamente.

En su devenir trágico¹⁹, Dioniso es la espontaneidad del acto creador porque logra resistir el tipo de sufrimiento creado por Apolo. La luz que irradia está presente, pero Dioniso, en su espontaneidad, logra sufrir solo, sin mediaciones, sin bálsamos curadores. El sufrimiento lo hace cada vez más fuerte, no solo para resistir la trascendencia apolínea, sino para volver toda esa fuerza un acto creativo, una afirmación de la vida. La afirmación no es de unidad, no es un problema de condensación. Dioniso no crea en la unidad, es un dios mutilado y le duele esa unificación arbitraria producida por la fuerza apolínea.

Por eso su lugar es la multiplicidad. Si Dioniso se mueve en la unidad, su creación es perdurable, y deja de ser trágica. Dioniso es múltiple, es un dios mutilado; cuando es Zagreus está disperso en partículas, ¿cómo se vuelve unidad? La luz apolínea garantiza esta unidad²⁰ y en esta trascendencia Dioniso logra ser verdaderamente trágico; es un héroe herido²¹ erguido en medio de las fuerzas unificadoras y violentas de Apolo.

¹⁷ Ello no implica que Nietzsche niegue el dolor. No se trata de una negación del sufrimiento; al contrario, se asume el dolor y el sufrimiento sin el carácter primordial y originario.

¹⁸ Esta tiene sentido cuando Dioniso es el antagonista de Apolo, pero su finalidad sigue siendo dramática. Es el antagonista dialéctico, cuya finalidad es optimizar, afirmar lo apolíneo y desarrollar lo primordial.

¹⁹ El hombre trágico está en la orilla, no es dialéctico, no tiene identidad, tampoco es semejante: “El pensamiento trágico es la intuición de la unidad de todas las cosas y su afirmación consiguiente: afirmación de la vida y de la muerte, de la unidad y de la separación. Mas no una afirmación heroica o patética, no una afirmación titánica o divina, sino la afirmación del niño de Heráclito que juega junto al mar” (Sánchez, 2007, p. 20).

²⁰ En términos, modernos esta unidad está representada en Hegel cuando plantea: En Grecia estuvo todo diseminado, y luego se fundió en unidad (Hegel, 1994, p. 446).

²¹ El concepto de lo herido mientras se permanece erguido es expresado por Klossowski de la siguiente forma: “El acto de pensar se vuelve idéntico a sufrir y sufrir a pensar. Por eso Nietzsche llega a la coincidencia del pensamiento y el sufrimiento y a lo que sería un pensamiento desprovisto de sufrimiento” (Klossowski, 1995, p. 35).

Si el arte determinó la pérdida de la tragedia, el socratismo estético fue su asesino. Pero, en cuanto la lucha estaba dirigida contra el espíritu dionisiaco del arte anterior, reconocemos en Sócrates el adversario de Dioniso, el nuevo Orfeo, que se levanta contra Dioniso, y aunque estaba seguro de ser despedazado por las Ménades del tribunal ateniense, obligó, sin embargo, al omnipotente dios a emprender la fuga; y este, como en el tiempo que huía del rey de Edónida Licurgo, se refugió en las profundidades del mar, es decir, bajo las olas místicas de un culto secreto, que poco a poco debía invadir el mundo entero. (Nietzsche, 1967a, p. 75).

Estas fuerzas violentas y sostenidas en la voluntad del poder constituyen la tragedia de Dioniso. ¿Cuál es la composición de dichas fuerzas? La tragedia de Dioniso es convivir con la fuerza del conocimiento de sí. Apolo le sugiere ser un espejo de virtudes, su reflejo idealizado en el porvenir. Este triunfo de la virtud por medio de la glorificación radiante de la apariencia reduce el mal de la vida, el dolor, y mientras conduce a Dioniso por el camino de la virtud, este canta siendo como es: festivo, joven.

4. La Tragedia del Hombre Moderno

Entonces, ¿cuál es la tragedia del hombre moderno? Según Nietzsche, una línea define esta tragedia: ¿qué es lo común entre lo antiguo y lo moderno? Este rasgo común, de semejanza e identidad implica el problema de la verdad. Para Nietzsche, la verdad y la validez se sostienen como fundamento: ¿cuál es el fundamento de tal verdad, de tal validez?

Cuando la cultura griega debilita sus fuerzas, la concepción de ciencia se hace más fuerte, más potente; a mayor debilitamiento de la cultura, más potencia de la ciencia para volverse dominante. Este es precisamente el mismo problema que estremece la modernidad. Cuando la fuerza afirmativa de la modernidad se encuentra debilitada, la potencia de la ciencia se instala de forma causal y semejante en las estructuras de la cultura moderna; esto se debe a la emergencia del sujeto, no en su sentido de subjetividad, sino en su condición fundante.

El hombre moderno interpreta el mundo para comprender²² su esencia; en este acto de interpretación se convierte en un *médium* entre lo propio y el mundo que lo circunda. Habitar esta mediación le convierte en fundante: nombra el mundo como

²² No se trata de pensar la interpretación y la comprensión como algo negativo e inútil. Nietzsche toma postura frente a estos conceptos cuando detecta que potencian el conocimiento de la esencia en sí del mundo. Este es el lugar de su cuestionamiento. Comprender tiene que ver con la relación sentido- valor.

En el plano de trascendencia la comprensión no es una fuerza en sentido de búsqueda, sino de dirección, trayectoria, determinación, en últimas, fuerza para evolucionar y desarrollarse.

si fuera una suerte de elegido primordial entre el mundo y las formas puras. Este carácter de mediador lo convierte en fundador, en sujeto fundante del mundo; pero solo es fundante en tanto lleva a cabo el papel de *médium* entre el arte y el hombre; el arte ya no le pertenece al hombre.

El sujeto fundante interpreta el mundo, interpreta el arte, y su horizonte de interpretación se realiza cuando puede comprender. ¿Qué significa comprender en este contexto? La comprensión del sujeto fundante es una especie de estadio existencial y procedimental. Algo es comprendido cuando se hace *saber comunicable* y, sobre todo, un tipo de saber que perdura; este es el acto de nombrar. El sujeto fundante nombra el mundo a la luz de la comprensión y la interpretación; inaugura, le da nombre al mundo y se va en retirada a su morada primordial, es el: “Hombre crítico, sin alegría y sin fuerza, el bibliotecario, el corrector de pruebas, que pierde su vida entre el polvo de los libros y corrigiendo errores de imprenta” (Nietzsche, 1967b).

Así, para Nietzsche el problema fundamental de la modernidad es la verdad. ¿Qué tipo de verdad? La verdad moderna está mediada por la noción de sujeto. El sujeto, en su afán de interpretar el mundo, lo comprende y, al mismo tiempo, lo funda, cuando dicha fundación se realiza, lo emergente es la trascendencia. El sujeto da cuenta de la trascendencia y en este acto funda el mundo en su sentido de repetición de la verdad; este tipo de verdad es una suerte de enunciado por donde pasa la verdad. Entonces, el sujeto funda la verdad y, al mismo tiempo, es un medio de transmisión de ella. La verdad ya no sería asunto de él; su facultad es la de ser un *médium* entre el mundo y la verdad.

El carácter inaugural del sujeto lo da el hecho de ser un vínculo, un *médium* de la verdad; la verdad pasa intacta por él para su reproducción, lugar donde nace la tragedia del moderno. Este espíritu moderno de la verdad se hace más fuerte y más agresivo cuando, en el acto de reproducción de la verdad, produce la noción de validez. Esta validez potencia el conocimiento en sí del mundo²³. Así, el hombre moderno se mueve en sentido de búsqueda de lo *en sí*, de su verdad y validez. Emerge la figura del pensador.

La consistencia de la trascendencia es el pensador; su fuerza está conducida por este. La trascendencia se hace más potente cuando encuentra al hombre teórico con sensibilidad romántica, pesimista y optimista; por esta razón, la tragedia del griego es similar a la del moderno; ambos son afectados por la fuerza de lo trascendente; su tragedia es la verdad. Según Nietzsche, de un lado se tiene la verdad socrática, y de otro, la verdad con el sustrato de validez condicionado por el pensador.

²³ Según Nietzsche, Kant es quien logra ponerle fin al problema de la cosa en sí cuando ubica la esencia en un lugar al que no se puede acceder bajo la forma del conocimiento en sí (Nietzsche, 1967a).

La ciencia, espoleada por una ilusión poderosa, se lanza entonces, irresistiblemente hasta sus límites, en donde va a zozobrar y a romperse el optimismo latente, congénito a la lógica. Pues la circunferencia del círculo de la ciencia está compuesta por un número infinito de puntos, y, sin embargo es aun imposible concebir cómo se podría medir el círculo entero, el hombre superior e inteligente alcanza fatalmente, aun antes de haber llegado a la mitad de su vida, ciertos puntos extremos de la circunferencia en los cuales permanece turbado ante lo inexplicable. Cuando, lleno de espanto, ve en este límite extremo y ve que la lógica se enreda alrededor del mismo como una serpiente que se muerde la cola, surge ante él la forma del nuevo conocimiento el “conocimiento trágico”, cuyo solo aspecto es imposible de soportar sin la ayuda del arte (Nietzsche, 1967a, p. 83).

La figura de la ciencia es determinante en la tragedia del hombre moderno; entonces, frente al influjo de dicha trascendencia: ¿cuál sería la postura de Nietzsche? La cuestión es de multiplicidad; poder pensar la ciencia en términos del arte. ¿Por qué en términos de arte? Lo que está en discusión es la ciencia afirmativa. La ciencia es válida, Nietzsche no deslegitima su proceder; el problema es la negatividad en la cual está sostenida. Si la ciencia se piensa en la relación con la búsqueda de lo *en sí*, con la determinación de lo esencial, si lo esencial se convierte en el eje desde el cual gira la producción de la ciencia, entonces, ésta no es afirmativa, es más bien reactiva.

La cuestión es que el pensamiento moderno no solo se determina en la dinámica de la búsqueda de lo en sí, también se sostiene en la dialéctica; es una encrucijada negativa, y esto no ocurre solo con el pensamiento científico; el pensamiento, en términos generales, se produce desde la causalidad, la identidad, desde movimientos dialécticos. En últimas, el pensamiento se define por el ser y el no ser; en tanto se articula a la dinámica moderna, existe; si no, se repliega para inaugurar, deja de ser y cae en el precipicio de la inexistencia y de la muerte.

El pensamiento moderno ofrece estas salidas; estas son sus condiciones. El pensamiento y la ciencia están en la obligación de vincularse a una de estas posturas; así es como se realiza su existencia, en la negación; vincularse a uno de estos campos conceptuales es negar la fuerza y la voluntad de poder del pensamiento. El arte sería, entonces, una forma de darle multiplicidad a la vida de la ciencia, de darle una afirmación. No se trata de volver la ciencia arte; para Nietzsche, se trata de que la ciencia logre obtener condiciones de fuerza afirmativa, una apertura a la posibilidad de la vida, de su vigor, en el orden de la invención, de la creación, de las posibilidades de lo nuevo, no en el orden del descubrimiento, tampoco en el orden de las proposiciones, ni en el de la comprobación; es volver a pensar de otro modo. El problema de la ciencia es el mismo problema del pensamiento moderno, de su

tragedia. En medio de la fuerza y la determinación que irradia el pesimismo, la dialéctica, el drama romántico, la fuerza moderna toma una posición frente a la fuerza reactiva. No es asunto de la mera contradicción, tampoco del vínculo reaccionario y contestatario; la fuerza moderna se afirma cuando asume la lógica y produce saber tal y como lo solicitan las directrices del pensamiento oficial. La fuerza inmanente de la modernidad no está concentrada, se despliega en un devenir múltiple; el pensamiento es arte, ciencia, filosofía, es todo a la vez; está en la orilla de cada uno, no se definen sus espacios, tampoco sus dimensiones. La tragedia del pensamiento está en su relación con la trascendencia. Lo trágico radica en el vínculo estrecho del pensamiento con la verdad y la validez; este vínculo se sostiene en la figura del pensador. El pensador amante de la sabiduría es quien guía el pensamiento y, al mismo tiempo, reúne todas las características trascendentes de la modernidad. El pensador trágico es el que comienza a vivir solo. Si bien el griego lucha, pero acude a lo primordial apolíneo, el moderno recurre a las fuerzas reactivas, recurre al drama y al romanticismo.

La concepción dramática moderna se funda en la idea de encontrar la vida deformada hasta el punto de proyectarla en la dialéctica de lo sublime y de lo horrible que, dicho sea de paso, es una extensión de los valores trascendentes modernos; ya no se habla del reposo y el sosiego griegos; se formula lo sublime primordial, donde habita lo bello, y lo horrible primordial, que también termina en lo bello. La belleza es lo primordial, es el concepto constante tanto en lo sublime como en lo horrible; es una suerte de condición dramática que se proyecta a sí misma. En el fondo, este drama termina en la búsqueda de un *en sí* sustentador de la verdad.

El romanticismo es contestatario frente a los valores trascendentes modernos²⁴; su fuerza está conducida a reaccionar ante el poder trascendente, pero lo hace en forma negativa; su potencia radica en tomar postura de la modernidad instrumental; pero en esa toma de postura, rescata lo onírico sobre lo real, su semblante es el sueño perfecto donde se encuentra una forma pura de la vida; su gran enunciado resulta ser: la vida no es suficiente. Por eso, frente a la trascendencia niega la vida por medio del sueño y la búsqueda de la perfección; así, logra cuestionar la verdad moderna, pero encuentra un relevo de la verdad en la perfección; vuelve a una forma en sí de la vida idealizándola.

²⁴ El sentido romántico adquiere relevancia cuando se examinan las figuras de Goethe, Heine y Coleridge. Los tres autores se pueden definir como románticos en la forma de abordar la tragedia. Por el lado de Goethe, existe una constante metodológica: detectar los vacíos del pasado cultural para pensarlos en forma nostálgica. Es el caso de Werther, personaje nostálgico, trágico y con las fuerzas reducidas a causa del amor; lo trascendente termina acabando con lo afirmativo de su humanidad, es decir, la muerte es una suerte de canto sublime y nostálgico, es una forma de reaccionar a los valores de la época. En Heine, la vida se piensa en el sueño, en la construcción onírica por fases de desarrollo, con el objetivo de la creación ideal del amor y, de paso, de la vida. Por último, Coleridge traza las líneas del romanticismo en términos del miedo, y de la angustia humana, pero su fuerza es reactiva porque la vida se reduce a su horizonte fatal.

El hombre trágico moderno puede soportar la trascendencia solo; no requiere de fuerzas superiores a él para vivir; de forma inmanente, logra ser otro; su lugar es la multiplicidad, el hecho de poder pensar como filósofo, poeta, científico. La lucha del hombre moderno es con la verdad, con la luz que ilumina lo oculto; y lo trágico está en el hecho de no intentar suprimir esta fuerza. El asunto radica en poder vivir sin el sustrato melancólico, dramático y romántico; en estar bajo la fuerza de la trascendencia, de la verdad, y poder devenir otro en la orilla de esta fuerza.

El hombre moderno en forma inmanente se ubica en la orilla, puede contemplar el precipicio, puede arrojarse a él, pero vuelve a la superficie para seguir caminando en la orilla con un pensamiento múltiple, sin lugar, sin territorio, para emitir *chillidos*²⁵, no de dolor ni de desespero; chillidos fuertes, vigorosos, trágicos. La tragedia del moderno radica en poder pensar el mundo en las formas de la trascendencia, en sus lógicas, y, una vez situado en este lugar, cuya posibilidad se reduce a la repetición de la verdad, a su reproducción; decir algo diferente, lanzar un grito diferente, fuerte, vivo.

Referencias

- Coleridge, S. (1997). *La canción del viejo marino*. Bogotá: Ancora.
- Colli, G. (1978). *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama.
- Goethe, J. (1957). *Las penas del joven Werther*. Tomo I. Madrid: Aguilar.
- Hegel, G.W.F. (1994). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Tomo I. Buenos Aires: Altaya.
- Heine, H. (1970). *Noches Florentinas*. Navarra: Salvat.
- Kafka, F. (1970). *Josefina la cantora o el pueblo de los ratones*. Bogotá: Bedout.
- Klossowski, P. (1995). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Buenos Aires: Altamira.
- Nietzsche, F. (1967a). *El origen de la tragedia*. Tomo V. Buenos Aires: Aguilar.
- Nietzsche, F. (2007). *El origen de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1967b). *Genealogía de la moral* Tomo III. Buenos Aires: Aguilar.
- Nietzsche, F. (1967b). *Más allá del bien y del mal*. Tomo III. Buenos Aires: Aguilar.
- Nietzsche, F. (1967c). *Consideraciones intempestivas*. Tomo I. Buenos Aires: Aguilar.
- Zweig, S. (1951). *La lucha contra el demonio*. Barcelona: Apolo.

²⁵ Referencia a Kafka en su cuento Josefina la cantora, la rata cantora que emite chillidos indeterminados, sin destino, sin referente, pero ubicada en la plataforma de quien canta melodías sublimes, en el lugar de la trascendencia.

PINTAR LAS FUERZAS: DELEUZE Y NIETZSCHE EN LA PINTURA DE FRANCIS BACON

To Paint the Forces: Deleuze and Nietzsche on the Francis Bacon Painting

Jennifer Rivera Zambrano
Universidad Externado de Colombia
riverazjennifer@gmail.com

Fecha de aceptación: 13 de marzo de 2014

Fecha de aceptación: 10 de junio de 2014

Resumen

El artículo propone una relación entre los análisis que del concepto de 'fuerzas' realiza Gilles Deleuze en sus textos *Lógica de la sensación* y *Nietzsche y la filosofía*; con ello se busca esclarecer el sentido y el estatuto filosófico del papel de las fuerzas en la pintura, en particular, respecto del análisis de la obra de Francis Bacon.

Palabras clave: Categoría de “fuerzas”, Deleuze, Francis Bacon, Nietzsche, Pintura.

Abstract

This paper proposes a relationship between Gilles Deleuze's analysis of the 'power' concept in his books: *Logic of sensation* and *Nietzsche and the Philosophy*. This intends to clarify the meaning and philosophical forces' status in the painting role, especially with regard to the analysis on the Francis Bacon work.

Key words: Forces' Category, Deleuze, Francis Bacon, Nietzsche, Painting.

“Hay que hablar de la creación
como trazando camino
entre las imposibilidades”
Deleuze

El análisis de la obra de arte que expone Gilles Deleuze en *Francis Bacon. Lógica de la sensación* (2002) presenta una particular conceptualización del sentir como bloques de sensaciones, de acuerdo con la cual el sentido de la figura, de la composición y de las fuerzas constituye el acontecimiento artístico. En el tratamiento de la obra de Bacon, Deleuze aporta a estas categorías de naturaleza artística un estatus filosófico, de manera que lo pictórico es objeto de una serie de consideraciones que suprimen la noción clásica de producción artística, en pro del *hecho* pictórico como un ejercicio de “pintar las fuerzas”. Sobre este enunciado concentraremos nuestra atención.

En esta perspectiva conceptual, en el presente estudio abordaremos el siguiente interrogante: ¿Cuáles son los fundamentos que le permiten a Deleuze recurrir a la categoría de “fuerzas” en el análisis de la pintura de Francis Bacon? Rastrear los fundamentos desde los cuales Deleuze propone esta forma de asumir las fuerzas es un ejercicio eficaz para comprender la naturaleza constructora del método deleuzeano y asumir cómo dicha noción alcanza el estatus de categoría filosófica. Para dar cuenta de las relaciones entre el arte, las fuerzas y los conceptos nos propondremos, en primer lugar, explicitar el uso de las “fuerzas” a través de una breve selección de obras de la historia de la pintura. Enseguida, determinaremos la naturaleza del concepto *fuerza* desde la teorización que hace Deleuze de la obra nietzscheana, como hilo conductor para la interpretación de las fuerzas baconianas. Para terminar, procuraremos esclarecer los fundamentos teórico-existenciales de la categoría deleuzeana “fuerzas” como concepto filosófico.

El Papel de las 'Fuerzas' en el Arte

Deleuze reelabora el concepto de fuerzas a partir de la obra del artista Francis Bacon¹; según el filósofo francés, dicho concepto posibilita la existencia de *matters of fact*, de devenires, por lo que lo figurativo es abolido por medio de las tensiones (fuerzas endoconsistentes y exoconsistentes) propias de la composición. Juegan aquí un papel el aislamiento, la deformación y la disgregación, tan patentes en la pintura de Bacon; sin embargo, Deleuze extiende el significado de estas tensiones, al considerarlas elementos comunes a tres paradigmas de la historia de la pintura: la representación, el expresionismo y el abstraccionismo (2002, p. 58). Guardadas las

¹ Francis Bacon fue un reconocido pintor anglo-irlandés del siglo XX, del cual se ocuparía el filósofo Gilles Deleuze en varios de sus textos más reconocidos, como *Lógica de la sensación*, entre otros.

diferencias, el planteamiento deleuzeano implica reconocer en cada uno de estos paradigmas la presencia de la fuerza como aquella manera de hacer posible la composición. Pero, para poder comprender lo que son las fuerzas como posibilitantes de la obra de arte, tendremos que recurrir a su significación con respecto al plano en el que estas acontecen. Así, en este apartado nos daremos a la tarea de desglosar la cuestión: buscar el lugar en el cual se ubican las fuerzas desde estilos antagónicos, como son la perspectiva renacentista y el expresionismo.

Con respecto a la perspectiva renacentista, conviene apelar al clásico y pertinente texto de Erwin Panofsky: *La perspectiva como forma simbólica* (2003). Como señala este autor, la época del Renacimiento implanta la necesidad de representar objetivamente el espacio que circunda los cuerpos. Valiéndose de las leyes geométricas de la perspectiva, la superficie material bidimensional asume un carácter tridimensional con la incorporación de la profundidad (valor longitudinal junto con la anchura y la altura). Este carácter representacional se formula a partir de la llamada “caja espacial” donde se ejercen proyecciones ortogonales desde el contorno hacia un punto de visión en la superficie bidimensional. La particularidad de este tipo de pintura radica en la “despersonalización” del sujeto creador, al igual que en la implantación de un espacio abstraído de la realidad dada, de la impresión visual del sujeto; esto se hace evidente, según Panofsky, desde la formulación homogénea de un *quantum continuum*, en donde se construyen figuraciones equidistantes en todas las direcciones, con un orden unitario que da como respuesta una controlada sucesión de figuras en una unidad geométrica –contraria a la experiencia sensible–, donde los cuerpos aparecen siempre yuxtapuestos anisotrópicamente. Mediante este mecanismo de representación, en la historia de la pintura se realiza el paso de un espacio de agregados y de superposiciones, de figuras y fondos, típicos del mosaico medieval, a una espacialidad sistemática e infinita. Así, por ejemplo, *La Anunciación*, de Leonardo da Vinci, exterioriza la matematización del espacio perceptivo mediante la creación de superficies o espacios figurativos, que se “solidifican” gracias a la homogeneidad espacial y a las coordenadas longitudinales; con ello, en esta obra Leonardo consolida la unidad del espacio a través de la convergencia entre el ascenso de las líneas del suelo y el descenso de las fuerzas del cielo.

Teniendo en cuenta lo anterior, Deleuze interpreta en el mecanismo de representación perspectivista un uso geométrico de las fuerzas (2002, pp. 118-122). Las fuerzas de las producciones artísticas renacentistas yacen en los valores ortogonales, en las sucesiones geométricas representadas en la caja espacial que hacen coincidir el eje central del cuadro con los objetos y con la cual se genera la unidad e infinitud del espacio en la obra². Solamente con la implantación de un

² Recordemos que el punto de fuga es el símbolo concreto del infinito.

horizonte a partir de fuerzas –pendientes o diagonales– no vistas, se compone la profundidad; estas fuerzas son las que se desplazan para proyectar el horizonte hacia la infinitud. En consecuencia, desde la óptica de Deleuze, las fuerzas circunscriben las superficies a un todo continuo indisoluble de figuras y espacio que ornamentan las superficies componiendo la ilusión espacial. De aquí que en la construcción gráfica del espacio las diagonales-fuerzas promuevan el agrandamiento del fondo. Estas fuerzas como vectores se desplazan hacia el horizonte, generando intervalos de infinitud a pesar de estar limitadas por la superficie del cuadro –con lo cual la obra puede ser pensada desde lo ilimitado del espacio visual–. Finalmente, diríase que el Renacimiento racionaliza la imagen del espacio como construcción espacial infinita, unitaria y no contradictoria, desde los presupuestos matemáticos que fungen como *fuerzas* en la superficie pictórica, llevando a cabo la consolidación y sistematización del mundo externo a favor de la necesidad del control de la percepción sensible.

Ahora bien, la pintura renacentista daría cuenta de una manera histórica de usar las fuerzas en el ejercicio compositivo; pero la historia misma del arte mostraría, en el expresionismo, alternativas creativas que vinculan la fuerza, ya no a la consolidación, sino a la disolución de la figura; esto es posible porque en el expresionismo se produce una reforma de lo real. El expresionismo propicia el rompimiento con el esquematismo renacentista a partir de que plasma las pulsiones propias del artista, ya sea en la expresión del contexto o de sus estados internos; aquí los artistas dan respuesta a las vivencias que en ellos acaecen, a su expresión catártica ante el hecho estético. En este camino, el artista está imbuido en su producción, y es a partir de sus fijaciones, de su propia experiencia con el mundo, que le da vitalidad y sentido al arte.

Pasemos entonces a observar cómo Turner, en su cuadro *Tormenta de nieve*, nos confirma lo enunciado; en este tipo de cuadro está expuesta la totalidad o esencialidad de un suceso que lleva consigo un tipo de dramaticidad; por medio del quebrantamiento de las líneas y la aplicación del color de manera violenta, se plantea un hecho arrasador; las fuerzas frenéticas, en formas de color, agitación y caos, dan vida al orden compositivo del color; el color, las manchas sin geometrización, expresan particulares sensaciones del artista, pues el color se hace móvil de sensaciones; sensaciones que se despliegan en forma de *fuerzas* generando el movimiento. Con la sustitución de la figuración, las fuerzas constituyen este hecho crucial, haciéndonos evocar una situación en actividad: el movimiento revelado en la imponente del objeto, la lucha enfurecida de las fuerzas que invaden el barco, irrumpiendo la profundidad del relieve. De esta manera, Turner logra

¹ Francis Bacon fue un reconocido pintor anglo-irlandés del siglo XX, del cual se ocuparía el filósofo Gilles Deleuze en varios de sus textos más reconocidos, como *Lógica de la sensación*, entre otros.

mostrar el ímpetu de la naturaleza, su vitalidad-fuerza, que no es otra cosa que el movimiento “atrapado” en el lienzo.

Por otro lado, en la obra de Turner se manifiesta, más allá de los cánones artísticos vigentes en su época, el fuero interno del autor, la sensibilidad expresada en la exaltación a la naturaleza; este es el choque que se presenta en el encuentro entre las fuerzas naturales y las propias del autor, puestas como fuerzas naturales en el color, las cuales dan cuenta de la percepción del artista ante un instante enmarcado en la obra pictórica, donde confluye su yoidad, su emoción del suceso específico. Así, los colores se hacen intensidades lumínicas que constituyen la herramienta con la cual el artista dimensiona o direcciona sus fuerzas internas.

De otra parte, en el expresionismo los objetos que aparecen en los cuadros disfrutan de una cierta movilidad, que solo es concebida por el rompimiento con la línea estática y la geometrización del plano, y es aquí donde la luminosidad-movimiento provee de cierta magia al mundo real; estas obras no son la manifestación de lo concreto, sino el imaginario que se encumbra sobre la cosificación, pero siempre a partir de la realidad concreta. Es entonces cuando las representaciones comienzan a llenarse de muchos sentidos que el artista ha vislumbrado en su yoidad³. Esto podemos notarlo en la obra de Vincent Van Gogh *Campo de trigo con cipreses*, de 1889; por medio del juego de fuerzas de colores lumínicos y su contracción en ondulación ascendente y serpeos, accedemos a la sensación de movimiento; de la misma manera, el follaje es provisto de vitalidad por una fuerza (aire) luminosa enmarcada en las coloraciones puras. Aclaremos que cuando nos referimos a *luminosidad* en este movimiento no podemos recurrir al sentido clásico de *claridad*, en cuanto reflejo y contraste entre lo oscuro y lo claro, ni tampoco a la luminosidad propia de los colores base para proyectar la *naturalidad* con que se percibe la realidad que la naturaleza requiere; por el contrario, siguiendo a Deleuze (2002, p. 125-126), nos referimos a la expresión de la sensación propia del instante: el del color de las cosas tal como las vemos y el de las formas tal como las recordamos. El contraste entre colores da la fuerza invisible que se requiere (misticismo o, más bien, la sensación de otro tipo de realidad) para hacer bailar la vegetación.

Por medio de las fuerzas-manchas se produce la sensación de movimiento; el empleo de pinceladas, no solo para desmenuzar el color, sino también para expresar la propia agitación del artista, muestra el juego de fuerzas generadoras de un acontecimiento móvil, haciendo sensible la vitalidad de la naturaleza. Esta vitalidad no resulta accesible desde acciones de fuerza racionalizadas, sino desde el desdoblamiento que vivencia el artista con lo otro. De ahí que Deleuze plantee que

³ Sobre los aspectos intersubjetivos de la experiencia estética véase el estudio clásico de Dufrenne, Mikel: *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Paris: PUF, 1953.

artistas como Turner y Van Gogh, arraigados en la reducción y disolución de lo aparente, acentúan las cosas en tanto hacen manifiesta la esencialidad de sus fuerzas; no se busca realzar la percepción humana con respecto a la realidad, sino la expresión de lo intuitivo, lo imaginario, lo colorido, lo mágico-espiritual. De acuerdo con esto, Paul Klee nos hace notoria, en la conferencia dictada en el Bauhaus, su mirada hacia lo real, cuando afirma que al crear imágenes que salen de su cabeza, de su imaginación, de su fantasía está creando algo más real y fiel a la naturaleza, pues ella misma es creada por el poder del artista de sacar a flote lo inimaginado; instinto-fuerza que sobrepasa los cánones racionales, lineales, dimensión creadora de la subjetividad. En suma, las fuerzas del expresionismo patentizan el sometimiento de la forma a los dictados de la sensación; brotan fuerzas en tonos (ánimicos) de lo patético, de lo sensible y lo vivencial, exhibiendo el dinamismo sobreabundante de dichos estados. En estas producciones se genera lo insólito, lo inesperado, la acentuación recae en lo que cambia: fuerzas dinámicas que proveen la movilidad, sinónimo del devenir de la afección.

Siguiendo lo planteado por Deleuze, las fuerzas que hacen posible la composición en el expresionismo llevan a que el color se eleve sobre el dibujo, y la imaginación, sobre las reglas geométricas de la composición. Según Dufrenne, en este arte se “manifiestan la intensidad y la fuerza en el sentir y la manera espontánea de expresarlo” (1953, p. 500). Como breve conclusión, diremos que las fuerzas remiten a las variaciones que se ejercen sobre el espacio y el cuerpo, y aunque el sentido de fuerza no se patentice en la historia de la pintura, forma parte de la composición como forma básica desde donde el espacio y los cuerpos son acoplados de acuerdo con las percepciones del artista.

Sobre el Concepto de Fuerza en Nietzsche y la Filosofía

En su texto *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze hace un reiterado énfasis en la esquematización de las fuerzas nietzscheanas, refiriéndose a aquello que dota de sentido a las cosas. Pues, al decir de Deleuze:

Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual (2001, p. 10).

Deleuze hace visible el compuesto de las fuerzas nietzscheanas desde el constitutivo trágico antagonico griego, a partir del cual manifiesta las maneras jerarquizadas en que se presentan las fuerzas. Las fuerzas, entonces, se manifiestan en los fenómenos de manera activa, así como reactiva. Las fuerzas reactivas están

referidas al ámbito de lo apolíneo y, contrariamente, las fuerzas activas, al espacio dionisiaco. Ahora bien, entender esta relación supone, en primer lugar, atender al punto donde emergen y se efectúan dichas fuerzas, a saber: el cuerpo.

(...) ¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay <<medio>>, no hay campo de fuerzas o de batallas, no hay cantidad de realidad. Cualquier realidad es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza <<en relación de tensión>> unas con otras. Cualquier fuerza se halla en relación con otras para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Dos fuerzas cualesquiera desiguales constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación (Deleuze, 2001, p. 60).

Este fragmento muestra que las fuerzas comportan el constitutivo de los cuerpos, constitutivo de naturaleza múltiple desde donde se ejerce lo que Nietzsche llama “unidad de dominación”. Dicha unidad de dominación consiste en que las fuerzas que integran los cuerpos, en tanto cualidades originales, se encuentran en una relación de jerarquización. Fuerzas de tipo activo dominando las fuerzas reactivas.

En este marco, conviene reiterar que el concepto de las *fuerzas* es uno de los caracteres constitutivos del edificio interpretativo nietzscheano, en tanto comporta la correlación entre *fenómeno* y *sentido*, a partir de la cual Nietzsche rompe con el esquematismo dual metafísico de la esencia. Con ello, aparece un modo distinto de vislumbrar el fenómeno, pues solo a través del acercamiento a la *fuerza* que se apodera y se pronuncia en la cosa es posible dilucidar el sentido de la misma. Al respecto Deleuze afirma que:

(...) Cualquier fuerza es apropiación, dominación, explotación de una porción de realidad. Incluso la percepción en sus diversos aspectos es la expresión de fuerzas que se apropian de la naturaleza. Es decir que la propia naturaleza tiene una historia. En general, la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo. Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él (2001, p. 10).

Entonces, en este orden de ideas las fuerzas definen los aspectos del fenómeno, a la vez que sus relaciones con otros; esto supone que el carácter del fenómeno, o la cosa, no radica en una neutralidad, sino que es conducido por la fuerza que posee en

su actualidad. De este modo, Deleuze nos dirá que el sentido de una cosa es la relación entre ella y la *fuerza* que la posee; el valor de una cosa es la jerarquía de las *fuerzas* que se expresan en las cosas en tanto que fenómeno complejo (2001, p. 16). Esta jerarquía, manifiesta como “cualquier realidad, es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza “en relación de tensión” unas con otras. Cualquier fuerza se halla en relación con otras para obedecer o para mandar” (Deleuze, 2001, p. 60). Por tanto, la diferencia de una fuerza con otra está dada por la voluntad. La voluntad constituiría el elemento diferencial de la fuerza, pues, nos indica Deleuze que:

(...) La voluntad de poder es: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza. Aquí revela su naturaleza de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas. En esta síntesis, que se refiere al tiempo, es donde las fuerzas vuelven a pasar por las mismas diferencias o donde se reproduce lo diverso. La síntesis es la de las fuerzas, de su diferencia y de su reproducción (2001, p. 74).

Así, las fuerzas inevitablemente se encuentran incorporadas en los fenómenos y objetos que, de hecho, son definidos por ellas. Los objetos mismos son expresiones de unas fuerzas tanto activas en ciertas ocasiones, como reactivas en otras. De modo que no se pueden separar las relaciones de fuerzas del fenómeno mismo.

(...) el propio objeto es fuerza, expresión de una fuerza. Por la misma razón existe más o menos una afinidad entre el objeto y la fuerza que se apodera de él. No hay ningún objeto (fenómeno) que no esté ya poseído, porque en sí mismo es, no una apariencia, sino la aparición de una fuerza. Cualquier fuerza se halla pues en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular. Una fuerza es dominación pero también objeto sobre el que se ejerce una dominación (Deleuze, 2001, p. 14).

Esto, finalmente, nos lleva a afirmar que, para Deleuze, las relaciones de fuerzas remiten a una tensión de voluntades de poder, de afirmación o negación del elemento de producción, de la cualidad que pertenece a cada fuerza; en esta relación se da la transformación o el devenir del fenómeno. El ser de la fuerza es relacionarse con otras fuerzas, “es con otras fuerzas que la fuerza entra en relación” (Deleuze, 2001, p. 16) para mandar u obedecer. En esta medida, ver un objeto –en nuestro caso una obra de arte– implica ver las fuerzas compositivas que lo hacen ser, ver sus relaciones y múltiples efectos.

Las Fuerzas en la Pintura de Bacon

Las notas anteriores nos permiten analizar el papel de las *fuerzas* desde la perspectiva deleuzeana en la obra de Bacon. En *Autorretrato*, de 1971, el fondo negro en el que está inserta la figura –rostro– se relaciona con esta en tanto se manifiesta una lucha de fuerzas. El negro imprime su particular fuerza en un juego de dominación, atrayendo la figura hacia su interior y disgregando la cabeza. Por su parte, el rostro es una fuerza que está siendo dominada en su relación con el fondo dominante. Las fuerzas, en su encuentro-lucha, ejercen procesos de tensión desde una estructura de dominación, que consiste en que una fuerza tenga a otra fuerza por objeto. La esencia de las relaciones de fuerzas nietzscheanas se expresa en la actividad de la *diferenciación* de las fuerzas. Aquí, el espacio y el rostro aparecen como fuerzas dominantes y dominadas mediante la interdependencia por la cual estas fuerzas no son negadas ni anuladas. Fondo y figura se encuentran en una relación jerárquica de fuerzas que afirma la diferencia actual de ellas, sus voluntades de poder (Deleuze, 2001, p. 17).

En la perspectiva deleuzeana, las fuerzas activas y reactivas se basan en el sentido nietzscheano de la tragedia, la antítesis Dioniso-Apolo, desde la que los dioses se reconcilian para resolver el dolor. La oposición-reconciliación de estos dos dioses manifiesta las relaciones de fuerzas. Recordemos que Dioniso es la expresión de la existencia activa de la vida: la alegría, el placer, el dolor, la ligereza; es el dios afirmativo, da cuenta del dolor afirmando la vida sin justificarla ni redimirla, como lo hace Apolo. “Es el dios para quien la vida es esencialmente justa. Más aun es ella la que se encarga de justificar, “incluso afirmar el sufrimiento más arduo”. Hay que entender: la vida no resuelve el dolor al interiorizarlo, lo afirma en el efecto de su exterioridad” (Deleuze, 2001, p. 27). Esta cita da cuenta de *fuerzas activas* que muestran los cuerpos como un cuerpo en movimiento, la afirmación del ser activo en su devenir, como se ve reflejado en *Three figures and portrait*, de 1975.

Por el contrario, lo apolíneo es aquella medida que dota de ordenación la vida con la medida, propagando la neutralidad (recordemos cómo este dios da muerte a Pitón para liberar a Delfos de los infortunios acometidos por este dragón). Teniendo esto en cuenta, lo apolíneo enmarca lo que llama Nietzsche *fuerzas reactivas*: son para él la conciencia que niega el desequilibrio en pro de la conservación. Estas fuerzas actúan como reguladoras de lo activo, concibiéndose solo en la relación con lo activo.

Notemos cómo estas fuerzas reactivas se hacen patentes en la primera parte del tríptico *Tres estudios de Lucien Freud* (1969). Las fuerzas reactivas cumplen la función de aislar la figura. Con el encuadramiento lineal limitan la figura, la aíslan al centro. En el primer marco del tríptico, el juego de fuerzas compone el sentido de la

figura. Aquí Bacon encarna el impulso apolíneo, agrupando la figura en un fondo de regulación, como una figura sedente que aísla la fuerza activa y niega la posibilidad del movimiento. El fondo y la estructura rectilínea actúan como fuerzas reactivas desde el encuadramiento. Y, sin embargo, es el mismo Bacon quien plantea la lucha entre un encuadramiento apolíneo y un cuerpo dionisiaco que se ejerce como fuerza activa desde la transformación interna de la figura (Lucien). Lo activo en esta fracción del tríptico corresponde a la actividad interna del sujeto en tanto corporalidad.

Así, las fuerzas reactivas no se pueden captar como fuerzas sino en tanto proyectan la organización o regulación del espacio. Este poder de transformación propio de la lucha entre las fuerzas se hace evidente en el *Tríptico*, de agosto de 1972: aquí notamos la reproducción de un cuerpo que se enfrenta a las carencias de la vida colectiva, fuerzas activas que manifiestan el dolor por medio de la fragmentación o el desmembramiento del cuerpo y los movimientos espasmódicos, un tipo de degradación del cuerpo. Diríamos entonces que Bacon, en las figuras del tríptico, juega dionisiacamente fragmentando, desmembrando, absorbiendo al individuo en el ser original del hombre, de la actividad de la vida, del querer universal (Deleuze, 2001, p. 21). Aquí el sufrimiento invoca la “sobreabundancia de la vida”, en tanto afirma la actividad vital dionisiaca.

En concordancia con la afirmación de que las fuerzas se ejercen en relación con otras fuerzas, en este tríptico se hacen visibles fuerzas reactivas o apolíneas en la composición del espacio, que ordenan la necesidad de coherencia figurativa mediante la utilización de la profundidad, en relación con la distribución central de los cuerpos. En este caso, la estructura plana ejerce una linealidad, fuerza reactiva que estatiza la figura, que manifiesta un juego de tensión entre lo consciente y la fuerza inconsciente que hace del cuerpo un cuerpo sin órganos frente al encuadramiento molar del hombre.

La tragedia de las fuerzas se hace cuadro en el *Autorretrato*, de 1971, en tanto se da una simultaneidad de fuerzas. Lo que muestran este y otros de los autorretratos mencionados es que las fuerzas no se ejercen en una sola vía: el esquema se hace activo apropiándose del rostro, y el rostro haciéndose reactivo (Dioniso habla la lengua de Apolo, y este, la de Dioniso). Lo lineal y lo pictórico se dan simultáneamente, predominando uno de los conceptos sobre el otro. El predominio de lo activo sobre lo reactivo se muestra en el rompimiento con la delimitación —el triunfo de la figura—, de forma tal que la concepción estructural y el diseño lineal y pictórico adquieren el dinamismo, la fuerza y la vida del cuerpo, disgregándose en una obra dionisiaca.

Lo dionisiaco y lo apolíneo están siempre presentes en la totalidad de la obra de Bacon. Las fuerzas no serían fuerzas si no se contrapusieran unas a otras en un antagonismo. No puede existir el total sentido de lujuria o de dolor, sino que estas fuerzas se hacen *presentes momentáneos*; la existencia se soporta porque es una asociación constante entre lo lineal y lo asimétrico.

En consecuencia, las fuerzas no indican la necesidad de justificar el sufrimiento a la manera nietzscheana. De hecho, las fuerzas activas en el tríptico muestran “la destrucción como destrucción activa del hombre que quiere perecer y ser superado” (Deleuze, 2001, p. 249) y, sin embargo, rompen con el esquema nietzscheano, pues las imágenes en Bacon no autentifican la superación, sino que son fuerzas que activan la vida en la entrega de la voluntad de desplazamiento y no de transformación, como lo hace notar Deleuze en *Lógica de la sensación*. La crucifixión se realiza para atestiguar la vida en su totalidad, un sujeto que deviene con el mundo desde la negación de lo molar, desde la destrucción del cuerpo.

Nietzsche presenta la afirmación como inseparabilidad de la condición preliminar negativa: “conozco la alegría de destruir hasta un grado que es conforme a mi fuerza de destrucción”. No hay afirmación que no sea inmediatamente seguida por una negación no menos ilimitada que ella misma, la afirmación de las tensiones humanas, de las afecciones humanas. Se trata, pues, de negaciones, pero de negaciones *como poderes de afirmar*. La afirmación no se podría afirmar nunca a sí misma, si antes la negación no rompiera su alianza con las fuerzas reactivas y no se convirtiera en poder afirmativo en el hombre que quiere perecer y, consiguientemente, si la negación no reuniera todos los valores negativos para destruirlos desde el punto de vista que afirma. Bajo estas dos formas, lo negativo deja de ser una cualidad primera y un poder autónomo. Todo lo negativo se convierte en poder de afirmar, la *manera de ser* de la afirmación como tal (Deleuze, 2001, p. 250). Adviértase que siempre hay una delimitación, un encuadramiento que sumerge la figura cuerpo en una negatividad que, empero, no está presente como marco de donde extrae su actividad: al contrario, la fuerza de la figura resulta de su propia actividad, de una fuerza activa y de la afirmación de su diferencia (Deleuze, 2001, p. 17).

La superioridad de la figura se expresa en las fuerzas activas del cuerpo; son estas fuerzas activas en *Figura en movimiento*, de 1978, las que exhiben el desplazamiento, las que hacen un sí mismo en perpetuo desplazamiento. De acuerdo con lo anterior, la disolución, las fuerzas tal como son presentadas en la obra de Bacon, constituye un arte genuinamente dionisiaco, porque posibilita la excitación y descarga de los afectos.

Finalmente, la afirmación y la negación desbordan la acción y la reacción, por ser las cualidades inmediatas del devenir: la afirmación no es la acción, sino el poder devenir activo, el devenir activo en persona; la negación no es la simple reacción, sino un devenir reactivo. Todo ocurre como si la afirmación y la negación fueran a la vez inmanentes y trascendentes en relación con la acción y la reacción; constituyen la cadena del devenir con la trama de las fuerzas. Lo que hace entrar en el mundo de Dioniso es la afirmación, el ser del devenir (Deleuze, 2001, p. 79) en tanto disgregación. Es aquí donde el sentido de las fuerzas asume el carácter filosófico, pues la obra de Bacon aparece como una excusa para manifestar el rompimiento filosófico del mundo trascendental y el yo universal, esto es, las realidades que devienen deben comprenderse desde la *despersonalización* que supera el sentido de sujeto y, por tanto, de la representación. La lógica de esta despersonalización parte de la antítesis trágica, de la superposición de las fuerzas apolíneas a las dionisiacas o a la inversa para devenir, en este caso, fuerzas reactivas deviniendo activas o viceversa. Es en esta medida que la descripción de Deleuze de la obra de Bacon, como un esfuerzo por pintar las fuerzas, adquiere un sentido (2002, pp. 57-64). Para Deleuze, la composición en Bacon se caracteriza por la integración-confrontación de tres tipos de relaciones de fuerzas: 1) contención o aislamiento de la figura (tríptico *Tres estudios de Lucien Freud*), 2) contracción o dilatación de la figura (autorretratos, de 1964 al 1966), y 3) disipación de la figura y, con ella, la eliminación de lo apolíneo o fuerzas de encuadre (*Jet of water*, de 1979). Lo que muestran estos tipos de relaciones de fuerzas en Bacon son fenómenos insertos en el devenir, ya técnicamente a partir de la contraposición de fuerzas reactivas: la claridad figurativa, los contornos distintivos que revelan la forma específica, la distinción absoluta de las formas y la delimitación del lienzo por zonas definidas, o ya con fuerzas activas desde la técnica de los contornos borrosos, del raspado. El devenir se muestra en la unión entre el eje central en una forma cerrada y la forma abierta, el ser y el llegar a ser de tensiones de fuerzas de desasosiego provocadas por la utilización desacorde de la luz, la tensión de los colores, la continuidad y re-continuidad lineal; pero también las disposiciones de las figuras: contorsiones y retorcimientos de los cuerpos en tensión, tonos fluctuantes de luz y oscuridad en colores cambiantes. Con esta serie de fuerzas pictóricas se da lo propio de los cuerpos: el puro devenir de la vida, el movimiento desde lo indeterminado.

Conclusión

Cabe recordar lo que señala Ávila Crespo respecto al rol estético de la voluntad de poder: “Hay, finalmente en el arte, una voluntad tal, capaz de afirmar incluso los aspectos más terribles, los más sombríos de la vida, hasta el punto de que el artista es una especie de alquimista, de 'químico' y experimentador, capaz de extraer 'oro' de lo aparentemente bajo, oscuro, más devaluado” (1986, p. 249).

Es por ello que la pintura de Bacon no resulta ser una actividad figurativa o imitativa, porque transfigura al artista en un retorno instintivo a lo mítico, de manera que la estética toma la forma de la invención trágica. Por tanto, cuando vemos una obra de Bacon estamos percibiendo la indeterminación propia del pensamiento, la capacidad visionaria en la cual nos hace ver y a la vez aprehender lo otro que, parafraseando a Klee, nos permitiría encontrar lo invisible en lo visible. Esto es posible en tanto en esta obra, como plantea Deleuze, se hace patente el encuentro de fuerzas que introducen al artista, la obra y su espectador en el juego del devenir que, de hecho, hace parte de la experiencia misma y sus tensiones. Sin embargo, es claro ahora que dicha noción de “fuerzas” debe ser entendida en términos de un concepto filosófico. Más aún, la idea de “pintar las fuerzas”, que Deleuze presenta en *Lógica de la sensación*, obliga a entender que el concepto de fuerzas se hace categoría en el análisis de la obra de Bacon a través de la reflexión construccionista deleuzeana, solo si acoge la esquematización nietzscheana rastreada por el mismo Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*, en la cual las fuerzas comportan el todo de lo que es, que puede ser pensado y contrapuesto a la tradición. Por tanto, cuando vemos una obra de Bacon percibimos la indeterminación propia del pensamiento y de la existencia.

Referencias

- Ávila Crespo, R. (1986), *Nietzsche y la redención del azar*. Granada: Universidad de Granada.
- Deleuze, G. (2001), *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2002), *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Paris: Seuil.
- Dufrenne, M. (1953), *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Paris: PUF.
- Nietzsche, F. (2002), *Ecce Homo*. Barcelona: Alianza.
- Panofsky, E. (2003), *La perspectiva como forma simbólica*. Barcelona: Tusquets.

NIETZSCHE Y EL PROBLEMA DEL ARTE EN “*EL ORIGEN DE LA TRAGEDIA*”¹

Nietzsche and the Art Problem, in “*The Origin of Tragedy*”

Laura Guauque Socha
Grupo de Investigación:
Estudios en Educación, Pedagogía y Nuevas Tecnologías
Laura.guauque13@gmail.com

Fecha de aceptación: 24 de junio de 2014

Fecha de aceptación: 15 de agosto de 2014

Resumen

El artículo es un intento de lectura de la primera obra de Nietzsche: *El origen de la tragedia*. La orientación del problema de investigación se dirige a la pregunta sobre los principales conceptos que desarrolla Nietzsche en esta obra en torno al arte. Nietzsche presenta en su análisis sobre los orígenes de la tragedia una interpretación del arte y de la verdad radicalmente distanciada de la visión occidental de los mismos fenómenos. Nietzsche propone en *El origen de la tragedia* una estética de la existencia relacionada con el pensamiento trágico, lo trágico como fenómeno estético y la consolidación a partir de este de una diferente *valoración* de la vida. No obstante, el desarrollo de dicha idea en toda su complejidad escapa al proceso de creación de esta primera obra. El problema de lo trágico ha de evolucionar en Nietzsche junto con el desarrollo posterior de toda su obra filosófica; sin embargo, las ideas esbozadas en este “libro imposible” (Nietzsche, 1943, p. 11) constituyen ya el presentimiento de las grandes líneas de su pensamiento.

Palabras clave: Nietzsche, Pensamiento trágico, Arte, Grecia Arcaica, Deleuze.

¹ Artículo de Reflexión, resultado de trabajo de investigación en el marco del Grupo de Investigación: Estudios en Educación, Pedagogía y Nuevas Tecnologías. Dirección: Esaú Ricardo Páez. Facultad de Educación, Licenciatura en Filosofía y Humanidades.

Abstract

This paper is an intention to read the Nietzsche first work: *The tragedy's origin*. The investigation is oriented towards the question about the main concepts that Nietzsche develops in his work, about art. Nietzsche in his analysis on the tragedy's origin, presents an art and truth interpretation, far away from the west vision of the same phenomena.

Nietzsche in *The Tragedy's origin*, proposes a type of aesthetics existence related with the tragic thinking, the tragedy as an aesthetic phenomena and its consolidation, from it by a different life's *valuation*; elements which constitute the innovation that this author offers.

In spite, that idea development in its whole complexity, escapes from the creation process, of this first work. The tragedy problem will evolve in Nietzsche, together with his whole philosophical work. Nevertheless the ideas sketched in this "impossible book" (Nietzsche, 1943, p. 11) already constitutes his thought great lines' premonition.

Keywords: *Nietzsche, Tragic Thought, Art, Truth, Archaic Greece, Deleuze, Representations.*

Apolo y Dioniso

1.

Desde los primeros capítulos de su libro *El origen de la tragedia*, Nietzsche pone de manifiesto, en la utilización de las divinidades griegas Apolo y Dioniso, la necesidad de esclarecer la constitución del arte griego. Sin ser nociones o conceptos, estas divinidades son manifestadas como instintos, espíritus y fuerzas de las cuales se desprende “todo progreso en el arte” (Nietzsche, 2002, p. 23) y a partir de las cuales Nietzsche ha de ilustrar el desarrollo del pensamiento trágico. En los albores de la pregunta por lo trágico se hace necesario entender el lenguaje de las acciones y las palabras del mundo del que este proviene; en ese sentido, se presenta un cierto aludir al pueblo griego, al pensamiento *pre-racional*, abordado y justificado a partir de la palabra mítico-religiosa, del ritual artístico-religioso. Un acercamiento a la Grecia que posibilitó y se realizó en la tragedia, en el drama musical antiguo; una Grecia primitiva previa a las grandes líneas de la filosofía antigua, previa pues, a una visión *filosófica* del mundo. En este punto, se vuelve necesario encontrar una guía que fundamente dicha aproximación.

El apoyo conceptual requerido lo constituye la investigación que Marcel Detienne hace acerca de la importancia de *la verdad* en la Grecia arcaica, en su libro *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*. La investigación y seguimiento sobre dicho fenómeno como testigo de un espacio y tiempo determinados, permite el acercamiento deseado a esta sociedad cultivada por el mito trágico, el culto y el ritual.

2.

En la Grecia primitiva, *la verdad* era detentada por un grupo determinado de hombres: “el adivino, el aedo (poeta) y el rey de justicia” (Detienne, 2004, p. 11), privilegiados de “la palabra eficaz” (Detienne, p. 62). La palabra y su relación íntima con *la verdad* están demarcadas por una connotación fascinantemente mitológica, envuelta en matices que le dan significaciones ambiguas. En ese sentido hay que partir de que *verdad* es, en la Grecia arcaica, para ser más precisos y menos arbitrarios: *Alétheia*.

La diosa *Alétheia* vacila dentro de sus rasgos; cual péndulo, no consigue mayor estabilidad, se encuentra en un suelo de aguas movedizas del que no obtiene, ni pretende hacerlo, un concepto acabado, formado, moldeado; antes bien, se sumerge

en la ambigüedad haciendo de esta su carácter más propio. *Alétheia* tiene una relación esencial con la palabra, no ya en tanto lo *real* o lo lógico, sino en tanto las cualidades de aquel que osa usarla. Así, la palabra, ya sea en boca del adivino, el poeta o el rey, es una *potencia* de tipo *mágico-religioso*; he aquí su eficacia. En boca de estos la palabra es en sí misma acción, realización, “es una cosa viva”, no hace referencia a una función narrativa, se hace *presente* con el rito, es atemporal y divina, “trasciende a los hombres y al tiempo de los hombres”, abarca ella misma, “como la memoria, lo que ha sido, lo que es, lo que será” (Detienne, pp. 104-115).

Dicha eficacia de la palabra no puede entenderse por fuera de un sistema de representaciones religiosas. La palabra en la Grecia arcaica es realidad, vale por sí misma, no admite la distancia de la duda, la pregunta o la interpretación. Pronunciada por este grupo determinado, “investido de funciones precisas” (Detienne, p. 103), la palabra adquiere la fuerza de la acción, no es una respuesta, es la imposibilidad de preguntas, no es un presagio o profecía, es realización por encima del tiempo y de los hombres. *Alétheia*, entonces, no constituye un concepto, es *verdad* en tanto *palabra eficaz*.

En cuanto a la relación manifiesta de *memoria* y *verdad dicha*, no se debe confundir con la orientación que tiene el criterio de memoria convenido en la modernidad²; *Mnemosyné* no existe para recordar o *reconstruir* en una configuración temporal determinada *el pasado*; es un privilegio, al igual que *la palabra*, concedido por las musas: “Mediante su memoria, el poeta accede directamente, a través de una visión personal, a los acontecimientos que evoca; tiene el privilegio de ponerse en contacto con el otro mundo. Su memoria le permite descifrar lo invisible” (Detienne, p. 62).

Es entonces a partir del carácter *adivinator* y de la configuración religiosa que tiene *la memoria*, como la palabra del poeta adquiere el matiz y el carácter de eficacia, de *realidad*. Así, las palabras del poeta son las palabras de la *memoria* y, por tanto, aquello más digno y sagrado de ser oído, porque el poeta, como “maestro de verdad” (Detienne, p. 73) y de *palabra eficaz*, como contemplador de *Alétheia*, es capaz de dar y decir aquello que sin ser histórico, ni comparable con lo bueno y, en ese sentido moral, configura el ordenamiento y la interpretación de su realidad.

El mito trágico en boca del poeta supone en él mismo una función “... en la soberanía y la ordenación del mundo” (Detienne, p. 65). El poeta escapa, entonces, al carácter subjetivo de sus actos y palabras, es un personaje espacial y, por tanto, privilegiado de los dioses, posee un don de videncia para una *verdad eficaz* y

²“Las investigaciones de Vernant nos permiten afirmar que la memoria divinizada de los griegos no responde en modo alguno a los mismos fines que la nuestra; no tiende, en absoluto, a reconstruir el pasado según una perspectiva temporal... se diferencia radicalmente del poder de acordarse de otros individuos” (Detienne, 2004, p. 62).

realizadora, *verdad* que por su misma característica ambivalente puede pasar a un plano engañoso y contrario³, sin que por ello pierda su carácter sagrado.

3.

En cuanto a los dioses de la Grecia primitiva, compañeros en el Olimpo de *Alétheia*, su virtud no se dirige hacia los presupuestos morales de bondad, compasión o resignación: “El que reverenciando en su corazón otras creencias se aproxime a estos dioses olímpicos buscando elevación moral, santidad, espiritualidad incorporal, y busque en sus miradas el amor y la piedad, pronto desviará sus ojos, irritado y descorazonado” (Nietzsche, 1943, p. 32). Ellos mismos son remitidos a la necesidad y fatalidad que acoge todo lo que vive; representan desde las cosas más bellas, hasta las más horribles y feroces de la existencia; son la sublimación de dicha fatalidad de la que son conscientes el hombre griego y sus dioses. Los dioses olímpicos constituyen, como esfera superior, la justificación de la vida y sus dolores, reflejan y afirman ellos mismos la *moira* que persigue al hombre.

Los griegos dieron vida a un mundo superior que justifica la existencia en cada una de estas imágenes de ensueño, que divinizadas no culpan al hombre y a sus acciones. En sus dioses, el hombre griego ve la imagen idealizada de su existencia; son símbolos que no constituyen una justificación moral, ya que inmersos en la esfera de la belleza se encuentran en el ámbito estético, que es al mismo tiempo afirmador y creador. En ese sentido, ¿cómo concibe Nietzsche los instintos artísticos que él mismo expresa en los dioses Apolo y Dioniso? La relación entre ellos se da, en un principio, bajo la forma de antagonismo, es la primera cara de un antagonismo constante que ha de transfigurarse a lo largo de la obra.

4.

Apolo, “dios de la bella apariencia, dios resplandeciente” (Nietzsche, 2002, p. 44), se ve reflejado en el mundo estético del sueño, el mundo de “la apariencia de la apariencia” (Nietzsche, 1943, p. 36), más placentero por ello, en tanto apariencia más elevada que la procurada por la existencia y la realidad empírica. El sueño como mundo de formas expresadas por el artista en las artes plásticas, en el cual la plenitud de belleza, que provoca la apariencia en este estado, la “sagrada visión de belleza”, no puede desaparecer, incluso cuando no solo es lo hermoso aquello que evocan sus imágenes y formas, también lo aterrador y cruel, aquello más duro; sin embargo, la apariencia y el gozo que produce esta han de permanecer. Así, el sueño se presenta al hombre como “un placer profundo y un goce necesario”, el goce que provoca la apariencia.

³ Acerca de la naturaleza de Peithô y Apaté, ver: Detienne. Cap. IV, La ambigüedad de la palabra: 103-137.

“No hay por un lado *Alétheia* (+) y por el otro *Lethé* (-)... la “negatividad” no queda por tanto aislada, colocada aparte del Ser, constituye un pliegue de la “verdad”, su sombra inseparable” (Detienne, p. 40).

Dicho estado estético, correspondiente al *espíritu apolíneo*, manifiesta en imágenes simbólicas y oníricas aquello de que se valen el poeta y el artista plástico en su creación. “La bella apariencia de los mundos oníricos, en cuya producción cada hombre es un artista completo, es el presupuesto de todo arte figurativo, más aún, como veremos, de una mitad importante de la poesía” (Nietzsche, 2002, p. 42). Los mismos dioses olímpicos se tornan fundamentalmente apolíneos. La *voluntad de apariencia* se ve claramente reflejada en la creación de estos por el hombre griego, la necesidad de velar con la apariencia todo aquello que produce dolor, que afecta la sensibilidad de la vida.

Por otro lado, Dioniso, quien al igual que Apolo posee múltiples visiones, se presenta como aquel que revela aquello que lo apolíneo indica velar en la apariencia; he aquí su analogía con la embriaguez:

Merced al poder del brebaje narcótico que todos los hombres y pueblos primitivos han cantado en sus himnos, o bien por la fuerza despótica del rebote primaveral, se despierta esta exaltación dionisiaca que arrastra en su ímpetu a todo individuo subjetivo, hasta sumergirlo en un completo olvido de sí mismo (Nietzsche, 1943, p. 27).

Sin embargo, las bacantes o fiestas dionisiacas, que, tal como lo indica Nietzsche, han estado presentes en el tiempo, desarrolladas en múltiples lugares y en las cuales, las más de las veces, todo confluye en una disolución sexual como indicación del desgarramiento del individuo, adquieren en Grecia otro tipo de características. El *entusiasmo* y *carácter ligero* de Dioniso van a ser sumamente importantes. Dioniso, como el dios danzarín, que sobre las ruinas de la apariencia goza en el baile con el conocimiento de aquello que vela Apolo, que en el desgarramiento de *la medida* del individuo se funde en lo “Uno primordial”, en donde se caen todas las imposiciones que separan a los hombres en su creencia en ellos como sujetos (Nietzsche, 1943, pp. 26-31).

5.

El problema manifiesto entre el arte figurativo y la música, entre Apolo y Dioniso, como potencias artísticas opuestas, se da en la relación entre la música, por un lado, y la palabra, la imagen y la idea, por el otro, entre la música y el drama. En la tragedia griega, aun sustentada por el mito trágico, el papel de la música es bastante importante en la reproducción de sentimientos profundos del hombre griego. La música confiere a los hechos y sucesos dramatizados, a la imagen puesta en el escenario, el estado anímico necesariamente extasiado. La música da vida a las imágenes que aparecen en el ensueño del poeta, “...la música hace destacar enseguida con una significatividad más alta toda pintura, más aún, toda escena de la

vida real y del mundo...” (Nietzsche, 2002, p. 144). La música, en tanto que arte de Dioniso, se manifiesta escapando a los criterios con los que son apreciadas las artes figurativas. En esa medida, un juicio convenido de belleza no es aplicable a la música en tanto que ella misma no es reflejo de la apariencia⁴... De ese modo, la música tiene un ingrediente que la separa del “agrado por las bellas formas” (Nietzsche, 2002, p. 140-142), como juicio y valoración.

Dioniso se opuso al mundo apolíneo, siendo precursor de la desmesura, del olvido de sí, de la música como reflejo de estos sentimientos extáticos por encima de la plácida belleza de las formas y del conocimiento de aquello que pulula tras el velo de la apariencia. ¿Cómo pudo conciliar el hombre griego estos instintos?

En *los orígenes dionisiacos en Grecia*, en las bacantes celebradas allí, el hombre griego no se limitó a la ruptura con sus vínculos más propios. La embriaguez como estado estético escapa a sus significaciones más vulgares, y la *alegría y la danza* dionisiacas constituyen no el mero desbarajuste corporal, sino la realización como símbolos y, a la vez, fenómenos estéticos. En la reconciliación entre estas dos fuerzas artísticas, Apolo y Dioniso, se relacionan belleza y verdad como fuerzas creadoras y antagonistas. Apolo, dios de la belleza, en tanto que bella apariencia, se encuentra con Dioniso y el sabio Sileno que lo acompaña; con ellos aparece, posterior a la embriaguez, como estado estético, la verdad, la desgarradora *náusea* que provoca el conocimiento de un sufrimiento inherente a la existencia. La apariencia cae, se devela, su belleza tranquila pierde fuerza, los dioses salen al momento de salvación. He aquí el origen de un *mundo intermedio*, solo así y en ese mundo es posible no solo una conciliación entre verdad y belleza, sino también “el nacimiento del pensamiento trágico”.

Aparece la tragedia griega como “...lo sublime, sometimiento artístico de lo espantoso y lo ridículo, descarga artística de la náusea de lo absurdo” (Nietzsche, 2002, p. 260). La unión de estos instintos que engendra, en palabras de Nietzsche, la tragedia antigua, se da precisamente en tanto “el drama como objetivación apolínea” (Deleuze, 1971, p. 19) del sentimiento dionisiaco. Así, la tragedia antigua, con Edipo, Antígona y Prometeo, evidencia la realización de principios apolíneos, manteniendo siempre a Dioniso como único héroe entre todos ellos, metamorfoseado, múltiple y plural.

⁴ “La música no podría, como las demás artes, reproducir la apariencia, sino más bien una imagen inmediata de la voluntad misma...” (Nietzsche, 1943, pp. 95-96).

«¡El Gran Pan ha Muerto!»

1.

Según la tradición filológica, el coro es conservado como el inicio de la tragedia, que en un principio “era únicamente el coro y nada más que este”; el drama es posterior. Así, el coro se presenta como aquel que en un principio, *sufriendo con el dios y el héroe*, tiene el favor de la visión extática, y que como “anunciador de una sabiduría que habla desde lo más hondo del pecho de la naturaleza” (Nietzsche, 2002, p. 82) tiene dones de transformación: “Ante el coro trágico el hombre griego se ve metamorfoseado” (Nietzsche, 1943, p. 57) y transformado él mismo en sátiro, por el estado dionisiaco y extático que provoca la presencia del dios sufriente. El coro que, como especie de *altavoz*, expresa al hombre griego el sufrimiento de aquellos en los que este había puesto su visión ideal de la existencia. El dios que sufre y el héroe trágico gritan sus dolores al coro, hacen de este su más fiel testigo. El coro, por tanto, no puede considerarse una simple aglomeración de individuos agitando sus voces al unísono; “el coro no representa, sin embargo, una masa, sino solo un enorme individuo, dotado de unos pulmones mayores que los naturales” (Nietzsche, 2002, p. 216).

Con la aparición posterior del drama, el coro va a perder ese único *don* de poseer la visión del dios. Con esta intromisión, el dios se vuelve una visión conjunta; el público o espectador ahora ve también a su dios deslizarse en el escenario; ya no es el coro *el único que ve*, la visión aparece a todos y desde ese momento:

... con la aparición del drama, se le encomienda al coro ditirámico la tarea de excitar dionisiacamente hasta tal grado el estado de ánimo de los oyentes, que cuando el héroe trágico aparezca en la escena, estos no vean acaso el hombre cubierto con una máscara deforme, sino una figura de visión, nacida, por así decirlo, de su propio éxtasis (Nietzsche, 2002, p. 89).

Con el drama y el coro a su lado, el hombre griego tuvo la posibilidad de ver vivientes a sus divinidades, “su aparición plástica era celebrada con bailes y cantos”, pero, además, era una visión completamente verosímil, completamente *real*. “En nuestro actor disfrazado nos sale a nosotros al encuentro un hombre natural, a los griegos en la máscara trágica les salía al encuentro un hombre artificial estilizado en héroe si se quiere” (Nietzsche, 2002, p. 219).

Empero, con la aparición plausible del drama y, con este, del diálogo, surgen otros matices que van a dar nuevas formas a la tragedia antigua. Aspectos que se dirigen hacia el actor, el espectador y el poeta del drama musical antiguo, así como al reparo

que estos personajes hubieron de sufrir en su “decadencia, su trágico agonizar”, y su posterior mutación en la “comedia ática nueva”, como género precursor de las hoy consideradas artes modernas (Nietzsche, 2002, pp. 104-106).

2.

Frente a este fenómeno en el que Nietzsche presintió cierta agonía y cierta pérdida, aparece el nombre de *Eurípides* (Nietzsche, 2002, pp. 105, 226), como la primera desviación del drama antiguo. El poeta griego contemporáneo más joven que Esquilo y Sófocles divisó también un vacío, una distancia entre el espectador, el actor trágico y la tragedia. En este interrogar, Eurípides considerará necesario, como él mismo lo dice, llevar al escenario “la casa y el patio, el campo y los animales... donde todos preguntan y filosofan” (Nietzsche, 2002, pp. 227-228), donde, según su parecer, se ha derribado la distancia desde la cual el espectador de la tragedia perdía de vista lo sublime de esta.

Aquello que vio de malo en la tragedia el poeta Eurípides tiene un trasfondo dirigido hacia la creencia de que el griego, ante el espectáculo que traía a sus dioses al escenario, no tenía en sí el “efecto poético” (Nietzsche, 1943, pp. 72-73) esperado por el poeta. La necesidad de hacer más comprensibles para el espectador griego los caracteres pertenecientes al drama se convierte entonces en esa peligrosa arma que hubo de dar muerte a la tragedia griega, al menos a la sustentada en el mito trágico, el coro y el siempre héroe Dioniso.

Al considerar lo bello como lo comprensible, la noción artística sufre fuertes contradicciones, transformando el juicio y la apreciación estética, fundando una nueva manera de pararse frente a una tragedia, una nueva consideración de la misma, una “estética racionalista” a la que se someten todos los componentes trágicos: el mito, la música, la importancia coral y la estructura dramática, el lenguaje y sus temáticas; en fin, se transforma la tragedia bajo dicho *tribunal* en el que: «Todo tiene que ser consciente para ser bello», (...) tesis eurípidea paralela de la socrática: «todo tiene que ser consciente para ser bueno» (Nietzsche, 2002, pp. 230-233).

A partir de lo anterior, Nietzsche pone de manifiesto, de un lado, la relación que supone entre los antiguos Sócrates y Eurípides, y de otro, el surgimiento, a partir de esta relación, de una “estética consciente”: “... a Sócrates le parecía que el arte trágico no había dicho nunca la verdad, sin contar también con que dicho arte se dirigía 'al que no posee gran inteligencia', es decir, no hablaba a los filósofos: doble razón para mostrarse alejado de él” (Nietzsche, 1943, p. 85).

La exigencia de Sócrates a la tragedia de *decir la verdad* denota un cambio radicalmente opuesto en la interpretación de esta. No es ya el poeta quien contempla

a *Alétheia*, quien afortunado y elegido es iluminado por las musas y es entonces *maestro de verdad*. No, el poeta ya no goza de *palabra eficaz*, el mito es ahora aislado y el ritual, por tanto, ha desaparecido. En tal transformación de los caracteres más importantes de la tragedia surgen algunos aspectos para estudiar. Por un lado, el oyente griego frente al público moderno, y en segunda instancia, y a partir de estos, la necesidad de *efecto* expresada en la interpretación moderna del arte.

3.

En primer lugar, existe una separación tajante entre la tragedia griega y el teatro moderno, tal como se ha conservado hasta ahora. El efecto-tensión, propio de las historias modernistas, suma a la capacidad del poeta o *libretista* el hecho de mantener hasta el final del acto al oyente o espectador *interesado* en su historia. Frente a este –su último fin–, el *libretista* utilizará múltiples recursos que prolonguen la tensión, el suspenso, el embelesamiento.

Por otro lado, y en función de cierto contraste y disparidad, el griego arcaico y sus ritos artístico-religiosos no tenían a su mano, no por ausencia, sino por una fundamentación diferente de su obrar, la necesidad de entretener, piedra clave de las artes *modernas*. Sabido es que no existía en la tragedia griega, en el relato mítico, la posibilidad de alguna innovación en las temáticas, pertenecientes a un cúmulo cerrado de mitos de los que se alimentaba; así como tampoco de la variación en cantidad de actores o en el *libreto*, este último literalmente más moderno que griego (Nietzsche, 2002, pp. 214-215). El espectador no acudía a la tragedia para satisfacer la ausencia de placidez, de entretenimiento y de diversión; no esperaba enfrentar una nueva historia llena de *intrigas*, alfiles, torres y peones, no pretendía resolver *enigmas*, enredarse en historias y olvidar así su miserable existencia; no, los griegos se encuentran plácidos frente a un rito que revive el mito y, con este, *su propia inmortalidad*:

Estos no eran un perezoso, fatigado público abonado todas las tardes, que llega al teatro con unos sentidos cansados y rendidos de fatiga, para dejarse emocionar aquí. En contraposición a este público, que es la camisa de fuerza de nuestro teatro de hoy, el espectador-ateniense, cuando se situaba en las gradas del teatro, continuaba teniendo sus sentidos frescos, matinales, festivamente estimulados (Nietzsche, 2002, p. 213).

El emerger mismo de la ópera, “caricatura del drama musical antiguo”, consistió fundamentalmente en la búsqueda de un fruto o resultado, una imitación que presumía crear en el hombre del renacimiento el mismo *efecto* que la tragedia en el griego: “¡Cosa extraña! Ya el primer pensamiento puesto en la ópera fue una

búsqueda de efecto. Con tales experimentos quedan cortadas o, al menos, gravemente mutiladas las raíces de un arte inconsciente, brotado de la vida del pueblo” (Nietzsche, 2002, p. 206).

4.

Así, la relación que entrevió Nietzsche entre Sócrates y Eurípides, relación que trabajaba por la comprensión, la concientización y la racionalización del fenómeno trágico, lleva la tragedia a ocupar un papel nunca antes pensado para esta, ya que con miras a una comprensión profunda fue antepuesto un “prólogo” (Nietzsche, 2002, p. 230) que explicaba paso a paso el mapa que ahora el espectador tenía a disposición de sí, así como, poco a poco, fue siendo privilegiado el texto. El diálogo de los personajes, que con Eurípides habían perdido el contorno fantástico de dioses o semidioses, tomó la escena casi por completo, dejando de lado la música coral, de tan alta importancia en los orígenes de la tragedia.

La inmersión y el posterior privilegio de la dialéctica como la base real de la *comedia ática nueva*, elimina ciertos caracteres propios del griego y su existencia trágica. Dicha dialéctica está referida a lo que modifica y origina el plano desde donde Sócrates pregunta. El *diálogo* constituye, entonces, la herramienta o el modo de establecer la verdad que inaugura Sócrates y eterniza Platón, al construirle un mundo a la idea y al concepto. En ese sentido, ¿quién hubo realmente de matar al dios Pan (Nietzsche, 2002, p. 102) y, con este, a la tragedia antigua?

¿Quién es ese, que por sí solo se atreve a desautorizar la esencia misma del helenismo; que por sí solo se atreve a sustituir a Homero, a Píndaro, a Esquilo, a reemplazar a Fidias y a Pericles, a suplantar a Pitia y a Dioniso, y que, como el abismo más insondable y la cima más alta, está seguro de antemano de nuestra admiración y de nuestro culto?... ¿Quién es este semidios, a quien el coro invisible de los más nobles humanos ha de gritar “¡Ay de ti! ¡Ay de ti! ¡Has destruido con tu brazo poderoso ese mundo de belleza! ¡Mírale como se hunde!”? (Nietzsche, 1943, p. 83).

Aquello que realmente niega el pensamiento trágico es precisamente el tipo de pensador teórico, es Sócrates y su necesidad de conceptualizar y teorizar el fenómeno estético; aniquila con la dialéctica la música dionisiaca y, de ese modo, mata lo más bello de la tragedia, aquello por lo cual el hombre griego sentía, sin necesidad de conceptos o *verdades*, revivir cada una de las palabras del héroe.

¿El Problema del Arte es Metafísico?

1.

En el prólogo a Richard Wagner, Nietzsche pone de manifiesto una tesis que contemplará desde diferentes puntos de vista a lo largo de la obra: "...yo estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida..." (Nietzsche, 2002, p. 40). Bajo esta pretensión expresada como preámbulo de su obra sobre los griegos, los interrogantes se dirigen hacia la interpretación de la existencia griega y el papel que el arte mantiene con dicha apreciación de la vida. Sin embargo, dicha tesis manifestada por Nietzsche a lo largo de la obra sugiere que el problema del arte, al menos en los alcances y límites del *Origen de la Tragedia*, está desarrollado y resuelto por este en el ámbito de la pregunta fundamental de la filosofía, es decir, está inmerso en el problema metafísico, al que corresponde el desarrollo del pensamiento occidental.

El arte como *tarea metafísica* pone, de algún modo, de cabeza el hasta ahora ordenamiento de la realidad. Si al papel concedido a la moral y a la *verdad* se le traspusiesen la belleza y la creación artística, *el artista* y lo sensible, y la moral se viese rebajada al campo de la *ilusión* y del *engaño*, campo que hasta hoy ocupa el arte, los valores que determinarían la interpretación de la vida serían, pues, radicalmente discordantes: "...una filosofía que osa situar, rebajar la moral misma al mundo de la apariencia y que la coloca no solo entre las "apariencias" (en el sentido de este *terminus technicus* idealista), sino entre los "engaños", como ilusión, error, interpretación, aderezamiento, arte" (Nietzsche, 2002, p. 32).

Empero, y por lo fascinante que parezca dicha *inversión*, el mundo divinizado de *Alétheia* y de los dioses olímpicos sigue siendo, a pesar del carácter diferente de la solución, una solución superior. Así, el mundo de los dioses olímpicos, mundo que el griego se representaba de manera *ideal* y por el cual pudo, pese a los dolores y sufrimientos, "soportar la existencia" (Nietzsche, 1943, p. 33), refleja en la tragedia griega la necesidad de un arte que prometa cierto "consuelo metafísico", la "necesidad de un arte indispensable" (Nietzsche, 1943, p. 95); la justificación de la vida en y por el arte, por "las artes en general, por las cuales la vida se hace digna de ser vivida" (Nietzsche, 1943, p. 26). "El acto metafísico" (Nietzsche, 1943, p. 24) a través del cual al conocimiento de los horrores de la existencia, proporcionado por el estado dionisiaco, le salva la apariencia, "le salva el arte..." (Nietzsche, 2002, p. 80), constituye un ordenamiento de la existencia, además, da luces de la interpretación que sobre los griegos manifestó Nietzsche en *El Origen de la Tragedia*.

Frente a los horrores de la existencia, que repetidamente muestra Nietzsche como parte del conocimiento del hombre antiguo, el griego encontró un arte por el cual la vida, pese a las apariencias, el devenir, el fortuito cambio y la desgracia del destino,

se hizo un goce en su realización. La tragedia que traía al escenario a las divinidades permitía al hombre griego ver rodeados de una halo de belleza todos y cada uno de sus actos.

2.

En una interpretación de la existencia, en la que, como en los griegos, está velado todo aquello que causa dolor, por la *apariencia apolínea*, en la que, siguiendo a Nietzsche, hay por el arte una justificación de la existencia, y en los dioses una redención de ella, dicha justificación superior, aunque vea ella misma la solución en el arte, representa una sola cosa, la *culpa*. La existencia es culpable y necesita un *sentido*, por eso el griego inventó sus dioses, que dentro del ámbito apolíneo se visten suntuosos en la apariencia frente a la ferocidad de la existencia. La vida es culpable hasta cuando por ella va el arte, la tragedia antigua. “El consuelo metafísico –que como yo insinúo ya aquí, deja en nosotros toda verdadera tragedia– de que en el fondo de las cosas, y pese a toda la mudanza de las apariencias, la vida es indestructiblemente poderosa y placentera...” (Nietzsche, 2002, p. 79).

Sin embargo, y en medio de una existencia que ve en su interpretación de la vida la necesidad de un estímulo *superior*, se evidencia un vínculo con aquello que está presente en lo que señala Nietzsche en su crítica a la ciencia, la moral y demás empresas de la estructura moderna. En esta medida, ¿qué distancia, qué límite existe entre una existencia culpable y la proximidad de la depreciación de la existencia? En el prefacio añadido a la tercera edición de *El origen de la tragedia*, a modo de *ensayo de autocrítica*, Nietzsche hará todo el recorrido por influencias y desbarajustes que *echaron a perder* su problema sobre los griegos. Así, citándose a sí mismo, nos conduce Nietzsche por la posible respuesta a la pregunta que se genera en la realización de este capítulo, *¿es metafísico el problema del arte?*:

¿Acaso no sería necesario que el hombre trágico de esa cultura, en su auto educación para la seriedad y para el horror, tuviese que desear un arte nuevo, el arte del consuelo metafísico, la tragedia, como la Helena a él debida, y que exclamar con fausto:

¿Y no debo yo, con la violencia más llena de anhelo, traer a la vida esa figura única entre todas?

¿Acaso no sería necesario?”... ¡No, tres veces no!, jóvenes románticos, ¡no sería necesario!

...Vosotros deberíais de aprender antes el arte del consuelo *intramundano*, -vosotros deberíais aprender a *reír*, mis jóvenes amigos, si es que, por otro lado, queréis continuar siendo completamente pesimistas; quizás a consecuencia de ello, como reidores, mandéis alguna vez al diablo todo el consuelismo metafísico- ¡y en primer lugar, la metafísica! (Nietzsche, 2002, p. 37).

De Dioniso a lo Dionisiaco

1.

Si se considera el problema del arte en los griegos se evidencia que el *sentido* puesto en él está cargado de nociones ambiguas que lo ponen como la sublimación de la contradicción que representa la existencia. Esta contradicción constituye, como se vio en el capítulo anterior, la búsqueda y necesidad de un orden superior, la pregunta por *el sentido* de la existencia y la solución metafísica correspondiente. Dicho esquema del pensamiento trágico representado en lo que Deleuze denomina “el movimiento de la contradicción y su solución” (Deleuze, 1971, p. 18) pone de manifiesto una pregunta: ¿es plausible cierta analogía entre las pretensiones cristianas y aquel esbozo del pensamiento trágico presentado en *El origen de la tragedia*?

La interpretación cristiana de la existencia es, sin embargo, pasada por el silencio en esta primera obra de Nietzsche; no obstante, en el prefacio de 1886 este habrá de declarar el cristianismo como:

... la antítesis más grande de la interpretación y justificación puramente estéticas del mundo... la cual es y quiere ser solo moral, y con sus normas absolutas, ya con su veracidad de Dios por ejemplo, relega el arte, *todo* arte, al reino de la mentira, es decir lo niega, lo reprueba, lo condena... es hostil al arte... hostil a la vida... pues toda vida se basa en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la óptica, en la necesidad de lo perspectivístico y del error... es odio al mundo... voluntad de ocaso... (Nietzsche, 2002, p. 33).

Así, pues, el cristianismo no puede, a pesar de las sombras dialécticas y cristianas: “justificación, redención y reconciliación” (Deleuze, 1971, p. 19), manifestadas en *El origen de la tragedia*, menguar el sentimiento lleno de vida que proclama Dioniso en sus bacantes. El cristiano es culpable y responsable de la *criminalidad* de la existencia, el griego ve dicha criminalidad en la existencia, pero no debe a ella entregarse como culpable, “... esta es la gran diferencia entre la interpretación griega del crimen, y la interpretación cristiana del pecado” (Deleuze, 1971, p. 36).

Sin embargo, aquello que fundamenta la diferencia entre la interpretación cristiana y la interpretación trágica del mundo consiste en la unilateralidad de la primera, en su búsqueda de verdades eternas, en la presunción de un único dios y en la esperanza abigarrada en una *voluntad de verdad* inequívoca e inmutable. Frente a estas pretensiones de universalidad, Dioniso, en el ámbito estético de la vida, reconoce y afirma que están dentro de la multiplicidad de sentidos que a ella puedan darse. Aquella necesidad de la vida frente a la ilusión y lo perspectivístico devela una

filosofía que evidencia el punto de ruptura dentro de las posibles relaciones que se pudieran entrever entre estas dos *valoraciones* de la vida; una filosofía y una idea pluralista⁵, por oposición a la búsqueda de una verdad invariable y universal.

Esta interpretación pluralista o de varios sentidos se divorcia del carácter negativo o positivo, bueno o malo, falso o verdadero del sentido dado a la vida, y con esto se opone a la interpretación de la existencia por la moral o por la ciencia. Son estos dos los grandes contendores del pensamiento trágico y, por tanto, de Dioniso, quien en dicho pluralismo ya no busca la justificación de la existencia, sino su *afirmación*:

...Dioniso es presentado con insistencia como el dios afirmativo y afirmador. No se contenta con resolver el dolor en un placer superior y supra-personal; afirma el dolor y hace de él el placer de alguien... Dioniso afirma los dolores del crecimiento, más que reproducir los sufrimientos de la individuación. Es el dios que afirma la vida, por quien la vida debe ser afirmada, pero no justificada ni redimida (Deleuze, 1971, p. 21).

2.

El carácter afirmador del dios Dioniso pone en perspectiva matices no resueltos por el velo metafísico con que está envuelto el desarrollo de esta primera obra. La *afirmación* del devenir y, con él, de todos los dolores o sufrimientos, así como de las alegrías e impresiones, supone entonces parte vital en la pregunta por *lo dionisiaco* y, en ese sentido, por lo trágico. "... La afirmación múltiple o pluralista es la esencia de lo trágico" (Deleuze, 1971, p. 28).

Dioniso, como parte del esquema de "*la contradicción y su solución*", planteado en la obra, pasa a tomar características diversas: es "*afirmativo y múltiple*". La existencia, que en la tragedia griega es culpable, criminal e *hybrica*, y en el cristianismo hace culpables, responsables y merecedores de castigo a los individuos, pasa a tomar una forma inocente. Nietzsche habrá de desprenderse paulatinamente de la creencia, aun, en una existencia criminal, sea que en esta sean responsables los dioses, que así justifican la existencia, o el hombre, que se justifica a sí mismo por el sufrimiento.

Esta *afirmación* como tarea dionisiaca es la que ha despojado de toda culpa a la existencia y al hombre. El carácter inocente de la existencia y el carácter afirmador

⁵ "En la idea pluralista de que una cosa tiene varios sentidos, en la idea de que hay varias cosas, y "esto y después aquello" para una misma cosa, observamos la más alta conquista de la filosofía, la conquista del concepto verdadero, su madurez y no su renuncia ni su infancia. Porque la evaluación de esto y aquello, el delicado acto de pesar las cosas y los sentidos de cada una... todo aquello, revela el arte más alto de la filosofía, el de interpretar" (Deleuze, 1971, p. 11).

de Dioniso evidencian, sin embargo, que el pensamiento trágico en Nietzsche solo es apenas esbozado en *El origen de la tragedia*. De Dioniso a *lo dionisiaco* existen múltiples metamorfosis que darán luz posterior a su primera obra; sin embargo, esto no quiere decir que *lo dionisiaco* se vuelva del todo ajeno a la tragedia antigua a la que se dedica y por la que se pregunta originariamente Nietzsche. Si bien los griegos manifiestan un esquema similar al del cristianismo –“la contradicción y su solución”–, esquema que, sin embargo, sigue interpretando la existencia como culpable, su solución viene siendo *la alegría*; concepto o *noción* estética que se conservará *a posteriori*, así como otros caracteres propios de Dioniso.

Lo trágico designa la forma estética de la alegría, no una receta médica, ni una solución moral del dolor, del miedo o de la piedad. Lo trágico es alegría... la tragedia es inmediatamente alegre... no apela al miedo y a la piedad del espectador obtuso... (Deleuze, 1971, p. 27).

El Pensamiento Trágico

1.

Apolo y Dioniso, tomados prestados de las divinidades griegas, exponen el mundo griego, el mundo estético de los dioses olímpicos; aparecen como las potencias artísticas que mancomunadas originan la tragedia antigua, que Nietzsche caracteriza con su análisis del coro, la lírica, la relación de música y palabra, el efecto, el oyente, entre otros. Dicho análisis sirve a Nietzsche para desmenuzar el arte griego, “la obra de arte del pesimismo” (Nietzsche, 2002, p. 26), donde verdad y apariencia no se excluyen; además, le permite la realización de una crítica contundente a la constitución y realización de las artes modernas precedidas por Sócrates y su correspondiente deseo de contemplar en el juicio y apreciación “esferas extra estéticas” (Nietzsche, 1943, p. 130) casi siempre morales o dialécticas.

La reconciliación entre Apolo y Dioniso, que supone el origen de la tragedia griega, según el análisis de Nietzsche, consiste en la representación del mito trágico, embalsamado y enaltecido por la fuerza de la *música dionisiaca*, en elementos apolíneos. La primera agresión a la *esencia* de la tragedia es precisamente la sobreextracción de los elementos apolíneos, en procura de la total desaparición de alguna huella de vida dionisiaca. El resultado fue un total alejamiento del ámbito estético, sustituido por razones y preguntas, por la idea y la palabra que tan poca fuerza denotan ante la presencia musical del dios Dioniso.

Dicho movimiento conduce al primer oponente de lo *trágico*, manifestado por Nietzsche con la figura del *hombre teórico*; el pensamiento teórico, *la red*

alejandrina, por oposición al pensamiento trágico. Sócrates, como símbolo del ideal de dicha cultura, representa, en su urgencia de racionalizar el fenómeno trágico y en la búsqueda de que dicho fenómeno *diga la verdad*, la muerte del mito y, con este, de la tragedia y del carácter cultural de dicha interpretación de la existencia; es la primera muerte de la tragedia.

Habrà, sin embargo, diferentes caras en la transfiguración de dicho antagonismo; “Dioniso contra el crucificado” (Deleuze, 1971, p. 25) es una de ellas. El cristianismo, como la negación de la vida a partir de su interpretación moral de la existencia, constituye el segundo *enemigo* de la interpretación trágica, artística y afirmadora de la existencia. Lo trágico se divorcia del arte desde la óptica de lo bueno, lo racional, lo correcto o lo demostrable; esferas todas de carácter extraestético.

2.

En una segunda manifestación de la dialéctica se presenta una idea y una interpretación de dicho fenómeno: “La dialéctica propone una cierta concepción de lo trágico: asocia lo trágico a lo negativo, a la oposición, a la contradicción. La contradicción del sufrimiento y de la vida, de lo finito y lo infinito en la propia vida, del destino particular y el espíritu universal en la idea...” (Deleuze, 1971, p. 18). De este modo, la dialéctica propone un matiz negativo no solo sobre lo sensible, como ocurre con Platón, sino fundamentalmente sobre todo lo que acaece en la existencia; el papel de lo negativo se convierte manifiestamente en el motor de la realidad; sin embargo, dicho esquema refleja de algún modo el mismo ordenamiento planteado por Nietzsche de *la contradicción y su solución*.

Como se vio en el capítulo anterior, existe un largo camino trazado desde Dioniso, como aquel que reproduce y resuelve la contradicción, hasta lo dionisiaco, como aquello que divorciado de dichas categorías se declara afirmador de la vida. Lo dionisiaco no se contenta, pues, con resolver la contradicción, sino que manifiesta una interpretación de la vida, afirmada en el devenir, los dolores y el sufrimiento inherente a la existencia. Dicha *afirmación* no solo se opone a una justificación de la vida como categoría cristiana de la interpretación de la existencia, se opone también al carácter negativo puesto de manifiesto en la concepción que de lo trágico se hace la dialéctica. Tanto el cristianismo como la dialéctica evidencian en la *empresa de la negación* la finalidad última de la vida, su interpretación de la vida. Así, en cualquiera de estas interpretaciones, sea el cristianismo o la dialéctica, “la vida, finalmente oprimida bajo el peso del desprecio y del eterno no, tiene que ser sentida como indigna de ser apetecida...” (Nietzsche, 2002, p. 33).

Es, entonces, en estos símbolos, como oponentes del pensamiento trágico, en donde se hace posible vislumbrar el antagonismo que existe como subsuelo en las

máscaras que lo han representado; la *afirmación*, por oposición a *la negación*, como base o cimiento de la valoración e interpretación de la vida. Así, por ejemplo, las características fisiológicas que Nietzsche expresa como representación del cristianismo, el *socratismo*, la dialéctica, entiéndanse: *decadencia*, *agotamiento*, *sacrificio*, *debilidad*, entre muchas otras, traen a colación el cuerpo en tanto la interpretación que de la vida tiene el autor. La *afirmación* como condición y característica del pensamiento trágico es expresada en la *salud*⁶ y representa, necesariamente, *fuerza*. “*La agresividad de la afirmación... asociada a una existencia activa*” por oposición a la debilidad de la “*re-acción y resentimiento*” (Deleuze, 1971, p. 14) dialécticos y cristianos. Así, la concepción que la dialéctica se hace de lo trágico, en donde la contradicción es su esencia, es necesariamente opuesta a la idea que de este se hace Nietzsche⁷.

3.

La *afirmación* como característica de lo *trágico* en Nietzsche, *la afirmación múltiple y pluralista como su esencia*, propone la vida en sí, sin las características de lo bueno y malo como categorías para valorarla y enjuiciarla. La vida, entonces, es inocente, y la *inocencia* representa, dentro de la discusión planteada por Nietzsche, piedra clave del pensamiento trágico. La *inocencia* de la vida, por oposición a su *culpa y responsabilidad*, a su condición *hybrica* y criminal, es expresamente la gran victoria y el punto de separación entre estas interpretaciones de la existencia. En ese sentido, la inocencia se encuentra vinculada incondicionalmente con la *afirmación múltiple o pluralista*, es decir, la *afirmación* de varios sentidos. La existencia ya no recriminada por el sufrimiento, sino afirmada en este con la misma complacencia de un “niño que juega” (Deleuze, 1971, p. 38).

El juego, entendido como “la afirmación del azar y la necesidad” (Deleuze, 1971, p. 40) es, en tanto que símbolo estético, la confirmación de una interpretación y valoración de la vida que la afirma en tanto que devenir (mundo empírico). El juego es, pues, la representación de un estado en el que no es posible exigir a la existencia alguna finalidad ulterior, sea esta de carácter metafísico, cristiano o moderno.

Con el juego y la inocencia, con la *afirmación* del azar, aparece entonces un nuevo punto de separación: el devenir, que es generalmente aceptado bajo los presupuestos de la filosofía occidental como una cuestión *hybrica*, mentirosa y culpable, como la no cuestión en sí, como el caos y el desorden; es en el pensamiento trágico el sustento de la existencia del *juego*, de la vida como fenómeno estético. En

⁶ “Hay personas que, por ignorancia o estrechez de espíritu, se sienten repelidos por estos fenómenos, como si se tratase de una enfermedad contagiosa, y, en la plena confianza de su propia salud, las satirizan o las miran con piedad. Estos desgraciados no sospechan la palidez cadavérica y el aire espectral de su “salud” cuando pasa delante de ellos el huracán de vida ardiente de los ensueños dionisiacos” (Nietzsche, 1943, p. 27).

⁷ Nietzsche manifestará también, en el prólogo adjuntado en 1886, su total oposición al resignacionismo, como ingrediente de la concepción schopenhaueriana del fenómeno trágico (Nietzsche, 2002, pp. 34-35).

el juego de Nietzsche, la negación del azar y del caos por la causalidad del espíritu científico, y la negación de la necesidad y la fatalidad por la esperanza en una finalidad o un designio divino, revelan la depreciación de la existencia. Así, en una interpretación en la que la *afirmación* del devenir y *de lo múltiple* son su *esencia* misma, la *inocencia* y *el juego* representan símbolos significativos del pensamiento trágico, y son también correlativos de fenómenos fisiológicos realizados en símbolos estéticos que Nietzsche expondrá a lo largo de su obra.

En cuanto a Dioniso, su carácter ligero, de danza (Nietzsche, 2002, p. 46), está siempre presente en las descripciones entusiastas de Nietzsche. La *alegría*, como manifestación del estado extático proporcionado por la presencia de Dioniso, como subsuelo del héroe trágico, es en sí misma un fenómeno de carácter fisiológico: "...es necesario un nuevo mundo de símbolos, por lo pronto el simbolismo corporal entero, no solo el simbolismo de la boca, del rostro, de la palabra, sino el gesto pleno del baile, que mueve rítmicamente todos los miembros" (Nietzsche, 2002, p. 52). Lo trágico *es alegría; el héroe es alegre*, (Deleuze, 1971, p. 30), en tanto que afirma los dolores de la existencia, y en tanto que afirma, es él, el sí alegre y rotundo de la interpretación trágica. Así, con su carácter afirmador y alegre, el pensamiento trágico se ha despojado de múltiples velos, más bien contrarios a este y a su consideración de la vida y del arte. El arte en el pensamiento trágico no se limita a ser la tarea primordial e indispensable, *la tarea metafísica* de la existencia, dado que está ligada íntimamente a la necesidad de una justificación superior y, por tanto, a una depreciación de la existencia; la existencia como una carga pesada (moral o dialéctica), por oposición al carácter de la interpretación estética de la existencia que implica el simbolismo del juego y la danza, y que es señalado en Nietzsche también desde el fenómeno estético de *la risa*.

Referencias

- Deleuze, G. (1971). "Capítulo I Lo Trágico". En: G. Deleuze. *Nietzsche y la filosofía* (pp. 7-59). Barcelona: Anagrama. Sexta edición, Traducción: Carmen Artal.
- Detienne, M. (2004). *Los maestros de la verdad en la Grecia Arcaica*. México D.F.: Sexto Piso Editorial. Traducción: Juan José Herrera.
- Nietzsche, F. (1943). *El origen de la tragedia*. Madrid: Espasa-Calpe. Sexta Edición, Traducción: Eduardo Ovejero Mauri.
- Nietzsche, F. (2002). *El nacimiento de la tragedia*. Buenos Aires: Alianza. Traducción: Andrés Sánchez Pascual.

MICHEL FOUCAULT: EJERCICIOS ESPIRITUALES PARA MATERIALISTAS

Michel Foucault: Spiritual Exercises for Materialists

Luis Roca Jusmet
Instituto de Filosofía La Sedeta. Barcelona, España
lroca13@ono.com

Fecha de aceptación: 16 de marzo de 2014

Fecha de publicación: 17 de mayo de 2014

Resumen

Se defiende una de las propuestas de Michel Foucault en sus últimos años: la de unos ejercicios espirituales para materialistas. Al respecto, se analiza la relación histórica que establece Michel Foucault entre filosofía y espiritualidad, y cómo la pérdida de la espiritualidad de la filosofía está relacionada con la influencia progresiva de la teología y no de la ciencia. También se esboza la noción de *cuidado de sí*, de *ejercicios espirituales*, desde la filosofía helenista y romana. A partir de la comparación de este planteamiento foucaultiano con el de Pierre Hadot, de quien tomara el término *ejercicio espiritual* para referirse a las prácticas de la filosofía antigua, se pueden contrastar sus planteamientos con los del espiritualista Hadot, y concluir que, en ningún caso, es posible entender que Foucault deriva en sus últimos años hacia alguna forma de espiritualismo. Tampoco es justo considerar que el planteamiento de Foucault se dirige hacia un dandismo de tipo esteticista. Michel Foucault siempre considerará *el cuidado de sí* en relación con los otros. Se trata, finalmente, de cómo equilibrar la ética con la política, es decir, el gobierno de sí y el gobierno de los otros, sin recurrir a ninguna trascendencia espiritualista.

Palabras clave: Cuidado de sí, Ejercicios espirituales, Ética, Foucault, Hadot.

Abstract

This paper defends one of the Michel Foucault proposals in his last years: Some spiritual exercises for materialists. Regarding this subject, it is analyzed the historical relationship established by Michel Foucault between the philosophy and spirituality, how the philosophy loss of spirituality, is related with the theology increasing influence and not that of science. Also it is sketched the one's self care, and the *spiritual exercises*, from the Hellenic and Roman philosophy.

From this Foucault statement comparison, with that of Pierre Hadot, from whom he took the *spiritual exercise* in order to refer to the antique philosophy practices, can be contrasted his statements with the spiritualist Hadot's ones, and conclude, that in no case, it is possible to understand that Foucault turns in his last years, to any spiritualism form.

Neither it is just to considers, that Foucault's statement is directed towards a dandism ethicist type. Michel Foucault will always consider *the self-care*, related with the others. Finally, it is how to equilibrate ethics with politics, in other words, the self-government and the others government, without resorting to any spiritualist transcendence.

Keywords: Ethics, Foucault, Hadot Selfcare, Spiritual Exercises.

1. La Filosofía Como Ejercicio Espiritual

Espiritualidad es un término absolutamente impensable en la obra del Foucault anterior a los años ochenta; pero a partir del giro que da a principios de esta década, será un término que utilizará sin complejos; su influencia vendrá del término *ejercicios espirituales*, utilizado por Paul Rabbow y, sobre todo, por Pierre Hadot en sus estudios sobre las prácticas antiguas. La publicación del curso de 1982 del Collège de France será la clave para entender esta nueva problemática. Este curso Foucault lo tituló *La hermenéutica del sujeto*. Hay que constatar, de todas formas, que Foucault no considera que este desplazamiento implique una ruptura, sino que lo presenta como una nueva manera de analizar lo que siempre le ha interesado; en esta temática el hilo conductor de sus trabajos sería la relación entre el sujeto y la verdad. Foucault parte de una hipótesis fuerte formulada en el seminario anterior, que tituló, precisamente, *Subjetividad y verdad*; lo que afirma es que las raíces de nuestra concepción de la sexualidad no se encontrarían en la tradición judeocristiana, sino en las bases paganas (grecorromanas); por otra parte, sería también en esta época que comenzaría la subjetividad. En el mundo griego antiguo la ética se entendería como forma vida, no como relación con uno mismo, que es el significado que le da Foucault a la noción de *sujeto moral*.

Foucault considera que en Grecia el *conócete a ti mismo* aparece siempre vinculado al *cuídate a ti mismo*. Sócrates es el iniciador de una consideración en la que hay que conocerse para *ocuparse de uno mismo*. La finalidad del autoconocimiento es, de esta manera, práctica; este planteamiento está presente tanto en la filosofía antigua como en los inicios del cristianismo. La noción griega es la de *epitemelia heautou* e implica varias cosas: una actitud con respecto a uno mismo, con respecto a los otros y con respecto al mundo; es también una manera de atención y de mirada, se trata de trasladarlas hacia uno mismo para transformarse; transfiguración que se hace a través de unas acciones y de unas prácticas que denomina *ejercicios espirituales*. Esta es la espiritualidad de la filosofía para Foucault, la que hace del conocimiento una forma de cambio interno. La manera como la verdad transforma al sujeto en la filosofía antigua (recordemos: griega, romana y cristiana) tiene en Sócrates y en Platón la forma de iluminación a través del amor; pero también puede entenderse como un trabajo, y aquí es donde sitúa Foucault los ejercicios espirituales que proponen la filosofía helenística y romana.

Pero siglos más tarde, en lo que Foucault llama "el momento cartesiano", se rompe el vínculo entre el conocimiento de sí mismo y la transformación interna; es en este sentido que la filosofía pierde espiritualidad. El sujeto del conocimiento (tal como está formulado por Descartes) deja de estar transformado por la verdad. La filosofía se pregunta entonces por los criterios de verdad (física, moral, política), y los aplica,

pero el ser del sujeto no se implica. Hay verdad, pero la hay sin conversión del sujeto. El que conoce sigue siendo el mismo, antes y después del conocer. El acceso a la verdad sí tiene condiciones, pero estas no son espirituales. El saber, el conocimiento, la verdad implican unas condiciones internas: la razón (que quiere decir no estar loco) y seguir el método correcto. Otras, son extrínsecas: tener una formación, ser honrado. No tiene nada que ver con la salvación, ni en este mundo (como se plantea en la filosofía helenístico-romana), ni en el otro (como defiende el cristianismo).

De todas maneras, Foucault considera que la ruptura que supone Descartes forma parte de un movimiento más amplio que lo precede. No tiene que ver con la aparición de la ciencia moderna, sino con algo mucho más antiguo, la teología. Y la teología, como sabemos, empieza con Aristóteles. Para Foucault, Aristóteles no es la culminación, sino la excepción de la filosofía antigua, al entenderla sin espiritualidad, sin una dimensión práctica; porque es Aristóteles el que separa los saberes teóricos de los prácticos: sitúa como máxima culminación de los primeros a la teología; posteriormente, tiene su máxima realización en la escolástica de Tomás de Aquino. Las bases de las que parte Descartes serán, por tanto, aristotélico-tomistas. Pero, en el siglo XVII, en Spinoza la cuestión de la verdad se continúa planteando en términos de espiritualidad. Hay incluso en Kant cierta tensión interna entre el mantenimiento y la separación de la espiritualidad. Esta espiritualidad se mantiene en gran parte de la filosofía moderna: Hegel, Schopenhauer, Schelling, Nietzsche, parcialmente Husserl y Heidegger.

El *Cuidado de Sí* y los Ejercicios Espirituales

Vayamos ahora a concretar cómo se desarrolla esta idea del *cuidado de sí* en los trabajos de Michel Foucault. El *cuidado de sí* aparece por primera vez, dice Foucault, en el diálogo platónico *Alcibiades*, muy elogiado por los neoplatónicos; aquí *el cuidado de sí* está vinculado a la acción política, por un lado, y a la erótica, por otro., pero significa en todo momento el dominio del cuerpo por el alma. Durante el helenismo, *el cuidado de sí* aparece de manera diferente; adquiere un sentido universal, es una llamada a cualquiera; se sustituye el modelo pedagógico, orientado a los elegidos, por el modelo médico. Uno debe cuidarse, debe convertirse en médico de sí mismo. También el cuerpo ocupa aquí un lugar fundamental; se definen prácticas como la escritura, la meditación y el examen de conciencia del final del día, pero relacionado con lo que hacemos, no con lo que pensamos o sentimos; esta será la gran diferencia con la confesión cristiana. Se trata de construir el yo, no de descubrirlo. No hay un yo auténtico por descifrar. Así, lo fundamental es que *el cuidado de sí* se convierte en la finalidad, adquiere un sentido por sí mismo.

En el cristianismo las tecnologías del yo están orientadas a la revelación y a la renuncia del yo; aparece el director de conciencias: hay que contárselo todo y obedecerle en todo; es la verbalización dramática de la confesión como una técnica para renunciar al yo. Hay tres modelos del examen del sí mismo: el de los pensamientos para ver si corresponden o no a la realidad (Descartes); el de los pensamientos para ver si se adaptan a las reglas del buen vivir (estoicismo), y el cristiano, que es el de expresar los pensamientos ocultos para manifestar la impureza interior.

¿Qué es ser libre? Ser libre significa no ser esclavo de uno mismo ni de los otros. Ni todo el mundo es libre, ni esta libertad existe si no hay reflexión. Cuando los antiguos hablaban de esclavos, se referían a quienes eran gobernados por los otros o por sus pasiones. La libertad es, por lo tanto, autonomía, y esta es autodominio. *El cuidado de sí* es una apuesta ética que implica un conjunto de prácticas (que definirán un estilo de vida), de tecnologías del yo y de ejercicios ascéticos. Todo forma parte de un combate espiritual contra las pasiones (a nivel interno) y contra las formas de dominio (a nivel externo). Hay que aprovechar las oportunidades y saber poner los límites.

¿Cuáles son, en concreto, estas prácticas para *el cuidado de uno mismo*, que también podríamos llamar, con Hadot, *ejercicios espirituales*? En primer lugar, hay que entenderlos como una *ascética* (*askesis* en griego); es un entrenamiento vital y personal; pero esta ascética es muy diferente de la que critica Nietzsche, puesto que no hay ningún castigo ni desprecio sobre el cuerpo, como pasa con el cristianismo. Los estoicos hablan también de la ascesis, como ejercicio bajo el cual el sujeto se pone a prueba en situaciones difíciles; son ejercicios de meditación; el más importante es lo *praemeditatio malorum*, que es una experiencia ética e imaginativa: se trata de imaginar la peor situación para habituarse a ella y prepararse para soportarla; está también la *gymnasia*, que son ejercicios reales, que para los estoicos tienen que ver con la abstinencia sexual, la privación física, el ayuno; también son ejercicios corporales, pero siempre favoreciendo el cuerpo, su fuerza y su salud. Séneca, por ejemplo, no soportaba los ejercicios para embellecer el cuerpo y desarrollar su musculatura. Tampoco hay, como en el cristianismo, un alejamiento del mundo terrenal, puesto que, por el contrario, el objetivo es prepararnos mejor para vivir esta vida. Finalmente, y esto es lo más importante, esta ascética no implica una renuncia del yo, sino una transformación de uno mismo en las relaciones con el propio yo.

El examen de conciencia también es importante; comprende el examen vespertino, a través del cual pensamos lo que tenemos que hacer durante el día y cómo lo

tenemos que hacer. Al respecto, Séneca nos da un buen ejemplo: se trata no solo de decir el *qué* se ha hecho, sino también de compararlo con el *qué* teníamos que hacer. Es importante entender que esto no tiene un carácter judicial (uno se transforma en un juez de sí mismo) ni de castigo (de penitencia y de culpa, como en el del cristianismo); es una manera de buscar la eficacia en el arte del autodomínio, que es el arte de vivir. Encontramos, finalmente, unas técnicas para controlar las representaciones mentales: se trata del dominio mental, el dominio del pensamiento, de sus contenidos. No se trata de descubrir el yo, sino de memorizar el principio. No hay renuncia del yo, hay dominio del yo.

Otro ejercicio espiritual es *la parresía*; es importante entender el significado del término, porque es la clave de los dos últimos seminarios de Foucault, la primera y la segunda parte del gobierno de sí y de los otros; en estos últimos trabajos, Foucault le da un sentido más político, como interpelación desde la verdad a quien tiene el poder; pero también le da un sentido ético, que aparece sobre todo en el seminario *La hermenéutica del sujeto*. Quiere decir libertad de palabra, pero hay que entenderlo también como veracidad. La verdad del discurso es la verdad de la vida, puesto que tiene una forma de relación con los otros y con un mismo. Nuestra subjetividad moral está arraigada en estas prácticas. *La parresía* filosófica se empieza a utilizar como práctica específica de determinadas relaciones humanas, más allá del escenario del ágora o de la corte del rey.

Los epicúreos valoran mucho *la parresía* como práctica comunitaria; *la parresía* como demostración pública de los cínicos; *la parresía* como forma de relación personal para el estoicismo. Para los epicúreos, la amistad es muy valorada, pero tiene todavía más importancia como arte de guiar espiritualmente a los otros diciéndoles la verdad (en paralelo al arte de la medicina o al arte de la navegación). Para los cínicos, lo más importante es la necesidad de decir la verdad a todo el mundo a través de una prédica crítica: es también la manera de poner en evidencia, ante una multitud, la arbitrariedad de las convenciones; lo hacen a través de la conducta escandalosa o de un diálogo provocativo que ataca la vanidad del interlocutor; es un tipo de ataque para liberar al interlocutor de su miedo, puesto que, como dice Diógenes, si alguien trae armas es que está asustado: el que no tiene miedo no necesita defenderse. En el caso del estoicismo, *la parresía* es una forma de luchar contra nuestro principal enemigo interno, que es el amor propio o vanidad; es necesario luchar contra el autoengaño propio y del otro. Lo que presenta en definitiva *la parresía* es un juego de verdad en el que uno tiene que ser suficientemente valiente para saber la verdad sobre sí mismo y sobre el mundo; es el coraje de decirse y decir la verdad.

Hay, dice Foucault, tres puntos importantes en el tema de la *parrhesía* en relación con el cuidado de uno mismo. El primero es que el que era inicialmente una guía de un maestro para el discípulo se va transformando cada vez más en un deber de uno sobre sí mismo; el segundo es que el principio de esta práctica es el conocimiento de uno mismo, y el tercero es que lo que está en juego no es el descubrimiento de las propias profundidades psíquicas, de su secreto, sino la relación de uno mismo con una serie de principios interiorizados.

Otra práctica fundamental es la escritura de sí. Es imprescindible un cuaderno de notas, un tipo de diario en el que plasmamos nuestras experiencias; pero no lo hacemos a modo de un diario íntimo, práctica moderna que tendría sus raíces en la idea del yo íntimo, que se deriva del cristianismo; no se trata de descubrirse a uno mismo; no hay nada por descubrir; se trata de construir un carácter, un estilo de existencia. El diario no es tampoco una confesión, práctica evidentemente del cristianismo; escribimos para repasar nuestras prácticas, para saber si vamos bien orientados, para corregirlas. La lectura es más peligrosa que la escritura; la escritura concentra, y la lectura puede dispersar; hay que moderarla y seleccionarla; no se trata de una lectura erudita ni evasiva, se trata de una investigación de la verdad y de una aplicación cotidiana de esta verdad; cada libro tiene que ser una experiencia que integramos en nuestra vida. Lo que es importante es que cada una de estas actividades transforma, es una experiencia interna, un experimento; el mismo Foucault hace de cada libro un experimento.

Lo que defiende Foucault, en definitiva, es que el sujeto ético libre está atado a sí mismo y no a los mecanismos de normalización de la disciplina social; este sujeto está en permanente construcción y necesita una permanente lucha espiritual: es la invención de un estilo de existencia. Hay que construir el yo y hay que hacerlo con los otros. Es una estética de la existencia, que como concreción de este arte de vivir supone una intensificación de la experiencia. Hay que desarrollar nuestra singularidad, la que nos es más propia. El sujeto que cuida de sí mismo con estas prácticas y ejercicios no tiene una identidad fija y permanente, puesto que esta, con su multiplicidad, es el resultado de todo el proceso vital. El *sí mismo* es complejo y heterogéneo: la coherencia le viene del estilo. La misma noción de *experiencia*, como elemento central, nos hace ver que está en función también de una alteridad, de una relación con el otro. La experiencia es esta red en la que estamos implicados con los otros; esta es la actualidad del yo, que está más en función de una filosofía de la relación que de la interioridad: es una especie de pliegue. Hay una complementariedad entre el trabajo sobre uno mismo y la atención en el otro; no es un ensimismamiento: no es un culto al yo (base del narcisismo), sino una cultura del yo, en el sentido estoico. El sujeto es una forma, no una sustancia, y esta forma se va

constituyendo durante la existencia de cada cual. Hace de la vida de cada cual un arte, una obra de arte. A Foucault le interesa esta verdad transformadora; que el sujeto se transforme a partir de la verdad, que ha de tener una dimensión ética, pero no porque sea la aplicación de un saber, sino porque esta verdad en sí transforma la mirada, la actitud y la conducta del propio sujeto. Foucault vuelve a los antiguos para aprender de ellos, no para repetirlos; se trata, en definitiva, de actualizarlos críticamente.

Foucault describe la diferencia entre *los ejercicios espirituales* que se plantean en el helenismo y los que aparecen con el cristianismo. En el helenismo, el individuo transforma las relaciones con el mundo, porque la verdad que ha asimilado le hace entenderlo de otra manera; somos parte de la naturaleza, y su comprensión nos transforma. Las prácticas del yo son los ejercicios que hacemos para vivir mejor en este mundo del que formamos parte. Entender lo que pensamos, sentimos o hacemos es parte de la comprensión de este proceso global; nos ayuda a ser libres en el sentido de no esclavizarnos a nuestras pasiones, nos enseña a distanciarnos de ellas.

No hay en Foucault una defensa nostálgica de lo que dicen los antiguos, ni él confía en encontrar en ellos un modelo para aplicar al presente. Foucault dice en varias ocasiones que los griegos y los romanos no vivían de manera ideal, que estaban llenos de prejuicios y de exclusiones. De lo que se trata es de reflexionar sobre los aspectos de su experiencia para aprender algo que nos pueda servir hoy, como una caja de herramientas para concretar un posible arte de vivir. La línea de Foucault es la de defender la libertad y el sujeto ético, y a partir de ahí desarrollar propuestas de vida singulares; es una ética con dimensiones políticas. Lo que propone Foucault es hacer de nuestra vida una obra de arte, pero esto no se tiene que entender en un sentido esteticista, narcisista.; no es exclusivamente una propuesta de trabajo interno para hacer de la propia vida una construcción singular; no es una recuperación de un dandismo como el de Baudelaire, como han afirmado sus críticos. Hay un aspecto relacional, social, político que Foucault nunca olvida. Foucault rechaza el elitismo de los griegos antiguos, que entendían la libertad como dominio del otro. Aquí Foucault se desmarca también claramente de la propuesta nietzscheana; encuentra en el estoicismo una propuesta más universalizable, pero advierte el peligro de caer en una moral universal. En el último curso, el de 1984, Foucault se interesa por los cínicos; su muerte prematura, a los 57 años, cerró bruscamente esa búsqueda.

La Crítica de Pierre Hadot a Michel Foucault

Michel Foucault se interesa en esta época por los trabajos del helenista Pierre Hadot. En los volúmenes segundo y tercero de su *Historia de la sexualidad*, Foucault reivindica el término *ejercicios espirituales* que emplea Hadot para referirse a la filosofía antigua; lo hace en el prefacio de *El uso de los placeres*, y en un capítulo de *La inquietud de sí*. Foucault citará también a Hadot de manera puntual, siempre elogiosa, en *La hermenéutica del sujeto*; tiene con él algunas conversaciones puntuales y lo propone como profesor en el *Collège de France* a raíz de una plaza vacante, que finalmente ocupará.

Hadot escribe dos textos críticos sobre Foucault, siempre sobre la base de un respeto que será el elemento esencial de su relación; el primer texto se llama “Diálogo interrumpido con Michel Foucault. Acuerdos y desacuerdos”, y el segundo será el que transcribe la intervención de Hadot en un Congreso dedicado a la memoria de Foucault (“Reflexiones alrededor del *cuidado de sí*”). Como complemento tenemos también las referencias que hace Hadot a Foucault en la entrevista que le hicieron Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson.

¿Cuáles son los acuerdos entre Michel Foucault y Pierre Hadot, tal como los plantea este último? El primero es que la filosofía antigua es una forma de vida y tiene una dimensión práctica y una función terapéutica; podríamos decir que es un ejercicio espiritual; la filosofía nos acerca a la verdad, y esta transforma al sujeto.

El segundo es su visión de que no hay ruptura entre la filosofía clásica de la polis de Atenas y la del helenismo; según la versión convencional, la polis creaba un sentido comunitario político, y la ética se entiende de esta manera como subordinada a la política; esto lo encontramos en Sócrates, Platón y Aristóteles. Con el helenismo se disolvería la polis, con lo que aparecerían la angustia, la incertidumbre y la inseguridad; como consecuencia, la sociedad le pediría a la filosofía que sea un arte de vivir, para que nos oriente en un mundo cambiante; esta situación hace que desaparezcan también las preocupaciones metafísicas y cosmológicas. La supuesta pérdida del elemento teórico y político para pasar a una preocupación exclusivamente ética es, para ambos, cuestionable; lo es por las razones antes expuestas: la filosofía es entendida, en toda la antigüedad, como una forma de vida y un *ejercicio espiritual*, como una práctica.

El tercero es su planteamiento común de que *los ejercicios espirituales* del cristianismo se basaban en los de la filosofía antigua, sobre todo en los del

estoicismo; ambos seguían la línea abierta por los estudios que publicó Paul Rabbivow en el año 1954.

Finalmente, su concepción de que el interés que despierta al hombre contemporáneo la filosofía antigua no es solo histórico o académico, sino, sobre todo, práctico, que busca una referencia ética para orientarse en el mundo y que se concreta en unas prácticas. Ambos dan a estas prácticas el nombre de ejercicios espirituales; los dos intentan desligar este nombre de sus connotaciones religiosas.

Pasemos ahora a los desacuerdos, que son los que tienen más interés filosófico por el debate que abren. Se presenta de entrada un desacuerdo metodológico, que le supone a Hadot una reserva seria con respecto al trabajo de Foucault; Hadot cuestiona el método genealógico de Foucault, le parece poco riguroso; considera a Foucault un lector poco formado para una hermenéutica precisa de los textos antiguos: no domina el griego ni el latín, incluso recurre a veces a traducciones poco serias; el paciente y riguroso Hadot se rebela contra el impaciente e intuitivo Foucault; pero Hadot es lo suficientemente inteligente como para reconocer el genio filosófico de Foucault, y esto lo lleva a valorarlo y respetarlo.

La segunda cuestión tiene que ver con las interpretaciones de la historia de la filosofía, más en concreto, con la pérdida de la dimensión espiritual de la filosofía. Por espiritualidad se entiende aquí la capacidad transformadora de la verdad. Lo que discuten ambos es cuándo la filosofía deja de ser una forma de vida; Foucault considera que es a partir de la transformación del sujeto ético en sujeto epistémico, que empieza con Descartes, pero que tiene como precedente la teología, es decir, que es Aristóteles la excepción griega, cuando separa el saber práctico del teórico y considera la teología como la culminación de este saber teórico; tradición que continuará la escolástica. Pierre Hadot cree, por el contrario, que la ruptura hay que entenderla a partir de la diferencia entre filosofía y discurso filosófico, que se establece al final de la época romana y que abrirá un planteamiento escolástico de la filosofía, es decir, la comprensión de la filosofía como discurso básicamente textual, que se comentará y se estudiará. Será durante la época medieval cuando se entenderá la filosofía como un discurso teórico auxiliar de la teología, y será el cristianismo el que se entenderá como forma de vida; en la época moderna continúan, para Hadot, las dos opciones. Precisamente, Descartes, con sus meditaciones, será un ejemplo de ejercicio espiritual; también lo son, entre otros, Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche y Wittgenstein.

La tercera diferencia es la más fecunda filosóficamente. Pierre Hadot considera que Michel Foucault intenta ver en la filosofía antigua una estética de la existencia y una

ética del placer; para Hadot esta ética del placer no existe en ninguna de las escuelas de la filosofía antigua. Foucault habla de una subjetividad que Hadot considera anacrónica; para él estamos hablando de un sujeto, en términos modernos, que los antiguos no consideraban como tal. Para todas las escuelas antiguas, según la visión de Hadot, no se trata de inventarse un yo, como decía Foucault, sino de superarlo desde una perspectiva universal, tanto en el sentido humanista como en el sentido cósmico. No se trata de desarrollar la singularidad, sino de eliminarla en esta universalidad. El objetivo, para Pierre Hadot, es llegar a una sabiduría (término que no utiliza nunca Foucault) que nos traerá la paz interior y eliminará la angustia existencial. Foucault cae en un dandismo totalmente ajeno a la época antigua; pero su propuesta es también discutible en la época moderna, puesto que tiene el peligro de caer en un esteticismo narcisista.

Hadot habla siempre de felicidad, nunca de placer. La felicidad, dice Hadot, solo la encontramos en el presente; es un presente que nos trasciende, es un estremecimiento sagrado; por eso Hadot habla de sentimientos religiosos, en el sentido de estar ligado con un Todo, y es a él a lo que aspira la filosofía como forma de vida. Hadot es mística. El trabajo interno es entonces un ejercicio espiritual para transformarse saliendo del propio yo. Incluso la perspectiva universal que defiende a otro nivel, que sería la identificación con la comunidad humana, es un planteamiento humanista de base cristiana.

La crítica de Pierre Hadot a Michel Foucault fue fallida por una razón esencial: Hadot desconocía el contenido de *La hermenéutica del sujeto*: no asistió a sus lecciones y no se publicó antes de su muerte. Si lo hubiera conocido, muchas de sus críticas se hubieran eliminado, porque es en este curso donde Foucault desarrolla de manera más profunda, rica y matizada la noción de *cuidado de sí*. Creo que lo que dice Foucault en este seminario lo acerca más a Hadot de lo que este último suponía. Si Foucault hubiera vivido más, el diálogo hubiera sido, sin lugar a dudas, muy fecundo. Es en este seminario donde se despliega toda la riqueza de su análisis, y a partir de este Pierre Hadot y Michel Foucault podrían haberse complementado. Frédéric Gros, quien ha dirigido la edición del seminario, tiene, por cierto, constantes referencias a Hadot; referencias que, en el caso directo de Foucault, son pocas, pero importantes.

A Foucault no le gusta la palabra *felicidad*; le parece un término ilusorio, ligado a las tradiciones del humanismo cristiano que tanto detesta; le gusta, en cambio, la palabra *placer*. Para Foucault hay que olvidarse de nuestra obsesión por *el deseo*, para volver a centrarse, como los antiguos, en una buena manera de entender el placer; esto lo separa de su amigo Gilles Deleuze, a quien le gustaba tanto la palabra

deseo como le fastidiaba la de *placer*. Foucault piensa, de todas maneras, que es la influencia del cristianismo la que nos ha llevado a creer que la preocupación por el propio yo y por el placer es una cosa egoísta, y la que da a esta palabra un sentido absolutamente negativo. Desde este punto de vista, la crítica de Hadot a Foucault quizá sería la expresión de un prejuicio que vendría dado por su formación cristiana.

Toda la formación crítica de Foucault lo imposibilita finalmente para aceptar el planteamiento de Hadot. Foucault no puede aceptar que lo que hace falta es, como dice Hadot, una postura de la verdad objetiva, ya desde siempre ha cuestionado esta concepción de la verdad como ilusoria. No podía considerar que la filosofía como forma de vida nos lleva a una conducta justa, porque siempre ha cuestionado la noción abstracta de justicia. Foucault tiene una prevención absoluta en contra del humanismo y de las propuestas morales universalistas; aspectos que tampoco comparte con el estoicismo, que de alguna manera crea las bases para lo que será la moral cristiana. Por otra parte, aunque Foucault puede compartir una cierta concepción cosmológica como referencia global, no la entiende como el Absoluto de Hadot.

La divergencia es radical. Hadot es un espiritualista, y Foucault es un materialista; el sentido que tienen estas prácticas es, para los dos, totalmente diferente, lo cual no quiere decir que no puedan coincidir en su valor; lo hacen y esto es lo que los acerca.

Ejercicios Espirituales para Materialistas

Michel Foucault muere antes de resolver sus tensiones filosóficas, porque a pesar de todo lo dicho en sus últimos cursos dedicados al *Gobierno de sí y de los otros*, definirá la filosofía en términos kantianos, como analítica de la verdad y como ontología del presente; son las dos funciones que definirán la práctica de la filosofía moderna, perfectamente definidas por Kant. Por una parte, el trabajo de las tres críticas, que englobará en el primer apartado; por otra, los estudios de Kant considerados menores (sobre filosofía de la historia, básicamente), que estarán en la línea de lo que llama la *ontología del presente*. Foucault se sitúa en la opción de hacer esta ontología del presente. Quizá deja a la hermenéutica, abierta por Heidegger y continuada por Gadamer, esta analítica de la verdad. Pero advierte también que en Kant se conserva todavía cierta espiritualidad de la filosofía, porque parece claro que en la propuesta de conocimiento de Kant no hay una transformación del sujeto, mientras sí la hay en sus propuestas ética y estética, es decir, en el uso práctico de la razón. Podríamos concluir que lo que acaba manteniendo Foucault es un uso teórico de la razón que él concreta en sus trabajos y que enmarca en su ontología del presente. No hay que olvidar aquí lo que nos enseña esta razón teórica: a pensar de otra manera lo que somos.

Pero hay también una razón práctica que nos enseña a pensar lo que hacemos; su doble dimensión, para Foucault, es ética y política. Los ejercicios espirituales forman parte de su ética, y en lo que piensa en sus últimos escritos (como *El gobierno de sí y de los otros*) es en la política. De todo ello podemos deducir que el proyecto filosófico de Foucault continúa teniendo una raíz materialista, no espiritualista. Entiendo aquí por espiritualismo un planteamiento ontológico que considera que existe una realidad que trasciende la materia física; realidad que hace referencia a un Absoluto (llámese o no Dios) y a una sustancia humana no física, es decir, a un dualismo. El materialismo es una ontología que expone Bernard Stiegler:

Hoy puedo decir que soy un materialista en este sentido, pero en el sentido de que este materialismo no es el que niega el espíritu, sino el que plantea que el espíritu, que no se reduce a la materia, está siempre condicionado por ella. “Que no se reduce a la materia” significa que hay un proceso, que se produce en la materia, pero irreductible a unas leyes físicas, o incluso biológicas: hay que servirse de unas capas mnemónicas a la vez biológicas, psíquicas e hipomnésicas, y requiere unas formalizaciones para las que los recursos de las ciencias de la naturaleza siguen siendo radicalmente insuficientes (2005, pp. 60-61).

El contraste entre Pierre Hadot y Michel Foucault, desde sus respectivas trayectorias, nos hace ver que no hay convergencia; hay diálogo entre lógicas diferentes, una espiritualista y otra materialista; diálogo que les permite apreciar el valor de estas prácticas antiguas que los dos están de acuerdo en llamar *ejercicios espirituales*. Los ejercicios espirituales de Foucault son una propuesta, valga la paradoja, de ejercicios espirituales para materialistas.

Referencias

Stiegler, B. (2005), *Pasar al acto*. Hondarribia: Hiru.

Bibliografía

- ◆ Allouch, J. (2007), *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual ?* Buenos Aires: Epel.
- ◆ Foucault, M. (1980), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- ◆ Foucault, M. (1987), *Estrategias del poder*. Barcelona: Paidós.
- ◆ Foucault, M. (1987), *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1987.
- ◆ Foucault, M. (1987), *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI.
- ◆ Foucault, M. (1990), *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- ◆ Foucault, M. (1999), *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- ◆ Foucault, M. (2003), *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La Marca.
- ◆ Foucault, M. (2004), *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*. Barcelona.
- ◆ Foucault, M. (2005), *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal.
- ◆ Foucault, M. (2011), *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid: Akal.
- ◆ Foucault, M. (2012), *Du gouvernement des vivants*. Paris: Gallimard.
- ◆ Foucault, M. (2014), *El coraje de la verdad. El gobierno de si y de los otros (II)*. Madrid: Akal.
- ◆ Hadot, P. (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?* México: FCE.
- ◆ Hadot, P. (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- ◆ Hadot, P. (2009), *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- ◆ Hadot, P. (2013), *La ciudadela interior*. Barcelona: Alpha Decay
- ◆ Lacan, J. (1999), *Escritos*. México: Siglo XXI.
- ◆ Nehamas, A. (2005), *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón y Foucault* Madrid: Pretextos.
- ◆ Roca Jusmet, L. (2010), *Redes y obstáculos*. Alicante: Club Universitaria.
- ◆ Roca Jusmet, L. (2011), “Budismo zen, psicoanálisis y filosofía”. *Enrahonar*, 47: 241-251; Barcelona: Servei de Publicacions de la UAB.
- ◆ Roca Jusmet, L. (2013), “La filosofía com a art de viure: el diàleg (im) possible entre Pierre Hadot i Michel Foucault”. *La filosofía com a forma de vida*, pp. 203-222. Barcelona: La Busca edicions.

- ◆ Roca Jusmet, L. (2013), “Pierre Hadot y Michel Foucault: dos visiones diferentes sobre la filosofía como arte de vida”. *Paideia*, n.º 98, pp. 305-313. Madrid: *SEPMI*.
- ◆ Roudinesco, É. (1995), *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Barcelona: Anagrama.
- ◆ Schmidt, W. (2002), *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética de Foucault*. Valencia: Pre-textos.

SEPARADOR 1

VERGÜENZA Y ESTRATEGIA: FIGURAS “PARIAS” EN AMÉRICA LATINA¹

Shame and Strategy: Pariah Figures in Latin America

Antonieta Vera Gajardo
CISOC, Centro de Investigaciones socioculturales
Universidad Alberto Hurtado
mverag@uahurtado.cl

Fecha de aceptación: 18 de marzo de 2014

Fecha de aprobación: 29 de mayo de 2014

Resumen

El artículo propone una lectura crítica de la modernidad a partir de la figura “paria”, tal como ha sido trabajada por la pensadora feminista Eleni Varikas. El objetivo es interrogar sobre algunas de las estrategias políticas utilizadas por los “parias modernos” para sobrevivir a una experiencia existencial paradójica, a partir de la cual tanto la “igualdad” como la “diferencia” son vividas como exclusión. Así, sobre la base del trabajo desarrollado por Varikas, se propone interrogar algunos ejemplos latinoamericanos en los que “la vergüenza” se muestra como categoría política.

Palabras clave: Estrategia Política, Identidad, “Paria”, Vergüenza.

Abstract

This paper proposes a critical reading of modernity from the figure 'pariah' as has been worked by Eleni Varikas, feminist thinker. The aim is to examine some of the political strategies used by 'modern pariahs' to survive a paradoxical existential

¹ Una primera versión de este texto fue presentada originalmente en el XXIX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, realizado el 2013 en Santiago de Chile.
CISOC, Universidad Alberto Hurtado. mverag@uahurtado.cl.

experience, from which both 'equality' and 'difference' are experienced as exclusion. Thus, from the work developed by Varikas, this paper proposes to examine some Latin American examples, where 'shame' is displayed as a political category.

Keywords: Identity, Shame, Political Strategy, “Pariah”.

1. Parias Modernos

En su texto “*Rahel Varnhagen: Vida de una mujer judía*”, Hannah Arendt nos cuenta el siguiente sueño de la protagonista:

Rahel estaba muerta y en el cielo con sus amigas Bettina von Arnim y Caroline von Humboldt. Para aliviar la carga de su existencia, las tres mujeres se interrogaban sobre las experiencias desagradables que habían atravesado en el curso de su vida. Rahel preguntaba entonces: ¿conocieron la decepción amorosa? Las otras dos rompieron en lágrimas y las tres liberaron su corazón de ese peso. Luego Rahel preguntó: ¿conocieron la infidelidad, la enfermedad, la preocupación, la pena? Y otra vez las dos mujeres se deshicieron en lágrimas. Al fin, Rahel pregunta: ¿conocieron la vergüenza? Apenas ella pronunció esa palabra, se siguió un silencio, sus dos amigas se desentendieron de ella, tomándola por perturbada y alienada. Rahel comprendió entonces que solo ella había conocido la vergüenza y que su corazón nunca sería aliviado de ese peso (1987, pp. 77-78, Trad. propia). ”

A propósito de esta anécdota, Arendt subrayará: “la vergüenza y el honor son conceptos políticos, categorías de la vida pública” (1987, p. 78).

El estatuto político de la vergüenza nos remite al problema de la mirada y del reconocimiento, a ese pliegue de nosotros mismos que guarda celosamente las experiencias políticas de la humillación. Siguiendo a Butler (2007), también remite a una fragilidad que humilla nuestra pretensión de autosuficiencia, poniéndonos en peligro y comprometiendo nuestras propias posibilidades de darnos a conocer, nuestros torpes intentos de ser sujetos inteligibles y, en esa medida, viables. El caso es que no puedo deshacerme de mi corporeidad expuesta a la mirada pública: allí me veo irremediabilmente receptivo/a, interpelado/a y vulnerable al rostro del otro.

En el marco de la cuestión del reconocimiento, resulta interesante tomar la reflexión de Eleni Varikas (2007) sobre la figura del “paria moderno”: una “metáfora viva” (Ricoeur, 1975 cit. en Varikas, 2007) capaz de hacer hablar las tensiones y contradicciones de la modernidad. La asombrosa plasticidad de esta figura es

apreciable a través de un recorrido polisémico de historias y leyendas, de tradiciones ilustradas y plebeyas en las que la palabra “paria” habló de las formas más variadas de opresión y de exclusión. Así, esta figura permite “decir lo que el pensamiento no logra expresar en términos conceptuales. En este sentido, el recurso a la metáfora marca 'un fracaso', un límite o, al menos, una insuficiencia paleada por la imaginación que, suscitando una multiplicidad de representaciones de 'la misma familia', obliga finalmente al pensamiento conceptual a 'pensar más” (Varikas, 2007, p. 91).

Así, a través de la figura del “paria moderno”, la invitación de Varikas (2007) es a visitar la aventura universalista desde el punto de vista del asombro o de la indignación que suscitan sus contradicciones y sus fracasos. La construcción aporética de la diferencia sintetiza ese fracaso moderno en la medida en que lo que se entiende como contrario de la igualdad no es la desigualdad, sino la diferencia. Dicho de otra manera, sostiene la autora, la diferencia no ha sido concebida como una relación entre dos particularidades, sino como una desviación o distancia de la norma, como una fuente de inferioridad antropológica. Así, paradójicamente, *la igualdad es entendida como un privilegio que cada uno de esos “diferentes” debe demostrar merecer*. Bajo los términos de esta construcción meritocrática de la igualdad, es la mirada dominante la que define qué es “igual” y qué es “diferente”. De esta manera, el sistema de legitimación universalista moderno construye la igualdad como un privilegio sin contradecir explícitamente el principio de universalidad, pero asegurando la invisibilidad política de la desigualdad (Varikas, 2006). Se trata de un sistema tácito e informal fundado en la idea de “la naturaleza”. La lógica del argumento sostendría entonces que no es asunto de voluntad política ni de dominación: el orden de las cosas, de las mujeres, de las “razas”... *es así*. Así, sanciona la autora, *la diferencia no es la causa, sino la justificación* de la exclusión (Varikas, 2006).

Señalada la problemática, la autora se concentrará en la paradoja existencial de aquellos/as que han vivido la diferencia como marca de nacimiento; en efecto, el “paria moderno” vive su “similitud” y su “diferencia” como una exclusión: en tanto miembro de un grupo “diferente” puede ser legítimamente excluido de la igualdad de derechos en nombre de “su diferencia”. En tanto individuo, no puede gozar de la igualdad si no es en función de su similitud al grupo dominante que establece los criterios de comparación (Varikas, 2007). Desde esta problematización de la cuestión del reconocimiento, Varikas se preguntará: la experiencia que del mundo tiene alguien que ha nacido del “mal lado del universal” (2006, p. 59), ¿es comunicable en términos universales? ¿Quién es «yo» cuando «yo» soy enunciado y categorizado de manera jerarquizada por otros? ¿Cuando se habla de mí, de quién se habla?

Bajo estas coordenadas y tomando los trabajos de Nietzsche y Arendt, Varikas (2007) propondrá pensar en tres “reacciones parias”, imaginándolas no de manera lineal ni ascendente, sino solo como “tipos ideales” que aluden a una heterogeneidad y simultaneidad de estrategias de identificación, desidentificación o resistencia.

En primer lugar, **la asimilación**. Tal como lo pensó Arendt (1987), esta reacción implica que el paria interioriza la inferioridad atribuida a su grupo de origen y se enfrenta a la decisión de seguir siendo un paria o de desidentificarse de su grupo de origen y transformarse en un *parvenu* (“nuevo rico”, “advenedizo”). Históricamente, afirma Varikas, esta reacción se inserta en las relaciones de poder colonialistas y del Estado-nación y da lugar a la estrategia de la mímica.

En palabras de Homi Bhabha (2007), la “imitación colonial” corresponde a una tentativa de identificación al amo, una homologación inscrita en la paradoja de aquello que debe permanecer siempre perfectible para dar sentido a la tarea del amo de mantener viva la relación binaria amo-esclavo. Supone entonces que aquel definido como “el otro” debe devenir como yo. Por eso, para el dominador la asimilación perfecta es paradójica: al fin de cuentas, indeseable.

Varikas (2007) y Elsa Dorlin (2007) sostendrán que las tretas que esta mímica permite no son capaces de desmentir el exceso que muestran las máscaras en tanto grotescas y falsas, confirmando lo que ya sabemos de antemano: que la mímica está destinada a ser imperfecta y a confirmar, por ese hecho, al dominante como “el original”, “el verdadero”.

La segunda “reacción paria” propuesta por Varikas (2007) es la **inversión**. Esta implica una revalorización positiva de aquello que ha sido subvalorado antes. De esta manera, se recurre al argumento de una “naturaleza” o “cultura” compartida para movilizar la unidad de “la diferencia” anteriormente excluida.

Tal como lo pensó irónicamente Nietzsche (2000) a partir de la idea de “la sublevación de los esclavos en la moral”, se trata de una inversión del estigma que desarrolla un “orgullo paria”, una idealización de sí mismo que transforma la fuente de inferioridad en elección. Históricamente, afirma Varikas (2007), esta estrategia ha permitido crear movimientos políticos, subjetividades e identidades colectivas; sin embargo, la inversión confirma el binarismo que es la clave de la dominación misma. No revierte la lógica de la dicotomía, solo cambia sus valorizaciones. Junto con ello, refuerza la idea de unidad a costa de la heterogeneidad humana. En la medida en que el sustrato emocional de la inversión es el resentimiento, Varikas (2007) sostendrá que la estrategia de inversión es útil para reaccionar pero no para

actuar, ni para inventar o imaginar otra realidad posible.

Finalmente, la **subversión** correspondería, en palabras benjaminianas, a esos instantes fugitivos en los cuales es posible lo inédito: los sujetos históricos se ponen en peligro a sí mismos, disolviendo la visión confortable y perezosa de la historia como progreso ininterrumpido (Löwy, 2001). En palabras de Varikas (2007), después del rechazo de la heterodefinición (“*no, yo no soy eso que tú dices*”) es necesario reinventar, devenir sujeto político. En este sentido, la subversión implica la superación de binarismos y jerarquías a partir de una actividad política inscrita en la incertidumbre de la palabra y la acción. Esta estrategia implica que el paria ha conectado su propia experiencia de exclusión “al conjunto de las relaciones sociales injustas”, transformándose en un apasionado de la justicia, cuestión que le impide “tomar su propia causa como la causa prioritaria o universal” (Varikas, 2007, p. 174).

2. Figuras Latinoamericanas

La cuestión de la mirada, la memoria de la humillación, la doble conciencia (Du Bois), los sentimientos de inferioridad y vergüenza hacen parte, entonces, de esa escena política que necesita ser interrogada en América Latina, territorio que ha vivido el despojo, el colonialismo, la violación, el robo de las palabras y los nombres, el genocidio de poblaciones racializadas, los efectos en los cuerpos de aquella duda sintomática sobre “la verdadera humanidad” de “minorías mayoritarias” (Varikas, 2007): los indígenas, las mujeres, los pobres.

En este breve trabajo, solo quisiera enunciar algunos ejemplos de esas experiencias políticas de vergüenza que han sido el antecedente creativo de lo que aquí hemos llamado *estrategia de inversión*. Pensemos, por ejemplo, en algunos de los discursos de las inteligencias latinoamericanas literarias y médicas que intentaron diversas reapropiaciones del estigma “mestizo” a comienzos del siglo XX.

Tal como en otras latitudes, las configuraciones nacionalistas latinoamericanas de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX nos muestran ese giro secularizador a partir del cual la jerarquía deja de fundamentarse en la teología para legitimarse a través de discursos científicos. En palabras de Varikas (2007), la biología irrumpe en la comprensión de lo social, y el argumento de “la naturaleza” se transforma en legitimación política de la desigualdad. Efectivamente, este argumento se inspira en la tradicional oposición que divide y jerarquiza lo puro (puesto del lado de la civilización) y lo impuro (puesto del lado de la barbarie) (Varikas, 2007). Es en este sentido que Leys Stepan (1991) sostendrá que la “raza” fue la clave de lectura de esta época y el discurso científico (en tanto se presenta como objetivo y neutro) el lenguaje más exitoso en representar “la raza”, el género y la nacionalidad.

En el siglo XIX (época del apogeo de las teorías raciales europeas, del darwinismo social y del racismo biológico) se propagó la convicción científica que sostenía la degeneración racial del mestizaje. En efecto, Leys Stepan (1991) sostiene que la supuesta degeneración de “las razas híbridas” fue un tópico común de las teorías social-darwinistas de fines del siglo XIX. Algunos ejemplos clásicos se encuentran en los trabajos de Joseph Arthur de Gobineau, Gustave Le Bon o del « antidarwinista » Louis Agassiz. Incluso en teorías como las del “mestizaje constructivo”, el antropólogo Paul Broca se afirmaba que el “buen mestizaje” se produciría solo entre “razas cercanas”, cuestión que no sería el caso del mestizaje latinoamericano. Así, el diagnóstico de las teorías raciales decimonónicas no dejaba mucho lugar para la duda: la “terrible heterogeneidad racial” latinoamericana implicaría una falta de “coherencia biológica” y de “identidad estable”, que condenaría a esas naciones híbridas a la “degradación racial” y a la consecuente incapacidad para el progreso y la modernización.

Humillados frente a ese diagnóstico pesimista que ponía en cuestión las capacidades de civilización de los países latinoamericanos, las reacciones no se hicieron esperar. Así, si en términos generales las políticas raciales de varios Estados latinoamericanos en la segunda mitad del XIX se caracterizaron por la exterminación de los no-blancos y por las campañas de blanqueamiento a través del incentivo de la inmigración europea, los comienzos del siglo XX –marcados en gran medida por la revolución mexicana (Knight, 1990)– mostraron un nuevo énfasis nacionalista de carácter masivo, anti-elitista y crítico de las “influencias extranjerizantes”. De esta manera, los discursos pro-blanqueamiento racial coexistirán de forma tensionada con retóricas nacionales antiimperialistas que pusieron en cuestión la superioridad racial del “blanco” y que rechazaron la “penetración” política, económica y cultural de Estados Unidos y Europa (Vera, 2012).

En ese marco, emergen nociones como “la raza cósmica” (1925), de José Vasconcelos, o “la raza chilena” (1904), de Nicolás Palacios, que harán parte de una reconceptualización positiva del 'mestizo' a partir de la cual los mejores “ingredientes raciales” se mezclarían en un tipo humano homogéneo y racialmente superior. A partir de esa reapropiación del estigma, lo que era sinónimo de impureza y degradación pasa a representar la mejor síntesis de los tesoros de la historia. Así lo sostendrá Vasconcelos, quien afirmará que:

La predestinación de América obedece al designio de constituir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia. En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se

consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes. Y se engendrará de tal suerte el tipo síntesis que ha de juntar los tesoros de la Historia... (1958, p. 919)².

Palacios, por su parte, invertirá el estigma que marcaba la carne del sujeto popular racializado, sosteniendo que “el roto chileno constituye una entidad racial perfectamente definida”... [ya que] su pensamiento es “uniforme” (1918, p. 34). El roto chileno es “araucano-gótico” (p. 36): en efecto, fueron “dos razas de corazón y cerebro semejantes las que en su choque de dos siglos dieron ser al roto chileno” (p. 38). El roto chileno es “la base étnica de nuestro país” (p. 255). Así, según la teoría de Palacios, el “roto chileno” –sujeto popular que a partir de las guerras contra Perú y Bolivia se transforma de bárbaro en héroe nacional– sería el mejor representante de “la raza chilena”.

Otro ejemplo interesante y complejo de lo que aquí hemos llamado “estrategia de inversión” alude al sujeto “mujer” en Chile. Efectivamente, a fines del siglo XIX y sobre todo a comienzos del siglo XX, “la mujer” pasa de representar la falla moral a encarnar el pilar moral de las sociedades (Vera, 2012).

El argumento médico y sociológico que sostenía la idea de “la naturaleza diferente y complementaria de los sexos” fue utilizado y reproducido no solamente por las instituciones estatales y médico-asistenciales, sino que también fue reapropiado de manera estratégica por muchas mujeres que apelaron a la idea de una “naturaleza moral”, patrimonio de la “femineidad”, que debía enriquecer el espacio público y traducirse en derechos cívicos y políticos para las mujeres. Así, en el contexto de acción del Estado higienista y puericultural y de los debates sobre “la cuestión social” a comienzos del siglo XX en Chile, una serie de tomas de la palabra de maestras, asistentes sociales, matronas, feminista sufragistas, etc., coincidirán en el discurso de “la superioridad moral de las mujeres” para sostener que la “especificidad femenina” (expresada en cualidades como la mediación, el cuidado y la proximidad) inaugurará una nueva época y vendrá a renovar, limpiar y humanizar la política (Vera, 2012).

Algunos trabajos contemporáneos también me hacen pensar en la *estrategia de inversión*; por ejemplo, la propuesta de historización de las representaciones pentecostales en Chile, de Miguel Angel Mansilla (2011); según el autor, cuestiones como la valoración del ayuno, la sacralidad de los pies descalzos, el “pneuma ascético”, el éxtasis, la imposición de manos, la prédica pública y de memoria de la biblia, el culto comunitario, etc., corresponderían a una resignificación de la

² Al respecto, no deja de ser interesante mencionar la constatación de Medina (2009) con respecto a la vigencia de la idea de “la raza cósmica” bien avanzado el siglo XX, en parte de las reivindicaciones del movimiento y la teología chicana en Estados Unidos (Vasconcelos, 1958, p. 919).

pobreza, del hambre, del alcoholismo, del analfabetismo, de la falta de vestimenta y de calzado entre los pentecostales chilenos, en un contexto social adverso caracterizado por la canutofobia (Mansilla, 2007a). De esta manera, el tipo de sometimiento o entrenamiento del cuerpo que resulta de estas resignificaciones, participaría de un tipo de conversión que adquiere especial relevancia en el caso de la redención masculina. El “salto de fe” implicará la emergencia de un hombre “proveedor, responsable, doméstico y presencial”, que no gasta el dinero en alcohol, que ha recuperado su lugar como padre y jefe del hogar (Mansilla, 2007b).

Desde la lectura que propongo, podríamos sugerir que, en términos generales, es la vergüenza de los estigmas de la pobreza la que sería invertida en “orgullo paria”, en algún tipo de autoafirmación mesiánica y nuevo poder corporal. A través de ese gesto que Nietzsche (2000) llamó “la sublevación de los esclavos en la moral”, la miseria del presente es resignificada como una compensación en el futuro.

También me hacen pensar en la “estrategia de inversión”, algunas de las reflexiones de André Menard (2012) o de José Ancán (2010) con respecto a las reivindicaciones del “origen” o la “tradicición” por parte de gran parte de los discursos mapuche contemporáneos. Menard interrogará de manera crítica “el discurso del reducto” como *locus* de enunciación de “lo mapuche” en Chile, no solo por parte del Estado chileno, sino también por parte de los mismos dirigentes mapuches; reducto como capital carismático y guerrero, concentrado de autoctonía e identidad, espiritualmente incodificable, reserva de pureza espiritual de la modernidad y, al mismo tiempo, reducto de aquello que debe ser preservado en virtud de su vulnerabilidad o escasez. El efecto paradójico de su reivindicación está cifrado en que es justamente sobre este reducto que “se sostiene la ideología mestiza del Estado y la nación chilena” (Menard, 2012).

En la misma línea, Ancán (2010) subrayará los efectos paradójicos de los argumentos cosmovisionistas que reivindicarán una alteridad profunda e irremontable de la tradición, espiritualidad y cosmogonía mapuche. Esta revalorización de la tradición y de un pasado incorpóreo conllevaría un énfasis en el abismo de la diferencia que, paradójicamente, satisface de más en más al público chileno consumidor de exotismo. De esta forma, sostiene Ancán, “la sociedad propia es visualizada en términos de victimización y autoexaltación. Desde un 'nosotros' dañado por la historia a uno que puede hablar en igualdad de condiciones, a través de las diferencias culturales insalvables, con la sociedad mayor” (Ancán, 2010, p. 101).

3. Historizar la Vergüenza

Estos ejemplos de estrategias de inversión constituyen testimonios valiosos de esa transformación de la vergüenza en orgullo, a partir de la cual los “parias modernos” han exigido dignidad, han creado subjetividad e identidad colectiva. Sin embargo, los términos bajo los cuales se han construido la igualdad y la diferencia en la modernidad determinan los efectos paradójicos de tales estrategias.

Por una parte, la concepción meritocrática de la igualdad en la que se funda la estrategia de inversión confirma una y otra vez el binarismo y la mirada dominante en tanto que dominante. Junto con eso, todo pasa como si asistiéramos a una competencia entre diferencias ansiosas por demostrar que merecen la igualdad más que las otras, reintroduciendo, de esa manera, jerarquizaciones entre parias.

Así, por ejemplo, en sus diferentes defensas del mestizo, Vasconcelos y Palacios se esforzarán por satisfacer los criterios de la mirada dominante que homologaba “homogeneidad de la raza” a progreso. Al mismo tiempo, en ambos discursos es posible ver la necesidad del sometimiento de otras poblaciones para justificar la idea de la superioridad racial del mestizo. Vasconcelos afirmará, por ejemplo, que el tipo mestizo-síntesis, “la raza cósmica”, se hará realidad gracias a “la ley del gusto estético”, a partir de la cual ni los feos, ni los negros, ni los pobres desearán procrear: “se verá entonces repugnante, parecerá un crimen el hecho hoy cotidiano de que una pareja mediocre se ufane de haber multiplicado miseria...”(1958, p. 931).

Palacios, por su parte, que se enorgullecía de que los godos se hubiesen mezclado mayoritariamente con mestizas y no con indias ni “negrillas”, nombrará la crisis de la identidad chilena de una manera sugerente: *la feminización de la raza*. La “crisis”, en tanto “feminización”, se expresaría en una élite que no solo despreciaba al “roto”, sino que además fomentaba tendencias extranjerizantes ligadas a la cultura francesa, reputada como ostentosa, sensiblera, ociosa y amanerada (Subercaseaux, 2007). El nacionalismo de Palacios es un buen ejemplo de la reproducción de jerarquías de 'raza' y género en el marco meritocrático del acceso a la igualdad.

Y ¿no es acaso una confirmación del estereotipo de la barbarie masculina popular, alcohólica, nómada y sexualmente incontrolable, lo que subsiste en la inversión de la vergüenza pentecostal? Al mismo tiempo, cabría interrogar críticamente la rejerarquización de género implícita en esa idealización de la revirilización del “hombre popular pentecostal” que vuelve a encarnar la autoridad del *paterfamilias*.

Y las reivindicaciones del origen y la tradición mapuche, ¿no son acaso otra manera

de confirmar una identidad prístina e incontaminada que sin embargo se muestra impotente al no poder apelar a otra dignidad que no sea la de un pasado etéreo y reificado? En palabras de Menard, el efecto de “despolitización reduccional” iría en esas dos direcciones: el reducto como símbolo que le da un nombre a Chile o el reducto como encarnación de una vulnerabilidad extrema, cuerpos objeto de “cuidados bioterapéuticos, en lugar de adversarios políticos con los que se pacta o negocia” (Menard, p. 219).

Y en la escena puericultural ya citada, ¿no es acaso a través de la encarnación de la misión civilizadora y de la pedagogización de “las malas madres de la nación” (ignorantes, apáticas, sexualmente desordenadas y responsables de las tasas de mortalidad infantil características de un país subdesarrollado) que las mujeres blanco-mestizas, de clase media profesional logran exigir estratégicamente sus derechos en tanto “verdaderas” y “buenas madres de la República”? (Vera, 2012).

La superioridad moral o cognitiva (Varikas, 2007) a la que apelan las estrategias de inversión nos confronta con las ambivalencias mesiánicas que han tendido a caracterizar las estrategias parias en la modernidad. Frente a una relación de fuerza desigual, los parias modernos han propugnado un tipo de idealización de cierta 'naturaleza' o 'cultura común esencial', como un recurso compensatorio y de autoafirmación que reclama para sí la dignidad de la inteligibilidad, del poder ser reconocible por la mirada de un otro que tiene el poder de definir y de nombrar.

Sin embargo, aun constatando ese límite que confirma la mirada del poderoso, los malabarismos ansiosos de las estrategias de inversión también configuran una memoria política fundamental. De una u otra manera, testimonian una “conciencia de aquello que ya no es soportable, de aquello que no debe serlo más y al mismo tiempo, de aquello que no es todavía, de aquello que no existe sino como falta” (Varikas, 1988, p. 54, Trad. propia).

Historizar estas “estrategias parias” en sus continuidades y discontinuidades es un ejercicio que interroga críticamente esa tendencia de las figuras mesiánicas a olvidar –quizá demasiado rápido– la memoria política de la vergüenza, el peso de la mirada del otro. Y es que quizá en los pliegues más inconfesables y abyectos de esa vulnerabilidad, habita una parte del pasado no apaciguado, los nombres del sufrimiento que aún no han sido dichos, la rebeldía por venir.

Referencias

- Ancán, J. (2010), “'Negritud' y 'cosmovisionismo' mapuche frente al poder (neo) colonial. Apuntes preliminares para una reflexión (auto) crítica”. *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*. Eds. Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata. Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 2010, pp. 101-124.
- Arendt, H. (1987), *La tradition cachée. Le juif comme paria*. Paris : Christian Bourgois Editeur.
- Arendt, H. (2000), *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen.
- Bhabha, H. (2007), *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris: Payot.
- Butler, J. (2007), *Le récit de soi*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dorlin, E. (2007), «Performe ton genre, performe ta race!: Re-penser l'articulation entre sexisme et racisme à l'ère de la postcolonie ». *Les soirées de Sophia*, 2007. Fecha de ingreso: 7 de noviembre de 2009.
<http://www.sophia.be/app/webroot/files/2006-2007%20-%20_Performe%20ton%20genre,%20performe%20ta%20race_%20-%20Elsa%20Dorlin.pdf>.
- Du Bois, W.E.B. (2007), *Les âmes du peuple noir*. Paris : La Découverte.
- Knight, A. (1990), «Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940 ». *The idea of Race in Latin America 1870-1940*. Ed. Richard GRAHAM. Austin: University of Texas Press, pp. 71-113.
- Leys Stepan, N. (1991). *The Hour of Eugenics. Race, Gender, and Nation in Latin America*. New York: Cornell University Press.
- Löwy M. (2001), *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses sur le concept d'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mansilla, M. A. (2007a), “La canutofobia en Chile: los factores socioculturales de la discriminación evangélica”. *Ciencias Sociales Online*, vol. 1, n.º 1, pp. 48-61.
- Mansilla, M. A. (2007b), “La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno”. *Polis*, Fecha de ingreso: 6 de junio de 2013. <http://polis.revues.org/4722#quotation>
- Mansilla, M. A. (2011), “Una aproximación sociológica del cuerpo. Las representaciones sociales del cuerpo en el pentecostalismo chileno (1920 a 1940)”. *Persona y Sociedad*, vol. XXV, n.º 3, pp. 77-102.
- Medina, N. (2009), *Mestizaje: (re)mapping race, culture, and faith in Latina/o Catholicism*. New York: Orbis Books.
- Menard, A. (2012), “Políticas del reducto (mapuche)”. *Actual Marx Intervenciones*, n.º 12, pp. 211-223.
- Nietzsche, F. (2000), *La généalogie de la morale*. Paris: Librairie Générale Française.
- Palacios, N. (1918), *Raza chilena. Libro escrito por un chileno y para los chilenos*. Santiago: Editorial Chilena.

- Subercaseaux, B. (2007), *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Tomo IV: Nacionalismo y cultura*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Varikas, E. (1988), «L'approche biographique dans l'histoire des femmes ». *Les Cahiers du GRIF*, no. 37/38, pp. 41-56.
- Varikas E. (2006), *Penser le sexe et le genre*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Varikas E. (2007). *Les rebuts du monde*. Paris: Stock.
- Vasconcelos, J. (1958), *La Raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Ciudad de Mexico: Libreros Mexicanos Unidos, Obras Completas, Tomo II.
- Vera, A. *La supériorité morale des femmes' au Chili : un discours civilisateur*. Tesis Doctoral. Université Paris VIII, 2012.

LA VIRGEN BARROCA Y LAS PRÁCTICAS ARTÍSTICAS EN AMÉRICA LATINA

The Baroque Virgin and the Artistic Practices in Latin America

Alejandra Castillo*

UMCE, Académica Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación
Santiago, Chile

Fecha de aceptación: 5 de julio de 2014

Fecha de aceptación: 6 de agosto de 2014

Resumen

La verdad, la luz y la presencia no se dicen en femenino, salvo cuando esa presencia es lo suficientemente insustancial y descorporizada como lo es la figura de la Virgen María: figuración potente de disciplina y control del cuerpo de las mujeres. A pesar del discurso normalizador y la fuerza en la imposición de un deber ser de las mujeres, la figura de la Virgen pareciera no ser más que eso: luz, resplandor y adorno. Así ha sido abordada, en su aspecto más espectral, por diversas intervenciones artísticas contemporáneas en América Latina. En este artículo me concentraré, principalmente, en las *performances* del peruano Giuseppe Campuzano, de la artista visual mexicana Rocío Boliver y de la fotógrafa chilena Zaida González.

Palabras claves: Arte latinoamericano, Performance, Virgen María, Virgen barroca.

Abstract

The truth, the light and the presence, spite they are feminine words in Spanish, are not expressed in feminine, except when that presence is so in-substantial and de-

* Doctora en Filosofía. Académica Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, UMCE, Santiago, Chile.

corporate, as the Virgin Mary's figure: A powerful figuration of the women's body discipline and body's control. In spite of the normalized speech and the force in the imposition of the women's ought to be, the Virgin Mary's figure, seemingly is not being more than that: Light, shining and decoration. Like that has been taken, in its most spectral aspect, by the contemporary's different and artistic works in Latin America. This paper is centered in the Peruvian Guiseppe Campuzano's *performances*, related to the Mexican visual artist, Rocio Bolivar and the Chilean photographer Zaida Gonzalez.

Keywords: Latin American Art, Performance, Baroque Virgin.

En un pequeño libro titulado *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, Walter Mignolo nos presenta la palabra estética unida a una genealogía que nos lleva tan lejos como a la acepción griega de *aisthetikos*, cuya primera definición remitiría al mundo de los sentidos, para luego asociarla con las reflexiones que Kant desplegara en el opúsculo *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, en el año 1776. La estética, descrita en el arco que marca esta genealogía, se describiría principalmente en tanto una tecnología del yo necesaria para el despliegue de la subjetividad moderna. En este sentido, Mignolo, con acierto, vincula estética, razón y subjetividad; la función que esta relación tiene en el orden moderno colonial se manifiesta, en primer lugar, en el desarrollo de un espacio subjetivo secular y burgués (separado de todo misticismo); y, en segundo lugar, en el establecimiento de una suerte de diagrama de la creatividad sensorial de civilizaciones no occidentales (Mignolo, 2009, p. 11). Ambas funciones no solo tienen la misión de evaluar, distinguir, jerarquizar, sino también de visibilizar e invisibilizar a los propios sujetos. Evaluar lo que es moderno de aquello que no lo es; distinguir las bellas artes de aquellas otras prácticas que solo pueden ser descritas como folclóricas o artesanales; jerarquizar la belleza; y visibilizar o invisibilizar los cuerpos. En este último aspecto, la estética también podría ser descrita como el dispositivo encargado de visibilizar las formas en el espacio de lo común: esto es, como un dispositivo visual.

Si bien la estética nos dice del “mundo de los sentidos” en general, no es menos cierto que el sentido por excelencia que configurará el *sensorium* de Occidente será el sentido de la vista. Este otro énfasis en la definición de la palabra estética busca explicitar la continuidad y preminencia de la visión en la estructuración de la razón occidental que bien podríamos llamar, siguiendo en esto a Martin Jay (2007), *ocularcentrista*. La razón moderna colonial, entonces, descansaría en el más noble de los sentidos: la visión. Cuatro serían las fuentes de esta nobleza: primero, la verdad; pronto en la historia de la producción de conocimiento, la perfección se

vinculó a lo visible, estable y demostrable; de ahí que no cause extrañeza que las palabras teatro, teoría y teorema provengan de la misma raíz que evoca “a una mirada contemplativa”. Segundo, la luz; si la verdad tenía que ver con lo que se presenta ante los ojos, la luz sería el vehículo que propicia el acto de ver. Tercero, lo eterno; la verdad se dice en la permanencia. Y cuarto, la visión parece captar lo estable en la simultáneo, generando la ficción de la preeminencia del espectador frente al hecho observado. En este sentido, Martín Jay indica: “La propia distinción entre sujeto y objeto y la creencia en la aprehensión neutral del último por parte del primero, distinción crucial en gran parte del pensamiento posterior, fue propiciada por el oclarcenrismo griego (...) de esta distinción procede toda la idea de *theoria* y de verdad teórica” (2007, p. 28).

Así de antiguo se comenzó a narrar verdad y razón en el haz de luz que se proyectaba en el ejercicio reflexivo de salir, ver claramente y volver a sí. El péndulo especulativo que ahí se abre no solo se describe bajo la metáfora del “ojo de la mente”, que no es otro que la razón, sino que desplaza, incluso, los dos ojos, que no son sino la alegoría del cuerpo. Es por ello que no es una contradicción, sino una afirmación de esta lógica oclarcenrista que los grandes visionarios y videntes de las narraciones míticas y fantásticas del mundo greco-latino sean ciegos. Desde esta lógica especular que la mirada instala no es de extrañar, entonces, que el cuerpo comience a ser descrito bajo las señas de lo inestable, de la confusión y de lo falaz. El cuerpo como el resultado de las pasiones y, como ellas, poco confiable. Tarde en la era cristiana y retomando esta herencia griega, San Agustín afirma que “el cuerpo no es malo en sí, sin embargo, siempre constituye la parte animal del hombre, a diferencia del alma inmortal o de la mente, presente en sí misma como fuente de conocimiento, amor, voluntad” (Espósito, 2011, p. 65).

Si la estética tiene que ver con los modos en que las formas se visibilizan en el espacio de lo común, bien cabe preguntarnos cómo son visibilizados los cuerpos de hombres y mujeres bajo este orden oclarcenrista. Siguiendo esta pista de trabajo, Luce Irigaray, en su libro *El espejulo de la otra mujer* (2010) iluminará la escena platónica de la especulación filosófica desde la perspectiva de los cuerpos sexuados. Hombres y mujeres son parte de la ficción filosófica propuesta por Platón; sin embargo, los hombres serán los portadores de la luz, la razón, y las mujeres serán las portadoras del cuerpo. Ellas, cual vasijas, contendrán lo que no generan; histeria, útero, es la mejor manera de definir las. Ahí está el Timeo para recordarlo. La vocación diurna de la filosofía parece volver impropios los cuerpos de las mujeres, describiéndolos en el desorden, la oscuridad y la mentira. La salida anti-oclarcentrista propuesta por Luce Irigaray será cuestionar la lógica especular, la mirada masculina en el cuerpo de las mujeres, para así poseer nuestros cuerpos buscando recuperar la diferencia sexual descrita desde lo femenino. Con acierto, Judith Butler, en *Cuerpos que importan*, ha señalado que si bien Luce Irigaray

devela de un modo formidable la lógica ocularcentrista que subyace al discurso filosófico, su salida no será sino la mimesis del gesto platónico, esta vez descrito desde lo materno femenino. Buscando salir de la representación de los cuerpos descritos en el binomio masculino/femenino, Butler (2009) preferirá poner en escena aquellos cuerpos que se describen por fuera del *dos* del orden patriarcal. En este sentido, Judith Butler buscará cuestionar el orden ocularcentrista haciendo explícita una política de los cuerpos; opondrá a la lógica especular regida por la razón (que no es otra que la razón heteronormada del orden moderno colonial), la materialidad de los cuerpos en tanto una *corpo-política* signada por el exceso y la transgresión. Es en este punto, en el que se enlazan las palabras representación, política y cuerpo, donde me gustaría situar este ensayo, poniendo especial atención en la emergencia de la figura de la Virgen María como objeto de las prácticas artísticas contemporáneas en América Latina.

La verdad, la luz y la presencia no se dicen en femenino, salvo cuando esa presencia es lo suficientemente insustancial y descorporizada, como lo es la figura de la Virgen María, figuración potente de disciplina y control del cuerpo de las mujeres. A pesar del discurso normalizador y de la fuerza en la imposición de un deber ser de las mujeres, la figura de la Virgen pareciera no ser más que eso: luz, resplandor y adorno. Así ha sido, en su aspecto más espectral, abordada por diversas intervenciones artísticas contemporáneas en América Latina.

Pensemos en la performance *Aparición* (2007), del peruano Giuseppe Campuzano, un cuerpo en metamorfosis y travestido. Giuseppe Campuzano define el gesto travesti como un acto relacional con una identidad previa (mestiza, colonizada) y su posterior cuestionamiento y transformación; de ahí que lo propio de toda identidad, según su definición, sea la inestabilidad: la máscara travestida en identidad, y esta, en máscara, experiencia sin fin del desajuste barroco como un “estado de furia, una economía de la acumulación extravagante, una amenaza a la administración racional del lenguaje” (Cangi, 2000, p. 13).

Asumiendo estas marcas que la colonialidad y la religiosidad barroca dejan en los cuerpos latinoamericanos, Giuseppe Campuzano, en la performance *Aparición* (2007), se traviste de Virgen María no tanto para denunciar el dominio que la religiosidad católica ejerce en Perú, ni solo para visibilizar los modos como la religiosidad mariana normaliza constantemente los cuerpos de hombres y mujeres, sino más bien Campuzano se traviste de Virgen María para dar luz al propio gesto paródico, de oropel, de máscara y de vestuario que constituye la representación de la virgen. Máscara *en* la máscara, que más allá de hablarnos de la simple realidad de las cosas nos sitúa en la abertura de un cuerpo que se escenifica una y otra vez en sus “apariciones”. La Virgen María, así, como la figura por antonomasia del travestismo: vestuario, adorno, color y máscara constituyen un “cuerpo”, parece

indicar Campuzano. El cuerpo, a pesar de la extrañeza, siempre sería excéntrico a sí mismo. En este sentido, Michel Foucault afirma: “el cuerpo es el punto cero del mundo, allí donde los caminos y los espacios vienen a cruzarse el cuerpo no está en ninguna parte: en el corazón del mundo es ese pequeño núcleo utópico a partir del cual sueño, hablo, expreso, imagino, percibo las cosas en su lugar y también las niego por el poder indefinido de las utopías que imagino” (2009, p. 16). Aquí, una vez más, la máscara cubre otra máscara, y el adorno realza un cuerpo que en la exposición se desposee, se desdobra volviendo difusos, casi traspasables, los límites de lo que caracteriza, escenifica, cada sexo. Pero no solo eso, sino que también expone en la reiteración paródica del original la aparente universalidad de la historia del arte, constituida bajo una organización colonial/patriarcal. La máscara, sin duda, cubre, obstaculiza la mirada; no obstant, también hace visible lo que paradójicamente está a plena luz. Gesto barroco de multiplicación de presencias, de luces y cuerpos.

Insistiendo en la sobreexposición, en el adorno y en la máscara, la performer mexicana Rocío Boliver, conocida como la congelada de uva, pondrá en escena una particular figuración mariana en *Santa tentáculo*, en la que se cubre totalmente el cuerpo, a la manera de una túnica, con tentáculos de lo que podría ser un pulpo. Un cuerpo sobre otro cuerpo, sin duda. Un cuerpo-animal que cae desde la cabeza, como si fuese un velo. Una virgen-medusa que opta por el resto, la sobra, la opacidad, lo monstruoso. Boliver, casi como la medusa, enfrenta la mirada del espectador desde la alteración y la provocación de la carne, buscando desafiar la pureza incorpórea del universal femenino que describe a las mujeres desde el relato mariano. La virgen-medusa como un gesto polémico con el hombre, pero también por sobre todo con la mujer en tanto sujeto universal. Mujer-tentáculo que se reapropia de su cuerpo, de sus placeres, de sus deseos, exorcizando desde esa figuración monstruosa la estructura superyoica en la que una y otra vez las mujeres son descritas en la culpabilidad. En este sentido, Hélène Cixous indica que la mujer es “culpable de todo, todas las veces: de tener deseos, de no tenerlos, de ser frígida, de ser demasiado 'caliente', de no ser lo uno y lo otro a la vez, de ser demasiado madre y no lo suficiente: de tener hijos y de no tenerlos” (2000, p. 25). Virgen-medusa como fisura de la imagen demasiado plena, demasiado culposa, pero también como multiplicidad del cuerpo.

En el mismo gesto barroco es posible señalar el trabajo fotográfico *Recuérdame al morir con mi último latido*, de la fotógrafa chilena Zaida González. En un conjunto de 37 fotografías se dan cita diversas escenas familiares que evocan estampas bautismales, las habituales fotos de los recién nacidos durmiendo plácidamente en cunas adornadas con cuidado, con juguetes y flores; madres o parejas con sus hijas o hijos en brazos; recreaciones del ritual del angelito, e incluso vírgenes marías con su hijo en el regazo; imágenes que de uno u otro modo reconocemos como parte del

álbum familiar del siglo XX latinoamericano. Sin embargo, con una alteración, que cabe ser descrita como una “degeneración”. Así, al menos, se describe esta exposición en el texto que da inicio a su catálogo: “Justificación para una exposición degenerada”. Degeneración como crecimientos truncos, pero también como interrupción; esto es, una perversión inscrita en el propio mecanismo de la reproducción del espacio familiar. Esta zona de alteraciones se evidenciará en la reiteración como una mueca de la pose, la mirada y los gestos de los cuerpos-en-familia, reproducidos con pulcritud por modelos voluntarios como la misma Zaida González.

Hay algo que incomoda en las imágenes de Zaida González, sin duda. Esta incomodidad no proviene de la teatralización *kitsch* de escenas muy vistas del álbum familiar; tampoco se debe a que los protagonistas de estas imágenes sean fetos con algún grado de deformación. Lo que incomoda es la contraposición de registros: la sacralización de la vida a través de la escenificación de la muerte; la actividad inerte; el ritual de la maternidad detenida en un latido ausente; un presente congelado en un fuera de tiempo; en fin, la muerte como parodia de la vida. He ahí la incomodidad. Bien podría ser dicho, y seguimos en esto a Rancière, que las imágenes de *Recuérdame al morir con mi último latido*, de Zaida González, son imágenes pensativas, en la medida que ponen en tensión varios modos de representación. Esto es, designarían un estado indeterminado entre lo activo y lo pasivo, entre lo pensado y lo impensado, y entre el arte y el no-arte. Esta superposición de tiempos, estratos y transgresiones en las fotografías de Zaida González ha sido descrita, con acierto, como barroca (Cárdenas Castro, s.f.). Estatus barroco de la imagen que en la multiplicidad intenta suspender la mirada occidental, sus categorías y jerarquías. Imagen que en la superposición de imágenes detiene la tranquila pose familiar, dando luz sobre esa mueca siniestra que la constituye, como en aquella fotografía en la que la propia Zaida González asume la pose de una virgen maría con su hijo. Detención de la *mater dolorosa* y del marianismo tan típicamente latinoamericano; detención de la exaltación de la vida en la exhibición de la muerte, que de tenerla tan cerca olvidamos que nos constituye. La imagen como espejo anamórfico que nos devuelve en la distorsión y en la alteración aquello que rechazamos. La imagen, entonces, como rito de impureza y de contaminación que suspende barrocamente límites, lugares y reglas.

A Modo de Conclusión

Habitualmente, las prácticas de resistencia se han descrito desde la política tradicional (partidos políticos) o, bien, desde los movimientos sociales; muy pocas veces desde el cuerpo. Quizá esta ausencia, o irrelevancia, del cuerpo en los asuntos de la política esté vinculada a cierta manera de entender la política en la que el cuerpo no es importante. En cierto sentido, bien podríamos decir que dichas formas

de narrar la política de resistencia no hace sino reiterar el signo moderno colonial del ocularcentrismo en el que se describe la política siempre vinculada a la claridad, la estabilidad y la verdad. La claridad del mensaje, la estabilidad de los signos y la verdad del sentido. Esta reiteración del discurso moderno colonial, en lo que tiene que ver con la subordinación del cuerpo a la razón, tal vez obedece a dos motivos. Uno de ellos es la habitual reducción economicista de la política de izquierda; ya hace un tiempo, Walter Mignolo llamó la atención sobre el problema de pensar la transformación social solo desde el discurso de las clases; pensar de este modo la emancipación implicaría, por un lado, reducirla al escenario nacional estatal, para el caso latinoamericano, y, por otro, restringir su representación al sujeto proletario. Un segundo motivo obedece a la clásica definición de “sujeto de la política”, que se dice en la distinción de la razón de las pasiones; en este sentido, Roberto Esposito afirma que “dentro de cada ser vivo, la persona es el sujeto destinado a someter a la parte de sí misma no dotada de características racionales, es decir, corpórea o animal” (2011, p. 26). Esta definición moderna colonial de la política vuelve irrelevantes, si no invisibles, a un conjunto de prácticas artístico políticas que buscan oponerse –y resistir– al orden dominante desde una “corpo-política”. Esta peculiar política del cuerpo “anti-ocularcentrista” es la que intentamos presentar en las performances de la Virgen María de Giuseppe Campuzano, Rocío Boliver y Zaida González.

Referencias

- Cárdenas Castro, Á. (s.f.). “Recuérdame al morir con mi último latido”, texto de catálogo exposición *Recuérdame al morir con mi último latido*, Santiago.
- Butler, J. (2009). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Cangi, A. (2000). “Prólogo del humor al gozo”. En: Echavarren, R. *Performance, género y transgénero*. Buenos Aires: Eudeba.
- Cixous, Hélène. (2000). “La risa de la medusa”. En: *Deseo de la escritura*. Barcelona: Ediciones Reverso.
- Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2009). *El cuerpo utópico*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Irigaray, L. (2010). *El espectáculo de la otra mujer*. Madrid: AKAL.
- Jay, M. (2007). *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: AKAL.
- Mignolo, W. (2009). “Prefacio”. En: Zulma Palermo (comp.), *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

KANT Y LA COMUNICACIÓN DE IDEAS ESTÉTICAS

Kant and the Aesthetic Ideas' Communication

Adryan Fabrizio Pineda Repizzo*
Universidad Autónoma de Colombia
faospace@gmail.com

Fecha de aceptación: 13 de marzo de 2014

Fecha de aceptación: 29 de mayo de 2014

Resumen

Este artículo de reflexión explora el planteamiento kantiano en torno a la comunicación de ideas estéticas; su hipótesis plantea que las características de la estética de Kant y el papel que este otorga a las ideas estéticas pueden dar lugar a la reflexión conceptual en torno al rol que ocupan hoy en el arte los conceptos y la expectativa de recepción del observador. El análisis planteado busca destacar la pertinencia de las relaciones entre forma e idea estética para un análisis filosófico del arte.

Palabras clave: Estética, Idea estética, Kant.

Abstract

This reflection paper explores the Kantian approach about the aesthetic ideas' communication. The hypothesis is that the Kant aesthetics' features, and the role he assigns to the aesthetic ideas, can lead to the conceptual reflection, on the role that concepts occupies today in art, and their receipt expectation by the observer. Thus, the proposed analysis seeks to highlight the relationships between the aesthetic form and idea's relevance, for an art philosophical analysis.

Keywords: Aesthetic, Aesthetic Idea, Judgement, Kant.

* Magíster en Filosofía, de la Universidad del Rosario. Magíster en Estudios Culturales, de la Universidad de los Andes. Docente investigador de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Colombia. faospace@gmail.com

El artista colombiano Bernardo Salcedo fue uno de los pioneros del arte conceptual en Colombia, el cual, en términos generales, se caracteriza por hacer del objeto artístico la expresión de un concepto tal que, en sentido estricto, es la obra de arte expuesta. He ahí el problema que se debe comprender: ¿cómo puede un concepto ser una obra de arte?, ¿cómo podemos entender algo así, como un concepto artístico? Consideremos el caso de un trabajo de este artista. *Hectáreas de heno* fue una obra producida en el año 2000, presentaba un grupo numeroso de bolsas llenas de heno, cada una marcada con distintas magnitudes, en el medio de la sala de exposición. De esta obra poco podemos decir acerca de unas “cualidades” o “propiedades” de la forma y la materia que nos lleven a comprender que tenemos en frente de nosotros una obra de arte. Probablemente asumiríamos que por el hecho de estar en una sala museal es ya una obra de arte, además del reconocimiento social del artista y cualquier otro factor social. Sin embargo, cabe preguntarnos: ¿queda aún algún tipo de experiencia singular frente a esta obra? El arte conceptual espera que el espectador sea confrontado por el concepto que la obra manifiesta. ¿Cómo es posible mantener esta expectativa? La idea que asumiremos a continuación es que la estética kantiana y, en particular, la noción de “idea estética”, pueden proveer unas herramientas para dilucidar la posibilidad de afirmar este singular tipo de comunicación estética¹. Además, la estética kantiana nos pone de frente algo que el arte conceptual plasma: es un tipo de expresión de las ideas que no es el mismo de la ciencia o de la técnica, sino que es propio del arte, es una manera de expresión de las ideas que solo puede hacer el artista o, en palabras de Gadamer, “solo en el artista ocurre que su invento, su obra, mantiene en su ser una referencia al espíritu, tanto al que la ha creado como al que la juzga y disfruta” (1977, p. 88).

Empero, hemos de aclarar que con esto no se intenta llegar a una conclusión definitiva, sino solo hacer un acercamiento a dicha posibilidad. Así, pues, frente a la pregunta que plantea este tipo de arte –¿es posible mantener la idea de que hay un tipo de comunicación conceptual en la relación entre la obra de arte y el observador? – hemos de recoger dos elementos generales del planteamiento de Kant: primero, es necesario hacer una dilucidación acerca de las características de la experiencia estética en cuanto a la posibilidad de juzgar una obra de arte, y, segundo, considerar

¹ Es necesario hacer una aclaración en este punto. El objetivo del texto no es mostrar una relación de identidad entre el 'concepto' que presenta el arte conceptual y las 'ideas estéticas' de Kant. El punto relevante y que a mi parecer resulta interesante radica en el modo de la comunicación de la idea/concepto. Aquello que hace posible la comunicación de la 'idea estética' puede darnos luces acerca de cómo podemos entender en el caso del arte conceptual el establecimiento de una posible comunicación entre la obra y el observador, vía un concepto. La pregunta central, por ende, es acerca de la posibilidad de la comunicación de ideas y esto en virtud de unas características formales de los términos de la relación artista-obra-observador, sin acudir por ello a realizar especulaciones en torno a la naturaleza de la materia conceptual. Dada esta caracterización de la pregunta, el presente texto asume la hipótesis según la cual podemos obviar una objeción de anacronismo en virtud de la permanencia y pertinencia de la pregunta, tanto para Kant como para el arte no figurativo.

las condiciones y características de lo que podría reconocerse como una “idea estética” en la forma de la obra, cuestiones estas que encontramos en su *Crítica del Juicio* (1977).

La Experiencia del Juicio Frente al a Obra de Arte

¿Por qué hablamos aquí de 'experiencia del Juicio' y no de 'experiencia estética', término que usualmente asumimos como correlativo a la obra de arte? La respuesta es franca: frente a la sencillez de forma y materia de una obra como *Hectáreas de heno* y su pretendida posibilidad de expresión de un concepto, no es tan relevante hablar acerca de su estética en sentido tradicional, como un placer o emoción frente a la obra, como sí parece ser hacerlo acerca de una condición de la experiencia ante ella que permita captar la idea expresada. Esta condición, a mi modo de ver, se puede encontrar en lo que Kant llama la facultad de juzgar o *Juicio*, esto es, en la posibilidad de emitir un juicio valorativo frente al objeto en cuestión identificándolo como 'bello' –según la estética del siglo XVIII²–, pero antes que esto, como 'obra de arte' y, más aún, como 'expresión de una idea'. Lo que aquí denomino la 'experiencia del juicio' es expuesto por Kant en su *Introducción* a la tercera *Crítica*.

En general, Kant afirma que la facultad del espíritu del conocimiento de los individuos puede reducirse a tres: facultad de conocer, el sentimiento de placer y dolor, y la facultad de desear –lo cognitivo, lo estético y lo moral de la experiencia–. El sentimiento de placer se encuentra en una posición intermedia entre la facultad de conocer y la de desear, lo que equivale a decir que entre el entendimiento y la razón está el Juicio (facultad de juzgar). Y por esta peculiar condición instaaura la posibilidad de realizar la comunicación necesaria, según un propio principio *a priori*, entre la facultad de conocer y la facultad de desear.

El Juicio no es más que “la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal” (Kant, 1977); empero, Kant nos obliga a distinguir entre Juicio determinante y Juicio reflexionante. El primero corresponde al juicio de conocimiento: “Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular (incluso cuando como Juicio trascendental pone a priori las condiciones dentro de las cuales solamente puede subsumirse en lo general), es

² El juicio de lo bello puede ser considerado hoy en día como nada más que un juicio valorativo entre otros posibles. Lo cual no es ajeno a la postura kantiana, en la medida en que el 'juicio de lo feo' cabe dentro de la facultad reflexionante de juzgar. Lo interesante aquí es que aun para Kant el reconocimiento de un objeto como bello supone una aplicación del juicio –posiblemente no explícita– en torno al reconocimiento de un objeto como una obra de arte; de hecho en §⁵¹ Kant establece una relación directa entre juzgar una cosa como bella –siendo esta un producto del hombre– y reconocerla como obra de arte. Este juicio adquiere plena actualidad en la medida en que uno de los problemas centrales de la filosofía del arte contemporáneo –y de la filosofía del arte en general– es el reconocimiento de un objeto como obra de arte.

determinante” (Kant, 1977). En la teoría kantiana, el Juicio determinante puede operar bajo las leyes universales trascendentales del entendimiento, esto es, las categorías, por lo cual no tiene necesidad de pensar una ley para subordinar lo particular en la naturaleza a lo universal. Por ello, el Juicio determinante es el que provee un conocimiento empírico de un objeto. En este Juicio la imaginación, como facultad de la sensibilidad, recorre el conjunto de intuiciones sensibles y las sintetiza de acuerdo con una regla provista por un concepto del entendimiento, de manera tal que, si cabe hablar de armonía entre estas facultades, diríamos, con Mark Johnson en *Kant's unified theory of taste*, que “aquí la imaginación está en armonía o concordancia con el entendimiento por la obvia razón de que la segunda facultad controla (mediante el concepto) la actividad de la primera facultad en tanto ésta unifica lo múltiple” (Johnson, 1979, p. 169).

Pero el Juicio reflexionante ocurre cuando solo lo particular es dado, y esta facultad debe encontrar lo universal, es decir, tiene que “ascender” de lo particular en la naturaleza a lo general y esto según un principio *a priori*, ya que este debe poder “fundar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos, pero más altos, y así la posibilidad de la subordinación sistemática de los unos a los otros” (Kant, 1977, p. 106). Corresponde, por ende, al Juicio reflexionante darse a sí mismo como ley un principio trascendental.

El Juicio reflexionante puede, pues, tan solo darse a sí mismo, como ley, un principio semejante, trascendental, y no tomarlo de otra parte (pues entonces sería Juicio determinante) ni prescribirlo a la naturaleza, porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige según la naturaleza, y esta no se rige según las condiciones según las cuales nosotros tratamos de adquirir de ella un concepto que, en relación a esas, es totalmente contingente (Kant, 1977, p. 106).

En el Juicio reflexionante no hay concepto determinado, por lo cual la armonía que es propia del Juicio entre la imaginación y el entendimiento no puede estar sujeta a las reglas del segundo; según Kant, en la reflexión las facultades se encuentran en un libre juego: en el Juicio reflexionante las facultades cognitivas entran en un libre juego frente al objeto por juzgar, aun si este no era el propósito del objeto –pues no hay concepto que determine la reflexión (la intención no es conocer el objeto)–. El libre juego de las facultades nace de la actividad reflexiva del Juicio, es decir, el darse a sí mismo un principio del Juicio genera la actividad de la armonía de las facultades, sin determinación de un concepto del entendimiento. Kant considera que el Juicio reflexionante es la forma de juicio que aplica a una obra de arte; de esta manera deviene juicio de gusto.

Pero, ¿en qué consiste este juicio de gusto, cuál es su característica? Para responder a esta pregunta, primero es necesario aclarar cuál es el principio del Juicio reflexionante, a saber: “el principio del Juicio, con relación a la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general, es la finalidad de la naturaleza en su diversidad. Esto es, la naturaleza es representada mediante ese concepto, como si un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas” (Kant, 1977, p. 107). Si asumimos que las leyes empíricas pueden ser consideradas como si tuvieran necesidad según el entendimiento, entonces la reflexión en el Juicio consiste en ver la diversidad de la naturaleza como conforme a una finalidad. La finalidad es el principio *a priori* propio del Juicio reflexionante, pues no es que, de hecho, encuentre la finalidad de las cosas de la naturaleza, sino que propone esa finalidad para reflexionar sobre ella, para así subsumir bajo leyes, dadas por el Juicio reflexionante, la diversidad de los fenómenos. El principio de la finalidad formal de la naturaleza es el principio trascendental del Juicio.

Este principio trascendental responde entonces al problema de cómo es posible a partir de las percepciones de la naturaleza, que guardan una “infinita diversidad de leyes empíricas”, realizar una “experiencia coherente”. La experiencia, en cuanto el conocimiento, está limitada por las leyes generales por las cuales es posible pensarla, ya que descansan en las categorías; bajo esas leyes el Juicio es determinante. Pero los objetos de la naturaleza son determinables de otros diversos modos, aunque contingentes (un objeto puede ser inicio de muchas cadenas causales según sus propiedades empíricas). Sin embargo, la unidad de la experiencia debe ser pensada con necesidad, para comprender la conexión general de los conocimientos empíricos con el todo de la experiencia; afirmar la posibilidad de esta unidad de lo diverso es la función del Juicio reflexionante.

Para Kant el entendimiento no puede determinar nada en los objetos empíricos, pero, para buscar las leyes empíricas, puede poner en la reflexión sobre las mismas el principio *a priori* de la finalidad, es decir, “que una ordenación cognoscible de la naturaleza es posible según ellas” (1977, p. 112). La finalidad apunta, entonces, a la representación de esa concordancia necesaria entre entendimiento y naturaleza como condición de posibilidad de conocimiento en la experiencia empírica. “Esa concordancia de la naturaleza con nuestra facultad de conocimiento es presupuesta *a priori* por el Juicio para su reflexión sobre aquella según sus leyes empíricas, reconociéndola el entendimiento como objetiva y contingente a un mismo tiempo y atribuyéndola solo el Juicio a la naturaleza como finalidad trascendental” (Kant, 1977, p. 112). El Juicio afirma este principio *a priori* que, empero, solo es viable como una prescripción de la ley *por parte del sujeto y para sí mismo*, para la reflexión sobre la naturaleza.

Ahora bien, ¿por qué considera Kant que en el Juicio reflexionante radica la posibilidad de juzgar una obra de arte? Una obra de arte es también una cosa en el mundo, luego, de ella tenemos intuiciones sensibles y podemos conocerla en tanto fenómeno; sin embargo, Kant considera que hay un *plus* en la experiencia de la obra que no se limita a la facultad de conocer. En el momento de juzgar una obra experimentamos un particular sentimiento de placer o dolor. Pero Kant no está afirmando aquí una teoría emotivista del arte; todo lo contrario, este sentimiento es propio de *la posibilidad de pensar la concordancia de la naturaleza con “nuestra intención” de conocerla*; es un sentimiento determinado por un principio a priori “valedero para cada cual, y es, a saber, tan solo la relación del objeto con la facultad de conocer, sin que el concepto de la finalidad se refiera aquí en lo más mínimo a la facultad de desear, diferenciándose así completamente de toda finalidad práctica de la naturaleza” (1977, p. 115).

El sentimiento de placer que nace del principio de finalidad sobreviene en la posibilidad de descubrir la coherencia de la naturaleza que encontramos en nuestro esfuerzo por conocerla. El placer del que habla Kant está ligado a la posibilidad de sentir un crecimiento de nuestro conocimiento. Solo de esta manera podemos hablar de una 'experiencia estética', cuyo objeto privilegiado no es particularmente el arte, sino la naturaleza. Así, pues, si la obra de arte despierta dicho sentimiento, hemos de asumir, según Kant, que la obra misma comparte esta experiencia solo en la medida en que parece naturaleza, es decir, que en un juicio de gusto la representación del objeto parece exhibir finalidad para mis facultades aunque no haya de hecho un fin definido³.

La “cualidad estética” de la representación emerge de la posibilidad de ligar a esta la finalidad de la naturaleza. Sin embargo, el sentimiento de placer o dolor que va unido a la representación es lo subjetivo que no puede ser nunca un elemento de conocimiento, “aunque él pueda ser el efecto de algún conocimiento”. Por ello, la finalidad de la representación de una cosa es lo subjetivo mismo que precede al conocimiento de un objeto, tal que el objeto es siempre 'final' o 'conforme a fines' “solo porque su representación está inmediatamente unida con el sentimiento del placer, y esta representación misma es una representación estética de la finalidad” (Kant, 1977, p. 118).

Así, el placer del que habla Kant es aquel que va unido a la simple aprehensión de la forma de un objeto y que expresa su concordancia con las facultades de conocer que están en juego en el Juicio reflexionante: *es el placer que nace de la subjetiva y*

³ “En un producto del arte bello hay que tomar consciencia de que es arte y no naturaleza; sin embargo, la finalidad en la forma del mismo debe parecer tan libre de toda violencia de reglas caprichosas como si fuera un producto de la mera naturaleza” (Kant, 1977, p. 261). Ver también: Johnson (1979).

formal finalidad del objeto. Pero no hay que confundir el juicio de gusto, que corresponde al sentimiento de placer, con un juicio de lo agradable; tanto el sentimiento de placer kantiano como lo agradable son estados subjetivos, pero lo agradable no puede ser compartido por nadie, mientras que, para Kant, el sentimiento en el juicio de gusto siempre espera una validez universal. En la medida en que el sentimiento es, valga la expresión, un 'estado mental' de las facultades de conocer que nace de su armonía en el Juicio, es posible esperar que el juicio obtenga validez universal para todo ser racional. Y esto es resultado de hallar la finalidad de la forma del objeto de gusto, para nuestro caso, la obra de arte. Johnson (1979) muestra que Kant comprende 'forma' como la estructura, relación u orden de elementos⁴. La estructura es algo que excede lo agradable de la representación del objeto y que no está sujeto a las contingencias de la percepción (puede que no todos podamos ver de la misma manera una mancha de color); por ello, “solo la forma puede suplir la clase peculiar de validez universal atribuida al juicio de gusto” (Johnson, 1979, p. 170). Es por ello, según Kant, que al arte le compete el juicio de gusto, pues en su forma, su composición, encontramos finalidad en el momento del juicio, y, además, en virtud de esta podemos exigir validez universal para él, aun si es cierto que el juicio de gusto expresa nuestro sentimiento de placer –el cual es siempre subjetivo–. El arte, entonces, produce formas con finalidad⁵.

En conclusión, cuando la imaginación (facultad de intuiciones *a priori*) entra en relación con el entendimiento (facultad de los conceptos) por medio de una representación y ello produce un sentimiento de placer, entonces el Juicio reflexionante considera el objeto como conforme a la finalidad, y el juicio que se realiza en este momento es un juicio estético sobre la finalidad del objeto y, esto, según su forma. En efecto, el Juicio reflexionante atiende a la forma del objeto (no lo material de su representación como sensación) “como la base de un placer en la representación de semejante objeto, con cuya representación este placer es juzgado como necesariamente unido, y consiguientemente, no solo para el sujeto que aprehende aquella forma, sino para todo el que juzga en general” (Kant, 1977, p. 119). A partir de esta experiencia fundada en el Juicio reflexionante este objeto puede llamarse 'bello', y la facultad de emitir juicios según dicho placer –con una cierta pretensión de universalidad– es lo que Kant identifica como 'gusto'. El

⁴ Al respecto, afirma: “Form in a beautiful object, then, will consist of either (1) relation of objects (shapes, figures) and relation of parts (inner structure) in space, as in painting, sculpture, landscape, gardening, etc., or (2) relation of sensations in time, as in music, poetry, film, drama” (Johnson, 1979, p. 170). prichosas como si fuera un producto de la mera naturaleza” (Kant, 1977, p. 261). Ver también: Johnson (1979).

⁵ Al respecto, Paul Guyer afirma: “In claiming that fine art is “purposive on its own”, Kant is claiming that it (unlike merely agreeable art) produces purposive forms (material for reflection); and in stating that the enhancement of our capacity for social communication is attained “without a purpose”, he seems to be suggesting that this is the effect of the art” (Guyer, 1997, p. 274).

fundamento del placer se encuentra solo en la forma del objeto para la reflexión en general, no en la sensación ni en una relación con un concepto; y el gusto nace de las condiciones *a priori*, por ende, con valor universal de la representación del objeto en la reflexión. Lo particular del juicio de gusto, lo que lo diferencia de los demás juicios empíricos, es que es un sentimiento de placer –no un concepto– lo que se exige a cada uno en la medida en que puede estar ligado a la representación del objeto de juicio. Así, pues, a partir del placer que el sujeto experimenta en la reflexión emite un juicio empírico e individual, un juicio de gusto que pretende la aprobación de cada uno en la medida en que “la base de este placer se encuentra en la condición universal, aunque subjetiva, de los juicios reflexionantes, que es, a saber: la concordancia final de un objeto (sea producto de la naturaleza o del arte) con la relación de las facultades de conocer entre sí, exigidas para todo conocimiento empírico (la imaginación y el entendimiento)” (Kant, 1977, p. 120).

Hacia la Comunicación de Ideas Estéticas

Expuesto lo que significa la reflexión en la facultad de juzgar y su pertinencia para la experiencia de la obra de arte, hemos de pasar ahora al punto central: ¿Es posible la comunicación de ideas en la relación entre la obra y el observador? Para responder a esta pregunta es necesario comprender primero los términos de la relación. Dadas las diferencias enunciadas entre Juicio reflexionante y Juicio determinante, es claro que si una regla o concepto del entendimiento estuviera ligada a la producción de la obra, tendríamos que afirmar, de acuerdo con Kant, que la imaginación del artista perdería su libertad creativa, es decir, no podría entrar a jugar libremente; lo mismo ocurriría para el observador, pues él también sería constreñido por el concepto previniendo así el libre juego de sus facultades en la reflexión y, con ello, el correspondiente sentimiento de placer frente a la obra. Es así como, en palabras de Allison, en *Kant's theory of taste*, podemos afirmar que “hay una importante correlación entre la libre armonía de las facultades requerida para la creación del arte y aquella que es requerida para su deleite” (2001, p. 281).

Podemos entonces identificar el gusto como el plano general de la experiencia y la comunicación de ideas de la obra de arte; pero, además, la estética kantiana pone de relieve un término que adquiere mayor importancia que el observador: el artista, identificado con el concepto de genio. El artista es el encargado de producir la forma y, en la medida en que esta concuerda con el gusto, la finalidad de la misma. Pero la producción de la forma se revela, según Kant, como expresión de conceptos –no su determinación para el entendimiento– que, en virtud de ella, pueden ser universalmente comunicables. Además, en tanto la imaginación del artista se

encuentra libre de las determinaciones de los conceptos del entendimiento, estos conceptos no están limitados a la experiencia fenoménica, sino que son más semejantes a las ideas de la razón que remiten a cosas en sí, a lo suprasensible o inefable, pero para hacerlas universalmente comunicables en la obra sin imposición de reglas. Sin embargo, no son ideas de la razón (Kant desplaza la libre armonía entre imaginación y razón para el sentimiento de lo sublime), pues la obra de arte es un producto y, ante todo, una materia sensible; por ende, para nuestro entendimiento es siempre fenómeno, y la idea expresada por el artista debe poder ser representable –aunque no determinada por una regla– y en esa medida excede la mera experiencia empírica⁶. De ahí que la respuesta a la pregunta requiere una anterior condición en el acto creativo dictado por la capacidad del artista y la expresión de las ideas. Es por ello que la imaginación del genio puede proporcionar:

Una materia no desarrollada y abundante para el entendimiento, a la cual este, en sus conceptos, no puso atención [...] resulta que el genio consiste propiamente en la proporción feliz, que ninguna ciencia puede enseñar y ninguna laboriosidad aprender, para encontrar ideas a un concepto dado, y dar, por otra parte, con la expresión mediante la cual la disposición subjetiva del espíritu producida pueda ser comunicada a otros como acompañamiento de un concepto (Kant, 1977, p. 274).

En la medida en que el 'arte bello' debe parecer naturaleza –esto es, estar libre de restricción de reglas– y que el arte es producto del genio –el artista–, Kant afirma que el genio es un talento natural por medio del cual la naturaleza da la regla al arte. Lo cual quiere decir, en palabras de Gadamer, que “para lo bello en el arte no existe tampoco ningún otro principio de enjuiciamiento, ningún otro patrón del concepto y del conocimiento que el de la idoneidad para el sentimiento de la libertad en el juego

⁶ Vale la pena hacer una breve distinción entre los conceptos de entendimiento, ideas estéticas e ideas de la razón. Los conceptos del entendimiento son conceptos de la naturaleza por medio de los cuales el entendimiento provee un conocimiento teórico de la naturaleza, mientras que las ideas de la razón son conceptos de la libertad cuya legislación la realiza la razón y es práctica; los conceptos de la naturaleza representan las cosas como meros fenómenos, y el concepto de libertad “representa en sus objetos una cosa en sí misma, pero no lo hace en la intuición, y por lo tanto ninguno de los dos puede producir un conocimiento teórico de su objeto como cosa en sí” (Kant, 1977, p. 100). Esto supone que las ideas de la razón remiten a lo suprasensible, un campo inaccesible para la facultad de conocer; por lo cual estas ideas no pueden tener más que una realidad práctica. El Juicio tiene su esfera en la mediación entre las dos anteriores, en la medida en que subsume lo indeterminado en la naturaleza, en la forma de la finalidad, es decir, la legislación del concepto de libertad: “el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella” (p. 101). Las ideas estéticas participan de esta mediación en la medida en que hacen sensible, mediante la forma de la obra de arte (producto del artista), un elemento indeterminado que puede ser pensado con finalidad y este es un principio práctico de la razón que funciona como idea regulativa para la reflexión en el Juicio.

de nuestra capacidad de conocer” (Gadamer, 1977, p. 90). Genio es la capacidad de producir una obra que tenga finalidad para nuestras facultades; diríase del artista con este talento que tiene una disposición natural al libre juego de las facultades y, con ello, a incitarlo en el observador. En términos de Kant, “las ideas del artista despiertan ideas semejantes en su discípulo cuando la naturaleza lo ha provisto de una proporción semejante de las facultades del espíritu” (Kant, 1997, p. 256). Pero no podemos asumir que el observador sea un discípulo en potencia, puede que por el contrario no tenga talento alguno para el arte. Y sin embargo, podemos esperar que frente a la obra del genio tenga una cierta experiencia. Lo que esperamos con Kant es que su experiencia sea tal que tenga 'ideas semejantes' al menos en su reflexión frente a la obra. En esto radica la posibilidad de hablar de una experiencia de comunicación de ideas: “el arte del genio consiste en hacer comunicable el libre juego de las fuerzas del conocimiento. Esto es lo que hacen las ideas estéticas que él inventa” (Gadamer, 1977, p. 88).

Las ideas estéticas están relacionadas con la capacidad productiva de la imaginación, que Kant comprende como el poder de crear otra naturaleza a partir del material que la naturaleza provee. Esto es posible en la medida en que procesa este material –los datos de la intuición sensible– en algo que sobrepasa la naturaleza. La obra de arte se compone de ciertos “atributos estéticos”⁷ que constituyen la materia de una idea estética y que, en conjunto, dan lugar a su forma o estructura, y es en virtud de esta que la idea estética se hace universalmente comunicable (Cfr., Allison, 2001, p. 283). Esta composición resultante es la que debe expresar finalidad en la forma, tal que produzca el sentimiento de placer en el Juicio. Es así, por ende, que una idea estética consiste en la “representación de la imaginación que incita a pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado pensamiento alguno, es decir, concepto alguno, y que, por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible” (Kant, 1977, p. 270). Las ideas estéticas tienden a algo por encima de los límites de la experiencia, son ideas 'emparentadas', si se me permite la expresión, con ideas de la razón; la distinción con estas radica en su vocación a hacer sensible la idea, aunque indirectamente. Ideas tales como el 'paraíso', el 'infierno', el 'mal', la 'eternidad', la 'finitud', la 'banalidad', los 'vicios', el 'amor', son el tipo de ideas que hacen comunicable el arte en una forma sensible que supera las barreras de la experiencia e incita el libre juego de la imaginación.

⁷ Kant define “atributos estéticos” de la siguiente manera: “Las formas que no constituyen la exposición de un concepto dado, sino solo expresan, como representaciones adyacentes de la imaginación, las consecuencias allí enlazadas y el parentesco con otras, llámanse atributos (estéticos) de un objeto cuyo concepto, como idea de la razón, no puede ser expuesto adecuadamente” (1977, p. 272).

Con esta característica de la idea estética se abre la posibilidad de hablar de una comunicación de ideas en la experiencia de la obra de arte. No es que todos, frente a la representación del objeto (las bolsas llenas de heno), tengamos la misma idea; la idea no es transparente como si fuera una proposición (un juicio determinante). Aunque todos tengamos, por ejemplo, la idea de la 'banalidad de la riqueza' que podríamos decir expresa la obra de Salcedo, la multiplicidad de pensamientos que incita la obra –y con ello el sentimiento de placer en el Juicio– no puede ser recogido en un mismo concepto para todos⁸. Es por ello que Kant afirma que en la medida en que la idea estética “ocasiona tanto pensamiento que no se deja nunca recoger en un determinado concepto, y, por tanto, extiende estéticamente el concepto mismo de un modo ilimitado, entonces la imaginación, en esto, es creadora y pone en movimiento la facultad de ideas intelectuales para pensar, en ocasión de una representación (cosa que pertenece ciertamente al concepto del objeto), más de lo que puede en ella ser aprehendido y aclarado” (1977, p. 272). A la expresión de ideas estéticas le corresponde el margen de lo indeterminado por el entendimiento, de lo inefable como expresión y, por ende, de una indirecta relación con lo suprasensible como idea de la razón.

En consecuencia, nuestra cuestión sobre la posibilidad de comunicación de ideas en la experiencia de la obra de arte sigue la doble condición del juicio de gusto, pues, por una parte, la idea estética es universalmente comunicable en virtud del genio y la finalidad de la forma en la obra que la hacen un objeto conforme al gusto; pero, por otra parte, la idea estética no puede ser determinada, por ende, no puede ser objetivamente compartida, sino que mantiene siempre el sustrato subjetivo del sentimiento de placer que nace de la multiplicidad de pensamientos que la idea estética incita en el Juicio reflexionante y que es, en principio, inagotable. Es bajo esta duplicidad del Juicio que podemos hablar en arte de una comunicación de ideas.

Pero no hemos de confundir juicio estético conforme al gusto e idea estética. Al

⁸ Johnson propone otro ejemplo: “let us take, for example, a poet who wishes to express his rational idea of the waning of faith in the modern world. There can be no adequate intuitive presentation of this idea, because there are no marks in any intuition adequate to a rational idea. But the poet's genius supplies him with an-aesthetical idea (e.g., the sea of faith, as in M. Arnold's “Dover Beach”), which may be associated with the rational idea and which takes the place of the unavailable logical (intuitive) presentation. [...] the metaphor of the sea suggest a wealth of thought applicable to faith –the sea is a source of life, its unfathomable depths suggest inscrutable mystery, it both unites and separates persons of all cultures, nations and historical periods– these and many other thoughts serve, in the context of the poem, to express the poet's conception of the reality of faith. The aesthetical idea is both occasioned by (in the poet) and occasions (in the hearer) a free play of the cognitive faculties for which no concept is adequate. As I experience the poem, my reflection upon its forms (aesthetical attributes) constitutes an harmonious interplay of my imagination and understanding which is yet a free accordance” (Johnson, 1979, p. 173).

juicio estético corresponde el plano del observador; mientras que a la idea estética, el de la forma. Lo que permite la comunicación de la idea estética es la forma como el genio expresa en su obra. El juicio estético ocurre cuando esta idea entra en el momento del juicio, es decir, pone a reflexionar la imaginación y el entendimiento del observador. Claramente, como habíamos anunciado, el libre juego de las facultades es necesario en el genio y en el observador, pero las funciones son distintas: en el primero es creativo, y la comunicación se establece en la forma; en el segundo, el juicio despierta el sentimiento de placer propio del Juicio reflexionante y se establece lo que llamo la duplicidad del Juicio; pero esta doble condición del Juicio es propia de la posibilidad de exigir una validez universal al juicio estético, y esto en virtud del *sensus communis*, esto es, de la posibilidad de comparar los juicios (posibles) de otros “atendiendo tan solo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación” (Kant, 1977, p. 245). Por ello, la idea estética no puede ser determinada objetivamente, pues lo que se comparte es la posición, en tanto participamos de la misma facultad del gusto, un *sensus communis* en virtud del cual exigimos la universal comunicabilidad del *sentimiento* y, sin embargo, la multitud de pensamientos no puede ser determinada por concepto alguno, guardando el margen de subjetividad en la materia de la representación.

La forma de la idea estética sirve, entonces, de exposición lógica al concepto, aunque la obra siempre abriría “la perspectiva de un campo inmenso de representaciones afines” para el observador que, ante esta multiplicidad, no puede esperar sino que su sentimiento de placer sea compartido por sus iguales. “En una palabra, la idea estética es una representación de la imaginación emparejada a un concepto dado y unida con tal diversidad de representaciones parciales en el uso libre de la misma, que no se puede para ella encontrar una expresión que indique un determinado concepto; hace pues que en un concepto pensemos muchas cosas inefables, cuyo sentimiento vivifica las facultades de conocer” (Kant, 1977, p. 274). El arte, bajo esta perspectiva, es, por tanto, expresión de conceptos que son comunicados más allá de sus cualidades sensibles (en el caso de Salcedo, plástico y heno); su forma y atributos (bolsas amontonadas y marcadas) son ya, ellas mismas, expresión de la idea estética, del concepto mismo que el artista ha puesto en la obra. La experiencia de ser incitado por la obra a pensar libremente, aunque sea subjetiva en su contenido, es el sentido que podemos dar a la exigencia del arte por establecer una comunicación conceptual con el objeto.

Referencias

- Allison, H. (2001). *Kant's theory of taste*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer, H.G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Guyer, P. (1997). *Kant and the claims of taste*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnson, M. (Winter 1979). "Kant's unified theory of taste". *Journal of aesthetics and art criticism*, Vol. 38, No. 2.
- Kant, I. (1977). *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa Calpe.

SEPARADOR 2

TUGENDHAT Y LA HONESTIDAD INTELECTUAL

Tugendhat and Intellectual Truthfulness

Eduardo Geovo Almanza*
Universidad Libre
egeovo@gmail.com

Fecha de aceptación: 27 de marzo de 2014

Fecha de aceptación: 17 de junio de 2014

Resumen

Se examinan críticamente los planteamientos de Tugendhat acerca de la justificación y motivación que tenemos para ser honestos intelectualmente. En primer lugar, como introducción al problema presenta las tesis de Weber, Nietzsche y la tradición platónica-aristotélica, cuyas respuestas le resultan insatisfactorias. En segundo lugar, trata la figura de Sócrates, quien representa la idea de honestidad intelectual como fin en sí misma. En tercer lugar, plantea los errores de sus anteriores indagaciones, explorando tres motivos: el motivo social, el motivo pragmático y el tercer motivo que consiste en querer evitar la posibilidad de la ilusión o el autoengaño.

Palabras clave: Actitud, Antropología, Honestidad intelectual, Tugendhat, Virtud filosófica.

Abstract

This paper is a critical review about the Tugendhat's approach, in regards to the causes (justification) and motivation that we have to be intellectually honest. Firstly, as an introduction to the problem, Tugendhat exposes Weber's, Nietzsche's and Platonic-Aristotelian tradition's thesis, whose answers he finds unsatisfactory. Second, it deals with the figure of Socrates, who represents the

* Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia, docente de Filosofía de la Universidad Libre, miembro del Grupo de Investigación: Filosofía, Sociedad y Educación. egeovo@gmail.com

intellectual honesty's idea, as an end in itself. Third, after exposing the errors of his previous investigations, explores three reasons for the intellectual honesty/truthfulness: the social reason, the pragmatic reason, and the third which is the need or desire to avoid the possibility of illusion or the self-deception.

Keywords: Anthropology, Intellectual Truthfulness, Philosophical Virtue, Stance, Tugendhat.

Tugendhat se ha ocupado en sus últimos escritos de temas antropológicos y de justificar la antropología filosófica; esto no es un dato autobiográfico más, sino el reconocimiento del renacimiento que ha tenido en Alemania¹ esta problemática. Para Tugendhat, la antropología filosófica presupone la comprensión de nosotros como seres humanos, dado que sirve de base para las otras disciplinas filosóficas; base no entendida como centro ni como fundamento, sino que, por el contrario, valora la comprensión humana como un punto hacia el cual parecen remitir las diferentes indagaciones filosóficas. Con un enfoque evolucionista en el tratamiento de cuestiones antropológicas, el filósofo se ocupa de explorar no las palabras, sino las actitudes y disposiciones antropológicas centrales.

Ahora bien, cuando Tugendhat aborda los temas concretos de la antropología filosófica lo que le sirve de hilo conductor es encontrar la raíz o base antropológica de tipo evolutivo que nos ayude a dar respuesta al problema en cuestión; dentro de estos temas se encuentra el problema de la honestidad intelectual. Pese a que Tugendhat no está seguro del título dado a su ensayo: *Retracciones sobre honestidad intelectual*², porque podría ser visto como algo que se circunscribe meramente a la ética, o porque sus retractaciones podrían ser entendidas como ejemplo de honestidad intelectual, al reconocer sus tesis erróneas sobre esta cuestión, considero que la importancia de ese ensayo no radica tanto en que a esta temática de la honestidad intelectual se le haya prestado poca atención, como lo sugiere el autor³, sino en el intento de responder a una problemática central de la actividad filosófica: la justificación y la motivación que se tienen para ser honestos

¹ En un ensayo publicado en homenaje a Tugendhat por sus 75 años cumplidos, David Sobrevilla muestra el proceso de auge, declinación y renacimiento actual que ha tenido la antropología filosófica, centrado en el pensamiento germano; la cual ya no es vista como una disciplina dependiente de otros saberes, sino que, en palabras de Tugendhat, la antropología filosófica está llamada a ser la filosofía primera (Sobrevilla, 2006).

² “No sé ni siquiera si 'honestidad intelectual' es la mejor expresión para lo que quiero dilucidar aquí” (Tugendhat, 2007, p. 65).

³ En una entrevista no muy reciente manifiesta que siendo un gran problema, resulta extraño que no se le haya prestado atención a un problema que formula de la siguiente manera: “¿cuál es la base de la honestidad intelectual?”. Ruiz, C.-E. Ernst Tugendhat en el vértigo de la racionalidad. Aleph, 138, 38-51. Recuperado de <http://www.revistaaleph.com.co/component/k2/item/71-ernst-tugendhat-en-el-vertigo-de-la-racionalidad.html>.

intelectualmente o, lo que es lo mismo, en qué radica nuestro interés en la propia (individual o colectiva) autocomprensión o el querer-aclararse-uno-sobre-sí-mismo. En otras palabras, qué razones puede tener alguien para querer ver su situación tal y como es.

Si bien la honestidad intelectual es entendida como una virtud social, “como la virtud básica de la filosofía”, es de subrayar que dicha problemática no remite únicamente a la actividad filosófica, sino que también trata sobre la comprensión como seres humanos, ya que: “Es relevante en todas partes en las que existe una tensión entre el motivo para el autoengaño o la indiferencia, y el motivo para la clarificación de la propia situación” (Tugendhat, 2007, p. 65).

En este escrito sostengo como tesis que el hecho de que la honestidad intelectual no sea entendida como algo pragmático ni como algo moral, sino como el querer evitar la posibilidad de la ilusión, encuentra sus límites cuando se intenta explicar desde sí mismo y cuando se pretenden romper las certezas de aquellas personas que parten desde la fe, donde se identifican creencias con deseos.

El análisis crítico hermenéutico de este ensayo se hará atendiendo el orden en que los autores y problemas son presentados por Tugendhat; confrontándolos, en la medida de lo posible, con la lectura personal de ellos. El primer apartado, denominado *Introducción al problema*, afirma que la expresión honestidad intelectual es reciente, e indaga por la motivación de la honestidad intelectual, a través de la discusión con Weber y Nietzsche, cuyas respuestas resultan insatisfactorias. En el segundo se va a tratar la filosofía socrática como forma de vida, la cual encarnaba la idea de la honestidad intelectual como fin en sí misma; honestidad intelectual que viene a ser la virtud de la filosofía. El tercer apartado, titulado: *Los tres motivos de la honestidad intelectual*, abandona el interés inicial por la motivación para intentar caracterizar descriptivamente la honestidad intelectual como una actitud, como una disposición fundamental, sin presuponer un determinado motivo, orientándose por la pregunta ¿cómo hay que describir esta actitud? y ¿qué tipo de actitud es?

La honestidad intelectual es entendida como una virtud sin un componente moral, no es una virtud específica de ampliación del saber, menos como cambio de posición o de opinión, en el sentido de que las propias opiniones se pueden mostrar como falsas, unívocas o poco claras, como tampoco redundan en el hecho de preguntar por la verdad, sino “en la disposición a estar abierto a la posibilidad de la no verdad de la propia opinión” (Tugendhat, 2007, p. 77). Entonces, el primer motivo es planteado como virtud social, recoge lo planteado por Bernard Williams en su libro *Verdad y veracidad* (2006), donde habla de dos actitudes relativas a la

verdad: honradez⁴ y precisión; el segundo, es el motivo pragmático, que consiste en la búsqueda activa de la verdad motivado por el propio interés, ya sea personal o común; el tercer motivo es que queremos evitar la posibilidad de la ilusión, proveniente de nuestra conciencia del mundo y de la realidad, que se distingue del sueño o la ilusión.

1. Introducción al Problema

En esta parte introductoria, Tugendhat va a plantear los aspectos problemáticos de la manera como la tradición filosófica ha entendido la honestidad intelectual. En primer lugar, se refiere a Weber y Nietzsche; los reconoce como iniciadores, analiza sus planteamientos y muestra los puntos que considera débiles de su argumentación; Weber entiende la honestidad intelectual como aclaración y como poder rendir cuentas con uno mismo, mientras que Nietzsche entiende la honestidad intelectual como una actitud central de la filosofía, la voluntad de verdad, cuya motivación es básicamente moral, relativa a la moral cristiana; según Nietzsche, el interés cognoscitivo de no dejarme engañar recae en un supuesto moral: no engañar, esto es un dictamen de la moral, y en especial de la moral cristiana⁵.

En segundo lugar, resulta importante la discusión que plantea sobre el tema de la verdad con la tradición platónica-aristotélica, porque esta afirma que la filosofía es una actividad orientada a la búsqueda de la verdad de forma desinteresada, continua y agradable, que es preferible a cualquier otra; es decir, que el origen de la filosofía es la búsqueda desinteresada del saber por el saber mismo, allí no caben necesidades materiales ni deseos de bienestar; lo importante aquí es que la actividad suprema del hombre consiste en filosofar: el conocimiento, la investigación, la actividad contemplativa, la contemplación pura de la verdad es lo único que puede constituir un fin en sí mismo; así lo entiende Aristóteles⁶, al afirmar que “la forma máxima y por ello más feliz de la actividad humana radica en el conocimiento de la verdad”

⁴ En la traducción española este término es traducido como sinceridad.

⁵ Esta argumentación de Nietzsche se encuentra particularmente en el aforismo ³⁴⁴, que lleva como título: “Hasta qué punto también nosotros somos piadosos aún” (Nietzsche, 1990, pp. 204-206).

⁶ Si bien así lo entiende Aristóteles, no es la única que plantea el estagirita, porque en las reflexiones éticas la finalidad es otra. El objetivo es alcanzar la felicidad, una vida plena y satisfactoria se consigue mediante la observancia de las virtudes morales y contando con la colaboración de una fortuna favorable –solventía económica, posición social–. Como acertadamente lo señala Frede: “Además el propio Aristóteles reconoce que no existe sabiduría sin sabiduría práctica; y la adquisición de esta última exige del filósofo un esfuerzo totalmente práctico para aprender a actuar y a sentir las cosas de un cierto modo. Al hablar de la “teoría ética” de Aristóteles, olvidamos el hecho de que, según él, lo esencial del saber moral no es un conocimiento, una comprensión de los hechos, sino una conducta de cierto tipo, y que este saber moral no se puede adquirir si no se busca personalmente el aprender a reaccionar de modo fiable ante las diversas situaciones, de una forma apropiada, tanto en el plano emocional como en el de la acción” (Frede, 2000, p. 39). Véase también las tesis y argumentos de Bertí con respecto a este tema, sobre todo la tensión que se da entre razón teórica y razón práctica (Bertí, 2009: 273 y ss.).

(cit. en Frede, 2000, p. 68); para Tugendhat resulta poco convincente esta manera de entender la filosofía como actividad suprema, la que se realiza por sí misma. Como actividad humana, la dedicación del filósofo al conocimiento de la verdad no se diferencia de otras actividades, “como, por ejemplo, bailar o pintar” (Tugendhat, 2007, p. 68), las cuales también se hacen y se pueden hacer en virtud de sí mismas, de forma continua y agradable, sin ningún interés práctico inmediato. Entonces, es evidente que esta tradición no nos ayuda a comprender ni a resolver el problema de la honestidad intelectual.

En tercer lugar, con el recurso a la figura de Sócrates, Tugendhat sostiene que la honestidad intelectual puede ser entendida como virtud social; más adelante aclarará esta noción de virtud, cuyo significado no es moral, sino antropológico, como disposición, en la medida en que a Sócrates no le interesaba la ciencia ni el saber técnico, sino la vida buena, es decir, claridad sobre sí mismo; pero sería muy limitado verla solamente como una virtud filosófica, porque es algo que atañe a los seres humanos, ya que en las opiniones sobre uno mismo existe la tensión entre el motivo por el autoengaño y el motivo para la clarificación de la propia situación; es decir, por un lado, un compromiso con la veracidad o una prevención contra el engaño, y por otro, una desconfianza respecto a la verdad misma; duda de que pueda encontrarse verdad alguna.

Weber y Nietzsche

Luego de este breve esbozo, me ocupo de los argumentos de Weber y Nietzsche. En su ensayo, Weber (1972, pp. 180-231) plantea que frente a los diversos órdenes de valores del mundo debemos elegir, esta elección implica “la obligación de rendirse cuentas a uno mismo sobre el último sentido del propio quehacer” (Weber, 1972, p. 66). Es un valor que se impone sobre otros, además, el autor entiende la honestidad intelectual como tener claridad y poder rendir cuentas a uno mismo. Para Tugendhat, el problema de Weber radica en que en ningún momento ofrece razones acerca de la motivación para imponernos esta obligación; en otras palabras, es tratado como un valor, pero no explica ¿dónde radica el valor de la “simple integridad intelectual”? (Tugendhat, 2007, p. 66).

Antes de dirigirme a tratar los argumentos de Nietzsche, quiero señalar los aspectos que considero problemáticos de la lectura del texto, no solo en lo que respecta a su traducción, sino a su interpretación: 1) algo que dificulta la lectura del ensayo de Weber es que se traduce honestidad por probidad⁷, expresión que se entiende como sinónima de honradez, y no de honestidad, ya que mientras la honradez se aplica a la

⁷ En la traducción española, los únicos apartados donde aparece la expresión probidad intelectual son: pp. 212 y 230, y probidad: p. 230.

persona que cumple con los deberes (no necesariamente de forma autónoma), la honestidad es una cualidad que se aplica a los actos y las palabras de las personas. 2) En el texto no encuentro referencia alguna a lo central de la honestidad intelectual: “rendir cuentas a uno mismo”; por el contrario, tal parece que Weber describe esta actitud como que la labor del docente redundante en no introducir sus juicios de valor en la comprensión de un tema, es decir, evitar la imposición de sus propias posturas personales a los alumnos. 3) Otra aproximación al tema es que Weber define la probidad intelectual como no sacrificar el intelecto, ya que la postura básica consiste en la obligación de crear claridad y sentimiento de responsabilidad, pero, como bien lo señala Tugendhat, no nos explica cuál es el motivo para imponernos dicha necesidad. 4) El sí mismo es planteado como el ideal socrático de enseñanza, que el alumno se dé cuenta por sí mismo del sentido último de sus propias acciones. También en cuestiones relativas al fin, que no aborda la ciencia, hay que explicar al alumno que el sí mismo deriva de tal visión del mundo. “Si se mantiene fiel a sí mismo llegará internamente a estas, a aquellas *consecuencias* últimas y significativas” (Weber, 1972, p. 223).

Por otra parte, Tugendhat considera que Nietzsche⁸ fue más explícito, ya que entendió la cuestión de la honestidad intelectual como algo relativo a la verdad, al preguntarse por el valor de la pregunta por la verdad; no se detiene en la cuestión de la verdad y la mentira porque la considera compleja y lo saca del tema, por el contrario, le interesa subrayar que al recaer la verdad en una cuestión de voluntad, esto lleva a Nietzsche a sostener que la veracidad interna es un dictado de la moral, en especial, de la moral cristiana. Este es el paso que a Tugendhat le parece poco convincente, que la explicación de querer-aclararse-uno-sobre-sí-mismo se desprenda de la moral (2007, p. 67).

No obstante, en este apartado Tugendhat formula la crítica pero no ofrece las razones de por qué dicho planteamiento es poco convincente; esto lo encontramos más adelante, con la referencia a Gosepath, cuyo interrogante por el motivo de la pregunta por la verdad no es la moral, sino el interés; es decir, que el motivo de todo interés por la verdad es pragmático, en sus palabras, algo que Nietzsche desatendió (Tugendhat, 2007, p. 73). Si bien esta tesis le sirve a Tugendhat para criticar a Nietzsche, porque no consideró en su tratamiento global de la verdad y la mentira la esfera del conocimiento de medios para fines, cuya motivación de la verdad surge por razones prudenciales, el problema es que al parecer no tendría sentido hablar de honestidad intelectual, ya que es “irracional darle preeminencia a la verdad cuando la verdad y la deseabilidad entran en colisión” (Tugendhat, 2007, p. 73); pero,

⁸ Tugendhat cita como referencia de su análisis de Nietzsche los textos: Aurora, Prólogo §4; Gaya Ciencia §344; Más allá del bien y del mal, aforismos §1 y ss., §230. Para el texto de Aurora me basaré en: Nietzsche, F. (2000). Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales. Madrid: Biblioteca Nueva. Introducción, traducción y notas de Germán Cano.

paradójicamente, se vale de la tesis nietzscheana para subrayar que Gosepath desatiende lo referente a la verdad de las opiniones en las que se trata de uno mismo (individual o colectivamente), (p. 74).

Ahora bien, en la crítica a Nietzsche, Tugendhat afirma lo siguiente: “es poco convincente para la autocomprensión inmanente de Nietzsche, pues este análisis también ha pasado a ser determinante para su autocomprensión como 'espíritu libre' después de que haya desechado la moral cristiana” (2007, p. 73). Al parecer, cuando Nietzsche utiliza la expresión “nuestra honestidad”, se refiere a la de los espíritus libres; Tugendhat da por supuesto que se trata de los librepensadores; pero, ¿es esto así?, ¿es el superhombre?, ¿son los filósofos del futuro?, ¿en qué radica su honestidad? En *Humano, demasiado humano* (1996, pp. 35-41), Nietzsche se define como espíritu libre, allí su filosofía aparece como una obra de desenmascaramiento y desmitificación de los valores de la cultura occidental fundados en su metafísica, al reducir los antiguos problemas ontológicos de la filosofía a cuestiones de sentido y valor, al mismo tiempo que mediante la búsqueda del valor del origen (genealogía) emprende una crítica de los valores en el origen religioso, moral y filosófico; además, porque con su autocomprensión denota olvidarse de sí mismo, y agrega: “cuando no he encontrado lo que *necesitaba*, he tenido que procurármelo artificialmente, falseando o inventando” (1996, p. 35). Más adelante señala que en un tiempo tenía la creencia de que no era el único en ser de este modo, en ver de este modo, con la confianza de la amistad, por eso inventó los “espíritus libres”, pero aunque reconoce que no los hay, ni los ha habido, abriga la esperanza de que “un día *pueda* haber semejantes espíritus libres” (p. 36), caracterizándolos como alegres e intrépidos.

Pues bien, Nietzsche pregonaba que los “espíritus libres” están por venir, gracias a un episodio decisivo que denomina “desasimiento”, que significa desapego, desinterés, desprendimiento, el cual, en contraste con la moral cristiana, es entendido como “un repentino horror y recelo hacia lo que amaba, un relámpago de desprecio hacia lo que para ella significaba 'deber', un afán turbulento, arbitrario, impetuoso como un volcán, de peregrinación, de exilio...” (1996, p. 37), que termina siendo, fuerza y voluntad de autodeterminación, de autovaloración, en definitiva, voluntad de poder o potencia. En su relación con la verdad, los espíritus libres aprenden a captar que toda valoración es perspectivista; el modo de comportarse frente a la verdad no es racionalista ni reflexivo, como conformidad de la proposición con los hechos (objetividad y evidencia), sino como una relación interpretativa. No existe ningún darse inmediato de la realidad al hombre, sino que el único modo de conocer es interpretar, es decir, organizar libremente mediante una elección libre las metáforas que son útiles para la vida. De hecho, en “*Sobre la verdad y mentira en un sentido extramoral*” (1988, p. 45), Nietzsche afirma que las

producciones espirituales del hombre no son otra cosa que metáforas, algunas de las cuales son consideradas como si fueran la realidad, debido al hecho de que un cierto grupo social las ha escogido como base de la propia vida en común; así pues, Nietzsche las considera como rasgo característico del ser humano, que es un animal metafórico (p. 49).

Resumiendo lo dicho hasta aquí, es evidente que Tugendhat considera más importante y fundamentada la postura de Nietzsche, básicamente porque cuestiona la motivación por el valor de la pregunta por la verdad, lo que se conoce como voluntad de verdad. Durante mucho tiempo los filósofos, afirma Nietzsche, han estado ocupados en responder a la pregunta por la causa de ese querer, ahora esta es sustituida por una más radical, por el valor de esa voluntad. ¿En qué redonda dicho valor? La filosofía y la ciencia tienen como presupuesto fundamental que la verdad es más importante que cualquier otra cosa, lo cual nos remite a dos supuestos básicos: no dejarme engañar y no engañar. El primero implica que ser engañado es perjudicial, peligroso, funesto; en este sentido, la ciencia se constituye en un antídoto, es algo útil, porque sustituye el no querer dejarme engañar por un cierto número de proposiciones verdaderas que nos tranquilizan; no obstante, lo que está en el fondo es la voluntad de verdad, de la verdad a todo precio, no tanto el cálculo utilitario. ¿Por qué? Al parecer la voluntad de verdad no es primordialmente un no querer dejarme engañar, sino un no quiero engañar tampoco a mí mismo, y con esto nos encontramos en el terreno de la moral. En definitiva, el ser veraz presupone la creencia metafísica de que Dios es la verdad o de que la verdad es divina y nos hará libres.

Frente a los filósofos, Nietzsche tiene una mirada mitad de desconfianza y mitad sarcástica, “no es el hecho de darnos cuenta una y otra vez de que son muy inocentes... sino el hecho de que no se comportan con suficiente honestidad: siendo así que todos ellos levantan un ruido grande y virtuoso tan pronto como se toca, aunque solo sea de lejos, el problema de la veracidad” (1997, p. 26); esto significa que los filósofos han construido sus edificios bajo la seducción de la moral, en la medida en que el sentido de la verdad y la pureza, de la moralidad del deber de no mentir se revelan como lo más importante, el “tú debes” obedece a una ley que está por encima de ellos. ¿Cuál es el problema? De ser cierto que el fundamento es la moral cristiana, la honestidad sería mera obediencia, no reflexión y, menos, deliberación; pero lo más problemático es que no solamente estaría justificada por la tradición, sino que la dimensión del bien sería absorbida por la moral, prescrita por mandamientos.

Más adelante, encontramos que Tugendhat ahonda más en los puntos de desacuerdo con el planteamiento nietzscheano sobre la honestidad intelectual (2007, pp. 79-

81). Lo primero es que, al parecer, Nietzsche cae en un error debido a la manera como trata de forma indeterminada la noción de verdad, y lo segundo, que considera que Nietzsche, por una especie de truco, salta de forma despreocupada del mandamiento no engañar (no mentir) al mandamiento no engañarse a uno mismo. Algo que no advirtió Nietzsche es que si bien podemos considerar la honestidad como mandamiento moral; ello no significa necesariamente que tenga una base cristiana, sino que proviene de una estructura antropológica⁹; este es tal vez uno de los aspectos que más le interesa destacar a Tugendhat: que es resultado de una necesidad biológica, y de ninguna manera se la puede comprender si se trata como algo moral.

1. Sócrates: La Honestidad Intelectual Como Virtud Filosófica

Tugendhat evalúa la figura de Sócrates como ideal de honestidad intelectual, interesado en describir lo esencial de dicha actitud, que considera la “virtud del filósofo”. A Sócrates no le interesaban la ciencia pura ni el saber técnico, sino, básicamente, la claridad sobre sí mismo (2007, p. 69)¹⁰; esto lo entiende Tugendhat como poder-rendir-cuentas; dicha exigencia se corresponde con un ideal de racionalidad: fundamentar; entonces, encontramos en la actitud socrática una respuesta a la objeción de Nietzsche acerca de la motivación en la pregunta por la verdad, y no es otra que “el valor del autoconocimiento, pues por lo que se refiere al 'bien', a nuestro propio bienestar, nadie parece estar dispuesto a darse por satisfecho con una mera apariencia de lo que está en juego...” (p. 69).

Así, pues, en respuesta a la pregunta por la motivación de la honestidad intelectual, Tugendhat explora otra vía diferente a la tesis de Nietzsche, quien sostiene que esta no se puede entender desde el referente teórico mismo, sino que es una cuestión de valor. La estrategia argumentativa es: pensemos en alguien a quien casi todo el mundo considera honesto intelectualmente; a continuación busca una explicación de por qué dicha virtud filosófica debemos considerarla un modelo para los demás; al final, muestra que es un asunto que no compete solo a la honestidad intelectual, sino que involucra algo de nuestro entendimiento como seres humanos. Con el fin de evitar malentendidos, Tugendhat señala que la virtud que le interesa describir incluye cualidades que no son en absoluto de índole moral.

⁹ Esto se va a tratar más detenidamente cuando se analicen los planteamientos de Bernard Williams.

¹⁰ Si bien es cierto que el énfasis de Tugendhat recae en la honestidad intelectual como una actividad centrada en la claridad sobre sí mismo, que no es ensimismamiento, ni se obtiene haciendo una epojé, sino que se logra en el diálogo con los otros, diálogo en común en el que terminamos sabiendo más de nosotros mismos; es de señalar que no hay acuerdo sobre dicha afirmación. Si contrastamos lo que se dice en Apología y Fedón, se observa que dicha afirmación es concordante con lo que sostiene en la Apología, mientras que, por lo dicho en el Fedón, que desarrolla una imagen de relación más compleja entre Sócrates y la antigua física, es evidente que en sus inicios estuvo interesado en temas relativos a la investigación de la naturaleza. Véase: Lask, André. (2010). Introducción a la filosofía “Presocrática”. Madrid: Gredos, pp. 13-31; Mondolfo, Rodolfo. Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía. Buenos Aires: Eudeba, 1963, pp. 119-126.

Pues bien, Tugendhat propone como modelo a Sócrates, cuya motivación principal en su indagación filosófica es la autorreflexión: tener claridad sobre sí mismo, ya que lo que realmente le importaba eran cuestiones fundamentales, relativas al tipo de vida que uno debía vivir, y los criterios por utilizar para responder preguntas de esta índole. Aunque Tugendhat no haga referencia al aspecto paradójico de Sócrates, es de señalar que Sócrates parece afirmar que ni él puede dar explicación adecuada a este tema que valora tanto, ni ser capaz de encontrar a nadie que pueda hacerlo. Al mismo tiempo, Platón lo describe como una persona que se comporta como si cualquiera pudiera descubrir por sí mismo su contenido, pues el Sócrates de los primeros diálogos está dispuesto a debatir esta cuestión con cualquiera, presuponiendo que alguien puede descubrir la verdad por sí mismo. La insatisfacción con las respuestas que obtiene a sus preguntas se debe no solo a que sus conciudadanos sean incapaces de expresar adecuadamente sus ideas, revelando falta de claridad, sino a la forma en que tan a menudo llegan a creer en cosas que en realidad son contradictorias.

Pero no es suficiente afirmar que Sócrates tenía interés meramente en el poder rendir cuentas y fundamentar esta acción, porque caeríamos en una caracterización demasiado “intelectualista”, solo orientada al conocimiento y a la búsqueda de la verdad. No, lo que a Tugendhat le interesa enfatizar es el aspecto de la veracidad; por tal motivo, es preciso indicar algunos rasgos sobre la manera como se comportaba en los diálogos: la no insistencia en sus propias opiniones, el no intentar vencer en el enfrentamiento con sus interlocutores. Esto le sirve a Tugendhat para subrayar que se presenta otro matiz en el campo semántico de la expresión honestidad intelectual: “se trata ahora de una virtud social en el modo en que uno se relaciona con otros en conversaciones” (2007, p. 70). Es más, al determinarlo como algo intersubjetivo, dicho comportamiento es apreciado socialmente, aun cuando se trate de un tema cualquiera. Tugendhat plantea una distinción que es importante tener en cuenta para caracterizar dicha virtud más allá del aprecio social: podemos determinar a Sócrates como honesto intelectual por su deseo de aprender y por no encerrarse en sus propias opiniones; es decir, encontramos que es alguien que no mantiene las propias opiniones solo porque son propias, y menos cuando se trata de opiniones acerca de uno mismo (individual o colectivamente) (2007, p. 70). Otro elemento que es primordial para una cabal comprensión de Sócrates es que no desea aprender por aprender, ni el saber libre y desinteresado, sino que al parecer le importa la verdad, comportamiento que Tugendhat califica como autenticidad, no artificio, porque su bienestar dependía de la verdad de esas opiniones (2007, p. 70).

¿Cuáles son los aspectos críticos? Básicamente, que no se trata solo de una virtud filosófica, sino que es un problema que atañe a la humanidad, en donde “existe una tensión entre el motivo para el autoengaño o la indiferencia y el motivo para la

clarificación de la propia situación, y esto tiene que ver con todas las opiniones que se tienen sobre uno mismo, tanto sobre uno mismo como individuo cuanto sobre uno mismo/nosotros mismos en los más diversos contextos sociales” (Tugendhat, 2007, p. 71). Al parecer, en lo que tiene que ver con las opiniones sobre uno mismo, el interés por la claridad se desvanece, no basta solo con la razón dialógica ni con saber conducir un diálogo, porque continuamos con el problema de que la motivación más natural es perseverar en las opiniones que uno tiene sobre uno mismo, “ya sea por confundir sus deseos con la realidad, ya sea por comodidad” (Tugendhat, 2007, p. 71).

Tugendhat termina reconociendo que frente a la imposibilidad de las ciencias de ofrecer una respuesta cuando se trata de estas distintas dimensiones sobre uno mismo, hay que reconsiderar la postura de Nietzsche, el interés recae en la moral, siendo la veracidad la fuente de la verdad, que es idéntica a la verdad moral.

Antes de pasar a tematizar lo que plantea más adelante Tugendhat sobre Sócrates¹¹, quiero señalar que, en mi opinión, el problema de la honestidad intelectual socrática radica en que se presuponen cuestiones que es preciso clarificar. No debemos olvidar que Sócrates, tal y como nos lo presenta Platón en los diálogos de juventud, es un personaje paradójico¹². Resulta extremadamente difícil de saber cuál es su noción de verdad y de veracidad, cuestión en la que probablemente reside su encanto. En la *Apología*, Sócrates, además de que manifiesta con insistencia que en los diálogos que adelanta con sus interlocutores busca establecer la verdad, en el intento de definir una virtud, al mismo tiempo, y esto es lo que Tugendhat no trata, parece apoyarse en una noción de veracidad que es garantía sobrenatural, cuando afirma insistentemente que dios no puede engañarnos, que su verdad manifestada no puede ser puesta en duda, mientras que la sabiduría humana en comparación con ella “vale poco y nada” (Platón, 2005, 21b-c; 23a-c.). Por este motivo, Sócrates se propone indagar el sentido de lo dicho por el oráculo, no su verdad; caso contrario a lo que encontramos en el *Critón*, donde Sócrates no se refiere a ninguna señal divina, sino que en lugar de ello insiste en que “... soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece mejor” (Platón, 2008, 46b-c.).

¹¹ Estas referencias las encontramos en las páginas 82 a 85.

¹² Pese a esta advertencia, es de señalar que no comparto la manera como entiende Barthes la ironía socrática: “obligar al otro al supremo oprobio: contradecirse”, característica que no es concordante con el interés socrático de invitar a su interlocutor a examinar mejor la cuestión, esta parte aporética habría que relacionarla con el momento positivo: llamamiento al autoexamen y al mejoramiento de sí, con el concepto de excelencia internalizado como carácter intrínseco de la propia persona. Cuando Sócrates busca la contradicción no lo hace con el interés de generar sentimiento de culpa, sino de despojarlo de todas sus pretensiones, actividad previa para el inicio de la búsqueda en común, del acceso a lo universal. Véase: Barthes, R. (1982). El placer del texto y lección inaugural. Argentina: Siglo XXI, p. 10.

No es aventurado pensar, entonces, que Sócrates entiende que la sabiduría divina consta de creencias siempre verdaderas, con plena seguridad de que lo son; contrario a la sabiduría humana o filosófica, que consiste en la búsqueda en común y que parte del reconocimiento de la propia ignorancia, que no acepta valoraciones tradicionales ni se somete a la opinión establecida, sino al mejor razonamiento. En este sentido, considero que el elemento primordial que nos ayuda a entender la actitud central de la honestidad intelectual, en el segundo sentido, es la vida examinada. Sócrates no se presenta a sí mismo, en los diálogos con sus interlocutores, como maestro de nadie (*Apol.* 33a-b); sino como alguien que interroga, escucha y busca, y su búsqueda consiste en examinarse a sí mismo y en examinar a los otros; la idea de vida examinada se constituye así en una tarea fundamental: “una vida carente de examen no es vida digna para un hombre” (*Apol.* 38a-b).

Pero esta noción de vida examinada parte de dos supuestos básicos: primero, sinceridad del interlocutor (discurso del saber, no del poder); segundo, que cualquiera puede llegar a la verdad por sí mismo. Aceptando que se logra establecer una verdad a través del diálogo, lo que no es claro es que la persona cambia las opiniones sobre sí mismo. Sin embargo, lo que al final se logra con estos diálogos denominados aporéticos es convencernos de que no sabemos lo que ignoramos, y que si bien no se llega a establecer una definición del tema en cuestión, se alcanza una mejor comprensión de la problemática y esto no es, en realidad, algo despreciable.

Ahora bien, teniendo en cuenta que la figura de Sócrates es central como modelo de honestidad intelectual, modelo en cuanto a forma de vida, es que encontramos nuevas reflexiones sobre la actitud socrática. Según Tugendhat, el motivo fundamental de la honestidad intelectual socrática no es la búsqueda de la verdad, ni el interés por el conocimiento como tarea infinita, sino la disposición a estar abierto a la posibilidad de la no verdad de la propia opinión (2007, p. 77)¹³. En este sentido considera la honestidad intelectual como un valor en sí mismo, algo diferente a la actitud pragmática –la maximización del propio interés–, porque no se limita a los propios deseos e intereses, ni tampoco lo asume como un mandamiento moral, ya que toda moral presupone cierta idea de lo bueno, y esto es justamente lo que desconoce Sócrates.

Tugendhat afirma que lo llamativo de la actitud socrática en su insistencia en el no saber no es que no supiera nada verdadero, sino que tampoco le interesaba ampliar

¹³ En otro apartado Tugendhat caracteriza dicha disposición como querer evitar la no verdad en un sistema de opiniones propias (individual o colectivo) ya existente (2007, p. 82).

sus conocimientos sobre el mundo, ni siquiera mejorarlos, sino básicamente lograr aclarar las opiniones que tenía acerca de su propia situación de acción, referidas a lo bueno –el propio bienestar–, que le parecían poco claras y unívocas, y por ello debían ser aclaradas (2007, p. 83). En otras palabras, era la idea de lo bueno como algo aparente lo que le causaba desconcierto, y esta actitud o disposición es la que Tugendhat caracteriza como honestidad intelectual en sentido sustantivo. En sus palabras, lo prototípico de la pregunta socrática ¿qué es X? no es la referencia a lo bueno, ni presupone la búsqueda de la esencia de algo, sino que es reflexiva en un sentido determinado: se trata de comprender la realidad (situación de acción) propia (individual o colectiva), esto es, el cuestionamiento de las opiniones que se refieren a dicha realidad. Termina señalando que lo más evidente es el contramotivo, ya que al contentarnos con opiniones vagas o al ver la realidad de modo unívoco, queremos ocultar partes de la realidad.

En esta caracterización de la actitud socrática considero que Tugendhat se distancia de la manera tradicional de interpretar la pregunta socrática. Si bien es fundamental la pregunta, al parecer solo tiene una función secundaria la adquisición del conocimiento, ya que lo primordial, en cuanto honestidad intelectual, es la disposición a la no verdad de las propias opiniones, a que el otro nos interpele. Tugendhat interpreta la pregunta socrática (Diálogos de juventud) como un intento por la claridad semántica, es decir, plantea que la pregunta ¿qué es X?, debemos comprenderla más bien como ¿qué entiendes por X? Esto significa que corresponde a una exigencia de claridad para asegurarse de que el interlocutor y Sócrates hablan de la misma cosa. Este intento de acuerdo respecto de la definición de los términos es un preliminar útil en la discusión sobre un tema controvertido. Diferente de lo que se deduce de los diálogos de Platón del periodo medio y de madurez, cuya pretensión es epistemológica o metafísica, la exigencia epistemológica en función de la cual no se puede saber que X es Y, a no ser que se sepa qué es X; además, el conocimiento de qué es X implica el conocimiento de una naturaleza o esencia que explica por qué las cosas son X o qué hace de ellas X.

El planteamiento de Tugendhat es compatible con la concepción socrática de los diálogos de juventud, que no es la búsqueda de definiciones en el segundo sentido, porque el Sócrates que persigue de manera sistemática tales definiciones no encaja con la imagen de quien pregunta conociendo solamente su propia ignorancia y no aspira a una ciencia explicativa de la naturaleza. Bien pudiera ser que preguntase ¿qué es la piedad?, con el objeto de invitar a sus interlocutores a que pensarán con más cuidado conceptos que daban por sentados, y que tuvieran, al mismo tiempo, la disposición de revisar sus propias opiniones, considerándolas poco claras o unívocas. Martha Nussbaum tiene razón al señalar que, “...él sabe lo difíciles que son los conceptos y cuánta necesidad tiene su propia comprensión de estos de una

mayor claridad, mientras que el experto carece no solo de una adecuada comprensión de los conceptos, sino también del conocimiento de su propia incompetencia. Sócrates concluye que él es una figura muy útil para el gobierno democrático, como un tábano que agujereó el lomo de un noble pero perezoso caballo” (2005, p. 45)¹⁴. Como no los recuerda Sócrates, la honestidad intelectual encuentra como fuerza contraria la pereza del pensamiento y el placer de parecer bueno, de ver aumentar la propia importancia.

1. Los Tres Motivos de la Honestidad Intelectual

Tugendhat considera que el error de los anteriores planteamientos de Sócrates consistió en que mezcló de antemano dos preguntas: en qué consiste y cómo está motivada la honestidad intelectual; dado que no ha tratado la primera pregunta, esta va a ser caracterizada de forma descriptiva como una actitud, sin presuponer un determinado motivo (2007, p. 76), para luego dar paso a responder la segunda pregunta.

La honestidad intelectual es una virtud no entendida en sentido moral (2007, p. 76)¹⁵; es una actitud anímica que consiste en garantizar que aquel que la tiene esté en condiciones de dirigirse hacia una meta positiva y de contrarrestar los propios motivos que la menoscaban; se asemeja a las virtudes autorreferenciales, como el coraje y la templanza, que exigen un ego fuerte frente a las motivaciones contrarrestadoras de lo bueno; pero el problema redundante en que ¿si no es lo bueno *moral*, entonces cómo entenderla? Tugendhat aclara que no se trata de una virtud específica, en tanto ampliación del saber, sino que esta hace referencia a una disposición en relación con las opiniones que se tienen, como tampoco se relaciona con el tipo de honestidad intelectual socrática, centrada en la disposición a fundamentar¹⁶, que consiste en la apertura al hecho de que las propias opiniones se puedan mostrar como falsas, unívocas o poco claras (2007, p. 77); acá viene un

¹⁴ La comparación de la actividad de Sócrates con un tábano se encuentra en Apología^{30e-31a}.

¹⁵ Hay que tener en cuenta que Tugendhat define la moral como un sistema de exigencias recíprocas, que nos hacemos los unos a los otros; en este sentido, la honestidad intelectual no tendría un referente primariamente moral, porque no hay ningún tipo de exigencia recíproca, lo bueno habría que entenderlo como ámbito prudencial, que se refiere a lo que es bueno para uno, planteamiento que Tugendhat explicita así: “En especial por lo que se refiere a las opiniones que tiene una sociedad sobre sí misma y a sus valores, la honestidad intelectual no es en general intersubjetivamente valorada” (2007, p. 79).

¹⁶ Aunque Tugendhat habla en el caso de Sócrates de fundamentación, es de señalar que en otro texto plantea que la pregunta por la vida buena, tiene un sentido racional como la entendió Sócrates, cuya consecuencia es negar lo tradicional y autoritario como instancia de justificación (2007, p. 36). Entonces, tal parece que utiliza de forma indistinta fundamentación y justificación, pero que Tugendhat diferencia al considerar que hay que abandonar toda pretensión de fundamentación última, solo queda hablar de justificación con las mejores razones y motivos. Como bien lo señala Hernán Martínez, esto significa reconocer que existen diversas justificaciones, lo cual implica, en el caso de la moral, que no podemos hablar de la objetividad de los juicios morales sino en el sentido de plausibilidad. “No obstante, existen unas justificaciones que son mejores que otras, lo que hace-

aspecto importante: lo fundamental de la honestidad intelectual radica no tanto en la disposición a preguntar por la verdad, sino en la disposición a estar abierto a la posibilidad de la no verdad de la propia opinión, y Tugendhat manifiesta que se trata de dos disposiciones con dinámicas distintas: la primera consiste en una disposición relacionada con sus propias opiniones, mientras que la segunda es valorada en el ser intersubjetivo con otros.

Así pues, Tugendhat caracteriza la honestidad intelectual como la virtud filosófica por excelencia¹⁷, cuya raíz antropológica proviene de una actitud anímica, como capacidad disposicional humana que requiere de un ego fuerte, capacidad de dominio, para enfrentarnos a las motivaciones contrarias a la meta positiva (lo bueno), en este caso, la pereza o el elogio, disposición que redundaría en la posibilidad de estar abierto a la no verdad de la propia opinión. No obstante, considero que Tugendhat no nos explica cómo se adquiere dicha capacidad, como tampoco cuál es el fin específico de dicha virtud; es más, tal parece que restringe la noción de bueno a lo que denomina meta positiva, lo bueno en tanto meta de la acción, que designa en otra parte como bien adverbial (2004, p. 74)¹⁸: desempeñar tan bien como sea posible la actividad que corresponda. Pero la cuestión es que no ahonda en la relación entre el bien adverbial y lo bueno prudencial (bueno para mí); bueno prudencial que se relaciona con el propio bienestar y el bienestar de los otros. Quizá el reproche que se le puede hacer a Tugendhat es, siguiendo a Aristóteles, que la virtud no es meramente una disposición, sino algo que acompaña la acción; en otras palabras, podemos tener la capacidad natural para obrar según dicha virtud, pero esto no significa que tenemos la capacidad efectiva para actuar de acuerdo con ella.

Luego, Tugendhat responde a la pregunta por la motivación, que había planteado anteriormente, bajo tres perspectivas motivacionales: 1) el motivo social, ya que para todo entendimiento humano son importantes dos “virtudes” relativas a la verdad: honradez (traducida como sinceridad) y precisión (que se podría designar mejor como adecuación a las cosas o fundamentación); 2) el motivo pragmático, se diferencia del anterior en que está al servicio de la búsqueda activa de la verdad, lo cual significa que está al servicio de la realización del propio interés, ya sea personal o común, y 3) cuando es aplicada a mi propia situación radica en querer evitar la posibilidad de la ilusión.

apostarle a una concepción y discutirla con otras, pueda ser más que una simple intuición sin justificación. Y eso, según Tugendhat, aunque parezca decepcionante, es todo lo que podemos alcanzar en filosofía moral” Martínez Ferro, H. (2007). Introducción a la filosofía moral de Ernst Tugendhat. Bogotá: Uniediciones-Universidad Libre, p. 24.

¹⁷ En *Egocentricidad y mística* (2004), Tugendhat afirma que introduce el asunto de las virtudes morales porque significan consideración para con los demás.

¹⁸ Esto es lo que Tugendhat entiende por honestidad intelectual en sentido amplio, virtud independiente que se dirige a algo bueno, que es el buen desempeño de la respectiva actividad.

Bajo el **primer motivo**, el social, el carácter “preciso” de la honestidad intelectual como virtud social redundante, no tanto en el mero hecho de que todos estamos comprometidos con la práctica lingüística de efectuar aserciones, sino en que se realiza con el propósito de que sea verdadera; así, parece que el motivo para decir la verdad recae en las virtudes de la honradez y la precisión¹⁹, que son consideradas actitudes relativas a la verdad. La honradez como virtud no consiste en que nadie diga nunca una mentira, como tampoco debe ser tomada como una disposición fiable a expresar estados informacionales internos, sino en que existe una preocupación por decir lo correcto, para lo cual hemos de ser honestos con nosotros mismos; mientras que con la virtud de la precisión sucede que va más allá de la mera honestidad: si vamos a fiarnos de lo que otros nos dicen, deberíamos ser no solo honestos, sino también exactos. Es evidente que no es una cuestión de buena voluntad de tipo kantiana, porque esta no es garantía de que se diga efectivamente la verdad; lo que la garantiza es que se traten la honradez y la precisión como valores intrínsecos en la búsqueda consciente de la verdad. La primera, implica la confiabilidad en el discurso, sustento y desarrollo de relaciones con los demás que suponen diferentes tipos y grados de confianza; la segunda, consiste en el deseo de la verdad por sí misma, se quiere realmente descubrir la verdad sobre el asunto en cuestión, la cual incluye resistirse a cosas como el autoengaño y el pensamiento desiderativo; en palabras de Williams, “Esta es la virtud que alienta a la gente a dispensar un esfuerzo mayor de lo que le permiten sus posibilidades en el intento de encontrar la verdad, de no aceptar cualquier cosa con aspecto de creencia que se le cruce por la mente” (2006, p. 94). En cierta medida, el interés de encontrar la verdad implica la cualidad de que dicha verdad sea justificada.

Una de las diferencias radica en que mientras la honradez es considerada en la mayoría de las sociedades como una virtud moralmente vinculante, la precisión, pese a ser una virtud de la verdad, no es moralmente vinculante. Tugendhat, al igual que Williams, considerará más importante la segunda virtud que la primera. ¿Por qué? La respuesta que da Tugendhat es que la primera virtud solo tiene importancia interpersonal, por el contrario, la segunda es importante también para uno mismo; es decir, para mayor precisión, si alguien me da a entender algo en una oración asertórica, valoro en primer lugar que no mienta y, en segundo lugar, que uno puede confiar en que su opinión está fundamentada, concluyendo que la honestidad intelectual, al consistir en una actitud de apertura, se valora de modo general si lo dicho está fundamentado, y también será valorado de modo general si el sujeto está dispuesto a poner en cuestión sus opiniones²⁰. Tugendhat plantea que aunque la

¹⁹ Véase Williams, Bernard (2006). Específicamente lo tratado en los Caps. 5, Sinceridad: la mentira y otras clases de engaño, y 6, Precisión: cierto sentido de la realidad; pp. 91-150.

²⁰ En palabras de Tugendhat, esta segunda virtud propuesta por Williams tiene que ver con cierta cualidad de las propias opiniones (la cualidad de estar fundamentadas) (2007, p. 79).

honradez es efectivamente un mandamiento moral: no mentir y mantener la promesa, no tiene ninguna raíz específicamente cristiana, sino que se sigue de una estructura antropológica; el segundo aspecto también tiene una base antropológica. Para una mejor comprensión de la diferencia entre la virtud social y la virtud moral pone el siguiente ejemplo: si bien es generalmente apreciado alguien que en una conferencia no se muestre pertinaz en sus opiniones, no vulnera ningún mandato moral si no se comporta de este modo; lo anterior significa que no se toma como una obligación moral, sino como una actitud en todo entendimiento e indagación por la verdad.

En mi opinión, una de las tesis más importantes que plantea Tugendhat es que tanto la honradez como la precisión tienen su raíz antropológica, pero no nos explica, además de señalar lo social, cuál es esta. Al parecer, la clave está en la confiabilidad en el discurso, lo que se dice se espera que sea verdadero; estas aserciones se evalúan respecto a la verdad, y si eso no fuera posible, no habría aserciones. Williams (2006, p. 130) sostiene que debemos considerar la precisión y la honradez como virtudes de la verdad, ya que cada una de ellas, en el nivel más elemental, toma su razón de ser del interés humano (individual o colectivo) de obtener y compartir información verdadera.

El **segundo motivo** es el pragmático, la búsqueda de la verdad por razones del interés propio, el mío personal o el común (Tugendhat, 2007: 80). En otras palabras, la motivación para la honestidad intelectual está orientada por la racionalidad práctica, la maximización del interés propio; por el contrario, cuando la honestidad intelectual es llevada más allá de lo que exige el interés propio, es calificada como irracional. Siendo lo propio de la honestidad intelectual perseverar en una opinión en la que se está interesado en virtud de los propios intereses, aun cuando no se esté fundamentado. El sentido de racionalidad es hacer de la verdad la meta irrenunciable de la creación de opinión, ya que de lo contrario se perdería el sentido de realidad, concluyendo que si el patrón es exclusivamente la racionalidad práctica, y la honestidad intelectual solo tiene sentido funcional, es un medio para un fin, y hablar de la honestidad intelectual como fin en sí mismo es una quimera.

Me voy a centrar ahora en algo no tematizado por Tugendhat, de la verdad como creación de opinión. Teniendo en cuenta que dicha cuestión proviene de la tradición pragmática, podría significar que cuando estamos de acuerdo (completamente) no tenemos ninguna razón ulterior para ir en pos de la verdad, ya que el objetivo es asegurar el estado social o psicológico en cuestión, en vez de proponernos alcanzar la verdad. Esto trae como consecuencia que no podemos distinguir entre varias alternativas: que una proposición sea verdadera y que la aceptemos, o que estemos de acuerdo con ella. Con esto se diluye el interés de la honestidad intelectual por la

verdad, ya que no hay ningún problema de la verdad más allá del acuerdo; lo más que podemos afirmar es que hay un acuerdo razonable acerca de algo. Se crean opiniones porque estas mismas proposiciones forman parte de lo que un grupo cree, recayendo la carga de la prueba en el grupo que refiere dichas proposiciones, es decir, se trataría de estar al servicio de la mejor realización de los propios deseos e intereses.

El **tercer motivo** tiene como antecedente el planteamiento de la pregunta de si no existen ámbitos en los que no parece haber ningún motivo pragmático y en los que tampoco el motivo social es obvio. Se parte de la consideración de que hay preguntas sobre la verdad que no se pueden comprender ni de forma meramente pragmática, ni en su relación medio-fin. Tal vez la mejor manera de entender esto sea desde la contramotivación: satisfacernos con opiniones vagas y ver la realidad de modo unívoco, ocultando partes de la realidad. Tugendhat da como ejemplo una pintura de Goya (2007, pp. 89-90), con la finalidad de subrayar que los hombres retratados en ella no solo ocultan partes de la realidad en sus opiniones, sino que intentan negar algo manifiesto en la percepción. La única posibilidad que tengo en semejantes casos de opinar lo contrario es que me tape los ojos y las orejas. Esto lo lleva a preguntar por qué ocultamos partes de la realidad propia (individual o colectiva). Considera Tugendhat que los motivos que se oponen a la honestidad intelectual son la pereza de la razón (es fatigoso estar atentos a todos los aspectos de la propia realidad) y las propensiones afectivas (deseos, miedos, sentimientos de inferioridad, entre otras). Ahora, invierte la pregunta, ¿qué motivos tenemos para querer percibir la realidad de modo menos unívoco? (2007, p. 85); resultan insatisfactorios tanto el motivo pragmático, como el social y el moral. El problema redundante en que frente a las dos alternativas propuestas no resulta claro determinar cuál es el motivo; el primero es que no queremos engañarnos acerca de la propia realidad como fin en sí mismo, siendo el motivo algo racional, pero la cuestión es que se dejan como algo indeterminado las disposiciones psicológicas; el segundo es la responsabilidad, el motivo radica en que no sería responsable comportarse de otro modo; esto significa que el motivo es la vergüenza ante la posibilidad de fracasar si se tiene que rendir cuentas. Pero lo anterior no es concordante con la honestidad intelectual socrática, que no tenía esa virtud para evitar una vergüenza, sino por no saber qué es lo bueno, es decir: no saber a qué atenerse.

Tugendhat precisa la cuestión a través de una pregunta: ¿Qué razón puede tener alguien para ver su situación tal y como es? (2007, p. 88)²¹; como respuesta dice que, aplicado a la propia situación –individual o colectiva–, el motivo consiste en querer

²¹ Considero que esta pregunta como aparece escrita está mal formulada, porque falta incluir el término “querer”.

evitar la posibilidad de la ilusión (p. 89). ¿Cómo la evitamos? Es importante que se mantenga la conciencia de que nos encontramos en un mundo, de que tenemos perspectivas del mundo que no es el mundo, la realidad. Al desaparecer esta conciencia nos encontramos en una ilusión, perdiendo la conciencia o sentido de la realidad. Por este motivo se constituye lo real en un valor, no lo consideramos uno más, sino que queremos que todas las otras cosas consideradas valiosas e importantes se realicen en este mundo.

En palabras de Tugendhat, “Esta es la concepción de honestidad intelectual como motivo independiente tal y como la sostuve en la conferencia de 1994...” (2007, p. 90), siendo característico de nuestro entendimiento de las cosas y de nosotros mismos mantener separada nuestra conciencia del mundo real, del mundo de la fantasía y del sueño. Pero la cuestión es que, como hemos visto, la honestidad intelectual no solo se relaciona con la realidad, con el mundo empírico, sino que es primariamente “sustantiva”, se relaciona con lo bueno. Entonces, más que evitar el peligro de que nuestras opiniones sean vistas como no fundamentadas, lo importante es considerar que nuestras ideas sobre lo bueno son quebradizas de antemano, y esta es la razón por la que Tugendhat considera que la actitud socrática, como motivo del deber de aclarar, resulta especialmente evidente (2007, p. 91). Aquí no se trata de un simple temor, sino de saber si no nos mentimos a nosotros mismos, lo cual nos conduce a una situación de circularidad.

Debido a la situación de circularidad que recae en el sí mismo, hay que tener en cuenta que, para quien tiene clara la situación de evidencia del mundo, la honestidad es efectivamente un motivo coercitivo, porque, en cierta medida, violenta y se pregunta por sus fundamentos, al igual que se podría llegar a considerar que lo propio de esta situación es evitar la verdad, por pereza o facilismo (verdad aparente), como también por las consecuencias que esta trae para nuestra vida; aceptar la verdad no nos produce placer, sino dolor, sobre todo en cuestiones que tienen que ver con uno mismo. En este sentido, considera Tugendhat “que aquellos que se encuentran a gusto en lo nebuloso no es posible persuadirlos sobre este motivo” (2007, p. 91).

Contrario a lo anterior, considero que Hegel²² plantea como posibilidad el diálogo, una forma válida de inducir a la certeza sensible a salir de su perspectiva y llevarla a una situación más elevada. Hegel estaría de acuerdo con Tugendhat en que afirmar nuestra posición no sería nada bueno, pues no habría ninguna razón para que el hombre común nos crea; ningún conocimiento que estuviera basado en un conocimiento de lo absolutamente negado haría ningún bien, pues sería inaccesible

²² Esto lo podemos observar en lo expuesto por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*.

como argumento a esta conciencia ordinaria. Pero a diferencia de lo planteado por Tugendhat, Hegel considera que la manera adecuada de “inducir” a esta conciencia es no importando nada desde fuera, sino hacerle una crítica inmanente (contradicción), buscando que ella vaya más allá de sí misma, hasta lograr una forma más adecuada. Al preguntarle a la certeza sensible qué experimenta, con las respuestas dadas Hegel muestra que la gran riqueza de esta forma de conciencia es aparente, puede ser la más pobre, pues su falta de selectividad la condena al vacío, como también sucede con su intento de tener contacto con lo particular sensible, sin la mediación de términos generales, ya que no hay conocimiento no mediado de lo particular.

El anterior planteamiento de Hegel se podría criticar argumentando que, más allá de la acusación de que es un diálogo ideal, el filósofo es el que hace las preguntas y quien busca que el otro se contradiga; es probable que pese a que se haya alcanzado claridad sobre la situación, no se pueda persuadir a alguien de que prefiera las evidencias a sus creencias; es decir, a alguien que mantiene sus opiniones porque son sus opiniones, o porque están basadas en la fe. Frente a lo anterior, no es casual cómo Tugendhat termina su conferencia: “Cuanto más profunda la necesidad, más fundamentada la fe” (2007, p. 94). Es claro, pues, que acá se trata del problema de la egocentricidad, tanto del honesto intelectualmente, cuyo motivo es coercitivo y centrado en el sí mismo, como del que se encuentra en la nebulosa, motivado por la fe, lo cual lleva a Tugendhat a plantear otra alternativa: la mística²³. Partiendo de la consideración de la importancia de la honestidad intelectual como motivo social que se justifica por el hecho de que “parezcamos” estar abiertos los unos para los otros, como también al considerar que la actitud religiosa no es concordante con la misma; al parecer, el límite es que la argumentación intelectual por sí misma no es suficiente, si no va acompañada de una disposición de relativización de sí mismo y del mundo que se logra con la mística. Mística que no necesita el recurso de una revelación o tradición, no entendida como mero recogimiento en sí mismo y con la totalidad o, como lo sostiene el budismo, de compasión con los demás seres, ya que la mística para Tugendhat no es un sentimiento, tampoco una experiencia, sino un saber y una actitud correspondiente; en últimas, un tranquilo recogimiento y una simultánea conciencia del mundo, relativizadora de sí mismo, mística que es entendida como posibilidad de conciencia de la unidad de todas las cosas.

²³ Innegablemente, al igual que la religión y nuestro temor de la muerte, la mística es una de las temáticas concretas de la antropología filosófica a la que Tugendhat dedica últimamente gran parte de sus reflexiones. Véase: Tugendhat, E. (2000) ¹². Las raíces antropológicas de la religión y de la mística. En Problemas. (pp. 215-228). Barcelona: Gedisa; Tugendhat, E. (2004). VI. Religión y mística. En Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico. (pp. 125-165). Barcelona: Gedisa; Tugendhat, E. (2008). Sobre mística. En Antropología en vez de metafísica. (pp. 157-173). Barcelona: Gedisa.

Referencias

- Berti, E. (2009). *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía*. Madrid: Gredos
- Frede, M. (2000). Figuras del filósofo. En: Brunschwig, J. y Lloyd, G. con la colaboración de Pellegrin, P. (et al.). *Diccionario Akal de El saber griego*. Madrid: Akal.
- Martínez Ferro, H. (2000). *Introducción a la filosofía moral de Ernst Tugendhat*. Bogotá: Uniediciones-Universidad Libre.
- Nietzsche, F. (1988). “Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral”. En: *Antología*. Barcelona: Península.
- Nietzsche, F. (1990). *La ciencia jovial. “La gaya scienza”*. Venezuela: Monte Ávila.
- Nietzsche, F. (1996). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Volumen I. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (1997). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2000). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- Platón (2005). *Apología de Sócrates*. Argentina: Eudeba.
- Platón (2008). *Diálogos*, Vol. I. Madrid: Gredos.
- Ruiz, C.-E. (2006). “Ernst Tugendhat en el vértigo de la racionalidad”. *Aleph*, n.º 126-127. Recuperado de: <http://www.revistaaleph.com.co/component/k2/item/71-ernst-tugendhat-en-el-vertigo-de-la-racionalidad.html>.
- Sobrevilla, D. (2006). “El retorno de la antropología filosófica”. *Diánoia*, Vol. LI, n.º 56, pp. 95-124. Recuperado de: http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/7613/6019/6008/DIA56_Sobrevilla.pdf
- Tugendhat, E. (2004). *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa.
- Tugendhat, E. (2007). “3. Retracciones sobre honestidad intelectual”. En *Antropología en vez de metafísica*. (pp. 65-114). Barcelona: Gedisa.
- Weber, M. (1972). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Williams, B. (2006). *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*. Barcelona: Tusquets.

EL ORIGEN DE LOS SISTEMAS NORMATIVOS. UNA PROPUESTA DESDE LA MORAL EVOLUCIONISTA¹

The Normative Systems' Origin. A Proposal from the Evolutionist Moral

Camilo A. Sepúlveda*
Universidad Autónoma de Manizales
Universidad del Quindío
camilosepul@gmail.com

Fecha de aceptación: 11 de marzo de 2014

Fecha de aceptación: 12 de mayo de 2014

Resumen

Nadie puede poner en duda que entre las características del ser humano se encuentra su naturaleza moral, y, muy probablemente, los sistemas normativos que el hombre en sociedad establece son el resultado de ella; sin embargo, no hay suficiente claridad acerca de cómo desarrollamos dicha naturaleza como especie humana. Una respuesta de tipo evolucionista sugeriría que si hay un rasgo característico distintivo en nosotros como especie debió ser el resultado de adaptaciones al medio en la lucha por sobrevivir. El objetivo de este artículo es revisar dos propuestas de este tipo, la de Ernst Tugendhat, según la cual los sistemas normativos son producto del desarrollo del lenguaje proposicional, y la de Richard Dawkins y su concepto de *memes*.

Palabras clave: Evolucionismo moral, Lenguaje proposicional, Memes, Sistemas normativos.

¹ Artículo de reflexión resultado del proyecto de tesis de grado para optar por el título de Magister en Filosofía moral y política, de la Universidad de Caldas.

* Universidad Autónoma de Manizales. Universidad del Quindío.

Abstract

No one can't doubt that the moral nature is one of the human been characteristics and, probably, the regulatory systems that men in society sets are their result. However, it is not clear enough, how we develop such a nature as human kind. An evolutionary response may suggest that if we, as specie, have a characteristic feature, it should be the result of an environmental adaptation in the struggle to survive. This article's aim is to review two proposals of this kind: The Ernst Thugendhat's theory, whereby regulatory systems are the product of the propositional language development; and the Richard Dawkins's concept of *memes*.

Keywords: Memes, Moral Evolutionism, Propositional Language, Regulatory Systems.

Introducción

La reflexiones éticas, hasta hace poco, se habían limitado a tratar de establecer cuál era el comportamiento correcto, qué clase de acciones podían identificarse con el término *bueno*, a qué nos referimos cuando decimos *X es bueno*, o si las expresiones morales tienen validez científica. La historia de la filosofía ha dado por sentado, y con razón, que eso que llamamos moral está inmerso inevitablemente en nuestras vidas, y que los esfuerzos teóricos deben ir dirigidos hacia establecer cuál es su naturaleza. También parecen partir del supuesto de que los seres humanos, al vivir en comunidad, nos sumamos en sistemas normativos. No parece pertinente preguntarnos acerca de la existencia o la no existencia de la moralidad o de dichos sistemas normativos, ya que, como diría Wittgenstein en su *Tractatus* (2010), las experiencias místicas (morales), hacen parte de la vida de las personas. Sin embargo, la pregunta por el origen de la moralidad sí parece tener coherencia, y su posible respuesta puede residir en un análisis de cómo, en términos evolutivos, el ser humano desarrolló la conciencia moral.

Si bien la teoría de la evolución y el darwinismo han servido como base teórica para diferentes áreas del conocimiento humano, la ética, tradicionalmente, no ha sido particular beneficiaria de este camino de análisis. A pesar de que la sociobiología ha pretendido aplicar la idea de selección natural a los fenómenos sociales y al comportamiento humano en sociedad, es decir, que la razón de los comportamientos humanos puede ser entendida en el contexto de la supervivencia de la especie, no ha habido un intento sistemático por explicar qué lugar ocupan

nuestros sistemas de normas morales y nuestros sentimientos de aprobación o desaprobación frente al comportamiento de otros individuos; mucho menos cuál es la razón por la que hacemos distinciones entre lo correcto y lo incorrecto. Al respecto, el filósofo alemán (de origen checo) Ernst Tugendhat lanza una hipótesis a la que vale la pena prestar atención. Veamos.

La Moral en Perspectiva Evolucionista

En su libro *Problemas* (2002), Tugendhat recopila una serie de ensayos en los que indaga, como es su costumbre, acerca de diferentes problemas de índole filosóficos, entre ellos, el problema de la moral, su origen en el trayecto evolutivo humano, qué son y cómo se justifican los juicios morales y qué se entiende por moral. En uno de sus ensayos, *La moral en perspectiva evolucionista* (2002: 135), se propone intentar responder a la pregunta ¿de dónde nos viene la moral?, procurando no caer en una respuesta de tipo religiosa y llevando su rastreo más allá de un análisis histórico.

Acorde con una mirada evolucionista, y desde el punto de vista sociobiológico, es de suponer que si la moralidad es un rasgo característico humano, tuvo que haberse originado gracias a algún rasgo que representara una ventaja evolutiva y que facilitara su supervivencia respecto a otras especies animales. Parece evidente que la conciencia moral y la generación de sistemas de normas son exclusivas del ser humano. Pero, ¿qué condiciones pudieron provocar este rasgo distintivo? y ¿qué otras características exclusivas abrieron la puerta para el desarrollo de la moralidad?

La respuesta más inmediata parecería ser que la moralidad es el resultado de la convivencia en sociedad; si bien esto parece legítimo, no parece resolver el problema, ya que la vida en sociedad no es característica exclusiva y distintiva de los animales humanos. Ejemplos de especies animales que conviven socialmente y con aparente orden hay por montones. El hecho de que las hormigas tengan un sistema social no se traduce necesariamente en que el individuo hormiga haga distinciones entre lo correcto y lo incorrecto, y que con base en estas distinciones establezca sistemas normativos que contemplen sanciones y censuras.

Otros podrían argumentar que, además de la convivencia en sociedad, el desarrollo de sistemas de comunicación fue clave para el origen de la moralidad; por supuesto, de esto no cabe la menor duda; sin embargo, una vez más, este elemento es solamente parte de la respuesta, pero no responde por completo la pregunta, dado que, igualmente, existen diversas especies animales que tienen alguna forma de comunicación, que desarrollan estructuras sociales, pero en las que no hay la más mínima evidencia de conciencia moral. Las abejas, por ejemplo, han desarrollado formas de comunicación que se manifiestan en zumbidos y movimientos para señalar a sus compañeras las fuentes de alimentos o para alertar peligros inminentes,

pero no hay evidencia alguna que sustente la idea de que las abejas han desarrollado sistemas morales.

La propuesta de Tugendhat va más allá de estos dos elementos. Para el filósofo alemán, el verdadero rasgo distintivo del ser humano es el desarrollo del pensamiento instrumental. Así, el pensamiento puesto en función como medio para la resolución de problemas y de búsqueda de alternativas para la supervivencia fue consecuencia del desarrollo del lenguaje proposicional.

Una forma de lenguaje en la que se puedan emitir proposiciones acerca de las cosas del mundo, o acerca de los pensamientos y los sentimientos, trajo como consecuencia la capacidad de considerar alternativas y opciones, y de confrontarlas consigo mismo y con otros miembros de la comunidad. Aún más, el lenguaje proposicional permite hacer distinciones claras y explícitas entre las creencias y los deseos o los sentimientos. Otros animales pueden expresar cosas sobre el mundo, y a esto podemos llamarlo comunicación. El ejemplo de las abejas es claro; su sistema comunicativo, no proposicional, les permite solamente comunicar cosas sobre el mundo; mientras que el lenguaje humano tiene funciones extracomunicativas: no solo comunica, sino que puede manifestar deseos.

...Ahora bien, la capacidad de pensar instrumentalmente es una consecuencia de la deliberación y de operar a base de razones. Así pues, lo que aquí se ha presentado como nuevo en la evolución posee la estructura más fundamental de la capacidad –posibilitada por el lenguaje proposicional– de preguntar por razones y de operar a base de razones (Tugendhat, 2002, p. 145).

Por otra parte, nuestras proposiciones acerca del mundo y acerca de nuestros deseos se ven confrontadas por las proposiciones de otros individuos, o con otras proposiciones que nosotros mismos podemos hacer, en las que planteamos alternativas. Las diferentes posiciones que se ponen en confrontación nos llevan a deliberar en busca de la mejor alternativa y a preguntar por las razones que sustentan dichas posiciones. Todo este uso comunicacional y sus consecuencias, según Tugendhat, constituyen la base de la racionalidad.

Tugendhat pone como ejemplo, para dejar clara la distinción entre el uso lingüístico de los humanos y de otras especies animales, un gato que sube a un árbol para ponerse a salvo de la persecución de un perro. Veamos:

Los seres humanos, debido a su lenguaje, poseen la capacidad de deliberar, y todo el que delibera pregunta por razones. ¿Cómo se ha de entender más exactamente la relación entre el lenguaje humano y esta

capacidad? Cuando un gato es acosado por un perro y se sube a un árbol, explicamos su comportamiento como resultante de un deseo y de una creencia. Hace lo que hace porque quiere algo y cree algo (varias cosas), pero estos dos factores, querer y creer, no tienen en el gato representantes propios; el hecho de que, por el contrario, en los humanos se de tal separación entre deseos y creencias, es la consecuencia de que cada uno de estos factores pueda ser expresado lingüísticamente por separado. Lo peculiar del lenguaje humano ha de ser visto en su estructura proposicional, y las dos formas básicas son, de un lado, oraciones desiderativas, volitivas o imperativas y, de otro, oraciones que se expresan en opiniones (2002, p. 143).

Por supuesto que no pedimos explicaciones ni justificaciones para los enunciados que expresan cosas sobre el mundo. La justificación pertenece al ámbito de nuestros deseos, y son justificaciones de índole moral. No buscamos establecer la verdad o falsedad de las proposiciones acerca de deseos, sino de ponderar los deseos en relación con los deseos de los demás y con los propios.

La constante deliberación y las justificaciones que podemos dar acerca de nuestros deseos terminan por convertirse en sistemas normativos que rigen a una sociedad². La sugerencia de Tugendhat es una suerte de contractualismo, y, en esa medida, ningún sujeto es ajeno al sistema, pues, de una u otra forma, como miembro de una sociedad y como especie participó en la deliberación que condujo al establecimiento del sistema.

De todas maneras, el paso de la deliberación al sistema normativo parece un salto abrupto y difícil de seguir. Queda por resolver cuáles son los motivos que nos hacen ponderar algunos deseos por encima de otros, que nos llevan a contraponer y comparar las proposiciones que podemos emitir acerca de unos y otros. Tal vez, otra teoría de carácter evolucionista pueda darnos una pista al respecto.

El Gen Egoísta y los Memes de Dawkins

En 1976, el etólogo, zoólogo y teórico del evolucionismo Richard Dawkins, publicó el libro *El gen egoísta*, tal vez sin imaginar las repercusiones y la importancia que adquiriría su posición acerca del proceso de evolución natural. Manteniéndose en

² Sin embargo, parece que la idea de Tugendhat de que los sistemas normativos son el resultado de la deliberación, sugiere el establecimiento de una sociedad de personas libres capaces de hacer uso eficaz de su capacidad de deliberar. Podemos imaginar, de todas maneras, y de ello hay incontables ejemplos, sociedades en las que el sistema normativo está dado por imposiciones autoritarias religiosas o estatales, en las que el individuo solamente puede someterse al sistema. En el mismo libro, en su artículo *No somos de alambre rígido*, el autor llamará la atención sobre este aspecto llamando, al primer tipo de sociedad, sistema horizontal, y al segundo, sistema vertical (Tugendhat, 2002, p. 182).

las bases del evolucionismo darwiniano, Dawkins propone que el sistema de selección natural no opera en la lucha entre especies por sobrevivir y por adaptarse al medio, sino que dicha selección natural actúa sobre los genes; así, según su teoría, la selección natural no era la responsable de la supervivencia de ciertas especies o familias o grupos o individuos, frente a sus competidores, sino que los genes del individuo mantenían una constante lucha por sobrevivir y por imponerse frente a otros genes y es ahí donde opera la selección natural. De esta manera, las variaciones genéticas de las especies eran el resultado de dicha confrontación. Los genes se esfuerzan por lograr la supervivencia de las especies porque con ella, como es obvio, aseguran su propia supervivencia.

A pesar de no ser Dawkins el primero en sugerir esta mirada sobre el concepto de selección natural darwiniano (él mismo da crédito de la teoría a W.D. Hamilton y a G.C. Williams), lo sistemático de su propuesta y el hecho de que haya llevado su sistema más allá de lo meramente biológico para proponer una alternativa acerca de las construcciones culturales, convirtió el libro *El gen egoísta* en un documento casi de culto en la reflexión evolutiva biológica y cultural.

En el capítulo 11 Dawkins introduce el revolucionario concepto de *Memes*, al analizar el fenómeno de la cultura desde el punto de vista evolutivo y en analogía con el comportamiento de selección natural genético. De esta manera, así como en el proceso biológico el gen es la unidad mínima con contenido de información heredable y que se enfrenta a otros genes con información diferente que así mismo buscan garantizar su supervivencia, transmitiéndola a sus sucesores, en la transmisión cultural también existe una unidad que opera de manera análoga; a esta unidad la llama *memes*.

“Mimeme” se deriva de una apropiada raíz griega, pero deseo un monosílabo que suene algo parecido a “gen”. Espero que mis amigos clasicistas me perdonen si abrevio mimeme y lo dejo en meme. Si sirve de algún consuelo, cabe pensar, como otra alternativa, que se relaciona con “memoria” o con la palabra francesa *même*. En inglés debería pronunciarse “mi:m”. (Dawkins, 1998, p. 211).

Un *meme* es una unidad replicadora de transmisión cultural; así, la cultura está compuesta de *memes*, de la misma manera que los organismos biológicos están compuestos por genes, que buscan sobrevivir transmitiendo su información de generación en generación. Al igual que los genes, algunos memes tienen características y son capaces de adaptarse al medio de tal manera que logren el éxito en términos de supervivencia; por esta razón, hay elementos culturales que han logrado sobrevivir a través de la historia gracias a que son más eficientes que otros

que han perecido rápidamente. Los memes y los genes se encuentran en constante confrontación, en la que solamente se imponen los más eficaces. Todos los elementos de la cultura, según Dawkins, son el resultado de dicha confrontación.

Ejemplos de memes son: tonadas o sonos, ideas, consignas, modas en cuanto a vestimenta, formas de fabricar vasijas o de construir arcos. Al igual que los genes se propagan en un acervo génico al saltar de un cuerpo a otro mediante los espermatozoides o los óvulos, así los memes se propagan en el acervo de memes al saltar de un cerebro a otro mediante un proceso que, considerado en su sentido más amplio, puede llamarse de imitación. Si un científico escucha o lee una buena idea, la transmite a sus colegas y estudiantes. La menciona en sus artículos y ponencias. Si la idea se hace popular, puede decirse que se ha propagado, esparciéndose de cerebro en cerebro (Dawkins, 1998, p. 212).

Por ejemplo, la idea de *dios* es un *meme*, una unidad cultural que ha sido exitosa y ha logrado sobrevivir a la confrontación con otros *memes*; prueba de ello es que ha permanecido viva desde tiempos remotos y su vigencia es incuestionable (una amplia porción de la población mundial cree en alguna forma de dios). En contrapartida, ha habido incontables ideas y construcciones culturales que han tenido una vida transitoria, e incluso mínima. Podríamos decir que en la batalla de la supervivencia, por ejemplo, el *meme* de la física newtoniana se impuso al *meme* de la física aristotélica.

Si bien Tugendhat manifiesta cierta crítica a Dawkins, en la medida en que no le dedica ni una de sus líneas a la reflexión acerca de la condición de moralidad de los animales humanos, ni cómo es que se genera tal cosa como la cultura, podría haber un vínculo entre las dos propuestas.

La idea del lenguaje proposicional como posibilitador de la moralidad, simplemente pone de manifiesto el origen de nuestra capacidad para intentar distinguir entre lo correcto y lo incorrecto, y las condiciones necesarias para establecer los sistemas normativos; sin embargo, y como manifesté anteriormente, lo que nos conduce a elegir y darle preponderancia a ciertos deseos sobre otros no es del todo claro.

Podemos suponer, basados en la teoría del *gen egoísta*, que lo que consideramos correcto o incorrecto, como elementos de la cultura, es resultado de un proceso evolutivo a través de *memes*. Tal vez los deseos a los que les damos mayor preponderancia son *memes* que han sido más exitosos o que son más fuertes que

otros. Considerar el asesinato como incorrecto es un *meme* que se ha mantenido con vida, y en esa medida ocupa un lugar en nuestra jerarquización de deseos y de exigencias de justificaciones. De esta manera, se pueden establecer los sistemas normativos que rigen los límites que establecemos culturalmente como bueno y malo, como correcto e incorrecto.

Cuando se presenta la deliberación de la que habla Tugendhat, lo que está sucediendo, si atendemos a la idea de Dawkins, es que hay diferentes *memes* enfrentándose por sobrevivir. La selección natural, es decir, la capacidad de adaptación al medio se encargará de que prevalezcan unos elementos sobre otros en dicha deliberación.

Tugendhat, de todas maneras, sugiere que parte de la razón por la cual preferimos unos deseos sobre otros es que algunos nos conducen de manera más eficiente a la supervivencia como individuos y como especie; pero este elemento no difiere en ninguna medida de la propuesta de Dawkins. Podemos suponer que muchos *memes* que han logrado prevalecer, lo han hecho porque hacen más probable la supervivencia.

Lo que Tugendhat llama deliberación es, en la teoría evolutiva, la confrontación entre competidores en busca de la supervivencia. Cabría pensar, por tanto, que nuestros sistemas de valores morales, nuestros sistemas de normas, lo que nos conduce a la censura o al elogio, han sido el resultado de un conjunto de unidades (*memes*) que han salido victoriosos.

Referencias

- Dawkins, R. (1990). *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*. Madrid: Salvat.
- Elsdon-Bake F. (2009). *The selfish genius: how Richard Dawkins rewrote Darwin's legacy*. Londres: Icon books.
- Stove, D. & Kimball. R. (1995). *Darwinian Fairytales: Selfish Genes, Errors of Heredity and Other Fables of Evolution*. New York: Encounter Books.
- Tugendhat, E. (1997). *Lecciones de ética*. Madrid: Gedisa.
- Tugendhat, E. (2002). *Problemas*. Madrid: Gedisa.
- Wilson, E. (1980). *Sociobiología*. Barcelona: Omega.
- Wittgenstein, L. (2010) *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza.

LÓGICA Y NECESIDAD EN LA EPISTEMOLOGÍA DE JEAN CAVAILLÈS

Logics and Necessity in Jean Cavaille's Epistemology

Sylvain Le Gall*
Centro Superior de Lenguas Modernas
Universidad de Cádiz

Fecha de aceptación: 13 de junio de 2014
Fecha de aceptación: 11 de agosto de 2014

Resumen

El artículo, dedicado a las concepciones epistemológicas de Jean Cavaille sobre el pensamiento formal y la teoría de la ciencia, analiza, en primer lugar, cómo la filosofía de las matemáticas de Cavaille se presenta como una severa censura del logicismo y, en particular, de la empresa universalista de Carnap, cuya sintaxis lógica es el blanco de las reprobaciones del filósofo francés, en lo que atañe tanto a la cuestión del formalismo, como a la relación que mantiene la *mathesis formalis* con la física, en la epistemología de Carnap; en segundo lugar, dadas las simpatías de Cavaille por la matemática intuicionista, y cierta resonancia de su epistemología con la de Brouwer, subraya, a partir del análisis crítico realizado por el propio Cavaille, las dificultades a las que se expone el intuicionismo; y en tercer, y último lugar, esboza el programa de trabajo de Cavaille, su última hoja de ruta, a favor de una epistemología constructiva y refinada de las matemáticas, entendidas en su esencia más pura y en su relación praxeológica con las ciencias de la naturaleza.

Se trata de un acercamiento al proyecto de Cavaille, como una epistemología conceptual fundada en una aproximación rigurosamente bolzaniana de lo lógico, una teoría pura de los encadenamientos racionales, que contempla la determinación de las posibilidades de los objetos y las posibilidades de determinación de estos. Tal empresa se apoya sobre una noción fuerte de necesidad, cuyo carácter imprevisible

* Centro Superior de Lenguas Modernas, Universidad de Cádiz

escapa a las mallas de la lógica y atraviesa toda la praxis matemática en su temporalidad propia.

Palabras clave: Críticas del logicismo, Epistemología conceptual, Intuicionismo, Jean Cavailles, Lógica y Necesidad.

Abstrac

In this paper devoted to the epistemological concepts of Jean Cavailles, regarding the formal thought and the theory of science, we shall first analyze how Cavailles's theory of mathematics, represents a severe critique of logicism and especially of the universal enterprise of Carnap, whose logical syntax is censured by the French philosopher, vis-à-vis both the question of formalism, and that which studies the relationship of *mathesis formalis* to physics in Carnap's epistemology.

Second, given the sympathies of Cavailles for the intuitionist mathematics and a certain resonance of his epistemology with Brouwer's, we seek to underscore, based on a critical analysis by Cavailles himself, the problems that intuitionism presents. On the one hand, we shall see this in the indeterminacy of mathematics to physics, and on the other, in the danger of finding science absorbed by mathematics if one admits, with the Dutch mathematician, that it is a rational thought of the world.

In the third and last part of the article we outline Cavailles's working program, his last roadmap, in favor of a constructive and refined epistemology of mathematics, perceived in its purest essence and per its praxeological relation to the natural sciences.

The definitive aim is to approach the project of Cavailles, understood as a conceptual epistemology and grounded on a strictly Bolzanoan approach to what's logical, a pure theory of rational chains which at the same time addresses the determination of objects' possibilities and their possibilities of determination. We shall see how that undertaking is supported by a strong notion of necessity, whose unpredictable nature escapes the mesh of logic and is found across all mathematical praxis in its inherent temporality.

Keywords: Conceptual Epistemology, Criticism of Logicism, Intuitionism, Jean Cavailles, Necessity.

Héroe de la resistencia frente a la ocupación nazi y al régimen colaboracionista de Vichy, el matemático y filósofo Jean Cavaillès (St Maixent, 1903 – Arras, 1944) no pudo seguir adelante con sus eruditas investigaciones, prematura y brutalmente interrumpidas por el pelotón de fusilamiento. No obstante, el pensamiento de Cavaillès ha sido fecundado por otros filósofos contemporáneos suyos y discípulos y, gracias a ellos, sus trabajos y escritos siguen siendo objeto de la máxima atención por parte de la comunidad filosófica actual¹.

En este artículo, dedicado a sus concepciones filosóficas sobre el pensamiento formal, analizaremos, en un primer tiempo, cómo la filosofía de las matemáticas de Cavaillès se presenta como una severa censura del logicismo y, en particular, de la empresa universalista de Carnap, cuya sintaxis lógica es el blanco de las reprobaciones del filósofo francés, tanto en lo que atañe a la cuestión del formalismo como a la que estudia la relación que mantiene la *mathesis formalis* con la física en la epistemología de Carnap. En un segundo tiempo, dado las simpatías de Cavaillès por la matemática intuicionista y una cierta resonancia de su epistemología con la de Brouwer, procuraremos subrayar, a partir del análisis crítico realizado por el propio Cavaillès, las dificultades a las que se expone el intuicionismo; lo veremos, por una parte, en la indeterminación de la matemática a la física, y, por otra parte, en el peligro de encontrarse la ciencia absorbida por la matemática si se admite, con el matemático holandés, que esta es pensamiento racional del mundo. En la tercera y última parte de este artículo esbozaremos el programa de trabajo de Cavaillès, su última hoja de ruta, a favor de una epistemología constructiva y refinada de las matemáticas, entendidas a la vez en su esencia más pura y en su relación praxeológica con las ciencias de la naturaleza.

En definitiva, se tratará de aproximarnos al proyecto de Cavaillès, entendido como una epistemología conceptual, fundada en una aproximación rigurosamente bolzaniana de lo lógico, una teoría pura de los encadenamientos racionales, que contempla a la vez la determinación de las posibilidades de los objetos y las posibilidades de determinación de estos. Tal empresa, lo veremos, se apoya sobre una noción fuerte de necesidad, cuyo carácter imprevisible escapa a las mallas de la lógica y atraviesa toda la praxis matemática en su temporalidad propia.

1.

Según Cavaillès (2008, pp. 17-27), después de Kant, históricamente, dos vías fueron abiertas para la teoría de la ciencia, es decir, para la epistemología: o bien se ponía el acento en la noción de sistema demostrativo o bien se hacía hincapié en la noción de *organon* matemático. Por una parte, está la vía que privilegia el sistema

¹ Testimonio de ello el Coloquio sobre Cavaillès que se ha celebrado el pasado 17/02/2014, en el ⁴⁵ rue d'Ulm, Ecole Normale Supérieure, bajo la presidencia inaugural del profesor Jacques Bouveresse del Collège de France.

demostrativo, o sea, la concepción lógica inaugurada por Bolzano y continuada de diversas maneras por los logicistas del primer tercio del siglo XX², y, por otra, nos topamos con la vía marcada por el *organon* matemático y las filosofías conceptualistas de la inmanencia, representadas, sobre todo, por Brouwer y su escuela intuicionista, y también por el Husserl de *Formale und Transzendente Logik*, cuyos escritos sobre la lógica y la teoría de la ciencia podrían asemejarse al pensamiento del matemático holandés bajo algunos aspectos. Pero para Cavaillès, el fracaso del método kantiano (Cassou-Noguès, 2001), debido al establecimiento de celdas porosas entre distintos sectores del conocimiento (sensibilidad-entendimiento; intuiciones-conceptos ; analítico-sintético), parece prefigurar la suerte de la sintaxis general o gramática universal de Rudolf Carnap, y eso por razones similares: una vez cortados todos los vínculos con el objeto, la lógica solamente puede constituirse a partir de préstamos a la lógica ya existente en su artificialidad histórica. Es lo que vamos a tratar ahora en el estudio de la crítica que ofrece Cavaillès del logicismo de Carnap.

Carnap, como matemático, era heredero de Frege, cuyo magisterio siguió en Jena, y también de los *Principia Mathematica*, de Whitehead y Russell; pero, en primer lugar, es al Wittgenstein del *Tractatus* a quien Carnap invoca como principal fuente de inspiración para su empresa lógico-filosófica. La idea misma de sintaxis lógica procede directamente de Wittgenstein. Carnap (1934) asevera que el autor del *Tractatus* fue el primero en apuntar la conexión estrecha entre la lógica de la ciencia y la sintaxis, que fue Wittgenstein quien subrayó que la significación de un signo no debe desempeñar ningún papel en la sintaxis y que (en sintonía con el análisis semántico del lenguaje de la ética ofrecido por Moore) los enunciados de la metafísica no son más que pseudoenunciados. No obstante, la ejecución del proyecto de la sintaxis lógica de Carnap va en contra de la convicción de Wittgenstein, según la cual la sintaxis es inexpresable. El lógico alemán anhelaba poder reducir a cuestiones de sintaxis todos los problemas de la matemática recopilados por Hilbert, e incluso los de contenidos, de significado, así como los problemas denotativos o metalingüísticos de relación entre los símbolos y la realidad, como si las relaciones semánticas y las cuestiones de significado se reflejaran en el encadenamiento formal de los símbolos. Carnap entendía por sintaxis la teoría simbólica de las formas lingüísticas de una lengua, formal en el sentido según el cual se consideran únicamente las especies y el orden de los símbolos a partir de los cuales se construyen expresiones gramaticalmente, o sea, sintácticamente bien formadas. Esta sintaxis había de ser completamente analítica, y llegaba, incluso, a confundirse con el análisis combinatorio.

² Nos referimos aquí a los promotores del empiricismo-lógico en Reino Unido, en la estela de los trabajos de los autores de los *Principia Mathematica*, y a los animadores del Círculo de Viena, en la estela de la labor esclarecedora y normativa desempeñada por Frege y Peano sobre los fundamentos de la aritmética.

Hay aquí, según nosotros, una conexión clara entre el proyecto de Carnap y el de Leibniz, y debemos subrayar la influencia que ejerce la filosofía de Leibniz sobre el proyecto de Carnap; influencia que ha sido poco estudiada³, dicho sea de paso, ya que también para Leibniz, independientemente de otros motivos –filosóficos, teológicos e históricos– una razón de alistar la matemática a lo lógico era, en este caso, no solamente porque la intuición espacial se veía colocada al nivel del plano de la imaginación, sino también el número por sí mismo –debido a las antinomias clásicas retomadas por los contemporáneos de Leibniz– porque este último parecía repugnar por naturaleza a la infinitud. Y aunque Leibniz rechazaba el número infinito, el fenómeno de la fundación del espacio encontraba su base inteligible en la multiplicidad extranumérica infinita de las mónadas. En el entendimiento divino, la homogeneidad racional del finito y del infinito se expresaba entonces en la universalidad de lo lógico: lo que resulta necesario es lo que se demuestra. De ahí estas ideas comunes a Carnap y Leibniz de una combinatoria y de las características universales.

Sin embargo, cabe destacar, y este punto ha sido subrayado con especial énfasis por Bar-Hillel (1963, p. 520), que la sintaxis de Carnap supera ya la consideración exclusiva de las especies y del orden de los símbolos, dado que para construir el concepto central de toda lógica, el de consecuencia, Carnap recurre a procedimientos de evaluación cuya naturaleza es sin duda semántica. Además, pertenecen también a la sintaxis carnapiana los conceptos de interpretación y de traducción, que están en la base de cualquier teoría de los modelos⁴. Fue, como bien se sabe, mérito de Tarski haber constituido en su originalidad la semántica al lado de la sintaxis propiamente dicha. Tras la meta matemática de Hilbert, el matemático polaco insistió en sus investigaciones metalógicas en la necesidad de separar la teoría de la metateoría. No se trataba solamente de proporcionar la forma lógica de los enunciados provistos de significado (reglas de estructura) y los modos de pasaje de un grupo de proposición a otro (reglas de consecución), sino de definir los objetos mismos, elementos y compuestos que intervienen con sus propiedades respectivas en los encadenamientos sintácticos: variables, funciones, individuos, definiciones, o sea, dicho de otra forma, introducir los conceptos del sistema. La definición de estos sistemas les resulta exterior, es decir, el significado fundacional de sus actos constitutivos está vinculado como significado intrínseco de esos actos; estos no solamente distintos de los primeros, sino situados en otro plano. Con

³ Véanse al respecto los trabajos de Frédéric Nef sobre Leibniz, la ontología y el lenguaje, especialmente en Nef (1998).

⁴ En su etapa estadounidense, que no llegó a conocer Cavallès, y bajo la influencia de Tarski en la UCLA, en los años ⁴⁰ y ⁵⁰, la filosofía formal de Carnap se convertirá claramente a la semántica, tal como lo reflejan sus libros del periodo norteamericano, especialmente el primer volumen de sus *Studies in Semantics*, es decir: *Introduction to Semantics*, de 1942, y como lo refleja también el legado de su magisterio, un valioso legado que podemos encontrar recogido en las aportaciones y los desarrollos de modelos de semántica formal a la filosofía del lenguaje por sus alumnos y discípulos californianos, Richard Montague y David B. Kaplan.

Tarski, el Carnap americano reconocerá que la definición formal de un sistema no es completa con el enunciado de la sintaxis y que semántica y sintaxis resultan ser, la primera, descripción de las estructuras iniciales y de los resultados de las operaciones y, la segunda, ordenación de los procedimientos. Aunque es cierto que la semántica, tal como la entendía y la practicaba Carnap, tenía por finalidad principal esclarecer los fundamentos filosóficos de la teoría de las probabilidades y de la lógica inductiva. Pero en la época en la que Cavaillès escribe, Carnap todavía no se ha convertido abiertamente a la semántica y sigue confiando en las virtudes de una gramática formal, con su arte combinatorio, sintáctico y puramente analítico. De ahí el análisis que realiza Carnap de las reconstrucciones sintácticas de antinomias como la del Mentiroso. Deriva de ello un importante teorema según el cual si el lenguaje L es lo suficientemente potente como para expresar los axiomas de la aritmética y no se deduce alguna contradicción⁵, entonces no es posible definir los conceptos de *analiticidad*, consecuencia y validez en L mismo. Por tanto, según la interpretación que nos proporciona Cavaillès en su tesis doctoral de 1938, *Méthode axiomatique et formalisme* (1994, p. 174), los conceptos que están en la base de la lógica⁶ resultan no expresables en un solo lenguaje, que supuestamente sería el de la lógica. Un solo lenguaje ya no es suficiente. Pero se puede también volver a interpretar esta paradoja como un camino iniciático que, basado en la unicidad de la lengua universal, conduce al descubrimiento de la generación indefinida de los lenguajes.

La dificultad a la que se enfrenta la empresa carnapiana radica, según Cavaillès, en la cuestión de saber de qué manera se construye el sistema de base de todas las sintaxis. Lo que el propio Carnap llama sintaxis general no es sino un conjunto de reglas abstractas de carácter lógico deductivo. Parece que la imaginación sintáctica se pierde en el vacío de una abstracción radical (Cavaillès, 2008, p. 49). Además, cabe subrayar que se pierde totalmente la esencia del encadenamiento formal, es decir: su necesaria progresión, siempre condicionada por la efectividad. Una postura simultánea de todos los posibles y admitida para servir de base está en contradicción con la noción de sistema formal, cuyo significado exige una generalización por estallamiento y superaciones sucesivas. Abstractar de esta forma, a la manera de Carnap, no es fijar la esencia de la sintaxis, sino detenerla, petrificarla, nos enseña Cavaillès.

⁵ Es importante aclarar que la lógica proposicional y la del primer orden no permiten deducir contradicciones a partir de sus axiomas y, sin embargo, es perfectamente posible definir los conceptos de consecuencia y validez.

⁶ Para llegar a expresar tal conclusión, Cavaillès se basa en la interpretación que hace del teorema ⁶⁰c.I, § ⁶⁰, de *Logische Syntax der Sprache*, y en el que Carnap asevera que todo lo que es matemático puede ser formalizado, pero la matemática no puede verse agotada por un sistema. No deja de sorprender la conclusión emitida por el matemático francés, puesto que tanto la consecuencia sintáctica como la consecuencia semántica están definidas, son definiciones recursivas, y hay completitud. De manera que, tal como lo demostraron Post y Gödel, toda deducción sintáctica correcta es válida y viceversa. Cavaillès no podía ignorar los trabajos de Post y Gödel al respecto.

Para suavizar la crítica de Cavaillès sin restarle importancia a la profundidad de su análisis, podemos reconsiderar, no obstante y retrospectivamente, de una forma más benévola el proyecto de Carnap. Una mirada nueva permite hoy en día apreciar a la vez las innovaciones técnicas y el alcance de la labor de Carnap en el contexto de su época. El proyecto de una sintaxis lógica del lenguaje es algo incontestablemente legítimo, fue y sigue siendo una fuente y un motor de inspiración para numerosos lógicos y lingüistas interesados en el estudio y la sistematización de las lenguas naturales⁷. Hintikka (1992) sugiere, por su parte, que las posibilidades constructivas que emanan de la postura universalista, cuya exploración propuso la Sintaxis Lógica de Carnap, no han sido aún agotadas a fecha de hoy y que se pueden construir lenguajes al nivel del primer orden, que admiten una definición de la verdad expresable en el lenguaje mismo de la sintaxis carnapiana. Tal y como lo piensa Hintikka, con otra definición de la verdad, Carnap podría también escapar de las limitaciones que puso Gödel y demostrar la completitud descriptiva de la Aritmética, y eso incluso si siguiera trabajando mediante el método axiomático.

Las críticas de Cavaillès se centran en los supuestos absolutistas de la sintaxis general carnapiana: la teoría del signo de Carnap (o mejor dicho la ausencia de tal teoría en la epistemología formal de Carnap) está totalmente desvinculada del acto que lo funda; pues esta teoría está basada en las celdas kantianas que encasillan el conocimiento (analítico-sintético, empírico-lógico) y carece de una comprensión histórica de las matemáticas, lo que da a las construcciones del lógico alemán la apariencia de una creación *ex nihilo*; son tantas características propias de un método que siempre que se topa con una dificultad se ve obligado a romper barreras rígidas para luego volver a edificarlas un poco más lejos. Ya lo hemos dicho, el fracaso del método kantiano se debió al establecimiento de celdas permeables entre distintos sectores del conocimiento (sensibilidad-entendimiento; intuiciones-conceptos; analítico-sintético) y anticipaba ya la suerte de la sintaxis general o gramática universal de Carnap, y eso por las mismas razones. Al cortar todas las ataduras ontológicas con el objeto, y desatendiendo la cuestión de su historicidad propia, la lógica no tiene otra opción fundacional que constituirse de forma artificiosa a partir de préstamos a la lógica ya existente.

Es cierto que la teoría de la ciencia puede aclararse y afinarse gracias a las formalizaciones, pero no puede ser constituida por estas; es lo que, según Cavaillès, confirma la segunda dificultad del logicismo, el problema que plantea la física moderna; solo existe coordinación del físico al matemático después de la matematización de lo físico, es decir, después de un trabajo descriptivo cuya labor el logicismo se encuentra en la impotencia de definir. Pasamos ahora a la crítica realizada por el matemático francés de la relación entre física y matemática en la epistemología de Carnap.

⁷ Yoshua Bar-Hillel, Richard Montague, Jaako Hintikka, o David Kaplan, por citar algunos de los más ilustres filósofos contemporáneos que han reivindicado o reivindican la herencia de Carnap.

La epistemología formal de Carnap es una construcción del mundo a partir de una relación entre *sense data*, y entiende la lógica (i.e. las matemáticas) como una herramienta que carece de contenido propio. Esta es solamente destinada a la descripción de ese mundo, es decir, sirve únicamente para co-ordenar los *sense data* y poder prever constelaciones de datos sensibles. Dicho de otra manera, se trata de una epistemología que procura reconstruir el conjunto de la matemática a partir de la lógica y definir el lenguaje de la ciencia con la ayuda de la sintaxis formalizada de la lógica simbólica. Pero, para Cavallès, esta dificultad radica en la separación rígida que hace Carnap entre las matemáticas, sistemas de transformaciones tautológicas, y los resultados experimentales. Ahora bien, para Carnap, el núcleo de la ciencia está constituido por enunciados sintéticos o « factuales », siendo los enunciados lógicos y matemáticos no más que unos «auxiliares formales». Y para ello, los lenguajes de las matemáticas de Carnap deben ser enriquecidos con predicados descriptivos. ¿De dónde proceden?; el fisicalismo de los miembros del Círculo de Viena ofrece pocas respuestas relevantes al respecto. Tal y como lo subraya Cavallès, ni el sistema de signos en matemáticas ni los protocolos de experiencia en física pueden constituirse en un principio absoluto. El coste para restituir el acto bautismal resulta muy caro y se manifiesta en la pérdida del significado de la marcha de la historia en la praxis científica. El ejemplo sintomático de la vuelta al origen fundacional de la geometría constituye un regreso mítico a los actos arbitrarios supuestamente hacedores de significado.

En la epistemología neopositivista de los miembros del Círculo de Viena, los «enunciados protocolarios» presuponían la cuestión fundamental, que radicaba en el hecho de la posible traducción o reducción de la experiencia física a las relaciones lógico-matemáticas; pero, como lo recuerda sagazmente Cavallès (1947, p. 66-67), ni la cadena física ni la cadena matemática conocen un comienzo absoluto: por una parte, si consideramos los enunciados como relaciones lógicas, estos solamente alcanzan su significado como elementos en un sistema ya asentado y como poseedores de un determinado significado experimental ya explicitado, y, por otra parte, la propia y mismísima experiencia, entendida como sistema de actos, resulta interiormente organizada, de tal manera que es imposible interrumpir su desarrollo, salvo por abstracción superficial. Los actos experimentales engendran otros nuevos a través de un encadenamiento *sui generis* que, por lo menos como tal, resulta independiente –debido al hecho de que tiene una esencia distinta– del encadenamiento lógico-matemático.

Tal como apuntaba Cavallès, la imagen tradicional de vacío interior que proyectan los formalismos, y que un contenido experimental vendría a rellenar, da solamente en apariencia una solidez científica al fisicalismo de Carnap; se trata de una elección impuesta por la misma experiencia física entre sistemas matemáticos paralelos. De esta forma los enunciados protocolarios, insertándose de manera determinada en el sistema privilegiado por ellos, comunican a este en su desarrollo la plenitud de

significado que sacan de sus orígenes sintético-sensibles. Pero la posibilidad de justificar esta subordinación por la inserción de las matemáticas en la construcción imaginativa de la experiencia se encuentra justamente impedida por el carácter abstracto que les confiere el formalismo. Por tanto, la noción de objeto, necesidad inmanente a los encadenamientos físicos, se impone *ipso facto* a los de las matemáticas, en la medida en la que los primeros forman la trama de los últimos y de los que han de ser distinguidos, o sea, situados en un mismo plano y polarizados de manera comparable.

La epistemología fisicalista que promovieron Carnap, Hempel y Reichenbach retoma la herencia de la lógica leibniziana y supera, incluso, sus ambiciones, pues llega a confundirse con el sistema de todos los formalismos posibles y absorbe, en vez de canonizar, de tomar como línea directriz, la totalidad de las demostraciones –luego de la ciencia– formalizables. Tal fue efectivamente la solución contemplada en su tiempo por Frege y Russell: las matemáticas son para ellos una parte de la lógica, es decir, que no hay nada más matemático que un sistema inferencial lógico-demostrativo. Pero para un matemático como Cavallès, reacio al encuadramiento de las matemáticas en la lógica, esta actitud de principio, meramente logicista, que encontramos en los trabajos de muchos matemáticos de la segunda generación y contemporáneos del propio Cavallès⁸, y a pesar de un fisicalismo declarado, descuida el problema de un conocimiento demostrativo, exterior a los formalismos y cuya puesta en relación con estos, especialmente en el ámbito de las ciencias físicas, permanece indeterminado. Los logicistas como Carnap pensaron poder esquivar el tratamiento de la cuestión asimilando los actos primarios con su representación sensible, objetos figurables cuyos modos de construcción parecían ser exhaustivamente delimitables: el punto de partida es un conjunto de signos o de especies de signos, y los actos, unos medios de arreglarlos, de ordenarlos en grupos con una forma determinada. Consciente de ello, Carnap intentó, sin embargo, ofrecer una solución a la relación entre matemáticas y física, solución según la cual las matemáticas son todos los sistemas formales, y la física, un cierto sistema

⁸ Esta actitud logicista criticada por Cavallès es también, a nuestro entender, sintomática de la filosofía de las matemáticas de W. V. O. Quine. Aunque famoso crítico de la empresa de Carnap en lo que atañe a los “dogmas” del neopositivismo, tanto la epistemología naturalizada desarrollada por el filósofo estadounidense como su filosofía del pensamiento formal están no obstante en deuda con Carnap y poseen un claro cuño carnapiano. Es verdad que los famosos recelos de Quine sobre lo intensional que, a juicio del filósofo de Harvard, no forma parte de la lógica, sino de las matemáticas y su afán normativo por establecer una frontera entre la lógica (de primer orden, entendida como “teoría de la cuantificación”) y la teoría de conjuntos, o sea, las matemáticas puras, son esclarecedores, pero resultan muy arbitrarios. En particular, el hecho de decir que el segundo orden no pertenece a la lógica, sino a las matemáticas. Es cierto que cuando alcanzamos las extremidades últimas de la teoría de conjuntos (los conjuntos de conjuntos de conjuntos), llegamos a conceptos que, hasta ahora, no tienen ninguna necesidad excepto en el campo de las matemáticas puras. Sin embargo, los conjuntos de tipo muy elevado o los que poseen grandísimos cardinales, más allá de la potencia del continuo, podrían un día llegar a desempeñar un papel de indispensabilidad en la formulación de las leyes de la física y llegar a ser tan indispensables como hoy lo son los números racionales. Pero la lógica acepta los conjuntos, de la misma forma que acepta los números reales y las funciones cuyos sujetos tienen un valor real.

privilegiado merced al principio de elección que constituye la experiencia y el acceso a los *sense data*. La postura logicista supone, por tanto, que exista una coordinación entre la relación formal y los fenómenos sensibles, mediante una evidencia *sui generis* que pertenece a la otra suerte de demostración distinguida, la demostración que adhiere a lo demostrado, o sea, la teoría física resulta ser la demostración que se encuentra formalmente determinada.

2.

Pasemos ahora a la segunda parte de nuestro trabajo, y veamos lo que Cavallès ha de decir de esta otra vía de aproximación a la teoría de la ciencia, a la que nos hemos referido como la vía marcada por el *organon* matemático y las filosofías de la inmanencia, pues peligra caer en Scilla, quien quiere evitar a Caribdis. La filosofía matemática de Brouwer, surgida de un problema técnico, fue interpretada de diversas maneras: Hermann Weyl (1927) quería vincularla con la crítica de las fundaciones de la lógica expresada por Husserl; hoy parece, no obstante, suficientemente aceptado que el pensamiento verdadero del matemático holandés, pensamiento expresado en “*Mathematik, Wissenschaft und Sprache*” o en las obras de Heyting (especialmente en Heyting, 1934), iba en otra dirección que el de Husserl. En primer lugar, la matemática es, para Brouwer, un devenir autónomo, más un acto inspirado y realizado en estado de gracia que una doctrina cuya definición resulta imposible si la queremos captar en su momento primicial, pero cuyos momentos, en su necesaria solidaridad (incluyendo la que participa de la colectividad del gremio matemático), traducen una esencia primigenia. De la diada a las teorías elaboradas existe a la vez continuidad e imprevisibilidad. El único parentesco con Husserl parece radicar en el hecho de referirse a un acto. La toma de consciencia de la esencia de las matemáticas —que funda la norma intuicionista— debe ser situada en el plano de un movimiento espontáneo de su devenir, puesto que exige una amputación o, mejor dicho, un “enderezamiento” de las matemáticas clásicas. Se trata de saber si hay o no referencia a una consciencia absoluta que fuera caracterizable, a los contenidos de los conceptos sumisos a una dialéctica que resulta también aprehensible, o si hay o no referencia a la irreductible especificidad trascendental del movimiento matemático.

En reacción contra el logicismo nacido de los trabajos de Frege y de Russell, en el cual se percibía un resurgimiento de la tradición aristotélica que oponía al pensamiento (creación que escapa a cualquier norma) su expresión lingüística, que como fenómeno social caía derrumbada a la vez por los espejismos de la polis y por las leyes de la naturaleza, la epistemología matemática de Brouwer aseveraba el rechazo de cualquier afirmación de existencia que se refiriese a una colectividad solamente puesta en lo abstracto, en virtud de un infinito traducible, al fin y al cabo, por una negación o una indeterminación; esto iba a manifestarse en el rechazo del tercio excluido y, sobre todo, en el rechazo de las definiciones no predicativas. De esta manera, las querellas en torno al infinito cantoriano ilustraban solamente la

resistencia a un nuevo impulso creador⁹; también en este sentido se podía entender la reaparición periódica de las mismas paradojas, como la de Epiménides, que prueban, según Brouwer y Heyting, la incapacidad de la lengua para expresar la potencia indeterminada del pensamiento.

Brouwer no solo rechazaba el papel legislador de la lógica «clásica» en la epistemología, sino que consideraba también cualquier lógica, y el mismo lenguaje, como una expresión inadecuada y empobrecedora de la ciencia, que no era para él un saber, sino una actividad; pues, para Brouwer, la lengua tiene por única función la transmisión de la voluntad y una función deóntica, pero carece de exactitud y de seguridad, y eso aun cuando interviene en la construcción de los sistemas de la matemática. El signo no es un objeto del mundo, pero denota los actos que lo utilizan, y lo indefinido de la regresión está ahí de esencia. Cualquier comparación de las matemáticas con una manipulación espacial choca frontalmente con este carácter fundamental del símbolo matemático, el hecho de solo estar ahí como parte integrante o base de aplicación de una actividad que ya es en sí matemática (y que es generación de otros actos). Tanto para Brouwer como para Cavaillès, los términos de espiritualidad e inmanencia suponían la posibilidad de una ascesis o de una profundización de consciencia distinta de la única comprensión científica de lo matemático. Por tanto, es necesario que exista un absoluto de inteligibilidad que legitime la superposición epinosista de la idea de idea, es decir, que exista la referencia a una consciencia generativa cuya esencia performativa se realiza inmediatamente en sus actos auténticos. De ahí, es preciso que haya un análisis ontológico, pero, justamente, tal como apunta Cavaillès, es lo que falla en la epistemología de Brouwer, la cual carece de una ontología propia.

Se ha dicho que las matemáticas intuicionistas resultaban especialmente cómodas en la física moderna (Weyl, 1927), y Cavaillès se hizo eco de aquello: «*N'est-ce pas que l'attitude intuitioniste est d'abord attitude de physicien, que la représentation d'un monde où s'exerce l'activité mathématique et qui la détermine, en lui fournissant au moins départ et point d'application, reste élément primordial et peut-être dominateur ?*» (2008, p. 31). Pero, según Cavaillès, la filosofía brouweriana, su meta matemática, no ofrece ninguna respuesta a las preguntas propias que plantea la epistemología. Todas las ciencias están confundidas en un mismo movimiento, en el que la matemática y las ciencias de la naturaleza no se pueden distinguir. El ser del mundo –de un mundo puesto ahí fuera y que la consciencia reduce en términos de interioridad– subsiste como condición determinante de la ciencia. Conocer el

⁹ Como bien apuntaron Cavaillès y Quine en su *On What There Is*, la controversia contemporánea entre logicismo e intuicionismo sobre los fundamentos de las matemáticas, controversia que revivificaba la querrela medieval entre el realismo y el nominalismo, nació en realidad de unos desacuerdos sobre el infinito. Los logicistas pueden, a partir de sus asunciones, integrar los órdenes crecientes de infinidad de Cantor, a diferencia de los intuicionistas que han de conformarse con el orden más bajo de infinidad, e incluso, consecuencia directa de lo que asumen, han de renunciar a algunas leyes clásicas de la matemática elemental que afectan a los números reales.

mundo, entenderlo, es ya en sí un programa que representa el abandono de la autonomía creativa, la renuncia a una necesidad que no se vincula a otra cosa que a sí misma. Ahondando en esta idea, muchos epistemólogos opinan, efectivamente, que una teoría de la ciencia no puede ser otra cosa que una teoría de la unidad de la ciencia; pero esta unidad es movimiento, nos recuerda Cavaillès: no se trata aquí de un ideal científico, sino de la ciencia realizada, en la que la incompletitud y la exigencia de un progreso ya forman parte de la definición. Únicamente progreso autónomo, dinamismo cerrado sobre sí mismo, sin ningún comienzo absoluto ni término final, la ciencia se mueve fuera del tiempo—si es que el tiempo significa otra cosa que la referencia a la vivencia de una consciencia—. Para ilustrar aquello, Cavaillès se ha referido a la demostración de la no contradicción de la aritmética, o consistencia de la teoría elemental de los números por Gentzen (1936), demostración que admiraba. En su demostración, Gentzen utilizaba la inducción transfinita, lo que exige, por tanto, unos medios más potentes que la propia aritmética; de esta manera, la intervención del infinito modifica la búsqueda de la zona de pensamiento efectivo y conduce al abandono de la seguridad apodíctica inicial; permanece el procedimiento canónico de iteración indefinida. Como nos lo explica Hourya Sinaceur (1987), la existencia de los objetos se asienta entonces en sus procedimientos de construcción; sin embargo, ninguna axiomática, ningún sistema operativo sería capaz de controlar los desarrollos ulteriores, imprevisibles, debido a la intervención del infinito. Todas las partes de las matemáticas son solidarias, y es el cuerpo entero de estas el que se desarrolla a través de un solo movimiento en sus etapas y bajo diversas formas. De esta manera, se entiende que la autonomía científica resulta simultáneamente ser expansión y clausura: clausura negativa por el rechazo de coger de fuera o de un fin exterior. Para ilustrar aquello, Cavaillès utiliza una imagen sugestiva: la ciencia se parece a un volumen de Riemann que a la vez puede estar cerrado y sin exterior a sí mismo.

3.

En esta tercera parte del artículo vamos a aproximar al lector a la posición de Cavaillès en torno a las ideas de necesidad¹⁰ y de constructivismo, que atraviesan y dan sentido a toda la epistemología del matemático francés. Con Cavaillès es legítimo preguntarse, entonces, si la formalización no representa en realidad una parada del movimiento de las matemáticas, deteniéndolas en una posición petrificada, históricamente contingente; esta era reductible, tal como lo pensaba Carnap en 1934, a un estudio sintáctico combinatorio de las lenguas simbólicas, o sea, al análisis de la propia sintaxis formalizada de la ciencia.

¹⁰ Aquí se advierte ya el fuerte spinozismo de Cavaillès, subrayado por Granger y Canguilhem repetidas veces. Véase al respecto Canguilhem, G. (2004): *Vie et mort de Jean Cavaillès*, Paris, éditions Allia, p. 26. Más recientemente, esta vertiente del pensamiento del matemático ha sido enfatizada por Cassou-Noguès (2013): “Cavaillès, 1938: L'imprévisible et le nécessaire de l'histoire”. Agradezco estas referencias (comunicación personal) al profesor Francisco Vázquez García, catedrático de Filosofía de la Universidad de Cádiz.

Independientemente de cualquier desarrollo lógico, existe una ontología general espontánea, ensanchada en *mathesis universalis* por Leibniz, en la que están directamente señaladas las propiedades del objeto cualquiera (Nef, 2001). Qué es el número, qué son las operaciones de nivel superior si no aquellas determinaciones a las que están necesariamente sumisos, de una necesidad que se confunde con la necesidad misma del desarrollo matemático, los modos de aparición del objeto cualquiera, se preguntaba ya Cavaillès. ¿Qué hace el matemático si no describir o fijar lo que concierne todo objeto, elemento abstracto de una multiplicidad? (Cavaillès, 2008, p. 62). Tal y como Cavaillès en su epistemología entiende la teoría de la ciencia, la *mathesis formalis* proporciona la determinación de las posibilidades de los objetos, y la apofántica formal, las posibilidades de determinación de los objetos. La perspectiva de la apofántica desarrollada por Husserl era 'genealógica', y eso se debía en gran medida al hecho según el cual, en la opinión de Husserl, la lógica formal clásica ocultaría el problema fundamental de la evidencia. 'Evidencia' significa para el filósofo la inmediatez de la donación de los fenómenos en la presentación perceptual, *l'ecceidad*; problema cognitivo que a Brouwer y Cavaillès les preocupaba especialmente. Cavaillès analizó cómo Husserl reconstruyó para este fin el 'génesis categorial' de las categorías lógicas 'primitivas' (sujeto *vs.* predicado); génesis que convierte la unidad perceptiva sintética de la extensión espacial de un substrato delimitado por un borde y que posee un momento dependiente (cualidad sensible) en la unidad analítica de la proposición. El contenido perceptivo de tipo "*S es p*" se encuentra, entonces, arraigado en la experiencia ante-predicativa y pre-judicativa del mundo perceptivamente dado, y es concretamente este arraigamiento semántico –que Husserl llamaba una 'fundación'– lo que el filósofo quiso anclar en su concepción de la naturaleza mundana del *Lebenswelt*, mediante una epistemología normativa y contextual del mundo sensible, en otras palabras, ofreciendo una apofántica o tipología de esclarecimiento.

Pero a pesar del interés y de la estima que sentía Cavaillès por los trabajos de Husserl, la ontología formal por la que aboga en su teoría de la ciencia no es de inspiración husserliana, sino inspirada tanto por la *mathesis universalis*, de Leibniz, y por la teoría del objeto de Bolzano o cualquier cosa en general (*Etwas überhaupt*). Semejante ontología se da por tarea filosófica construir formalmente los primeros conceptos matemáticos: los de conjunto, de relación, de función, de operación y de número. Según Cavaillès, la superioridad de la teoría de la ciencia de Bolzano con respecto a la epistemología de Carnap se manifiesta, entre otras cosas, en su relación inicial entre actos y contenidos, entre apofántica y ontología, o sea, y dicho de otra manera, entre significado y objetos.

Con respecto a la idea de necesidad, Cavaillès acredita a Bolzano la primacía de

haber hecho hincapié en el carácter necesario de la ciencia. Fue Cavaillès quien, entre las dos guerras mundiales, no solo reconoció la figura fundamental de Bolzano en la formación del análisis matemático y en los fundamentos primiciales de la teoría de conjuntos, sino que, en sus *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*, Cavaillès analizó la demostración puramente analítica que proporciona Bolzano en 1817, así como sus contribuciones esenciales a las paradojas del infinito (1851). Bolzano no se contenta con hacer rigurosos los fundamentos del análisis infinitesimal, sino que quiere transformar de forma radical la propia lógica y proporcionarle una base ontológica. En su *Rein analytischer Beweis* (1817), Bolzano ya se ofuscaba por el recurso demasiado fácil a la evidencia por parte de los matemáticos, una evidencia que, para Kant, regía todo el razonamiento geométrico. Para Bolzano, la estructura de la ciencia no solamente es demostración, sino que también se confunde con la demostración (p. 39). En ella se encuentran efectivamente estos rasgos esenciales para Cavaillès, que son la unidad, la necesaria progresión y el indefinido, así como la clausura sobre sí mismo. La matemática no podría definirse como ciencia de la construcción de los conceptos en la intuición pura, tal como lo pensaba Kant. Tanto para Bolzano como para Cavaillès, la matemática es una ciencia conceptual, como lo prueban no solamente las disciplinas de las matemáticas puras, sino también las disciplinas aplicadas como la topología o la ciencia del espacio. Podemos retomar la interrogación kantiana y preguntarnos si hemos de construir un objeto en la intuición pura para asegurarnos de su existencia. La innovaciones lógicas de Bolzano, su «teoría pura de los encadenamientos racionales», que el matemático expuso en la *Wissenschaftslehre* (1837), y especialmente las distintas variedades de su concepto de deducción¹¹ (i.e. de consecuencia lógica) subrayan, por contraste, la extrema estrechez de la concepción kantiana de la lógica como ciencia acabada, cuyas formas históricamente contingentes se encuentran identificadas con la estructura inmutable del mismísimo entendimiento. El movimiento demostrativo no prolonga la intuición, y esta no puede refugiarse en los axiomas que resultan verdaderos en virtud de los conceptos que los contienen; en contra de lo que pensaba Brouwer, esta exigencia ya señalada por Bolzano impone la eliminación de la intuición de las demostraciones matemáticas.

Pero el filósofo ha de preocuparse por ello. No puede aceptar una matemática que se libera de la idea de las aplicaciones posibles y se vuelve un juego sutil del puro pensamiento. Fuera de las aplicaciones, nos recuerda Cavaillès (2008, p. 67), no existe conocimiento matemático: la matemática, consciente de su significado primicial, o sea, de lo que genuinamente es, se bifurca, entonces, por una parte, en las matemáticas aplicadas, que son las ciencias físicas, y, por otra parte, en las

¹¹ Cavaillès pensaba que Carnap habría ganado mucho tiempo si hubiese leído y meditado los capítulos dedicados a la noción de validez y de deducibilidad en la *Wissenschaftslehre* de Bolzano, publicada en 1837, o sea un siglo antes de *Logische Syntax der Sprache*. Ambos textos redactados en Praga.

matemáticas formales, que son la lógica. Para Cavallès, la matemática se ve verificada y encuentra su razón de ser en la física, pues no hay sino un solo movimiento y un solo conocimiento para el que la unidad del conjunto otorga la validez de cada uno de los movimientos y de sus relaciones de subordinación. La necesidad está presente en todo y fundada, porque resulta única.

Cavallès (2008, p. 41) consideraba que la teoría de la ciencia, o epistemología científica, no se puede construir directamente, tal como los neopositivistas tenían la pretensión, sino que es fruto de una analítica, cuya primacía le da el contenido de su objeto, y de una ontología, que la termina como ser; en este sentido, la noción de objeto, necesidad inmanente a los encadenamientos físicos, se impone *ipso facto* a los de las matemáticas, en la medida en que estos constituyen la trama de aquellos, y en la que deben de ser distinguidos, es decir, situados en el mismo plano y polarizados de forma comparable. De esta manera se resuelve el problema que plantea la doctrina de la ciencia, sin que se vean sacrificadas las metas de los objetos, cuyo ser se supone está fuera de su alcance, ni tampoco la autonomía de los encadenamientos racionales. Según Lautman (2006), la autoridad de la lógica sobre la física se encontraría así explicada. En efecto, se trataría de un solo y único movimiento que, a través de las matemáticas, va desarrollándose hasta las realidades del mundo.

Como lo explicaba Husserl en su *Krisis*, la física teórica, que ha ido constituyéndose desde Galileo, se ha sumado al *Lebenswelt*, el mundo de la vida, lo que Cavallès llama “el mundo vital”. Ella no nació solamente de las necesidades técnicas, sino que es promoción de la técnica, una técnica para controlar la predicción, y sobre la predicción se asienta la vida. Ahora bien, con la predicción dejamos la modalidad de lo necesario para pasar a la de lo posible. Aquí Cavallès (1947, p. 81), y especialmente en el artículo coescrito con Lautman, “La pensée mathématique” (1994, p. 626), injerta su propia reflexión sobre la matematización de la física, que, para él, consiste en la coordinación de predicciones espontáneas y, sobre todo, en la eliminación de lo que en ella resulta inútil merced a la idealización infinita. De esta idealización nacen los objetos geométricos, el espacio homogéneo y la medida que permite controlar el espacio vivido, el propio infinito, y que hace posible la representación matemática de las relaciones físicas. En este sentido, la matemática no está desvinculada del mundo y no hay ruptura entre las matemáticas y el mundo sensible. Las preguntas de la física teórica solo toman significado y forma cuando se transforman en preguntas de la matemática pura; ambas disciplinas forman unos sistemas interiormente organizados, dos sistemas de experiencias específicas, y es en la encrucijada de estos dos procesos donde aparece la relación física, de su coordinación más o menos completa nace la teoría física.

Pero incluso para las ciencias de la naturaleza, el crecimiento se realiza sin préstamo a lo exterior, a lo que está fuera: Hay una ruptura entre sensación o recta opinión y ciencia. La experiencia, lejos de ser inserción en la naturaleza, resulta ser incorporación del mundo al universo científico: e incluso si no está despejado su significado, incluso si aparece como un cuerpo opaco, obstáculo a las teorías efectivamente ideadas, su valor de experiencia se encuentra a la vez en su desprendimiento de un mundo de singularidad y exterioridad, en donde lo que es no tiene significado fuera de su existencia actual (y determinada) y en la unificación virtual a la que debe necesariamente presidir un día. Uno de los blancos de la crítica de Cavailles a Carnap era su desconocimiento de la temporalidad propia de la ciencia, del lugar de la necesidad, dado que la progresión se efectúa por vía demostrativa, y de la imprevisibilidad, ya que la ciencia solo se realiza por estallamiento y reordenación de las matemáticas en su conjunto. Esta crítica es fundamental y delimita una de las facturas más características y originales de la aportación de Cavailles. Para Cavailles, las matemáticas no solo son por esencia un devenir, y no solo tal como lo creen Brouwer y el idealismo, un sistema reglado de gestos y de actos inspirados en los que los matemáticos no hacen otra cosa que actualizar virtualidades. Las matemáticas están inscritas en los conceptos tejidos, hilvanados por la historia de su propio desarrollo. Esta historia, que no lo es en el sentido historicista, se desarrolla en una temporalidad propia, acompasada por la necesidad. La autogeneración de los conceptos y de las estructuras atraviesa la historia. Tras haber examinado detenidamente y rechazado las soluciones idealistas propuestas por Husserl y Brouwer, Cavailles utiliza, sin referirse a ello, los conceptos de Spinoza, cuya filosofía alumbra el último escrito del matemático francés, escrito al que Gilles- Gaston Granger dedicó un luminoso análisis (Granger, 1947). Cavailles insiste sobre el carácter esencialmente imprevisible de esta historia, aunque retrospectivamente toda la historia de la matemática entera sea totalmente inteligible. Su necesidad escapa al imperio de la lógica, pues es del resorte de la dialéctica.

Conclusión

Se puede decir que en este trabajo he intentado aproximar al lector a la concepción de la epistemología que desarrolló Jean Cavailles en su reflexión teórica sobre las matemáticas y la física; se trata, efectivamente, de una reflexión vigorosamente crítica frente al logicismo dominante en la época en la que se inserta el trabajo del matemático francés. Cavailles, desde finales de los años veinte y durante toda la década de los treinta, hasta sus últimos años, pasados entre la clandestinidad de la resistencia al ocupante nazi y el calabozo, va elaborando una filosofía del pensamiento formal, no solamente crítica con el reduccionismo lógico-fisicalista que caracterizaba a la empresa neopositivista de los promotores del Círculo de Viena, sino también constructiva y programática para el devenir de la epistemología

científica¹². Consciente de que el problema crucial de la teoría de la ciencia radicaba en la relación entre el estatuto de las entidades lógicas y los objetos de la física, fue introductor entre los filósofos franceses de su tiempo de la obra de Bolzano y su teoría del objeto, de la que destacó numerosas virtudes para la elaboración de una ontología formal.

Atento lector de Husserl y agudo analista de su apofántica, familiarizado con la matemática intuicionista de Brouwer y sus ramificaciones en física teórica, Cavaillès supo sintetizar todas estas fuentes de inspiración y proponer una visión personal de las relaciones entre las matemáticas y las ciencias de la naturaleza, para las que la epistemología no puede constituirse directamente, tal como ella tenía la pretensión, sino que resulta posterior a la analítica, que le da el contenido de su objeto, y a la ontología, que la termina como ser. En definitiva, y para terminar ensanchando el horizonte, la importancia que el propio Cavaillès otorgaba a la necesidad en el transcurrir de la praxis matemática y en su temporalidad propia, la progresiva elevación metamatemática hacia la metafísica, y los graves y austeros acentos espinosistas del último periodo del matemático, tal vez tengan algo que ver con su protestantismo heredado y con una cierta visión teleológica del mundo, con esa religiosidad *abrahamita* en la cual los conceptos de necesidad y autosacrificio resultan tan importantes. Pero el estudio de aquella filiación espiritual subterránea, para arrancar las raíces metafísicas¹³ del pensamiento de Cavaillès y su manera de entender el sentido del “mundo vital”, merecería otro estudio, un estudio que contemplaría el análisis de los fundamentos antropológicos de su formación intelectual.

¹² Ha quedado bastante claro que con su magisterio y a su pesar, Cavaillès fue el instigador póstumo de una escuela francesa de epistemología, a la cual podemos conectar cada uno a su manera los nombres de filósofos del pensamiento formal como Jean-Toussaint Desanti, Gilles-Gaston Granger, Raymond Martin, Hourya Benis Sinaceur o Frédéric Nef. El Pr. Francisco Vázquez García (comunicación personal) señala que fue Francisco Jarauta quien, en España, empezó a interesarse y a publicar sobre Cavaillès. Para Vázquez García, en la crítica de Cavaillès, le interesaba sobre todo a Jarauta las distancias del matemático francés respecto a la fundamentación husserliana de las matemáticas. Lo que explicaría, según Vázquez García, la escasa recepción española de Cavaillès: como la epistemología francesa apenas interesaba a los lógicos y filósofos de la ciencia españoles (desde mediados de los sesenta centrados en la tradición analítica), el interés generado por la figura y el pensamiento de Cavaillès quedó reservado a los historiadores de la filosofía contemporánea y a los ontólogos, en relación con la cuestión de la filosofía de la consciencia o del sujeto fundador.

¹³ El concepto de necesidad de Cavaillès, en particular, tiene unas conexiones antropológicas interesantes con la visión actual de necesidad lógica: reactualización de la tesis leibniziana de verdad en todos los mundos posibles. Esta concepción metafísica de la necesidad ha sido desarrollada en los trabajos pioneros de Ruth Barcan Marcus y Saul Kripke. Se trata de unas aproximaciones a la accesibilidad a los mundos, en las que el necesario esencialismo de la identidad solamente se ve afectado por alteraciones contingentes, y en las que la naturaleza de la necesidad es de orden teleológico. Temas que encontramos ya en la filosofía del matemático francés. Por otra parte, la semántica desarrollada por Kripke de manera formal, también nos proporciona una semántica para la lógica intuicionista de Brouwer. Es interesante anotar que los sistemas formales así trabajados son completos. Así tenemos hoy en día una definición formal de consecuencia lógica modal. Véase al respecto: el artículo de Kripke –con una notación antigua y difícil de entender– y los trabajos de Chagrov y Zakharyashev. Véase Chagrov, A. and Zakharyashev, M. (1997). *Modal Logic*, Oxford University Press. Kripke, S. (1959). “A Completeness Theorem in Modal Logic”. *The Journal of Symbolic Logic*, Vol. 24, N.º 1, pp. 1-14.

Referencias

- Bar-Hillel, Y. (1963). “Remarks on Carnap's *Logical Syntax of Language*”, in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, (ed. Schilpp P.), LaSalle, Illinois, Open Court.
- Bolzano, B. (1817). *Rein analytischer Beweis*, Praha
- Bolzano, B. (1837). *Wissenschaftslehre* I – IV. Edición crítica por Jan Berc (1985-1990): *Bolzano's Gesamtausgabe* I, 11.14, Stuttgart –Bad Cannstatt, Fromman – Holzboog.
- Bolzano, B. (1851). *Paradoxien des Unendlichen*, Leipzig, publicación póstuma. Traducción al español por Luis Felipe Segura (1991): *Las paradojas del infinito*. México D. F.: U.N.A.M, Colección Mathema.
- Brouwer, L.E.J. (1929). “Mathematik, Wissenschaft und Sprache”, *Monatshefte für Mathematik und Physik*, N.º 36, pp. 153-164.
- Canguilhem, G. (2004). *Vie et mort de Jean Cavaillès*, Paris : Editions Allia.
- Carnap, R. (1934). *Logische Syntax der Sprache*, Wiena, Springer. Versión inglesa y aumentada del texto original, en Carnap, R. (1937). *The Logical Syntax of Language*. London : Kegan Paul.
- Cavaillès, J. (2008). *Sur la logique et la théorie de la science*. Paris : Vrin.
- Cavaillès, J. (1994). *Oeuvres complètes de Philosophie des sciences*. Paris : Hermann. Estas obras completas están recopiladas en cuatro tomos:
- ♦ Tome I : *Méthode axiomatique et formalisme* (1938)
 - ♦ Tome II : *Philosophie mathématique* (1962)
 - ♦ Tome III : *Sur la logique et la théorie de la science* (1947)
 - ♦ Tome IV : *Articles scientifiques*

- Cassou-Noguès, P. (2001). «Cavaillès critique de Kant». *Cahiers de philosophie et d'histoire des sciences*, no. 50, pp. 143-171.
- Chagrov, A. and Zakharyashev, M. (1997). *Modal Logic*. Oxford: Oxford University Press.
- Gentzen, G. (1936). «Die Widerspruchsfreiheit der reinen Zahlentheorie». *Mathematische Annalen*, no. 112, pp. 493-565.
- Granger, G. G. (1947). «Jean Cavaillès ou la montée vers Spinoza». *Les études philosophiques*, pp. 271-279.
- Heyting, A. (1934). *Mathematische Grundlagenforschung, Intuitionismus, Beweistheorie*. Berlin: Springer.
- Hintikka, J. (1992). «Carnap's work on the foundations of logic and mathematics in historical perspective». *Synthese*, no. 93, pp. 167-189.
- Huisman, B. (1993). «Cavaillès et Spinoza». Bloch O. (dir.): *Actes du colloque «Spinoza au XXème siècle»*,. Paris: P.U.F.
- Husserl, E. (1929). *Formale und transzendente Logik*, Halle, Niemeyer. Traducción al español por Luis Villoro (1962): *Lógica Formal y Lógica Transcendental. Ensayo de una Crítica de la Razón Lógica*. México D. F.: UNAM.
- Husserl, E. (1934). *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Traducción al español por Jacobo Muñoz (1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica.
- Lautman, A. (2006). *Les mathématiques, les idées et le réel physique*. Paris: Vrin.
- Nef, F. (1998). *L'objet quelconque. Recherches sur l'ontologie de l'objet*. Paris : Vrin.
- Sinaceur, H. (1987). «Structure et concept dans l'épistémologie de Jean Cavaillès», *Revue d'histoire des sciences*, no. 40, pp. 5-30.
- Weyl, H. (1927). *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*. München : Oldenbourg Verlag.

SEPARADOR 3

CONSTRUCTIVISMO Y TEORÍA DE LA HISTORIA

Constructivism and the History's Theory

Carlos Arturo Londoño Ramos
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
londonocarlosarturo@hotmail.com

Fecha de aceptación: 24 de abril de 2014

Fecha de aceptación: 23 de julio de 2014

Resumen

En su filosofía, Hegel considera que la finalidad de la historia es la conquista de la libertad, en consonancia con el derecho racional universal y el desarrollo de la cultura intelectual (el espíritu). El progreso en el espíritu es generado por la toma de conciencia de sí y por los principios éticos, que se universalizan, así como también se realiza (se extraña) objetivamente como institución jurídica y a través de la nación. A diferencia de este idealismo histórico hegeliano, Marx sustenta el materialismo histórico, para el cual las estructuras político-jurídicas y de la conciencia social están condicionadas “en última instancia” por la estructura socioeconómica. Habermas, finalmente, intenta reconstruir el materialismo histórico apoyándose en el aprendizaje intelectual y construido del conocimiento, la moral y la comunicación, a partir especialmente de Piaget y Kohlberg. Esta reconstrucción de la teoría de la historia significa un “retorno” a la filosofía hegeliana, pero en un nuevo nivel, pues se apoya en las ciencias reconstructivas del aprendizaje inteligente.

Palabras clave: Constructivismo, Materialismo histórico, Teoría de la historia.

Abstract

Hegel in his philosophy, considers that the History's aim is to conquer liberty, according with the universal rational right and the intellectual cultural development

(the spirit). The spiritual progress is generated by becoming conscious oneself, and by the universalized ethical principles, and also it is to be objectively realized (externalized) as a judicial institution through the Nation. Different from this Hegelian historical idealism, Marx sustains the historical materialism, for which the political-judicial structures, and the social consciousness are conditioned “at last instance” by the social economic structure. Habermas, finally tries to rebuild the Historical Materialism, supporting himself on the intellectual learning built from knowledge, morality and communication, taken from Peaget and Kohlberg. That History Theory's reconstruction means a “return” to the Hegelian philosophy, but in a new level.

Keywords: Constructivism, Historical Materialism, History's Theory

Introducción

En la época actual ha crecido el escepticismo acerca de las posibilidades de una teoría y una filosofía de la historia universal, tal como de diversas maneras lo propusieron Kant, Hegel y Marx; estas dudas surgen por una mayor conciencia de la diversidad cultural, que hace muy difícil hacer propuestas “unificadas” sobre el pasado, así como también se tornan cuestionables los ideales del porvenir. No obstante, de forma simultánea, con una mayor preocupación por la identidad de los pueblos que ha llevado al resurgimiento de ciertos nacionalismos y culturas, en especial las religiosas, los organismos internacionales y el sentir de la comunidad académica mundial siguen abogando por los derechos humanos, por la defensa de las libertades fundamentales y por el respeto a las diferencias de las formas de vida.

¿Cómo se puede defender un pluralismo razonable, tanto de las formas de vida de los individuos como de los pueblos, y simultáneamente defender unos principios que desde la modernidad se consideran universales? ¿Cómo sustentar la universalidad al mismo tiempo que se lucha por las posibilidades de la heterogeneidad? En la actualidad, las ciencias, las disciplinas del saber y sus aplicaciones (tomadas en sentido amplio), el derecho, la participación democrática, las artes y la educación escolar se han tornado planetarias; esta nueva condición obedece a que, según la filosofía moderna, en especial la de Kant y Hegel, estos desarrollos constituyen la expresión de la mayoría de edad intelectual. Para Kant, la modernidad está dada por la libertad de pensamiento y las constituciones republicanas, y, para Hegel, se manifiesta en el desarrollo del espíritu, entendiendo por tal los desenvolvimientos de las ciencias, los deberes y derechos jurídicos institucionalizados y la reapropiación de la cultura espiritual (el arte, la religión como metáfora y la filosofía). No obstante, este desenvolvimiento del espíritu requiere de la educación y, a su vez, la educación compendia el desarrollo histórico de la humanidad en el individuo.

Según Hegel:

La tarea de llevar al individuo desde su estado de no formación hasta el saber, había que tomarla en su sentido general o universal, y por tanto había que considerar en su proceso de formación al individuo universal *allgemeines Individuum*, es decir, el espíritu del mundo. ... Y así, cada individuo recorre también las etapas de formación del espíritu universal. ... y en el *curriculum* pedagógico reconocemos dibujadas en siluetas la historia de la formación y cultura del mundo (2006, pp. 132-133).

La crítica del marxismo a Hegel no consiste en negar el desarrollo del espíritu, sino en exigir una base socioeconómica como condición para sus posibilidades de desarrollo. Incluso, Marx reconoce la analogía entre el desarrollo del individuo y el de la humanidad, cuando alude a la permanencia del valor del arte griego, por cuanto representa la juventud de la humanidad. Con respecto a los griegos, pregunta Marx: “¿Por qué la infancia histórica de la humanidad en el momento más bello de su desarrollo, no debería ejercer un encanto eterno, como una fase que no volverá jamás?” (1971, p. 33)

La analogía entre el desarrollo ontogenético del individuo y la filogénesis de la humanidad tiene sus primeras expresiones en Vico, pero se ha convertido en uno los problemas más importantes de la psicología cognitiva en sus investigaciones sobre el aprendizaje inteligente¹. El constructivismo explica el aprendizaje inteligente a partir de la acción sobre los objetos, como base sobre la cual se construyen las operaciones físico-matemáticas; de la interacción entre los sujetos, que va conformando los criterios ético-morales de veracidad, justicia y la equidad; de la comunicación, que examina juicios y criterios de objetividad, y, por último, de la acción sobre sí mismo, que va conformando un yo epistémico con estructuras universalizantes y de coordinación de perspectivas.

A partir de las etapas estudiadas por la psicología cognitiva, Habermas propone una reconstrucción del materialismo histórico; este planteamiento conduce a reinterpretar la determinación socioeconómica del marxismo, teniendo en cuenta que el control técnico sobre la naturaleza y las formaciones jurídicas dependen de la

¹ En general, el constructivismo de la inteligencia ha sido desarrollado en diferentes temas, entre otros, por Piaget, Kolhberg, la mexicana Emilia Ferreiro, el español Mario Carretero y Vigotsky; de otra parte, se cuenta con la pedagogía activa de John Dewey (constructivismo de uso) y, también, con la pedagogía comprensiva de los mapas conceptuales, en relación con las ciencias hermenéuticas. La conexión entre las investigaciones cognitivas y la historia tiene su mayor desarrollo en las ciencias formales y la física, propuesta en especial por parte de Piaget, así como la relación con los principios morales estudiada por Habermas.

formación de la inteligencia del sujeto y, por tanto, también del desenvolvimiento de la autoconciencia intersubjetiva, lo cual significa un “retorno” a Hegel, pero desde el horizonte de la psicología cognitiva y la comunicación. La reestructuración del materialismo histórico, entonces, debilita la determinación económica y su interpretación a partir de mecanismos de “reflejo” (de la infraestructura en la superestructura jurídico-ideológica), de igual manera que el condicionamiento de clase social; de esta forma, se va tornando necesario apuntar hacia una teoría más abierta, que tome en cuenta la retroacción múltiple entre la instancia socioeconómica y el espíritu, es decir, hacia un socialculturalismo histórico; al mismo tiempo que la declinación de la política comunista conduce hacia la búsqueda de una democracia social y participativa, en la lucha por medio de movimientos sociales: educativos, pluralistas, de diversidad sexual, “indignados”, cooperativistas, neo-sindicalistas, ecologistas, pacifistas, indigenistas, estudiantiles y campesinos.

1. La Filosofía de la Historia Según Hegel

Para Hegel: “La historia universal es la doma de la violencia desenfrenada con la que se manifiesta la voluntad natural; es la educación de la voluntad para lo universal y en la libertad subjetiva” (2006, p. 202), es decir, es la conciliación entre los derechos universales y los individuales para la conquista de la libertad; no obstante, Hegel amplía el progreso de la historia con la evolución del espíritu. Los saberes del espíritu dependen del desarrollo de la conciencia de sí que tienen los individuos y del espíritu de los pueblos; sin embargo, la finalidad de la historia requiere unos medios de realización como son el Estado y los grandes hombres. Los héroes, los grandes hombres, son hijos de su época y son reconocidos como tales porque saben conducir al pueblo hacia un grado más alto de libertad y de toma de conciencia.

Por Estado, Hegel entiende, de una parte, la conciencia de la libertad, la formación de la subjetividad racional a partir de la cual los seres humanos forjan sus instituciones y sus saberes. De otra parte, el Estado es la “sustancia” social en los aspectos objetivos de las instituciones políticas y las costumbres; así, podríamos decir que para Hegel el Estado objetivo es múltiple: es Estado-político en las instituciones y las leyes positivas, y es Estado-nación a través de la sociedad civil en la comarca, la historia común, la industria, el comercio, las costumbres y la familia. Hegel resume así su concepción del Estado:

Hemos expuesto los dos momentos: el primero, la idea de la libertad, como absoluto fin último; el segundo, el medio de que se vale, el lado

subjetivo del saber y del querer, con su vida, su movimiento y su actividad. Hemos visto que el Estado es el orden moral y la realidad de la libertad, y, la unidad objetiva de estos dos momentos [...] Hemos conocido la idea, por un lado, en su determinación como la libertad que se conoce y se quiere a sí misma, que se tiene a sí sola por fin: esto es a la vez el simple concepto de razón y también eso que hemos llamado sujeto, la conciencia de sí mismo, el espíritu existente en el mundo (2006, pp. 109-110).²

Para Hegel la evolución del espíritu a través de la toma de conciencia de sí mismo, de la autoconciencia y de la libertad se produce por las “contradicciones”, luchas o antagonismos categoriales entre los deberes universales en la sociedad y los intereses particulares del individuo. Debido a esta lucha entre lo universal y lo particular: “El progreso no es, pues, una evolución pacífica y sin resistencias; el espíritu no camina pacíficamente a su realización. La historia progresa en el sentido de que las dos partes abandonen su parcialidad, su forma mendaz” (2006, p. 210).

La historia universal se desarrolla en la medida en que se toma conciencia de la universalidad de los derechos a la libertad y se forja una racionalidad en los diferentes aspectos de la cultura intelectual. Para pensar el progreso histórico, Hegel propone una analogía –que tiene su origen en Vico (Horkheimer, 1995, pp. 101-118)– entre el desarrollo del espíritu del individuo y el de la especie humana, que pasa por diversas formas del devenir.

La primera forma, la de la infancia, es la del Despotismo Oriental, que presenta una contradicción entre la permanencia de las instituciones y las costumbres que duran milenios, y los caprichos del déspota, que, a su vez, somete a su pueblo a la tradición. En el Despotismo el hombre no obedece libremente, sino que obedece sin más. La ley de la voluntad es para él, la ley del déspota. En esta sociedad solo es libre un individuo: el emperador. “Así, en el edificio suntuoso del poder único, al cual nada escapa y ante el cual nada puede adoptar una forma independiente, va unida a la arbitrariedad indomable” (Hegel, 1989, p. 205).

La segunda forma del espíritu es la juventud de Grecia antigua, que representa la contradicción de la moralidad en la virtud bella de los ciudadanos y la exclusión de la ciudadanía para los esclavos y sirvientes: solo son libres algunos. Así mismo, en Grecia coexisten la tradición y la costumbre con los comienzos de la libertad del sujeto: “Pues la moralidad en la belleza [de la virtud ciudadana] no es la moralidad

² Las pseudointerpretaciones que critican a Hegel por endiosar el Estado (de lo cual están llenas las historias de la filosofía) no diferencian entre Estado como institución jurídico-administrativa y el Estado como libertad republicana, pues esta última debe estar por encima de todas las instituciones burocráticas y clericales.

verdadera, no es la moralidad oriunda de la lucha de la libertad subjetiva que habría nacido de sí misma, sino que sigue siendo aquella libertad subjetiva [particular] y tiene, por tanto, el carácter de la libertad natural” (Hegel, 1989, p. 207). El pueblo griego vive de las costumbres ciudadanas, que no se rigen por principios universales, pero que ya inicia el cuestionamiento de lo simplemente habitual, tanto de la ética y de la política, como del conocimiento.

La tercera forma del espíritu es la manifestación de la etapa de la vida viril en el Imperio romano, que representa la contradicción entre los derechos de la persona jurídica y el Estado político como fin en sí mismo al que sirven los ciudadanos. Los individuos son sacrificados a la dureza de la ley de un Estado que por su formalismo es abstracto. “Los individuos libres son efectivamente sacrificados a la dureza del fin, al cual han de consagrarse en ese servicio para lo abstracto universal” (Hegel, 1989, p. 2075).

La cuarta forma es el imperio espiritual bajo el dominio de la Iglesia. Históricamente comienza con la nueva conciencia de la subjetividad individual aportada por el cristianismo: la igualdad de todos los seres humanos ante Dios, la responsabilidad personal o culpa, y la dignidad humana absoluta. Su contraposición está dada, de una parte, por la interioridad religiosa que desprecia el mundo profano y, de otra, por la profanidad eclesiástica más fiera y salvaje en la acumulación de riquezas y poder.

La quinta forma representa la madurez del pensamiento en la modernidad, que concilia los derechos individuales con los universales. La modernidad se inicia con la herencia griega aportada por los islámicos, que inicialmente la cultivaron y tradujeron; posteriormente, en el Renacimiento, se amplía con la libertad de conciencia, la separación de las iglesias y el Estado favorecida por la Reforma protestante, y culmina con la Revolución francesa según la cual todos los ciudadanos son libres. Para Hegel: “El punto en que la conciliación se verifica, por sí misma es, pues, el saber; aquí es donde la realidad es rehecha y reconstruida. Tal es el fin de la historia universal; que el espíritu dé de sí una naturaleza, un mundo que le sea adecuado [...] creada por el concepto del espíritu, y tenga en esa objetividad la conciencia de su libertad y de su racionalidad subjetivas” (1989, p. 211).

Con la quinta forma del espíritu se llega al “fin de la historia”, que no consiste en la detención de la historia misma, sino en la conciliación entre los intereses individuales y los derechos universales. Esta finalidad no puede ser sobrepasada sin renunciar a la forma política republicana instituida por la división de poderes y la participación de la sociedad civil; en consecuencia, para el futuro: “La labor que queda por hacer es precisamente esa: que ese principio se desenvuelva, se elabore,

que el espíritu llegue a su realidad, llegue a la conciencia de sí mismo en la realidad” (Hegel, 1989, p. 212).

Sin embargo, la forma republicana moderna, defendida por Hegel como el reino de la conciliación y el reconocimiento entre sujetos libres, es considerada por Marx como el interés común de la burguesía, representado en el Estado moderno. Así mismo, la filosofía de la historia del idealismo hegeliano, que expone el desarrollo de la autoconciencia y la razón es, piensan Marx y Engels, una “... inversión que hace caso omiso de las condiciones reales, es lo que permite convertir toda la historia en un proceso de desarrollo de la conciencia” (1976a, p. 73). No obstante, en el marxismo la finalidad de la historia sigue siendo la conquista de la libertad, pero esta no llega a su plenitud en el Estado burgués, sino en el comunismo: “Solamente dentro de la comunidad (con otros tiene todo) tiene el individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible por tanto la libertad personal” (Marx y Engels, 1976a, p. 80).

A pesar de la crítica marxista a Hegel, en la misma filosofía hegeliana se expone la dependencia que la conciencia filosófica tiene de la “sustancia social”, es decir, de las condiciones históricamente objetivas, no obstante la evolución del espíritu es la base y la que da forma a los demás aspectos históricos, y al mismo tiempo surge en condiciones históricas orgánicamente específicas. Esta condicionalidad de doble vía se explica por una evolución que procede en círculos, pues “la sustancia social” ofrece las condiciones para el saber y este se realiza produciendo instituciones y formas de vida:

Pero llega un momento en que no solo se filosofa, así, en general, sino en que es una determinada filosofía la que se manifiesta en un pueblo; y esta determinabilidad del punto de vista del pensamiento es la misma determinabilidad que informa todos los demás aspectos históricos del espíritu del pueblo, que guarda la más íntima relación con ellos y constituye su base. [...] bajo la cual surge, con su organización y su forma de gobierno, con su moral y su vida social, sus aptitudes, sus hábitos y sus costumbres, con sus intentos y sus trabajos en el arte y en la ciencia, con sus religiones, sus vicisitudes guerreras y sus condiciones externas en general, con la desaparición de los Estados en los que este determinado principio se había hecho valer y con el nacimiento de otros nuevos, en los que se alumbraba y desarrolla otro principio superior (Hegel, 1985, p. 55).

2. De la Filosofía Idealista Hegeliana al Materialismo Histórico

En la Introducción a *La ideología alemana*, Marx presenta una visión general del materialismo histórico, en la cual efectúa un esbozo de la sucesión de los diversos modos de producción de acuerdo con la historia europea. Los modos de producción –o formas de propiedad– que expone son: el tribal, el de la ciudad-estado antigua, el feudal, el capitalista y el comunista³. Posteriormente, Marx, en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1971, pp. 433-479), bajo influencia de Hegel –sin mencionarlo– agrega el modo de producción asiático, caracterizado por la propiedad abstracta del déspota (China, India, Egipto Antiguo, a lo que se podrían agregar las culturas Aztecas e Incas).

La versión del materialismo histórico depende de los diversos textos de Marx y Engels y del modo de producción, que sirve como punto de referencia para la teorización, y también del énfasis que se pone en la cuestión de la toma de partido político. Así, por ejemplo, en *La ideología alemana* (pp. 3-15) el modo de producción aparece condicionado por varios factores: el recurso del medio geológico; la manera como se produce y el tipo de instrumentos utilizados; la división del trabajo en sus diversas formas (el natural en el trabajo del varón y la mujer; el intelectual y el manual; la división técnica en el interior de la producción y la división social del trabajo en las diferentes tipos de producción como el de la ciudad y campo); las relaciones sociales en la producción en conexión con las organización social en clases y estamentos; el comercio y el consumo, tanto en las naciones como en las relaciones internacionales; el Estado y la política en su trabazón con el orden socioeconómico; la reproducción de la población a través de la familia, la ciudad y la nación, sus instituciones y necesidades socioeconómicas; y por último, la conciencia social que se expresa por medio del lenguaje como conciencia social práctica. La conciencia social también se observa en el comportamiento y en las opiniones que generan “inversiones” ilusorias (idealismos y religiones) o en ideologías que justifican, que “naturalizan” y enmascaran formas de dominación para ofrecer consuelo.

De todos estos factores algunos son más estudiados que otros, especialmente se exploran los que son centrales en el modo de producción capitalista debido al interés político por su transformación. Y, además, hay que contar con la metodología, con el modelo “recurrencial” del materialismo histórico que estudia el pasado a la luz de la organización del presente más desarrollado. De todos estos aspectos, que impiden

³ Esta denominación es más adecuada que la que aparece en otros textos, en los cuales se caracteriza al primer modo de producción como comunismo primitivo y al siguiente como esclavista.

una simplificación fácil del materialismo histórico, el que lleva la peor parte es el de la conciencia social. Debido a la preocupación de Marx y Engels por abrir el campo de investigación socioeconómica y también por la oposición contra el idealismo hegeliano, parcialmente dejan a un lado la evolución de la conciencia social (el espíritu), aunque de todos modos se encuentren estudios suyos sobre la historia de la filosofía, de las ciencias y del arte⁴.

En el materialismo histórico se encuentran textos en los que se hace depender la historia de las ideas del orden socioeconómico:

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustancialidad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia [...]. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor [...] no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, una receta o un patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas (Marx y Engels, 1976a, pp. 14-15).

Sin embargo, más adelante, en el mismo texto, reconocen que esta concepción de la historia, que expone el proceso real de la producción y el intercambio, también estudia la totalidad: las relaciones recíprocas entre las instancias sociales (p. 29). A su vez, Engels, en una famosa carta, matiza las relaciones entre las estructuras:

El desenvolvimiento político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., se basa sobre el desarrollo económico. Pero interactúa entre sí y reacciona sobre la base económica. No es que la situación económica sea la causa, y la única activa, mientras todo lo demás es pasivo. Hay, por el contrario, interacciones sobre la base de la necesidad económica, la que en última instancia siempre se abre camino (1973, p. 528).

⁴ Algunos aspectos de la historia de la ciencia y de la filosofía de la ciencia se encuentran en: Engels, F. *Dialéctica de la naturaleza*. Trad. Wenceslao Roses. México: Grijalbo, 1961. Sobre la historia de la economía política en: Marx, K. *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Buenos Aires: Ed. Cartago, 1956. Sobre el materialismo histórico y el arte existe una compilación de textos: cfr. Marx K. y Engels, F. *Cuestiones de arte y literatura* (1976 b), Traducción del francés de Jesús López P. Barcelona: Península.

El materialismo histórico ha pasado por varias crisis teóricas –sin contar con las políticas⁵–. En los planteamientos teóricos de los modos de producción, de una parte, diversos autores han cuestionado la tesis del desarrollo unilineal sucesivo de los modos de producción, otros han observado las diversas formas como los modos de producción se ramifican o se caracterizan por un desarrollo desigual y combinado⁶; de otra parte, se ha planteado la tesis según la cual el modo de producción no se refiere sino a la estructura socioeconómica y a sus condicionamientos sobre las otras estructuras, y no a la civilización en general; y, por último⁷, se han problematizado las relaciones entre estructuras, pues actualmente son muchos los historiadores y filósofos que reconocen la autonomía relativa bajo una causalidad estructural, múltiple y compleja (sobredeterminada)⁸. La causalidad estructural establece un marco de condiciones para las transformaciones posibles: favorece o dificulta los cambios en los desarrollos de las instancias sociales, pero no puede determinar específicamente los acontecimientos e innovaciones. La estructura no es causa eficiente sino propiciatoria.

3. La Reconstrucción del Materialismo Histórico, Hacia un Socioculturalismo Histórico

Para la reconstrucción del materialismo histórico, Habermas se basa en las ciencias reconstructivas, especialmente en la sicogénesis del conocimiento y la moral de Piaget y Kolhberg (1992).

Según Habermas, las teorías reconstructivas exponen competencias y desempeños de reglas (del conocimiento, del juicio moral, etc.) que posibilitan dar cuenta de los criterios de validez; en consecuencia, sirven como apoyo indirecto para la construcción filosófica de marcos sobre la validez cognitiva, normativa y valorativa. Las ciencias reconstructivas, como la sicogénesis del aprendizaje, la

⁵ La crisis política más fuerte radica en el abandono parcial o total del socialismo de Estado, por cuanto al prescindir de la competencia y de los estímulos no pudo mostrar su superioridad económica sobre el capitalismo, y de otra parte, la dictadura del proletariado desembocó en un totalitarismo burocrático. A su vez, el capitalismo a través de la sociedad de consumo y del “capitalismo popular” que distribuye las utilidades por sistemas accionarios, y a través de diversas formas de política socialdemócrata en la prestación o control de los servicios sociales, compensa, al menos en parte, sus carencias de democracia social. El nuevo límite a la sociedad industrial parece ser ecológico.

⁶ Cfr. Godelier, M. (1969). *Sobre el modo de producción asiático*. Barcelona: Martínez Roca. Melotti, Humberto. (1975). *Marx y el tercer mundo*. Buenos Aires: Amorrortu. Dhoquois, Guy. (1977). *A favor de la historia: Elementos críticos* Barcelona: Anagrama. Pelletier, A. y Goblot, J. (1975). *Materialismo histórico e historia de las civilizaciones*. México, Grijalbo. LONDOÑO R. Carlos Arturo. (1992). “Alternativas a la teoría de la historia”. En: Guerrero R. Amado (Comp.). *Ciencia, cultura y mentalidades en la historia de Colombia*. Bucaramanga: VIII Congreso Nacional de Historia de Colombia, UIS de 1993.

⁷ Cardoso F.S y Pérez Brignoli (1977). *Los métodos de la historia*. México, Grijalbo, pp. 369-393. Estos autores se oponen a L. Althusser, quien considera el modo de producción como abarcando la totalidad social. Marx y Engels no se plantearon el problema de las relaciones entre los modos de producción y las civilizaciones.

pragmática formal del lenguaje y la teoría de la argumentación, estudian la formación de la inteligencia y la comunicación dirigida al entendimiento.

La teoría sicogenética de Piaget abarca, al menos, cinco grandes modalidades del aprendizaje: las operaciones sobre los objetos que, a partir de la coordinación de la acción, posibilitan las abstracciones físico-matemáticas; la interacción social, que genera los criterios morales; la descentración de la comunicación, que capacita para el análisis de los diálogos, la crítica, el análisis y la síntesis; el aprendizaje en la participación democrática, y el simbolismo figurativo, que coordina la fantasía y los juegos.

La teoría sicogenética piagetiana ha sido ampliada con estudios sobre el aprendizaje ontogenético de los órdenes de la temporalidad histórica, las narraciones, las decisiones, las organizaciones sociales (Carretero, Pozo y Asencio, 1989), la escritura (Ferreiro, 1999), etc., tal como lo han iniciado algunos autores neopiagetianos. Estos nuevos estudios abren la perspectiva a nuevas competencias sobre el conocimiento social, sin reducirlo a la interacción moral (como lo hace Habermas). Además, se requiere considerar el aprendizaje comprensivo⁹ holístico-estructural de las "concepciones del mundo", estudiadas por las ciencias hermenéuticas, cuya autocrítica está dada por la filosofía.

En la sicogénesis, la conciencia de sí no resulta de una intuición inmediata, sino de un proceso que disocia los contenidos de conciencia y se genera por la diferencia que se establece entre el sujeto y el objeto (el yo y el no-yo) y entre el punto de vista propio y el de los demás. En las primeras etapas de la inteligencia, el yo se confunde con el universo; la conciencia del yo es opaca, y todo fenómeno natural es interpretado de modo sicomórfico, o pseudoexplicado, como si fuera un siquismo (animismo, artificialismo, finalismo, magia). El yo es el producto de una escisión con respecto a los objetos naturales y a las opiniones colectivamente establecidas. En la descentración, el siquismo del sujeto deja de ser el centro de la interpretación de la naturaleza y, en su lugar, se va conformando el yo racional o epistémico que considera que la naturaleza funciona con mecanismos físico-matemáticos y regularidades orgánicas. El proceso de la descentración del sujeto, aplicado a las teorías históricas, permite diferenciar las representaciones egocéntricas del mundo, divididas en formas antropomórficas o sicomórficas sobre la naturaleza, y fisiomórficas (si se nos permite este neologismo) sobre la sociedad, según la cual las costumbres de la propia cultura son consideradas naturales. En la medida en que se racionaliza la naturaleza y se comprende históricamente la sociedad se conforman, a su vez, representaciones descentradas del mundo.

⁹ Para el aprendizaje comprensivo, cfr. Ausubel, D. Novak, J.D. y Hanesian H. (1983). *Psicología educativa*. México: Trillas.

En la teoría de Piaget, en la comunicación como forma de interacción cognitiva, se pasa de su manifestación egocéntrica a la descentrada (Piaget, 1972). La comunicación egocéntrica habla para sí misma: no se interesa por el análisis, es decir, por la división del discurso en sus partes, ni por la argumentación, las pruebas o la crítica. El pensamiento egocéntrico es básicamente sincrético, es decir, se conforma como una globalidad más o menos vaga y generalizante; comprende más como pensamiento "intuitivo-figurativo" por el uso de esquemas de analogías, que por procedimientos de tipo deductivo o argumentativo. Se afirma sin necesidad de justificar, sin preocupación por la claridad e inteligibilidad; se salta etapas en la narración y en la argumentación. La inteligencia comunicativa, por el contrario, es más semánticamente deductiva, intenta establecer enlaces entre las proposiciones (si, entonces...; dado que, luego...); insiste más en las pruebas; elimina los esquemas de analogía –hasta donde es posible– para reemplazarlos por conceptos propiamente dichos, y, por último, prescinde de los juicios personales de valor para referirse a los que se comparten intersubjetivamente de modo razonable.

La comunicación egocéntrica se aferra a la verdad, considerándola absoluta; prefiere seguir a los otros por imitación, antes que ejercitar el pensamiento propio; sin embargo, se atiene al propio punto de vista, sin confrontarlo con el de los demás. El pensamiento egocéntrico se comunica bajo la indiferenciación entre lo individual y lo social, es decir, adopta simplemente las opiniones y el comportamiento social y proyecta en el mundo su fabulación, de tal manera que le es difícil diferenciar la vida intersubjetiva de sus propias fantasías.

En relación con el pensamiento egocéntrico, Piaget estudia también el pensamiento autístico¹⁰ –según el término acuñado por el psicoanalista Bleuler–, que se puede denominar también mitopoético, el cual, en sus expresiones básicas, manifiesta espontáneamente imágenes ligadas a las demandas y a las funciones orgánicas; es predominantemente asociativo y corresponde a la representación que Lacan denomina: lo imaginario; es un pensamiento subconsciente: los fines que persigue, las pulsiones y demandas vitales no están explícitas en la conciencia, no tiende a buscar verdades, sino a expresar temores, a satisfacer deseos e ilusiones: permanece subjetivizado; procede, especialmente, por imágenes y figuras retóricas del lenguaje; se comunica por vías indirectas, evocando sus intenciones subconscientes por medio de la recreación de sueños, mitos, ritos, leyendas y metáforas que le sirven de guía.

El pensamiento mitopoético no es dirigido racionalmente, sino por medio de símbolos figurativos, como, por ejemplo, tomando un caso bien conocido, el del

¹⁰ El pensamiento autístico, en cuanto una forma de pensar con figuras simbólicas ligadas a las demandas orgánicas, no tiene relación con la patología biológica del autismo.

agua: para la inteligencia, es un líquido que se puede emplear en unos usos de acuerdo con sus propiedades regulares; para el pensamiento autístico, por el contrario, representa la fecundación, la micción y el nacimiento; en su expresión religiosa aparecen los ritos de purificación y el bautismo.

El pensamiento inteligente es dirigido, se propone fines para actuar, se comunica de modo coherente, pretendiendo la verdad, la inteligibilidad y corrigiendo los errores a medida que asimila y se acomoda a la experiencia. En la historia, el pensamiento egocéntrico y autístico se manifiesta como mitopoético, y se expresa en muchas facetas de la cultura. En la modernidad se incrementa la diferenciación entre los campos del saber racionalmente sustentados y la representación figurativa, de tal manera que el pensamiento mitopoético se transforma y se recrea en el arte y la religión.

La descentración del sujeto se genera también en la moral. En la formación de los criterios morales, la descentración del sujeto se efectúa por el paso del pensamiento heterónomo, en el cual el sujeto se somete simplemente al juicio de los otros, a la elaboración de unos criterios autónomos a partir de juicios racionales. En la moral heterónoma, las reglas de comportamiento se interpretan como invariables o eternas y, en consecuencia, existe una resistencia a su cambio. En la transición hacia la moral autónoma, las reglas se conciben como relativas, es decir, se consideran susceptibles de transformación, y se comprende que se constituyen por acuerdos de cooperación.

La moral heterónoma se basa en el respeto unilateral a la autoridad; acepta la sumisión a las reglas coercitivas de la sociedad ejercidas por la presión exterior. Las reglas se consideran un conjunto de consignas establecidas tradicionalmente, un producto social cristalizado, y se conciben análogas a la ley natural: las costumbres se naturalizan. Curiosamente, como en un juego de espejos, las normas sociales son entendidas como leyes del universo, y este se rige por normas análogas a las sociales. Por ejemplo, el niño cree que es un deber del sol salir todas las mañanas, y en las civilizaciones arcaicas la estabilidad del universo depende de los ritos y sacrificios. Los estudios piagetianos equivalen a las investigaciones antropológicas que han mostrado que, en culturas arcaicas, las costumbres sociales se naturalizan de modo fisiomórfico, y, a la inversa, la naturaleza se "socializa" de manera antropomórfica.

Con el proceso de socialización ontogenético de los individuos y con la diferenciación social que se va produciendo en la historia cesa el dominio del conformismo obligatorio y se pasa a la normatividad, entendida como cooperación social autónoma, por medio del respeto mutuo; la regla se convierte en racional, se interioriza y se somete al control recíproco entre individuos considerados iguales.

La cooperación se presenta como un término límite o como equilibrio ideal entre el ego y el alter. En la medida en que las sociedades evolucionan, dejan cada vez mayor margen para la libre discusión entre individuos; de este modo, la historia se puede concebir como una evolución de estadios de conciencia que rige comportamientos que se van tornando recíprocos. La autonomía y la heteronomía están en correlación con la morfología de las coacciones de los grupos, pues la cooperación nunca es pura, ya que depende de la presión social para la aceptación o modificación de las normas. La cooperación, el respeto mutuo, no se realizan nunca de modo total; se van constituyendo como formas de equilibrio, limitadas e ideales, o como compensaciones entre el yo y los otros. Siempre existe la presión de las reglas y de las opiniones, ejercida por la coacción social. Solo se someten a juicio recíproco un conjunto limitado de normas y valores, pero, una vez constituida la etapa del respeto recíproco, tiende a generalizarse al conjunto de la vida social y la normatividad se universaliza.

La evolución que Piaget presenta en las etapas de la moral heterónoma y autónoma se corresponden, respectivamente, con la transformación de las siguientes categorías: la vigencia social, que cambia hacia la racionalidad normativa; el paso de la obligación por simple obediencia, que deviene posteriormente en cooperación, y el respeto unilateral, que se modifica en el respeto recíproco del reconocimiento de los derechos. Esta evolución de la moral hacia la autonomía adquiere su límite en la conformación de grupos cerrados. En el consentimiento general en el interior de grupos, como el que se presente entre pilluelos que se organizan para jugar "malas pasadas" a las otras gentes, o, como en el ejemplo que ofrece Marx sobre las sociedades invasoras del pillaje, la cooperación se circunscribe al grupo mismo, en el que se cumplen ciertos códigos de honor, pero en el que las reglas de respeto recíproco no están universalizadas. El niño, por ejemplo, puede practicar la reciprocidad como en una especie de Ley del Talión o, bien, en la forma de la simpatía; en estos casos, la reciprocidad es de hecho, no de derecho o ideal, pero esta forma vigente de la reciprocidad contribuye a la universalización de las normas hacia formas más refinadas de justicia. No es lo mismo practicar la reciprocidad por la simpatía que se siente hacia otras personas, que ejercerla porque se reconocen los derechos de los otros. Piaget expone, además, la diferencia entre el ejercicio de las reglas y la conciencia lúcida de las mismas. Es necesario que la regla habitual se vea contrarrestada por un conflicto que provoque la búsqueda de nuevas reglas; esta condición para la evolución moral, desde el punto de vista sociocultural, implicaría la necesidad de los conflictos que se presentan entre las colectividades históricas (de clase o estamento, o entre instituciones, nacionalidades e ideologías).

En la moral heterónoma, la justicia retributiva de sanciones considera los castigos una expiación o una compensación de sufrimiento proporcional a las faltas. La

justicia distributiva se entiende como igualdad de todos –dentro del mismo grupo– independientemente de las condiciones; así, los niños creen en la igualdad de trato, sin considerar las diferencias de edad. Con el paso a la moral autónoma, la justicia retributiva cambia hacia la sanción por reciprocidad: ya no se busca la expiación, sino la compensación por las consecuencias de las faltas, como en el caso del padre que se niega a hacerle un favor al niño, ya que él se ha negado, a su vez, a cumplir con los deberes. La justicia distributiva cambia del igualitarismo homogéneo de la moral heterónoma hacia la equidad de la moral autónoma; se deja de lado la igualdad estricta, en favor de una justicia superior. Así, por ejemplo, el niño mayor acepta cierta condescendencia con los más pequeños. La moral heterónoma juzga las faltas en términos de las consecuencias objetivas, independientemente de las intenciones, según la cantidad de perjuicios. La moral autónoma, por el contrario, juzga las faltas a partir de las intenciones; así, por ejemplo, para la moral heterónoma es más grave romper diez vasos que uno solo; para la moral autónoma, la falta depende de si la acción se realiza por accidente o con premeditación (lo que para Hegel es la formación de la moralidad de acuerdo con la decisión libre en las repúblicas.)

En la teoría de Piaget, existe cierto paralelismo entre la evolución de las reglas cognitivas –que permiten objetivar los objetos– y la reciprocidad moral, de tal manera que el egocentrismo, con respecto al mundo natural y social, son dos formas del mismo egocentrismo. El hombre aprende a disociar el yo epistémico del mundo externo y de la presión social, y, así, se torna capaz de organizar en términos físico-matemáticos el mundo natural y a ejercitar la discusión recíproca.

Sobre la base de las teorías del aprendizaje intelectual, Habermas (1983, pp. 131-180) propone una reconstrucción del materialismo histórico. La versión clásica del materialismo histórico ha propuesto un modelo basado en el proceso evolutivo endógeno de las fuerzas productivas, que se corresponden con las relaciones sociales de producción en cuanto a la propiedad de los medios de producción. En la versión estructuralista, el modo de producción entra en desequilibrio (“en contradicciones”) cuando las fuerzas productivas exceden las relaciones sociales de producción y conforman una incongruencia estructural; esta conduce a la transformación de las relaciones sociales existentes. Este modelo, según Habermas, no explica de dónde surgen las innovaciones evolutivas, pues no considera los procesos de aprendizaje desde el punto de vista cognitivo físico-matemático (en la aplicación técnico-cognitiva a las fuerzas productivas), ni como relaciones sociales regidas por la sicogénesis práctico moral y comunicativa. De acuerdo con Kohlberg, dice Habermas que un nuevo modelo de desarrollo evolutivo debe involucrar las teorías del aprendizaje en las tres etapas del aprendizaje moral y de la comunicación simbólica.

En la etapa preconvencional (heterónoma), los sujetos únicamente valoran las consecuencias de la acción, sin considerar las intenciones, lo cual significa que se les imputa igual responsabilidad por las acciones que se realizan con intención o que se efectúan sin ella. En cuanto al juicio sobre la moralidad, se considera justo lo que corresponde al interés particular, y los conflictos se dirimen con el criterio de la venganza y del castigo, entendido como una expiación según el perjuicio causado, como una especie de ley pre-talión (ojo por ojo, independientemente de las intenciones). Desde el punto de vista de la comunicación simbólica no existe separación entre los motivos para una acción (por qué se hace) y la acción misma.

En la etapa convencional se juzgan las cuestiones morales de acuerdo con el acatamiento de las costumbres, las expectativas y las normas vigentes que convienen al “orden social establecido”, se evalúa si se ajustan a los usos de los roles o a lo que la sociedad considera “bueno”; por esta razón, el juicio moral es proclive a la intolerancia y se muestra a favor de la homogeneidad de la comunidad. No obstante, en este juicio moral se diferencia entre las acciones y las intenciones: se aprecian los motivos de la acción, independientemente de las consecuencias o de lo que resulta en los hechos. Desde el punto de vista de la comunicación simbólica se pueden intercambiar perspectivas de participación y de acción con otros participantes, de tal manera que mutuamente se delimitan firmemente los roles y se separan las normas de las acciones, pero no hay exigencias de justificación racional.

En la etapa posconvencional (autónoma) se adquiere la capacidad de juzgar las normas de la sociedad sobre la base de principios racionales de validez universal, y, por esta misma razón, los sistemas normativos pierden su calidad de naturales. Desde el punto de vista de la comunicación se toma en cuenta la argumentación de la validez. Las afirmaciones se consideran de modo hipotético y tienen que ser fundadas, de igual modo, las normas se diferencian de los principios y quedan sujetas al juicio sobre su justicia a partir estos principios.

Las etapas de la acción práctico-moral le permiten a Habermas elaborar cuatro grandes periodos del desarrollo de la humanidad; esta división de la historia por etapas de sociedad y civilización que corresponden a niveles de aprendizaje cognitivo, práctico-moral y comunicativo permite incluir diversos modos de producción en una misma civilización. El desarrollo se efectúa como respuesta ante los retos por medio de resolución de problemas que producen nuevas instituciones:

- a) Las sociedades del neolítico –modos de producción tribales, entre otros, que son comunitarios– se rigen por una acción moralmente convencional; los mitos y los ritos están ligados a los sistemas de acción (recolección, caza, reproducción, etc.), pero la regulación de los conflictos se realiza de modo preconvencional, según el interés particular y la venganza.

- b) Las primeras civilizaciones arcaicas¹¹ –modos de producción asiáticos, el “feudalismo” arcaico oriental– se rigen por una moral convencional, pero ligada al jefe, al representante de la dominación. Los mitos se separan de los sistemas de acción y adoptan la forma pseudolegitimadora del titular de la dominación, que es al mismo tiempo ejecutivo, legislativo y judicial. Se inician las primeras transformaciones de la responsabilidad colectiva a la individual y el paso de la venganza a la pena.
- c) Las civilizaciones desarrolladas –modos de producción de las ciudades-Estado y del feudalismo– se rigen por una moral convencional independiente del titular de la dominación; pero en la comunicación se inicia la ruptura entre el pensamiento mítico y las costumbres admitidas a través de concepciones racionalistas del conocimiento y de una moral parcialmente posconvencional.
- d) La civilización moderna –modo de producción capitalista– (y el capitalismo de Estado) lleva a cabo la evolución (inacabada) en la que todas las esferas de la integración social valorativa, la moral, en cuanto normas legítimas, y el derecho entran en la etapa posconvencional. De otra parte, se diferencian los sistemas estratégicos de la producción y del Estado. Comienza la organización política en la democracia formal con la universalización del voto y la división de poderes. La ética se concibe con base en principios de convivencia civil, independiente de la moral convencional de las tradiciones y religiones, también se separan de modo estricto el derecho, considerado de modo formal, universal y racionalizado, de la moral privada. El conocimiento científico se separa de las opiniones religiosas y se produce lo que Max Weber denomina “el desencantamiento del mundo”.

La reconstrucción del materialismo histórico debe considerar las instancias estructurales socioeconómicas y jurídico-políticas y la conciencia social, como estructuras profundas, dado que corresponden, respectivamente, a las innovaciones del aprendizaje cognoscitivo, práctico-moral y comunicativo; en este sentido, las estructuras intelectuales no son simplemente “reflejos” derivados de una infraestructura socioeconómica, no obstante, imponen diversas condiciones, recursos y límites a otras estructuras, sin que pueda agotar las condiciones necesarias para las innovaciones y para las obras socioculturales. Cada una de las estructuras desempeña múltiples funciones:

La instancia socioeconómica plantea retos a los que se responde con innovaciones de acuerdo con el aprendizaje técnico-cognitivo en la producción y la circulación,

¹¹ El término de civilizaciones arcaicas no es de Habermas sino de Piaget. Cfr. Piaget, J. (1975). *Introducción a la epistemología genética*. ² *El pensamiento físico*. Buenos Aires: Paidós.

constituye recursos de acuerdo con las condiciones ecológicas, implica diversas formas de división del trabajo, condiciona el consumo, incide en las jerarquías de los grupos dominantes –de clase, estamentos, colectividades y estatus–, condiciona las formas de propiedad y posesión, posibilita las relaciones comerciales y culturales entre naciones, incide en el crecimiento y nivel de vida de las poblaciones, circunscribe límites y condiciones para el desenvolvimiento de las otras instancias sociales, sugiere modelos de interpretación social, y ocupa un papel formativo del entendimiento.

La instancia jurídico-política condiciona las formas de poder gubernamental y estatal de acuerdo con la evolución de las estructuras práctico-morales; organiza planes de acción estratégica administrativa militar y delimita territorios; reglamenta las formas socioeconómicas de intercambio y de movilidad de poblaciones; ejerce formas de coacción y cohesión sobre los diversos grupos sociales; regula y orienta las instituciones (familiares, religiosas, educativas, de salud, etc.); reglamenta las comunicaciones, promueve tradiciones y excluye discursos; controla y favorece motivaciones socioculturales; ejerce cohesiones y normas legítimas, y genera formas de socialización de los individuos.

La conciencia social comunicativa se desarrolla de acuerdo con los aprendizajes técnico-cognitivo, cognitivo-social (ciencias), práctico-moral (disciplinas ético-jurídicas) y estético-religioso, englobados en representaciones del mundo (egocéntricas o descentradas). Desde la teoría piagetiana de la evolución de los criterios morales, aparece la diferencia entre la conciencia de las normas y la práctica de estas, pues lo que se dice no corresponde con lo que se hace; además, la práctica de las normas no implica, necesariamente, la conciencia de ellas, y la reciprocidad puede quedar reducida a grupos cerrados (Cfr. Piaget, 1971). Por esta razón, la conciencia social moral, a su vez, puede ser distorsionada a través de pseudojustificaciones por medio de ideologías de dominación que limitan la universalización a grupos cerrados que promueven una falsa conciencia acerca de sus privilegios. La reconstrucción del materialismo histórico debe considerar las ideologías de dominación que "ocultan" o impiden acceder a las competencias práctico-morales universalistas. Sin embargo, cuando entran en crisis las formas convencionales acostumbradas, la conciencia social también es cuestionada por la crítica autorreflexiva de las ciencias hermenéuticas y la filosofía.

Las reconstrucciones abarcan sistemas anónimos de reglas, los cuales pueden ser estudiados en un número indefinido de sujetos que adquieren estadios de competencia. La autocrítica, por el contrario, versa sobre la formación de la identidad del sujeto en las tradiciones culturales que examinan sus propios presupuestos. En el momento en que las situaciones históricas han hecho crisis y se

han roto las formas habituales de la conciencia social convencional se torna posible la autocrítica¹².

Históricamente, la adquisición de nuevas competencias ha sido constituida por la génesis histórica de la crítica a las tradiciones culturales, como en el caso de los filósofos de la Ilustración con respecto a la Revolución francesa —y en general las revoluciones burguesas e independentistas—; de allí surge, especialmente, la moral posconvencional de la modernidad y la racionalidad moderna; no obstante, la cultura intelectual moderna fue favorecida por los cambios que se estaban llevando a cabo en la técnica de producción y comercio, en la formación de la familia pequeño burguesa, en la nueva jerarquía de las clases sociales y en la formación de la individualidad moderna.

Las diversas formas de cooperación y los conflictos constituyen presiones para la reorganización y cruzan todas las instancias sociales, que se condensan en “la sustancia social”: en instituciones socioeconómicas, jurídico-políticas y de reproducción de la conciencia social. Las instancias sociales se desarrollan en diversos niveles: en estructuras de profundidad (reglas fundamentales de la organización social), de superficie (desenvolvimientos y ajustes de las reglas) y en desempeños (los acontecimientos efectuados por agentes sociales). El cambio estructural se produce por medio del funcionamiento de las estructuras de aprendizaje, en la medida en que se producen desequilibrios (“contradicciones”) a través de los procesos de: interiorización/realización (Vigotsky), asimilación/acomodación (Piaget), reto/respuesta (Toynbee) y bajo condiciones diversas de autonomía y dependencia de las diversas estructuras. Así mismo, corresponden a distintas modalidades de la temporalidad de corta y larga duración (Braudel), y de asincronía entre las distintas instancias y factores sociales (Trotsky). En Grecia, por ejemplo, la culminación de la filosofía tiene un desfase de aproximadamente un siglo con respecto a la política.

La reconstrucción del materialismo histórico expone una lógica genético-estructural que remite a una dinámica histórica: no basta la simple lógica de la historia, pues carece de contenido en cuanto a los conjuntos ideales del desarrollo histórico que permiten especificar la pluralidad de las formaciones socioculturales. Los conjuntos ideales de la dinámica histórica en las formaciones sociales, como estructuras de superficie y desempeños de agentes y grupos, a su vez, retroactúan dentro de ciertos límites (dependiendo de las “grietas” e incongruencias en la organización social), transformando las estructuras. Debido a la diversidad y

¹² A partir de estas limitaciones que Piaget plantea para la reciprocidad, se torna ineludible, además de la formación de competencias, la autocrítica cultural. Habermas tiende a considerar que las teorías reconstructivas sustituyen la crítica filosófica, asunto que él mismo ha observado en apuntes de autocrítica (Habermas, 1988, p. 334).

particularidad de la historia en múltiples formaciones sociales, la lógica de la historia debe ser complementada con un socioculturalismo histórico que logre exponer la multiplicidad socioeconómica y sociocultural.

La reconstrucción del materialismo histórico intentada por Habermas representa un “retorno” a la tesis hegeliana, que ya había sido iniciado por Piaget en sus libros sobre epistemología histórica de la ciencia. Hegel concibe el desarrollo histórico bajo la teleología de la razón y como conquista de la libertad, solo que esta vez se reconstruye sobre la base de las teorías del aprendizaje inteligente. Sin embargo, los antropólogos –y algunos filósofos posmodernos– han mostrado cómo en la colonización y aculturación forzada de otros pueblos se ha utilizado la teleología de la historia como una ideología de dominación (Londoño, 1995, pp. 11-22). De otra parte, la antropología ha mostrado unas formas de convivencia comunitaria en los pueblos primitivos, aunque la reciprocidad esté limitada al contexto social (que Durkheim reduce a la "solidaridad mecánica"); estas formas de convivencia se han perdido en los pueblos modernos que viven en grandes ciudades de individuos anónimos.

En otra perspectiva, la Teoría Crítica de la Sociedad (Adorno, Horkheimer, Fromm) ha cuestionado la modernidad, por cuanto ha dado lugar a fenómenos como el totalitarismo y a la supremacía de la razón instrumental, que reduce toda la racionalidad a la coordinación de medios y fines con pretensiones de éxito, subordinando toda otra racionalidad. El psicoanálisis social ha mostrado, además, que es necesario contar con la "motivación social": pues con la autonomía del yo, también aparece la angustia ante la pérdida de las tradiciones y la inseguridad ante la carencia de un "padre social". Al parecer, esta falta se compensa con un poder autoritario que absorbe el mundo de la vida y se amalgama con el fanatismo de la supremacía de la razón instrumental, que se sobrepone a toda otra racionalidad y circunscribe a grupos cerrados la legitimidad práctico-moral.

Estas situaciones, al menos en principio, conducen a considerar diferentes formas del aprendizaje y del desaprendizaje, de tal manera que, paradójicamente, la humanidad evoluciona en unos sentidos e involuciona en otros. La razón occidental, por este aspecto, también realiza una selección de sus direcciones evolutivas, que frecuentemente se han presentado como absolutas. Es indudable el progreso en las estructuras de la inteligencia cognitiva, moral y comunicativa, pero este, a su vez, se puede producir conjuntamente con un retroceso desde la óptica del dominio unilateral de la razón instrumental por parte de la tecnocracia, de la pérdida de la convivencia comunitaria por el individualismo capitalista, del ahogo de la conciencia de la subjetividad como consecuencia del cientificismo y el consumismo, y del opacamiento del “sentido vital”, que Nietzsche caracterizaba como una de las formas de nihilismo.

Conclusiones

La teoría de Hegel ha sido cuestionada por cuanto se la considera “especulativa”, y el materialismo histórico ha sido señalado como pseudociencia por el neopositivismo. Del cuestionamiento a las grandes teorías de la historia no quedan, entonces, sino estudios cada vez más parciales, más circunscritos, más pequeños y más especializados; esta especialización no es errada, pero sí es parcial. Todas las ciencias y disciplinas requieren de lo universal y de lo particular, de la totalidad y de lo parcial. Para el desarrollo del espíritu se requiere un movimiento que conduzca de una categoría a su contraria y viceversa (Londoño, 1983, pp. 32-49).

Uno de los grandes problemas del materialismo histórico a nivel académico ha sido su gran tendencia al encerramiento y al dogmatismo, debido a las polaridades políticas nacionales e internacionales; sin embargo, después de la caída del “Muro de Berlín” se ha producido una “desbandada” de los estudios históricos que han ido perdiendo buena parte de sus referentes teóricos y que se refugian en descripciones cada vez más especializadas, perdiendo así la visión de totalidad y su anclaje socioeconómico.

En la psicología cognitiva, como lo han mostrado tanto Piaget como Habermas, existe, sin embargo, una base científica, es decir, teórico-empírica, que permite una revisión de los planteamientos clásicos con el fin de actualizarlos y enriquecerlos. De todas maneras, se requiere aprender de modo inteligente para realizar innovaciones técnicas, para recrear la ciencia, para forjar nuevas legislaciones y para reconstruir también la filosofía. Los estudios sobre la inteligencia permiten comprender los grandes periodos estructurales del desarrollo en el individuo, los que, a su vez, sirven de base para comprender también la historia de la humanidad, considerando, por supuesto, las grandes diferencias que puede haber entre el desenvolvimiento individual y el histórico.

En lo fundamental, el aporte de la psicología cognitiva es mostrar una nueva forma de la teleología histórica sobre la base del aprendizaje: un estructuralismo genético. Esto no significa que necesariamente exista un recorrido predeterminado y lineal, es más bien un conjunto de competencias posibles, inmanentes a toda cultura humana. La ciencia, el derecho universal y la filosofía no son solo patrimonio de la cultura occidental, existen como un potencial de aprendizaje para todo ser humano. De hecho, así aparece en la actualidad con la escolaridad a nivel mundial. Los diferentes estadios del aprendizaje, aunque pueden aparecer en germen en todas las culturas, requieren, no obstante, unas condiciones socioeconómicas y políticas que los favorezcan y unos conflictos socioculturales que los “desencadenen”.

Con la psicología cognitiva se abre una nueva posibilidad para sustentar investigaciones históricas a partir del desarrollo del aprendizaje inteligente en muy diversas instancias sociales. Se aprende a universalizar conceptos y principios, tanto en las ciencias como en la ética y en el derecho, a partir de conflictos históricos. Se aprende a geometrizar en la pintura y la escultura, así como en la escritura y en la coherencia narrativa y argumentativa. La psicología cognitiva, al menos en principio, permite comprender cómo se van separando los diferentes campos de la cultura: las ciencias, el derecho, las artes y las creencias. La psicología cognitiva también representa una nueva manera de entender los fenómenos religiosos, como formas egocéntricas: antropomórficas y sicomórficas, y no solo como una posible ideología de dominación, que es la forma popularizada de interpretarlos desde el marxismo (habría que contar además con formas autocéntricas de la ilusión, estudiadas por el psicoanálisis). No obstante, en estos estudios no bastan el constructivismo y el psicoanálisis, ya que las religiones aportan cierta sabiduría, como la serenidad, el autocontrol, la contemplación y la compasión, cuestionadas por la filosofía.

El desarrollo de la inteligencia ofrece unas claves genético-estructurales del aprendizaje; no obstante, también hay un aprendizaje de la razón que se genera por el recorrido autocrítico de la historia de la filosofía, estudiado por las ciencias hermenéuticas. El recorrido histórico de la cultura intelectual, de todas maneras, presupone condiciones sociales que plantean retos, límites, recursos, fuerzas a favor y en contra, y ciclos de interiorización y exteriorización, de asimilación y acomodación, de equilibrios y desestabilizaciones, además de antinomias y paradojas. No existe la causa primera, sino un entramado de estructuras y acontecimientos que favorecen u obstaculizan el desarrollo de la inteligencia y de la razón.

A pesar del escepticismo acerca de una teleología de la historia, de todas maneras las políticas democráticas propugnan nuevas formas de libertad y de educación, es decir, por el desarrollo del espíritu, aunque este también cuenta con los nuevos medios de la tecnología. También, a pesar de las crisis totalitarias, ya sea de tipo militar, burocrático o eclesiástico que intentan eliminar la libertad de pensamiento y de formas diversas de vida, de nuevo la lucha por la libertad y el desarrollo de la cultura intelectual renace una y otra vez, creando ramificaciones y nuevos frutos. Kant planteaba que la lucha por la libertad siempre genera de modo permanente un entusiasmo (que etimológicamente significa estar en un dios), aunque en algunos momentos se fracase, como pudo haber fracasado la Revolución francesa.

El escepticismo sobre la teleología de la historia se debe también a un mal entendimiento del asunto, es decir, se debe a pseudointerpretaciones. Propugnar un

futuro con condiciones que favorezcan el crecimiento humano no es una profecía, sino una defensa, una lucha, un esfuerzo en favor del desarrollo del espíritu, pues de lo que se trata, en último término, es de la sustentación de un ideal ético y educativo, no solo en cuanto a las formas constitucionales de las repúblicas, que actualmente involucran los derechos humanos; se trata, como dice Hegel, de un equilibrio entre los derechos y deberes universales, y los derechos y deberes de los particulares, incluidas las relaciones entre los Estados. Este proceso no es fácil ni pasivamente pacífico, involucra conflictos y dificultades, pero en el recorrido se aprende.

Referencias

- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ausubel, D.; Novak, J.D. y Hanesian H. (1983). *Psicología educativa*. México: Trillas.
- Cardoso, Ciro F.S. y Pérez Brignoli, H. (1977). *Los métodos de la historia*. México: Grijalbo.
- Carretero, M, Pozo, J. I., y Asensio, M. (Comps.), (1989). *La enseñanza de las ciencias sociales*. Madrid: Visor.
- Dhoquois, G. (1977). *A favor de la historia: Elementos críticos*. Barcelona: Anagrama.
- Ferreiro, E. (1999). *Cultura escrita y educación: Conversaciones con Emilia Ferreiro, Daniel Goldin y Rosa María Torres*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Engels, F. (1961). *Dialéctica de la naturaleza*. Trad. Wenceslao Roses. México: Grijalbo.
- Engels, F. (1973). "De Engels a H. Starkenburg. Londres, 25 de enero de 1894". En: *Correspondencia completa de C. Marx-F. Engels*. T. II. Bogotá: Editor Rojo.
- Godelier, M. (1969). *Sobre el modo de producción asiático*. Barcelona: Martínez Roca.
- Habermas, J. (1983) "La reconstrucción del materialismo histórico". En: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, pp. 131-180.
- Habermas, J. (1988). *Conocimiento e interés*. Trad. Manuel Jiménez y otros, Madrid: Taurus.
- Hegel, G.W.F. (1985). "Introducción a la historia de la filosofía". En: *Lecciones sobre historia de la filosofía*. T. I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza.

- Hegel, G.W.F. (2006). *Fenomenología del espíritu*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-textos.
- Horkheimer, M. (1995). “Vico y la mitología”. En: *Historia, metafísica y escepticismo*. Barcelona: Altaya.
- Kohlberg, L. (1992). *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Descleé de Brouwer.
- Londoño R. C. A. (1983). “El método teórico y la investigación hipotético deductiva en el materialismo histórico”. En: *Asia y África en América Latina. Memorias del Segundo Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios afroasiáticos*. ALADAA, Paipa, 6-10 abril, 1981. Tunja, Colombia: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, La Rana y el Águila.
- Londoño R., C. A. (1992). “Alternativas a la teoría de la historia”. En: Guerrero R., A. (Comp.): *Ciencia, cultura y mentalidades en la historia de Colombia*. Bucaramanga: VIII Congreso Nacional de Historia de Colombia, UIS.
- Londoño R., C. A. (1995). “La razón trágica de la humanidad”. *Rev. Couniversitarios*. N.º 1, junio, Tunja: UPTC, pp. 11-22.
- Marx, K. (1956). *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Buenos Aires: Ed. Cartago.
- Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Trad. Pedro Scaron, Madrid: Siglo Veintiuno.
- Marx, K. y Engels, F. (1976a). *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roses. Medellín: Ed. Pepe.
- Marx, K. y Engels, F. (1976b). *Cuestiones de arte y literatura*. Traducción del francés de Jesús López P. Barcelona: Península.
- Melotti, H. (1975). *Marx y el tercer mundo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Pelletier, A. y Goblot, J. (1975). *Materialismo histórico e historia de las civilizaciones*. México: Grijalbo.
- Piaget, J. (1972). *Lenguaje y pensamiento en el niño*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Piaget, J. (1975). *Introducción a la epistemología genética: 2 El pensamiento físico*. Buenos Aires: Paidós.

HACIA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA¹

Towards a Political Philosophy on the Difference

Camilo Enrique Rios Rozo*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Buenos Aires, Argentina

cerrsociologicus@gmail.com

Jimmy Ortiz Palacios**

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

ephemeralreturn@gmail.com

Fecha de aceptación: 15 de julio de 2014

Fecha de aceptación: 1 de septiembre de 2014

Resumen

Caracterizando como alternativa las reflexiones en torno a la noción de “diferencia” que hacen autores como Lazzarato, Virno, Agamben, 'Bifo', Rancière y Negri, entre otros, acerca de las posturas políticas que, o bien parten de la identidad sociológica, o bien de la igualdad o el acuerdo como axioma de lo político, el texto propone un llamado de atención respecto de la necesaria ampliación que, en la concepción de lo político, implican estas perspectivas, sobre todo entendiéndolas como prisma de análisis de los procesos de producción de subjetividades en nuestros tiempos.

Palabras clave: Diferencia, Filosofía contemporánea, Política, subjetivación.

¹ Este es el título original del presente artículo, presentado inicialmente como ponencia en la I Jornada Internacional “Filosofía, Estudios Políticos y Diferencia”, realizado en Bogotá, Universidad de La Salle, entre el 21 y el 23 de mayo de 2014.

* Becario Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Buenos Aires, Argentina. Sociólogo (UNAL) y Mg. en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural (IDAES-UNSAM). cerrsociologicus@gmail.com.

** Estudiante de Licenciatura en Educación Básica con Énfasis en Humanidades y Lengua Castellana en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Participante del núcleo de lectura de la Línea de Investigación “Genealogía de las Subjetividades Contemporáneas”. ephemeralreturn@gmail.com

Abstract

To characterize as alternative the reflections on the notion of "difference", that authors as Lazzarato, Virno, Agamben, 'Bifo', Rancière, and Negri, among others, do about the political positions that either start from the sociological identity either equality or the agreement as a politics' axiom, this paper is a call of attention on the necessary extension of the political conception field that imply these points of view, especially understanding them as a prism to analyze our times of the subjectivities processes' production.

Keywords: Contemporary Philosophy, Difference, Politics, Subjetivation

En la esfera recombinante, el poder es inaprensible, porque no está en ninguna parte y está en todas al mismo tiempo. Pero esto posibilita, también, transformar todo el cuadro a partir de un nuevo elemento, un signo, un virus.
-'Bifo'-

1. Presentación

¿Por qué seguir hablando de lo político hoy?, pero, a la vez, ¿cómo dejar de hacerlo? Este texto es apenas una primera aproximación a una idea que ha ocupado conversaciones, tertulias y encuentros de diferentes tipos, y que ahora empieza a tomar forma; no es nuestra intención con él 'cerrar' o demarcar una discusión, sino apenas trazar unos primeros elementos que puedan, si acaso, alentarla. El campo político, creemos, y acá empezariamos a encarar tímidamente las preguntas con las que abrimos, es uno que ha echado sus raíces sobre una multiplicidad de ideas y conceptos que, en todo caso, han dejado por fuera la idea de la diferencia en términos fuertes. Sin duda, se trata de un enunciado atrevido y ambicioso. Es apenas nuestra primera intuición. Y en este artículo intentaremos, entre otras cosas y de modo más bien desorganizado, poner a prueba su potencia en función de una suerte de filosofía de la diferencia que puede terminar por resquebrajar lo político tratando de defenderlo. Es un riesgo que asumimos desde el ejercicio del pensamiento, siguiendo por el momento, sobre todo, a siete autores –y a muchos otros que quedan tácitos, como no puede ser de otra forma–: Maurizio Lazzarato y Franco Berardi 'Bifo'; Antonio Negri, Michael Hardt y Paolo Virno, y Jacques Rancière y Giorgio Agamben. Hemos decidido, por alguna razón que pasa por lo estilístico, pero sobrepasa cualquier explicación posible –sin que sea una arbitrariedad puramente caprichosa–, agrupar a los siete autores en estos tres grupos señalados y, de esa misma forma, los presentaremos. Debe entenderse, en todo caso, que tanto la

agrupación como la presentación son puramente analíticas, cosa de la que intentaremos también dar cuenta sobre el final del texto con algunas precisiones generales.

Así pues, sentimos en su pensamiento un movimiento más o menos común: el de pensar la política desde la diferencia, el de darle a la diferencia un estatuto ontológico –gesto que sería profundamente deleuziano, autor del que no haremos mayor uso en este trabajo– tanto para adelantar un diagnóstico del presente, como para lanzar una propuesta de transformación de las condiciones de posibilidad de los procesos de subjetivación en nuestros contextos.

Pero antes de dar cuenta de lo que estos autores concretos proponen y lanzan sobre la mesa –cosa que haremos de manera extremadamente breve–, intentaremos construir nuestra hipótesis de lectura de lo político, sobre la que la propuesta de estos y otros autores se levanta para excavar sus cimientos.

2. Contexto General del Campo Político

Quisiéramos ir hasta la *Polis* griega para dar cuenta de lo que hoy entendemos por lo político. Antes de que fuera un campo de saber propiamente dicho, la noción de *Ta Politiká* daba cuenta al mismo tiempo de una forma de comportamiento específico (el que debía tenerse en la *Polis*) y de los mecanismos necesarios y recomendados para hacer de ese comportamiento un escenario de participación y construcción más o menos colectivo –algo muy parecido, desde ese momento, y guardando todas las distancias, a la 'democracia'–. Fue mucho después que la política se consolidó como un escenario epistémico cerrado sobre sí mismo y que delimitó sus propios códigos de producción y de gobierno de lo común.

Los pensadores de la política, más o menos como la conocemos hoy, se alimentan de esa historia etimológica y filosófica de las prácticas del campo político. Sin embargo, en ese plano de discontinuidad resulta al menos interesante que uno de los discursos que consolida el campo político sea el de la democracia. Uno entre muchos posibles, como sucede en cualquier campo de saber. Así, la genealogía de la política se diría en términos de la genealogía de la democracia e iría hasta la antigua *Polis* griega. Esto no quiere decir que la democracia sea la única forma de la política, pero sí que es la forma que adquirió de manera más o menos predominante –genealógicamente hablando– en la historia de la humanidad.

De ahí que podríamos decir que con Hobbes aparece la primera 'filosofía política'. Lo que hace Hobbes es dialogar con la idea aristotélica de que la *Polis* opera como una colmena y que por lo tanto es un cuerpo. Hobbes dialoga con esta idea de manera

agresiva y sostiene que existen individuos egoístas que se encuentran, básicamente, en una situación de competencia: hay un estado 'pre-político' que genera 'inseguridad'. Ante este panorama, pensar en un 'contrato social' en el que el Estado opere como un 'árbitro' no es descabellado. Frente a Aristóteles, Hobbes entonces sostendrá que el Estado, la política (la historia de la política también se dice en términos de la historia de las instituciones; sobre este punto volveremos más adelante para señalar una posible apertura de esta concepción de la política que pueda dar cuenta también de lo político), se dedicará a garantizar las libertades individuales y no el bien común –como en la colmena griega de Aristóteles–.

De la mano de esta primera filosofía política, es posible ubicar la emergencia de la economía política (Adam Smith) y su postulado de la 'mano invisible' que termina proponiendo que potenciar al Estado se logra potenciando las competencias (económicas) de los individuos. De igual forma, el utilitarismo del siglo XVIII sostiene sus postulados sobre la idea de la existencia más o menos natural de un individuo egoísta que haría de la naturaleza humana la del 'homo oeconomicus' (maximizar beneficios minimizando dolor). En esta perspectiva, el Estado debe dedicarse a procurar el mayor placer posible al mayor número de individuos posible.

Estos elementos consolidan lo que conocemos desde hace más o menos cuatro siglos como 'política'. El liberalismo político, entonces, hunde sus raíces en la misma *Polis* griega, con la que se instala una tensión más bien aparente, puesto que en ese esquema también se establecen mecanismos en los que la *Ta Politiká* debe ser fortalecida –más allá de cuál fuera su contenido nominal– por encima de cualquier cosa. En la *Polis* griega, así como en el pensamiento filosófico-político general, a la idea de diferencia se le concede existencia bajo la condición de ser concebida como un 'mal necesario', como un estadio a superar bajo estrategias formales diversas.

Este trabajo, entonces, no propone un análisis de la democracia –cosa por demás pendiente y pertinente–, sino del papel de la noción de 'diferencia' en el pensamiento filosófico de la política. Nuestro análisis, no obstante, se levanta sobre la clave de lectura que sostiene que el pensamiento político genealógicamente dominante, nunca ha otorgado a la noción de 'diferencia' un estatuto ontológico para sí, ya que esto le costaría algunas de sus premisas básicas. Al mismo tiempo, sostenemos que, a partir del pensamiento de algunos autores contemporáneos, es posible empezar a pensar una filosofía política de la diferencia que, con alguna suerte, no termine por implosionar la política misma, sino que, más bien, permita ampliar y complejizar el panorama de lo político en nuestros tiempos.

3. La Noción de Diferencia en la Filosofía Política Contemporánea

Si seguimos la hipótesis de lectura propuesta, la política será concebida, hasta el momento, como un aparato institucional, representativo y procedimental que hace de la diferencia un escenario de encuentro para superar, mas no como un primado ontológico de su propia existencia. Frente a esta noción acotada de lo político es que los autores aquí estudiados proponen no solo una salida sino una re-construcción filosófica profunda.

3.1 La filosofía del acontecimiento y el virus como acción política: 'Bifo'-Lazzarato

Tanto 'Bifo' (2003, 2007, 2010) como Lazzarato (2006, 2007) son pensadores de la diferencia, como vía y como escenario de lo político por excelencia; cada uno, desde rincones biográficos particulares, herederos del pensamiento de Foucault y de Deleuze; el primero, vía Guattari, con quien sostuvo una amistad muy interesante a pesar de su clara no coincidencia en temas de militancia, y el segundo, vía Deleuze y la filosofía propiamente de la diferencia. Además, son dos autores fuertemente involucrados con procesos sociales concretos, que de alguna forma movilizaron su reflexión teórica de manera inédita. En fin, una pareja que comparte los rasgos de un pensamiento filosófico y sociológico al mismo tiempo aterrizado y voraz, así como un lenguaje atrevido y profundamente creador. Veamos.

Franco Berardi 'Bifo', en el cuadro que realiza de lo contemporáneo, señala que la base de los movimientos sociales del siglo XX, es decir, la totalización y la dialéctica, se ve re-configurada por las nuevas formas productivas que sustituyen la base de la totalización por la *recombinación*. Ahora los “actores” se multiplican, proliferan, haciendo que el panorama sea infinito y no-homogenizable. Al parecer, lo que 'Bifo' presenta es la manera como lo *inaprensible* y lo *imprevisible* funcionan hoy como estrategias virulentas de contagio. Estas se esparcen como un virus que permite transformar las cosas; pero, y aquí vale la pena precisar, esta transformación ocurre a partir de lo particular, de lo singular y ya no desde las formas totalizantes y dialécticas características del siglo XX. En estos días lo que hay son multiplicidades que no caben en un campo de totalización, que como nos dice 'Bifo', está destinado al fracaso, a la ineficacia. Lo anterior, dado que *el poder está en todas partes y en ninguna*, razón por la cual lo que funciona hoy es lo viral: virus que se multiplican, contagian, atacan y, después, se vuelven a transformar en otra cosa. ¿En qué otra cosa? En cualquiera.

El campo político contemporáneo es el espacio de la existencia misma, de lo que se trata es de *subvertir* los signos, de *re-diseñar* los modelos establecidos; pensar en los modos posibles de transformar lo “ya transformado”. Por consiguiente, se deben

crear condiciones de posibilidad existencial. En este sentido, el estatuto de la diferencia se puede pensar en términos de *subjetiv-acción* y ya no como “sujeto histórico”, del cual nos habló el marxismo. La diferencia como espacio vectorial, rizomático, donde el sujeto ya no se piensa como anterioridad ontológica, como algo dado y establecido, sino en tanto proceso constituyente -y no constituido-. Esto implica pensar en procesos de subjetivación donde no hay identificación social fija sino continuo cambio de las relaciones sociales. En este espacio de la diferencia, la fuerza -que ya no será entendida como violencia- debe operar como potencia posible de transformación de las relaciones sociales, de los modos de *estar-en-el-mundo*. La fuerza emerge como posibilidad otra de vida; como *re-existencia*², más que como resistencia.

La diferencia ya no referirá a un “otro” (alter) sino que se definirá en tanto acción estratégica de reinvencción de los campos (económicos, tecnológicos, políticos, etc.) y creación de nuevas cosas, de nuevas relaciones que amplíen los límites de lo posible en la actualidad, lo que incluso puede significar la implosión de esos mismos 'campos' desde su existencia significativa.

En ese mismo sentido, Lazzarato, bebiendo de las aguas de Leibniz, de Tarde e, incluso, de Bajtin, leerá la política contemporánea como 'noo-política'. Lo que quiere decir esto es que, mucho más acá de cualquier proceso de institucionalización del ejercicio de gobierno, el poder tiene como objeto la mente y los marcos cognitivos de lo que antaño llamaríamos 'población' y que ha devenido 'público'. Como en 'Bifo', la perspectiva de Lazzarato parte de un llamado de atención a propósito de las nociones desde las que pensamos el fenómeno de la política en nuestros tiempos:

[...] este continuum es un conjunto de discontinuidades, de umbrales, de divisiones, de segmentos que las tecnologías de seguridad permiten gobernar como un todo, como una misma población. Lo propio del gobierno será entonces localizar las "diferencias" de estatus, ingresos, formación, garantías sociales, etcétera, y de hacer jugar eficazmente las desigualdades unas contra otras (2006, p. 13).

De nuevo, la política como un escenario en el que la diferencia, ahora constitutiva de lo social, es concebida patológicamente o, en el mejor de los casos, como un campo estratégico de intervención desde la homogenización (discursiva y normativa).

² Cf. Ríos, Camilo. (2012). “Un nuevo terreno de lucha”. En “Configuración de subjetividades en sociedades de control”. Tesis de maestría no publicada. Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM). Instituto de Altos Estudios (IDAES). Allí se esboza lo que puede llegar a ser una *re-existencia*, y esta, como apuesta ético-estético-política.

A renglón seguido, Lazzarato establece la complejidad que implica el paso de un pensamiento político estructurado en el binarismo (lucha de clases) a uno que construya su fundamentación en la multiplicidad y en la diferencia: es mucho más 'raro,' dice. Partiendo de esta última perspectiva, entran a ser considerablemente más relevantes aspectos relacionados con el conflicto constitutivo de lo social y de lo político también, aspectos como la relación bidireccional y correlativa entre lo molar y lo molecular, así como lo relacionado con los procesos de constitución de cada una de esas dimensiones respecto, sobre todo, de sí misma.

La tradición política occidental constituyó como política de la totalidad y la universalidad [...] Hay aquí un problema político-filosófico fundamental, porque estoy convencido de que una recuperación de la iniciativa política y el desarrollo de movimientos no se puede hacer sino sobre la base de una política de la multiplicidad y de la singularidad (Lazzarato, 2006, pp. 27-28).

Esto implica pensar filosóficamente diferente las relaciones como 'flotantes', 'variadas', 'fluidas', para salir definitivamente del pensamiento de la universalidad y sumergirnos en el de la diferencia como constitutiva de la vida en lo político.

Hay en el planteo de Lazzarato resonancias importantes con el pensamiento de 'Bifo', sobre todo en el sentido de que ambos llaman la atención fuertemente a propósito de una necesaria renuncia frente a la tentación de pensar cualquier esencialismo, sustancialismo o estructuralismo fundante, cosa que, además, es lo que posibilita re-pensar la noción misma de 'relación', ahora como acción virulenta. La herencia deleuziana, en este aspecto, parece absolutamente clara.

De este punto, la filosofía política de Lazzarato, como la de 'Bifo', se inserta en lo que conocemos como 'filosofía del acontecimiento', espacio del pensamiento contemporáneo que no podemos abordar en este breve análisis. El camino, en todo caso, se traza como uno de desmitificación de cualquier esencialismo (marxista, sobre todo); llamado de atención sobre el carácter constitutivo del acontecimiento como ontología de la discontinuidad, de la multiplicidad, de la singularidad y de la diferencia; y fundamentación monadológica de la acción política (Tarde). De este último, Lazzarato rescatará como directriz algo que presupone también 'Bifo', que el modo de existencia es, antes que nada, la diferencia misma; existir es, fundamentalmente, ser diferente, diferir. Desde ahí se piensa la política en ambos autores.

3.2 Actualizaciones desde el marxismo, resonancias de la diferencia: Hardt/Negri-Virno

El diagnóstico que hacen Negri (2006) y Hardt y Negri (2006a, 2006b) del Imperio, que remite a una ontología en tanto producción de formas (de vida) y que, por lo tanto, implica una red de interconexión de 'todo', permite pensar también en términos ontológicos las alternativas. En ese sentido, abrazar lo inconmensurable como grilla de observación, es al mismo tiempo una 'vuelta de tuerca' sobre la metafísica, y una alteración del sentido de la política. En términos aritméticos, la virtualidad es la diferencia misma como potencia constitutiva ontológica del sujeto. Lo que hacen Hardt y Negri es operar esa noción en términos no solo de análisis filosófico, sino de propuesta política que articule el paso de lo virtual a lo real deleuziano, como acción de la singularidad de lo común -que no es otra cosa que la institución de lo diferente en tanto tal-. Las acciones del Imperio, políticamente hablando, y desde el punto de vista de la constitución del poder, son básicamente reactivas y homogeneizadoras; procuran avanzar hacia el orden, cortando los brotes de desorden, no generando las condiciones de producción del orden mismo. La idea, entonces, es que la resistencia está primero. Y acá, de nuevo, resuena Deleuze, sobre todo si recordamos el breve artículo titulado *Deseo y placer* (2007).

De este modo, el primer estatuto de la diferencia, política y operativamente hablando, debe realizarse en el espacio: la multitud es una caja de resonancia que amplifica los sentires tanto del nomadismo como del mestizaje, ya que al borrar las categorías espaciales constituidas, puede expandir la diferencia como modo subjetivo de vida básico, sin que eso signifique la homogeneización de la diferencia, sino muy por el contrario, el hecho de darle deleuzianamente estatuto ontológico a la diferencia misma. No se trata, de esta manera, de borrar fronteras para ser todos iguales, sino para reconocer en la diferencia constitutiva la potencia de la creación.

Como en el Imperio, trabajo y cognitividad se unen, la vida es el trabajo y el trabajo es la vida, haciendo del modo de existencia una situación unificada, no puede sino decirse que la salida, tome la forma que tome, será una apuesta por la diferencia, la ruptura de la unificación del proceso de producción en términos del trabajo, por ejemplo, y en términos de la vida y de lo inmaterial.

Vis a vis, la lectura que hace Virno (2011) del ámbito político contemporáneo, sin desembocar en el Imperio y sin proponer la multitud de manera idéntica a Hardt y Negri, concuerda en el sentido de que, haciendo una actualización del marxismo, identifica sus alcances en términos de articulación desde allí de una alternativa política contundente. El mundo ha cambiado, y en el espectro de análisis de Virno se dibuja claramente una genealogía de la política que se dice en términos de

codificación, de igualación normativa tanto de los comportamientos efectivos de las personas, como de sus expectativas e ilusiones. Esta homogeneización es el *modus operandi* de la política más o menos desde siempre, y es lo que hace que, encontrándose en este punto con los autores de Imperio, el ejercicio de gobierno penetre de manera más o menos indiferenciada sobre los 'modos de vida' y los configure, modulando 'genéticamente' las condiciones de posibilidad de los procesos de subjetivación.

La paradoja está en el hecho de que la apertura generada por esta traducción infinita de los procesos de homogeneización, por ejemplo en tanto producción y gobierno del deseo, es lo que permite al mismo tiempo un accionar que, desde esas mismas dimensiones, restituya la diferencia como escenario no de lucha sino de producción subjetiva en la singularidad misma. De una perspectiva de clase, se pasa a una que podemos llamar de resonancia de la diferencia –en Hardt y Negri se dice como 'multitud', y en Virno, como ambivalencia constitutiva–.

3.3 La potencia de/en la diferencia: Rancière-Agamben

Aproximándonos a las apuestas de esta última pareja, parece posible señalar algunos puntos de anclaje en sus trabajos, no para indicar que sus proyectos políticos sean los mismos o se dirijan hacia un objetivo compartido, pero sí en la apuesta dirigida hacia una *des-identificación* política. Tal parece que tanto para Agamben (2005, 2010) como para Rancière (1996, s.f.) el problema de la política contemporánea se encuentra en el hecho de pensar la *des-identificación* como espacio abierto de acción, como campo que permite crear nuevas *formas-de-vida* (Agamben) y ejercicio de *des-subjetivación* (Rancière). Este nuevo espacio de posibilidad ya no se encuentra reducido a unas identidades sociales fijas e inmutables (representativas), sino que requiere necesariamente de acciones que, desplegadas, generen resonancias en otros espacios de acción política.

En el caso de Rancière, este entiende el desacuerdo ya no como desconocimiento de lo que un interlocutor trata de decirle al otro, sino que este será el residuo existente entre el entendimiento de lo que señala un hablante. Por ejemplo, un interlocutor dice 'tierra', pero otro entenderá por 'tierra' algo diferente. Luego, la política se constituye en situación de desacuerdo, y es el desacuerdo lo que la hace existir. Con todo, Rancière va a decir que la política, más que ser un asunto de sujetos (ya constituidos), será problema de *subjetivación*, entendida como *des-identificación*; proceso en el que se desmarca del espacio de naturalización del sujeto (constituido). En este espacio, la diferencia será diferencia de una *subjetivación* a una identificación, diferente a cualquier parte identificable de una comunidad. Esto, a pesar de sí mismo, lleva a Rancière a decir que hay democracia en tanto haya

interrupción singular del orden distributivo de los cuerpos en comunidades identitarias.

El desacuerdo es lo concerniente a la política, es el espacio constituyente de la política, lo cual implica que siempre hay diferencia en este espacio. El desacuerdo como condición para que exista el debate. Entonces, la condición de la política no será la de igualar las posiciones; no se trata de homogenizar sino de dar paso a un terreno de posibilidad. Por tal razón, Rancière dice que ahora se escucha como discurso lo que antes se escuchaba como ruido; el ruido es lo constitutivo de la diferencia.

De tal manera que la política como problema de modos de subjetivación se entiende como producción mediante una serie de actos, de una instancia o capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado. El problema no es buscar una identidad, una zona de comodidad desde la cual uno se ve identificado o representado. La subjetivación entendida como proceso permite habitar un espacio diferente donde dialogan *formas-de-subjetivación* en tanto que procesos no acabados. El sujeto de la política, podemos decir, son los modos de subjetivación (procesos) donde se es diferente de sí mismo como posibilidad del ser mismo. Dado que siempre se está en procesos de subjetivación, es decir, *des-identificándose*, entonces se habita el espacio de la diferencia donde los procesos son inacabados puesto que *están* siendo. Esto ayuda a Rancière para proponer la democracia como el espacio donde se dan los *modos de subjetivación* de la política.

En puente con lo anterior, la apuesta de Agamben está en señalar la *forma-de-vida* como vida política, es decir, *posibilidad* pensable que no se rige por prescripciones impuestas; conservando así el carácter de *posibilidad*, donde puede que algo pase o no, que una acción se despliegue o no. De este modo, la diferencia parece emerger aquí como potencia de vida del sujeto (constituyente) desde la cual se amplían los límites de lo establecido, de lo codificado, de lo habitual.

La diferencia en Agamben se puede leer en términos de *forma-de-vida* -la palabra forma es aquí la clave-. Podemos decir, vida no separable de su forma; nada se puede aislar y en su vivir se juega el vivir mismo. La potencia de vida, entonces, como *forma-de-vida* posible, terreno abierto de posibilidad donde se respeta el principio de diferencia en tanto que esta se habita. De esto resulta que este espacio se desmarca de cualquier igualación, no es homogeneizable. Es aquí donde podemos señalar la noción de diferencia, ya que siempre se es diferente en tanto posibilidad. La posibilidad de la política aparece como *forma-de-vida*, y la diferencia, como experiencia posible; espacio abierto a la posibilidad.

Así las cosas, la política no se agota en el papel representativo, sino que debe llevar a crear otras cosas. Los contenidos y enunciados de la política no están dados por la política misma, están abiertos; situación constituyente de diferencia, de apertura. El ejercicio político consiste, pues, en profanar lo improfanable, en redefinir, en des-sacralizar el campo político. Ahora bien, la acción profanadora ocupa un lugar sin lugar, un *no-lugar*, puesto que al profanar se está sacando lo sacralizado de un espacio y se está poniendo a circular en el espacio de la posibilidad.

4. La Diferencia Como Puente Hacia Otros Modos-de-ser

Digámoslo tan solo una vez más: el pensamiento político 'de la diferencia' no ocupa un lugar central en la discusión política contemporánea, pero esto no significa que no pueda hacerlo, al menos en un ejercicio como el que nos proponemos en un trabajo como este. Los pensadores que queremos presentar son susceptibles de agrupar no en términos de una relación de pensamiento y proyecto filosófico-político, sino más bien en términos del distanciamiento de cada uno de ellos frente a las propuestas identitarias que, al parecer, han constituido históricamente el eje central del pensamiento político –según nuestra hipótesis de lectura–. Para los autores, el problema ya no va a ser la construcción de significantes vacíos que deben ser llenados (pueblo, clase social, etc.), sino que será el de la creación de formas de vida otras, de nuevas subjetividades, de formas inéditas de asociación y acción política, etc. Su interés común es poder pensar formas otras de acción, que emerjan a partir de las resonancias entre acciones. Acciones entre acciones, entonces, como mónada conceptual del acontecimiento. Estas acciones, por lo mismo, están por realizarse constantemente –pues no están dadas de antemano–, y darían como resultado sustancias socio-filosóficas que ponen en su núcleo el devenir y la diferencia consigo mismas como estatuto principal, como condición de posibilidad.

De tal manera, lo que ahora hay son múltiples campos de *posibilidad* que pueden ser habitados; la *diferencia* se dibuja como aquello que se habita. Por lo tanto, habitando *la* posibilidad, el horizonte de lo posible se abre a la acción no-pre-codificable. Sin embargo, el hecho de que algo ocurra, de que emerja el acontecimiento, no cambia el hecho de que continúe abierto el campo de posibilidades: la posibilidad y la diferencia siempre son el escenario. En ese sentido, queda claro que el ejercicio político no puede quedarse en el papel de la representación y la constitución de identidad, ya que los contenidos de la política –pero, sobre todo, de lo político– no están dados, sino que son *el* espacio abierto constituyente que se habita con las acciones que devienen en todo caso procesos de subjetivación.

Nociones del orden de 'clase', 'partido' o 'bloque histórico' ya no resultan del todo apropiadas en términos de acción política, puesto que obligan a pensar el sujeto como algo establecido y dado; además, con frecuencia son blancos fáciles de codificación, dificultando la acción política y los posibles cambios o transformaciones de los *modos-de-vida*. Por eso, frente a estas nociones clausurantes, sería necesario pensar en procesos de *subjetiv-acción*, donde no hay identificación social fija, sino cambio continuo de las condiciones mismas de producción de subjetividad. En la actualidad, se hace necesario tomar los campos económicos, tecnológicos, sociales, etc., como plataformas estratégicas de posibilidad a partir de las cuales re-inventar, crear nuevas cosas y posibilidades de acción que franqueen los límites que dichos campos presentan.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G.. (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Berardi, F. (2007). *El sabio, el mercader y el guerrero. Del rechazo del trabajo al surgimiento del cognitariado*. Madrid: Acuarela.
- Berardi, F. (2010). *Generación Post-Alfa: patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Berardi, F., Jacquemet, M., y Vitali, G. (2003). *Telestreet. Máquina imaginativa no homologada*. España: El Viejo Topo.
- Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: UNSAM.
- Castro-Gómez, S. (2012). *Zizek-Sloterdijk*. [Curso magistral]. Pontificia Universidad Javeriana Bogotá.
- Castro-Gómez, S. (2013). *Michel Foucault y la estética de la existencia*. [Archivo de video]: 26 de noviembre. Recuperado el 31 de marzo del 2014, de: http://www.youtube.com/watch?v=Q_RrI5mpLGw
- Castro-Gómez, S (2014). *Poder y Democracia Hoy*. [Curso magistral]. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- Deleuze, G. (2007). “Deseo y placer”. En: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (2008). “Sobre la justicia popular. Debate con los maos”. En: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Buenos Aires: Alianza.
- Hardt, M., y Negri, A. (2006a). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hardt, M., y Negri, A. (2006b). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Debolsillo.

- Lazzarato, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Lazzarato, M. (2007). *La filosofía de la diferencia y el pensamiento menor*. Bogotá: Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, IESCO.
- Negri, A. (2006). *Movimientos en el imperio. Pasajes y paisajes*. Barcelona: Paidós.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (s.f.) *El odio a la democracia*. Recuperado el 20 de febrero de 2014 de: <https://anonfiles.com/file/1086c94b9623cc257614679ba10259f5>
- Virno, P. (2011). *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires: Tinta Limón.

LA RESPUESTA DE SAN AGUSTÍN ANTE LA DUDA ESCÉPTICA: EN TORNO A LA POSIBILIDAD DE ENSEÑANZA Y APRENDIZAJE A TRAVÉS DE SIGNOS

St. Augustine's Answer to the Skeptical Doubt about the Teaching's Possibility and Learning through Signs

Maximiliano Prada Dussán*
Universidad Pedagógica Nacional de Colombia
aprada@pedagogica.edu.co

Fecha de aceptación: 1 de julio de 2014

Fecha de aceptación: 7 de agosto de 2014

Resumen

Se expone la forma como Agustín responde a la duda escéptica, en torno a la posibilidad de enseñanza y aprendizaje a través de la *locutio*, y se muestra cómo en su respuesta asume la duda escéptica, pero reafirma la necesidad de la emisión de signos, tanto desde el terreno de una teoría del conocimiento, a través de la relación de los signos con el *commemorare* y el *quaerere*, como desde el campo ético, por vía del enlace de los signos con *caritas*.

Palabras clave: Enseñanza-aprendizaje, Escepticismo, San Agustín, Signo.

Abstract

This paper shows the way that Augustine faces the skeptical doubt, about the utility of *locutio*, in the teaching and learning processes. It reveals that Augustine accepts the skeptical doubt, but justifies the necessity of *locutio*, both from a knowledge

* Doctor en Filosofía. Profesor Licenciatura en Filosofía, Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. Coordinador proyecto de investigación: "Arte de vivir, arte de morir: presupuestos para una filosofía como modo de vida". UPN²⁰¹⁴. Grupo Filosofía y Enseñanza de la Filosofía. aprada@pedagogica.edu.co

theory and an ethical perspective. In the former, signs are related with the *commemorare* and *quaerere* and in the last one, they are linked with *caritas*.

Keywords: Sign, St. Augustine, Skepticism, Teaching-Learning.

Introducción

Agustín es fuente necesaria para comprender distintas discusiones en torno a la educación, propias de la antigüedad tardía y de la primera fase de la Edad Media. Entre muchos aspectos que abordó este filósofo africano, nos interesa rastrear el trato que hizo de la duda escéptica sobre la posibilidad de enseñanza y aprendizaje por medio de la emisión de signos (*locutio*)¹. Mostraremos que Agustín se adscribe a tal duda, pero en lugar de concluir que por ello la *locutio* es inútil en tales procesos, afirma su necesidad, reasignándole un nuevo rol y valor. La justificación última de la emisión de signos lo obliga a desplazarse de la perspectiva del conocimiento, en donde los signos se relacionan con el recuerdo (*commemorare*) y la búsqueda (*quaerere*) hacia la ética, en donde encuentra que la caridad (*caritas*) es la razón última de dicha emisión.

Desarrollaremos nuestro escrito en tres momentos; en el primero, reconstruiremos la duda escéptica frente a la utilidad de la emisión de signos; en el segundo, rastreadremos la respuesta que dio Agustín a tal duda desde el terreno del conocimiento; finalmente, centraremos nuestra atención en la justificación ética.

1. La Duda Escéptica Acerca del Papel de los Signos en el Aprendizaje

En su texto *Contra los profesores*, Sexto Empírico reconstruye las refutaciones escépticas sobre la posibilidad de que la enseñanza contribuya en el camino de encuentro de la sabiduría –*aprendizaje*–; estas se dividen en críticas generales y críticas frente a las disciplinas en particular. Dentro de las primeras se encuentra la refutación a cuatro asuntos: “la materia enseñada en cada disciplina, el maestro, el

¹ No es nuestra intención en este artículo hacer una exposición completa de la teoría del signo y del lenguaje en Agustín. Nos limitaremos a hacer algunas observaciones en la relación que estos tejen con el aprendizaje. Para una exposición ampliada de la teoría del signo en el africano, véanse los siguientes estudios: Kirwan (2001), Markus, R. A. (1972), Darrell (1972), Rincón (1992), Todorov (1991) y Ando (2001).

discípulo y el método de enseñanza” (1997, p. I. I. 9); dentro de las segundas, la refutación a la consistencia de las disciplinas liberales en sí mismas. De todas ellas nos interesa rastrear la referida al método de enseñanza, que, según el escéptico, se centra en el uso del lenguaje.

Para abordar la crítica al método de enseñanza, Sexto Empírico concede por un momento que exista una materia para enseñar, un maestro y un discípulo. Una vez hecha esta concesión, introduce su crítica por medio de la cual busca mostrar que el lenguaje no es capaz de enseñar; a esta conclusión llega por medio del análisis del papel de los signos. En palabras del escéptico:

En cuanto al lenguaje, o significa algo o no significa nada. Y si no significa nada tampoco enseña nada; si significa algo, lo hará o por naturaleza, o por convención. Pero no significa algo por naturaleza, pues no todos entienden a todos: los griegos a los bárbaros, los bárbaros a los griegos, ni los griegos a los griegos o los bárbaros a los bárbaros. Y si significa algo por convención, es evidente que quienes han previamente aprehendido los objetos a los que las palabras hacen referencia, aprehenderán también dichas palabras, pero no es que estas palabras les enseñen cosas que ignoraban, sino que es como si volvieran la vista a lo que ya sabían, pero quienes aspiren a instruirse en cosas que ignoran no podrán conseguirlo (1997, p. I.IV. 38).

La crítica descarta la posibilidad de que el lenguaje o la *locutio* –emisión de signos, en este caso, de palabras– enseñe algo en absoluto. Descarta la posibilidad en tres casos de uso de los signos: si quien escucha el signo no conoce el significado, no lo comprende; si conoce el significado, se abren dos posibilidades: la primera, que la unión entre el signo y lo que significa sea de carácter natural, asunto que queda descartado al considerar que la experiencia frente a la diversidad de lenguas muestra que entre ellas no se comprenden; la segunda se abre considerando el carácter convencional de tal relación. Aun en este caso, la posibilidad del signo queda refutada al considerar que para que el signo sea comprendido ya debe conocerse de antemano lo que este significa.

Esta refutación, unida a aquellas de carácter general antes mencionadas, conducen al escéptico a concluir que “es evidente que no existe ni la enseñanza ni nadie que la tenga a su cargo” (1997, p. I.IV. 38). Esto es, si el intercambio de signos, como método de enseñanza, resulta inútil en los procesos de aprendizaje, y si los otros tres elementos generales también son cuestionados, el edificio educativo quedaría, así, desmontado. No tendría sentido sostener los mecanismos de enseñanza que la

civilización ha construido². En cuanto a los métodos de enseñanza, este es, pues, el panorama conceptual al que se enfrenta Agustín.

2. Agustín y la Justificación de la *Locutio* Como un Asunto de Conocimiento

A pesar de que no hay pruebas que permitan afirmar que Agustín conoció de primera mano los textos de Sexto Empírico, sí se sabe que conoció los planteamientos escépticos por vía de los escritos de Cicerón, tales como *Cuestiones Académicas* y *El Hortensio*³. En este sentido, conoció la vertiente que deriva de la Media y la Nueva Academia, lideradas respectivamente por Arcesilao y Carnéades. Ya el autor africano se había enfrentado a las dudas escépticas en otros tratados, como el *De Academicos*⁴ y *De Beata Vita*, refiriéndose a la posibilidad de la sabiduría y de la vida feliz. También el *De Musica* se mueve bajo la estela escéptica que cuestiona la existencia misma del tiempo y, por ello, de una disciplina dedicada a este asunto, la *música*.

En el caso específico que nos ocupa, aunque en sus textos sobre el lenguaje y el signo –*De magistro*, *De Doctrina Christiana*, *Principia Dialectica* y *De Trinitate*, entre otros– Agustín no manifieste directamente que está refutando críticas escépticas, algunas alusiones sobre el contenido mismo de la crítica contarían a favor de que se trata de una respuesta a dichas cuestiones.

La cuestión es directamente presentada por Agustín en *De Magistro*; así, bien puede interpretarse este diálogo como un texto enmarcado dentro de la duda escéptica; allí acepta y desarrolla la mentada duda. Si reconocemos un signo como signo de algo, señala, esto se debe a que ya conocemos lo que él significa, y si ya conocemos lo que significa, entonces no necesitamos el signo para conocer lo que pretende enseñar. Del lado inverso, si no se conoce aquello que el signo significa, entonces el signo no opera como tal, pues no tiene significado enlazado; de esta manera, de nada sirve

² La inutilidad de la emisión de signos es, ello mismo, una cuestión acerca del acto mismo de la comunicación. En efecto, se encuentra aquí la posición de Cratilo, de quien Aristóteles señalara que llegó incluso a negar la eficacia del hablar mismo hacia los demás, pues según aquel, si el habla no tenía un enlace directo con los objetos y si estos no podían ser transmitidos, en virtud de la inestabilidad del mundo, aquella dejaba de ser útil (Cfr. Aristóteles. *Metafísica*. 1010 a.). La postura de Cratilo está soportada en la noción de inestabilidad del mundo. Sobre este asunto, véase: Pajón Leyra (2009, pp. 139-153).

³ Aunque Cicerón no concebía a Pirrón dentro del escepticismo, a partir de Enesidemo se reivindica esta figura como heredera del escepticismo. Dentro de esta otra línea se encuentra, a su vez, Sexto Empírico, quien a su turno concibe como escéptica la línea inaugurada por Pirrón (Román, 2007, pp. 28-32). No hay garantías que permitan afirmar que Agustín hubiera conocido de primera mano los textos de Sexto Empírico (O' Daly, Gerard, 2001, p. 159).

⁴ En este texto hace un recuento de la historia y de las tesis académicas fundamentales.

emitirlo; así lo expresa Agustín: “Porque, cuando se me da un signo, si sucede que yo no sé de qué cosa es signo, no me puede enseñar nada; y, si lo sé, ¿qué aprendo por el signo?”⁵.

En el caso que nos ocupa es necesario advertir que la cuestión se centra no en la posibilidad misma de conocer, sino en que el conocimiento se adquiera a través de los signos. Nuestra indagación se centra en este último asunto, no en describir este proceso en su totalidad, aun cuando debamos referirnos a él como presupuesto. En concreto, diremos que para Agustín el conocimiento se da a través de la iluminación, esto es, por la visión directa de las formas que se encuentran en la palabra divina⁶ y en virtud de la gracia divina⁷. Teoría presente también en *De Magistro* (2003, p. XII.40)⁸.

Habiendo aceptado la imposibilidad de aprender por medio de signos, Agustín pregunta en *De Magistro* qué función cumple la *locutio*. El diálogo inicia con esta pregunta lanzada a Adeodato, su hijo, quien en el texto es su interlocutor: “¿Qué te parece que queremos hacer cuando hablamos?” (2003, p. I.1). La respuesta se expone desde el inicio del diálogo y se sostiene a lo largo de él: “desde ahora afirmo que hay dos motivos para hablar: o que enseñemos (*docere*) o que recordemos (*commemorare*) a otros o a nosotros mismos” (2003, p. I.1)⁹; más adelante, en este mismo texto, añadirá que la *locutio* motiva también a buscar (*quaerere*) (p. XI. 36). Analizaremos estas tres funciones en relación con la cuestión planteada.

Inicialmente, tomemos en consideración el *docere*. Agustín fue maestro en distintas ocasiones de su vida y en distintos lugares, razón por la cual hay numerosas alusiones en sus escritos acerca del acontecimiento de la enseñanza, comprendida en sentido general, y a partir de las distintas modalidades que pueda tomar: piensa en las enseñanzas que los padres y las cuidadoras dan a los niños, las enseñanzas por

⁵ Agustín, *De Magistro* (*De Mag.*) X.³³. (Citaremos los textos de Agustín por su nombre en latín o por su abreviatura. Para conocer la referencia completa, véase la bibliografía de este artículo). En textos posteriores, Agustín sostiene su adhesión a las tesis escépticas. Véanse por ejemplo *De Trinitate* (*De Trin*) X, I. ¹.ss y *Confessionum* (*Confess*) I. I. ¹.

⁶ Pero nuestra ciencia es Cristo, y nuestra sabiduría es también Cristo. El plantó en nuestras almas la fe de las cosas temporales, y en las eternas nos manifiesta la verdad. Por Él caminamos hacia Él y por la ciencia nos dirigimos a la sabiduría, mas sin apartarnos de la unidad de Cristo, en quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia”. Agustín. *De Trin.* XIII. XIX. ²⁴. Ver también *De Mag.* XI. ³⁸.

⁷ Como señala Matthews, esta teoría asegura la participación de Dios en el proceso de conocimiento, como garante de que en algún sentido y dentro de lo que en la naturaleza humana es posible, el hombre alcanza, o mejor, es alcanzado por la verdad (Cfr. Matthews, 2001, p. 180).

⁸ Ver también: Agustín, *De Genesi at litteram.* (*De gen. ad. litt.*) XII. XXXI. ⁵⁹ y *Soliloquiorum* (*Solil.*) I. VIII. ¹⁵.

⁹ En *De Doctrina Christiana* (*De doctr. chr*) Agustín distinguió entre los signos naturales, o aquellos que no se emiten intencionalmente, de los dados, o aquellos que se emiten con la intención de comunicar. II. I. ². En *De Mag.* Agustín analiza solamente los dados. La *locutio* estaría constituida primordialmente por signos dados.

medio de las cuales los doctos instruyen a los indoctos, las enseñanzas en el interior de los distintos credos, e incluso, la enseñanza de Cristo a la humanidad. No obstante, en el contexto en que lo estamos describiendo, el *enseñar* (*docere*) trasciende el significado que se le da a esta palabra dentro de los procesos formales de enseñanza, y se instala como punto de partida de cualquier proceso de comunicación y de adquisición de conocimiento: el *docere* es comprendido como manifestación exterior del pensamiento. En este sentido, abarca una amplia gama de funciones que cumple la emisión de signos: enseñamos nuestro interior cuando queremos exteriorizar una idea, cuando afirmamos, cuando negamos, cuando preguntamos, cuando expresamos emociones, cuando queremos recordar, motivar, exclamar, insinuar, etc., y cobija también distintas formas de la emisión: el canto, el grito, la oración y la emisión de signos visuales y gestos, como se hace en la lengua de señas¹⁰.

Las distintas definiciones de signo (*signum*) que ofrece Agustín a lo largo de sus escritos enfatizan el hecho señalado: que los signos se emiten con el fin de enseñar, de exteriorizar lo que hay en el interior de quien lo emite. Su definición, entonces, enlaza la naturaleza del signo con su función: “toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta” (1969, p. II. I. 1). Del mismo modo, “Nadie usa de las palabras si no es para significar algo con ellas. De aquí se comprende a qué llamo *signos*, es decir, a todo lo que se emplea para dar a conocer alguna cosa” (1969, p. I.II.2). Así mismo: “No tenemos otra razón para señalar, es decir, dar un signo, sino el sacar y trasladar al ánimo de otro lo que tenía en el suyo aquel que dio tal señal” (1969, p. II.II.3). “Y cuando dirigimos la palabra a otros, añadimos a nuestro verbo interior el ministerio de la voz o algún otro signo sensible, a fin de producir en el alma del que escucha, mediante un recuerdo material, algo muy semejante a lo que en el alma del locutor permanece” (2006, p. IX.VII.12). Con todo, para Agustín resulta claro que la *locutio* cumple la función de enseñar, *docere*, en sentido de exteriorizar.

Centremos ahora nuestra atención en el *commemorare* y el *quaerere*. Agustín señala que un signo es tal solamente cuando está unido a un significado; esto es, si no existe esa unión, el signo se reduce a ser una mera cosa (*res*)¹¹. En el caso de las palabras,

¹⁰ Como afirma Rincón, durante el *De Magistro*, el verbo enseñar (*docere*) abarca una amplia gama de significados, tales como *commemorare*, *significare*, *loqui*, *ostendere*, *monstrare*, *indicare* y *exhibere*, entre otros. Para ampliar esta cuestión (véase Rincón, 1992, pp. 159-161).

¹¹ “Denominamos ahora *cosas* (*res*) las que, como son una vara, una piedra, una bestia, y las demás por el estilo, no se emplean también para significar algo” (*De doct. chr.* I. II. 2). Un signo (*signum*), por su parte, es “toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta” (*De doct. chr.* II. I. 1).

sin significado estas dejan de ser tales y, por ende, se percibirían como mero ruido. En este sentido, Agustín insiste en que para que un signo sea entendido como tal se requiere que el receptor sepa de antemano su significado. Al percibir el signo, el receptor vuelve sobre sí y trae a la mente lo que ya ha conocido; esto es, recuerda un significado. Hablar tiene, entonces, la función de hacer recordar (*commemorare*), de volver a traer a la mente aquello que ya se sabe. Pero, ¿qué ocurre en quien percibe un signo pero desconoce su significado? En ocasiones percibimos palabras que, aunque no conozcamos lo que significan, sabemos que efectivamente son palabras, no meros ruidos; sabemos que algo significan porque otros así lo han indicado; cuando esto ocurre, señala Agustín, los signos ofrecen una *creencia*, esto es, un “conocimiento” o un acercamiento indirecto a la verdad, que requiere ser contrastado a través de la visión directa de las cosas para que constituyan propiamente un conocimiento. En palabras de Jhon Rist, la *creencia* es un acercamiento de *segunda mano*, en donde el de *primera mano* es aquel que se da por visión directa (Cfr. Rist, 1994, p. 31). Es un acercamiento previo, provisional, una mediación que usa signos ante la imposibilidad del encuentro directo con los objetos por conocer. Por ser solo provisional, es un acercamiento que invita a buscar (Agustín, 2006, pp. XI.36 y XIV.46), que alcanza su sentido pleno solo cuando se supera la mediación y se alcanza la visión directa de la verdad.

Con lo anterior se ha mostrado que Agustín acepta las premisas de los escépticos; al igual que ellos, sostiene que quien percibe el signo no alcanza por medio de él la visión directa de los objetos de conocimiento; a lo sumo, recuerda lo que ya sabe o tiene una visión indirecta de ellos. Pero el conocimiento, en tanto es visión directa, no lo consigue por medio de los signos; por este motivo, en *De Magistro* incluso acepta que ningún ser humano puede ser maestro en sentido estricto, que el único maestro se encuentra en el interior de cada cual (2006, pp. XI.36 y XIV.46).

Pero, a diferencia de la radicalidad de las conclusiones escépticas, Agustín no descarta la utilidad de los signos en el proceso comunicativo y de aprendizaje; en efecto, aun el papel de los signos, en quien percibe el signo, consiste en que estos llevan a recordar lo ya conocido y a buscar lo desconocido; en este sentido, se puede afirmar que ha aceptado la crítica escéptica, pero no comparte sus consecuencias. Su réplica no consiste, entonces, en deshacer la crítica, sino en afirmar que aun cuando esta es verdadera, no por eso los signos deben ser descartados de los procesos mencionados; más aún, en escritos posteriores releva el papel del recuerdo y la búsqueda dentro del proceso de conocimiento¹².

¹² A parte de lo ya señalado, véase De Trin. X. I. ¹. y XII. XV. ²⁴.

3. La Justificación Ética de la *Locutio*

Pero la aparente solución agustiniana lo lleva ahora a otro callejón. Si enseñar, recordar y buscar son las funciones de los signos, ellos no solo no son suficientes, en el sentido en que no constituyen por sí mismos un conocimiento, sino que, como señalan los críticos, pueden no ser necesarios, en el sentido en que podemos prescindir de ellos, pues si el conocimiento se alcanza por iluminación, esto es, por una visión interior de la palabra divina, entonces pueden no ser requeridos en absoluto. En los términos en que tal discusión se lleva a cabo, los críticos preguntan, ¿por qué Dios no revela directamente el conocimiento a los seres humanos, en lugar de enredarlos en estructuras lingüísticas, culturales y sociales que, aunque se erigen para ello, finalmente no son suficientes? (Agustín, 1969, p. 6). El contexto y los términos en los que está planteada esta cuestión obligan a entrar en argumentos soportados por la raíz judeo-cristiana que asume Agustín, que indagan acerca del plan divino y las razones que llevan a este plan. En efecto, como señala Karla Pollman, el trato agustiniano acerca de los signos no solo se sostiene en su herencia escéptica y estoica, sino que toma elementos también de esta otra tradición señalada (Cfr. Pollmann, 2005, p. 216). Dentro de esta síntesis de tradiciones, nos interesa subrayar sobre todo el horizonte en el que se desenvuelve la respuesta agustiniana a la crítica escéptica y que termina por justificar el acto de la locución. Veamos.

En el prólogo de *De Doctrina Christiana*, lugar en el que es reseñada la crítica que ahora tratamos, Agustín acepta que Dios bien pudo haber dispuesto la condición humana de modo tal que el conocimiento no estuviera mediado por los actos comunicativos entre los seres humanos; no obstante, propone que, aun cuando Dios pudo haberlo dispuesto de ese modo, prefirió que en este proceso existiera mediación humana: “Todas estas cosas pudieron haber sido hechas por medio de un ángel [se refiere a anuncios divinos], pero entonces la condición humana quedaría rebajada, al parecer que Dios no quería administrar (*ministrare*) su palabra a los hombres por medio de hombres” (1969, p. 6). La cuestión se dirige entonces a indagar por qué es relevante la mediación humana, la administración de la palabra; en último término, por qué es relevante la *locutio* –el comunicar, aprender y enseñar entre unos y otros–, siendo que, como ya se ha mostrado, no tiene justificación última en una descripción perteneciente a la teoría del conocimiento.

Al no encontrar justificación última en una teoría del conocimiento, la respuesta de Agustín se desplaza al terreno ético; la razón de esto se encuentra, dice el autor africano, en que de no haber mediación no habría lugar para el vínculo amoroso entre personas: “En fin, la misma caridad que estrecha mutuamente a los hombres,

con el nudo de la unidad, no tendría entrada en las almas para fundirlas y como mezclarlas entre sí, si los hombres nada aprendieran por medio de los hombres” (1969, p. 6). Así, en consideración de Agustín, sin emisión de signos, sin intercambio comunicativo, sin que cada cual enseñe a otros lo que hay en su interior, sin procesos de enseñanza y aprendizaje entre humanos, no habría relación entre seres humanos, y sin ella no habría cabida para la caridad. Señalemos las vías que toma este enlace entre la *locutio* y la caridad.

Por un lado, este asunto exige retornar al punto de vista de quien emite el signo. Al situar el análisis de esta figura en el terreno ético, Agustín comprende que los distintos propósitos y formas de la emisión de signos, las cuales reseñamos con anterioridad, se inscriben dentro de la caridad: en efecto, el mandato de la caridad exige ayudar a los demás a que encuentren la verdad. En este marco de comprensión, los signos se emiten de modo que los demás la encuentren, bien sea por medio del recuerdo o la búsqueda. El *docere* es, pues, fruto de la caridad, esto es, se realiza por el amor universal que implica búsqueda del bien del otro. Hacia este carácter ético de los signos conduce Agustín la crítica a los maestros, en *De Magistro*, y la crítica a los maniqueos, en *Confessionum*: mientras el amor a sí mismo los lleva a dominar a los otros, buscando únicamente su propio beneficio, la caridad los llevaría a estar al servicio de los demás. Sin la caridad, la relación maestro-estudiante no es más que una relación de dominación, y los signos, el instrumento por el cual se realiza ese dominio. Es también lo que mueve al ejercicio mismo de confesar: dar a conocer a los demás la experiencia interna; ejercicio que mueve la escritura de *Confessionum*.

Pero el vínculo reseñado no implica solamente la perspectiva del emisor del signo. Agustín dirige sus reflexiones hacia la idea según la cual la *locutio* es el presupuesto de la comunicación con los otros y es posibilidad de la vida en común, toda vez que consiste en una exteriorización de un contenido interno, de modo que quien escucha el signo conozca lo que el emisor tiene dentro de sí; este último, a su turno, comprende el signo si conoce de antemano su significado. Por este carácter que tiene la *locutio* de presentar exteriormente lo que cada cual tiene internamente, y de la posibilidad de cierta comunión de contenidos entre los interlocutores, Agustín considera el lenguaje como aglutinante (2006, p. X.I.2). A este respecto, en su consideración, aprender una lengua o conocer un conjunto de signos introduce a quien lo aprende dentro de un grupo determinado; un grupo que tiene cierta comprensión del signo y que lo exterioriza por medio de signos. Por ello, una comunidad es, en este sentido, comunidad simbólica: es una comunidad que comparte significados y comparte cierta relación entre estos y los signos. Bajo este

supuesto, Markus considera que el *De Doctrina Christiana* puede ser concebido como un texto en el que Agustín estudia la comunidad cristiana como subcultura dentro de una cultura romana mayoritaria, en tanto comunidad simbólica, esto es, en tanto comunidad que tiene cierta comprensión de los signos, de sus relaciones entre sí, de sus relaciones con los significados y con quienes hacen uso de ellos (Cfr. Markus, 1995, pp. 104 ss).

Tal estructura lingüística que soporta la vida en común revela el enlace último con la caridad. Los significados compartidos por una comunidad son fruto del amor que los soporta: si se trata de la caridad, sus significados descansan en la verdad, si se trata del amor a sí mismos, no es posible alcanzarla. Solo el vínculo de la caridad permite que una comunidad se construya sobre la base de la verdad; a diferencia de la comunidad fundada en el amor a sí mismo –en donde una de sus manifestaciones estaría representada en el relato de la Torre de Babel–, la comunidad fundada en la caridad realiza la vocación humana de vida en común: la Ciudad de Dios (Agustín, 2009b, p. XIV. XXVIII); sin el vínculo amoroso, pues, el ser humano no consuma su vocación de enlace con los otros. Con todo, dentro del proyecto de la Ciudad de Dios la emisión de signos es fruto de la caridad, está fundada en la verdad y es posibilidad de unión –verdadera– entre los seres humanos.

Conclusión

En este texto hemos rastreado la respuesta que desarrolla Agustín a la crítica escéptica sobre la utilidad de la emisión de signos en el proceso de aprendizaje; hemos querido mostrar que en dicha respuesta Agustín acepta la crítica de los escépticos, pero difiere en sus conclusiones y consecuencias. Aparte de ello, hemos señalado que el autor africano lleva este asunto a sus consecuencias últimas, tránsito en el cual desplazó la justificación de la *locutio* desde el terreno del conocimiento hacia el ético, asunto que llevó también a considerar el proceso comunicativo envuelto en tal cuestión. Sostenemos que la perspectiva ética permite a Agustín dar respuesta a las cuestiones acerca de la necesidad de la emisión de los signos en los procesos mencionados; en este sentido, es necesario insistir también en que el trato de Agustín a la duda escéptica no se restringe a lo consignado en *De Magistro*, sino que se sostiene y desarrolla a lo largo de otras obras, en particular en *De Doctrina Christiana* y en *De Trinitate*.

Con John Rist podemos afirmar que, en suma, los signos resultan ser necesarios en el proceso de conocimiento, pero no son suficientes; son necesarios en tanto conducen al recuerdo y a la búsqueda en dicho proceso y permiten el vínculo de la

caridad en el terreno ético; pero no son suficientes en tanto se requiere la intervención divina en uno y otro ámbito; en el primero, a modo de iluminación, y, en el segundo, a modo de origen y posibilidad de la caridad.

Referencias

- Ando, C. (2001). "Signs, Idols and Incarnation in Augustinian Metaphysics". *Representations*, Vol. 73, No. 1, pp. 24-53. University of California Press.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos.
- Jackson, D. (1972). "The theory of signs in *De Doctrina Christiana*". *St. Augustine: a collection of critical essays*. R. A. Markus (ed.). Nueva York: Anchor Books, pp. 92-147.
- Kirwan, C. (2001). "Augustin Philosophy of Language". *The Cambridge Companion to Augustine*. Eleonore Stump y Norman Kretzman (eds.). Cambridge University Press, pp. 186-204.
- Matthews, G. (2001). "Knowledge and illumination". *The Cambridge Companion to Augustine*. Eleonore Stump y Norman Kretzman (eds.). Cambridge University Press, pp. 171-185.
- Markus, R. A. (ed.), (1972). *St. Augustine: a collection of critical essays*. Nueva York: Anchor Books.
- O'Daly, G. (2001). "The response to skepticism and the mechanisms of cognition". *Cambridge Company to Augustine*. Eleonore Stump y Norman Kretzman (eds.). Cambridge University Press, pp. 159-170.
- Pajón Leyra, I. (2009). "La noción de infinitud aplicada al movimiento: la tesis cratiliana de la total inestabilidad". *Ontology Studies*. N.º. 9, pp. 139-153. Versión electrónica disponible en el *Depósito Digital de Documentos*, Universidad Autónoma de Barcelona. <http://ddd.uab.es/record/53758?ln=ca>.
- Pollmann, K. y Vessey, M. (eds.). (2005). *Augustine and the Disciplines: from Cassiciacum to Confessions*. Oxford University Press, pp. 206-231.
- Pollmann, K. y Vessey, M. (2005a). "Augustine's hermeneutics as a universal Discipline?" *Augustine and the Disciplines: from Cassiciacum to Confessions*. Karla Pollmann and Mark Vessey (eds.). Oxford University Press, pp. 206-231.
- Rincón González, A. (1992). *Signo y lenguaje en San Agustín*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rist, J. M. (1994). *Augustine: ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Román, R. (2007). *El enigma de la Academia de Platón: Escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica*. Córdoba: Berenice.
- San Agustín (1955). “Confessionum”. En: *Obras Completas de San Agustín*. T. II. Traducción de Ángel Custodio Vega. Madrid: B.A.C.
- San Agustín (2009a). *Contra Academicos*. Introducción de Julio García Álvarez y Jaime García Álvarez. Edición bilingüe. Madrid: Encuentro.
- San Agustín (2009b). *De civitate Dei*. Edición de Santos Santamaría del Río, Miguel Fuertes Lanero, Victorino Capánaga y Teodoro Calvo Madrid. Madrid: B.A.C.
- San Agustín (1969a). “De Doctrina Christiana”. En: *Obras Completas de san Agustín*. T. XV. Traducción de Balbino Martín. Madrid: B.A.C.
- San Agustín (1969b). “De Genesi at litteram”. En: *Obras Completas de san Agustín*. T. XV. Edición de Balbino Martín Pérez. Madrid, B.A.C.
- San Agustín (2003). *De Magistro*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.
- San Agustín (2006). “De Trinitate”. En: *Obras completas de san Agustín*. T. XV. Traducción de Luis Arias. Madrid: B.A.C.
- San Agustín (1988). “De immortalitate animae”. En: *Obras completas de san Agustín*. T. XXXIX. Traducción de Lope Cilleruelo. Madrid: B.A.C.
- San Agustín (1946). “Soliloquiorum”. En: *Obras Completas de san Agustín*. T. I. Traducción de Victorino Capánaga. Madrid: B.A.C.
- Sexto Empírico. (1997). *Contra los profesores*. Traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos.
- Stump, E. y Kretzman, N. (eds.). (2001). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge University Press.
- Todorov, T. (1991). *Teorías del símbolo*. Traducción de Francisco Rivera. Caracas: Monte Ávila Editores.

SEPARADOR 4

EL PROBLEMA FILOSÓFICO Y EL SUJETO DE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA. APORTES DESDE LAS NOCIONES DE 'IDENTIDAD' Y 'UNIVERSALISMO' DE ALAIN BADIOU

The Philosophical Problem and the Subject in the Teaching Philosophy. Contributions from the "identity" and "universalism" Notions of Alain Badiou

Leonardo Colella*
(CONICET), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Buenos Aires, Argentina
leonardojcolella@yahoo.com.ar

Fecha de aceptación: 11 de marzo de 2014

Fecha de aceptación: 25 de julio de 2014

Resumen

El artículo indaga sobre las diversas consideraciones de la enseñanza de la filosofía; para ello aborda las modalidades históricas y problemáticas sobre la propia filosofía y su enseñanza. Asimismo, se ocupa de repensar el concepto de "sujeto" en la enseñanza de la filosofía, a partir de los conceptos de 'igualdad' e 'identidad'.

Palabras clave: Enseñanza de la filosofía, Igualdad, Identidad, Problema filosófico, Sujeto.

Abstract

In this paper we search on the diverse considerations about the philosophy teaching. To achieve this, we address the philosophy historical and problematic modes and its teaching. Furthermore, we try to rethink the "subject" concept, in the philosophy teaching, based on the "equality" and "identity" concepts.

Keywords: Equality, The Philosophy teaching, The Philosophical problem, Subject.

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Buenos Aires, Argentina.
leonardojcolella@yahoo.com.ar

La Filosofía Como Creación de Conceptos

Según Deleuze y Guattari (1991), la filosofía no debería ser asumida como una actividad ligada a la contemplación, reflexión o comunicación de un mundo ya dado, sino, por el contrario, como un acto de creación. Si bien la intención de los autores no es negar las diferencias existentes entre las diversas corrientes filosóficas, se plantean buscar algún rasgo o característica común a las distintas perspectivas de filosofías. Así, se proponen desestimar algunas definiciones sobre aquello que, a lo largo de su propia historia, la filosofía ha considerado ser. Tal es el caso de la postura clásica: la filosofía, para Deleuze y Guattari, no sería *contemplación*, porque por más dinámica que esta fuese quedaría circunscrita por su carácter pasivo que limitaría el gesto de invención. Tampoco sería una actividad de *comunicación* en búsqueda del consenso (como la “razón comunicativa” de Habermas o el neopragmatismo democrático de Rorty), ya que el “concepto” es más bien disenso. Por último, no sería reflexión, ya que esta no es una actividad exclusiva de la filosofía, sino que es común a diversas esferas del pensamiento.

Específicamente, la filosofía es definida por los autores como la actividad de *creación de conceptos*; esta actividad posibilita la recreación y la transformación del mundo. El concepto es un dispositivo que abre la posibilidad al *pensamiento*, por lo que se diferencia de las opiniones y saberes generalizados que reproducen un estado de normalidad.

Una filosofía, según Deleuze, debe ser considerada por lo que ella produce, por las consecuencias que desencadena, y sus conceptos adquieren valor en tanto operan a favor de la *activación* del pensamiento y en contra de su estancamiento.

Para Deleuze (1988), la tradición filosófica se encuentra sumida en el ámbito de la representación; en este sentido, el pensamiento filosófico tradicional no sería más que “reconocimiento”: volver a pensar lo ya pensado por otros. La reconocimiento genera una “imagen dogmática del pensamiento” que supone, previamente, aquello que significa “pensar”. En este sentido, el autor reconoce que la tarea esencial de la filosofía es romper con la *doxa*. Para lograr esta labor, es preciso desplegar un pensamiento que desborde el ámbito de la reconocimiento y que genere experiencias de pensamiento creadoras que sobrepasen las fronteras de lo ya pensado.

En el espacio de la filosofía, aquello que impulsa al pensamiento a salirse de la reproducción de lo establecido es el *problema*; un problema que no pueda resolverse metódicamente a través del despliegue del análisis dogmático. El pensamiento se activa a raíz del encuentro con un problema que lo pone en movimiento y lo fuerza a

la realización de un acto creativo. Si consideramos, con Deleuze, que la filosofía consiste, primordialmente, en un acto de creación, ¿cómo podríamos caracterizar una enseñanza de la filosofía coherente con esta perspectiva?

La denominada enseñanza tradicional se agota, con frecuencia, en la transmisión de los saberes filosóficos acumulados en su propia historia, dirección que asume el único sentido de profesor a estudiante. En tal aspecto, la enseñanza de la filosofía no trascendería las fronteras de la mera “reconocimiento”. Sin embargo, el “filosofar” sobrepasa los límites de la simple repetición, ya que adopta como parte constitutiva de sí mismo el gesto creativo que permite el despliegue de alguna novedad.

Para que la enseñanza de la filosofía haga propio el ejercicio creativo, se debe asumir la posibilidad de “hacer” filosofía al mismo tiempo que se la enseña y se la aprende. El matiz creativo sería posible en la medida en que exista una intervención subjetiva que permita que los saberes preestablecidos sean revisados en el contexto específico de la clase.

Si se pretende enseñar a “filosofar” es preciso suponer la necesidad de lograr un cambio subjetivo en la forma de *conceptualizar la propia realidad*. Esto requerirá un singular proceso de subjetivación en la enseñanza de la filosofía, ya que quienes filosofan se reapropian, de una manera novedosa, de las preguntas y saberes filosóficos impulsados desde su propio mundo. Si bien la enseñanza de la filosofía actúa en articulación con sujetos individuales y se apoya en conceptos ya elaborados, ¿podría ella involucrar una construcción subjetiva en sentido colectivo? Postularemos que el sujeto constituido en el ámbito de la enseñanza de la filosofía parte de un pensar dialógico compartido y de la verificación de la potencia igualitaria del “filosofar”, en el que confluyen las miradas problematizadoras particulares. En este aspecto, el sujeto no sería el profesor o los alumnos, sino el aspecto novedoso construido a partir de las nuevas vivencias, de los nuevos problemas, de las nuevas perspectivas, de los nuevos conceptos construidos por el colectivo que filosofa.

Desde la Antigüedad, se intenta asignar cierta naturalidad al acto de pensamiento o de “filosofar” que, al formar parte de la propia naturaleza humana, se ejercitaría de manera espontánea. Para Deleuze, el pensamiento no es natural, sino que es, más bien, forzado. Lo que nos fuerza a pensar es el problema. Ahora bien, el problema es, en primera instancia, sensible; antes que una construcción racional, el problema es aquello que sensibiliza el alma.

El problema filosófico tiene, según la propuesta de Deleuze (1988), un origen sensible, y recién luego, es racionalmente sintetizado como problema; de este

modo, es fruto de una experiencia vivencial. Asimismo, el problema es de carácter objetivo, es algo que acontece fuera del sujeto y que este capta sensiblemente.

Silvio Gallo (2012) propone utilizar la consideración de la filosofía como creación de conceptos, elaborada por Deleuze y Guattari para el caso de la enseñanza de la filosofía. La propuesta radicaría en implementar una “pedagogía del concepto” para la enseñanza y el aprendizaje filosóficos. Del mismo modo que el “concepto” en Deleuze, la enseñanza de la filosofía debería partir de la libre experimentación de los problemas. La denuncia a la enseñanza tradicional consistiría en que esta se ha ocupado de “falsos” problemas. El problema no es una interrogación, una pregunta, es anterior a su enunciación lingüística, esta manifestación discursiva le hace perder su carácter de experiencia sensible, por eso su uso escolar ha fracasado.

La delación de la Escuela Nueva con respecto a la separación del mundo educativo y el mundo de la vida se continúa aquí en la acusación contra la incorporación del mundo de la experiencia como “falsa vivencia”, como falsos problemas. La incorporación escolar del problema como uso didáctico y metodológico estaría destinada al fracaso por desestimar el verdadero origen sensible del problema.

De este modo, Gallo (2012, pp. 69-84) sostiene que cada individuo tiene derecho a vivir sus propios problemas, cada uno a su propio ritmo. Asimismo, el autor asimila su propia crítica a la de Rancière. Existiría, para Gallo, un orden pedagógico que prohíbe la experimentación libre de cada individuo con respecto a sus propios problemas, y esto sería asimilable a la “sociedad pedagogizada” y a la crítica contra el maestro explicador que realiza Rancière. La emancipación intelectual rancieriana, para Gallo, sería el ejercicio del derecho a los propios problemas de cada uno, a la experimentación sensible de estos problemas singulares. Experimentar los propios problemas sería la única condición para el ejercicio del pensamiento propio, autónomo y no tutelado.

En este sentido, coincidimos con Gallo en tres aspectos relacionados con la filosofía: su carácter de actividad, su ejercicio de creación y su vínculo con los “problemas”. En primer lugar, la coincidencia radica en que asumimos, también, que la filosofía trasciende el saber acumulado por su historia; por tanto, puede destacarse en ella algo más que el caudal de sus “resultados” históricos; en este mismo aspecto, suponemos la caracterización de la filosofía como una “actitud”, que desborda ese caudal de saberes históricamente establecidos.

En segundo lugar, coincidimos en que esta actitud estaba ligada a un acto de creación; si bien Badiou considera la filosofía como una actividad que es producto del pensamiento de elementos pertenecientes a otros campos no-filosóficos, esta

actitud que le es propia se asemejaría a la de “creación de conceptos”. La filosofía y el pensamiento, para Badiou, tienen por ocupación *crear conceptos* que nombren y capten las novedades que, para el orden precedente de normalidad, permanecían ininteligibles.

En tercer lugar, aceptamos que, conforme a lo anterior, una enseñanza de la filosofía congruente con tales condiciones asume como elemento sustancial el *problema filosófico*; en efecto, el problema es más importante que la solución. Sin embargo, partiendo de estas similitudes podemos destacar dos diferencias respecto de la postura de Silvio Gallo.

La primera diferencia es interpretativa. No consideramos que la emancipación intelectual, tal como se desprende de la propuesta rancieriana, sea asimilable al libre derecho de cada quien a experimentar sus propios problemas, o, formulado de otro modo: el problema no exime, por sí mismo, la *explicación*. Si el problema tiene como origen una experiencia sensible individual pre-lingüística, entonces él, como tal, no verifica ningún axioma igualitario. La salida de la explicación exigiría, más bien, la verificación y la perpetua actualización de la igualdad de la potencia creadora de conceptos, y no únicamente la libre experimentación de los propios problemas. En nuestros términos, para trascender la explicación en la enseñanza de la filosofía se precisaría la construcción colectiva de una potencia creativa que verifique la igualdad de todos los hombres con respecto al “filosofar”. La enseñanza y el aprendizaje filosóficos no están relacionados con la circulación del saber histórico-filosófico, pero tampoco con la libre experimentación de cada quien (postura que desplazaría la espontaneidad del pensamiento hacia la espontaneidad de la experimentación).

De este modo, llegamos a la segunda diferencia, que es de orden prescriptivo. Para Gallo, la filosofía es la producción de conceptos, creación impulsada por problemas cuyo origen radica en una experimentación sensible. A diferencia de ello, nuestra postura sostiene que la filosofía, y por tanto su enseñanza, es un procedimiento que implica una dimensión anterior. La enseñanza de la filosofía, desde nuestra perspectiva, no puede partir simplemente del problema, ya que consideramos la filosofía como una actitud o actividad que interviene en la construcción colectiva del propio problema.

El problema no posee un origen sensible de percepción inmediata. El acto creativo no viene después del problema, sino que es inmanente a su propia construcción. La filosofía es una actitud cuestionadora, incluso, de aquella libre experimentación sensible original. La filosofía no parte únicamente de una captación vivencial, sino que interviene intencionalmente de forma cuestionadora en el régimen de

percepción y construcción de los problemas. El carácter “creativo” de la filosofía no puede ser desplazado a continuación de la percepción individual del problema, sino que es la propia forma de dirigirse a la percepción sensible, que transforma en problema aquello que antes era invisible o insensible.

Entonces, la segunda diferencia radica en rechazar la espontaneidad de la experiencia sensible que originaría el problema que, a su vez, impulsaría el acto de creación de conceptos, denominado “filosofía”. A este espontaneísmo del problema le oponemos, en consonancia con la prescripción igualitaria, el principio intencional de la filosofía: se trataría de *verificar* esa actitud en tanto potencia universal común a todos. En consonancia, la enseñanza de la filosofía apuntaría a la construcción colectiva de problemas filosóficos a través de la puesta en acto de aquella potencia igualitaria: la de filosofar. Consideramos que este aspecto intencional no se encuentra del todo ausente en la perspectiva de Gallo, sin embargo, la dimensión prescriptiva y colectiva de su propuesta de enseñanza de la filosofía se halla marginada respecto de los procesos individuales y sensibles.

El Problema del “problema Filosófico”

Hemos considerado a la filosofía, en el apartado anterior, como una actitud que trasciende y que anticipa al problema filosófico; en tal sentido, la cuestión central para la enseñanza de la filosofía no sería la tensión ocasionada entre una modalidad “histórica” y otra “problemática”¹. No se trataría de oponer un conjunto de problemas filosóficos a un cúmulo de respuestas, o una colección de interrogantes inmatriciales a la acumulación de saberes materializados en la literatura filosófica. La enseñanza de la filosofía se juega en la prescripción de una actitud colectiva y creativa de construcción de problemas a partir de la realidad *presente*: esto se diferencia tanto de las respuestas ya elaboradas como de los problemas preestablecidos. En este sentido, la enseñanza de la filosofía asume para sí las dos exigencias de una educación emancipatoria: la *igualdad* y el *pensamiento*. En el caso particular de la enseñanza y el aprendizaje filosóficos, la igualdad refiere al reconocimiento de una potencia común a cualquier individuo: el filosofar; y el pensamiento refiere a la atención intencional que reconfigura un régimen de percepción y construcción de problemas filosóficos desde la *actualidad*.

En un sentido análogo, Cerletti (2008, pp. 19-25) propone aplicar la caracterización realizada por Alain Badiou de la filosofía como *repetición creativa*, al campo de la enseñanza de la filosofía. Para él, profesores y estudiantes conforman un espacio de recreación de problemas que apuntan, a la vez, hacia la singularidad de cada

¹ Cfr. con “Las grandes modalidades de la enseñanza filosófica” (Obiols, 1989).

individuo y hacia la universalidad del preguntar filosófico y las respuestas que los diversos filósofos se han dado a lo largo de la historia. Es decir, Cerletti instala la cuestión de la enseñanza de la filosofía entre la actitud filosófica de la clase de filosofía (asociada al aspecto creativo) y las preguntas y respuestas de la historia de la filosofía (vinculadas a la dimensión repetitiva): “En toda filosofía hay algo de repetición y algo de creación. Algo de instalación en la continuidad de lo que exhibe la historia de la filosofía y algo de aparición de elementos novedosos” (Cerletti, 2008, p. 20).

De este modo, el autor postula dos dimensiones para la enseñanza de la filosofía: una que denomina objetiva, que contiene los saberes filosóficos, sus textos, su historia; y una subjetiva, compuesta por la recreación y apropiación de aquellas fuentes, problemas y respuestas del pasado:

Sería factible identificar, entonces, dos aspectos o dimensiones que se entrelazan en el enseñar/aprender filosofía: una dimensión que, con algunos recaudos, llamaríamos “objetiva” (la información histórica, las fuentes filosóficas, los textos de comentaristas, etc.) y otra “subjetiva” (la novedad del que filosofa: su apropiación de las fuentes, su recreación de los problemas, su lectura del pasado, etc.). Que ambos aspectos estén entrelazados significa que el filosofar es una construcción compleja en la que cada filósofo, o aprendiz de filósofo, incide singularmente en *aquello que hay* de la filosofía. Podemos decir que, en sentido estricto, de eso se trata el *pensar*: intervenir de una manera original en los saberes establecidos de un campo (Cerletti, 2008, p. 20).

Se puede interpretar aquí una analogía por inversión respecto de la propuesta badiouiana: así como la filosofía es, para Badiou, *repetición* de un gesto de ruptura, para Cerletti, la enseñanza de la filosofía es *repetición* de algún aspecto de su historia; y así como para Badiou la filosofía es *creación* a partir de captar los elementos novedosos del presente, para Cerletti la enseñanza es *creación* en tanto gesto de reapropiación de su propio pasado.

Si bien reconocemos en esta propuesta el aspecto de distanciamiento con respecto a la enseñanza de la filosofía tradicional, consideramos que esta analogía refrena la radicalidad de la propuesta badiouiana original. Si bien desestimamos la creación a partir de una nada absoluta, la *analogía invertida* enfatiza el elemento histórico, que no podría ser asimilado tan directamente a los saberes de un campo (o procedimiento genérico). Por tanto, consideramos que la enseñanza de la filosofía

no se desarrolla principalmente entre una actitud y su propia historia. No obedece al encuentro entre una dimensión subjetiva, el filosofar, y una dimensión objetiva, los textos y las respuestas a los problemas plasmadas a lo largo de su historia. Una enseñanza de la filosofía como repetición creativa, como hemos abordado anteriormente, no podría prescindir del aspecto de *actualidad* otorgado por los acontecimientos de los campos no-filosóficos. Y, a la vez, este aspecto no podría ser adherido a la actitud filosófica, a la dimensión subjetiva.

Para Badiou, la filosofía es el encuentro entre repetición y creación, entre una actitud crítica y los diversos escenarios acontecimentales del presente. La enseñanza de la filosofía no podría reemplazar las novedades del presente por su historia, sin perder su aspecto creativo: quedaría prisionera de su pasado, por más dimensión subjetiva y reapropiadora que se postule. Existe una distancia irreductible entre la reapropiación de algún aspecto de la historia de la filosofía y el ejercicio de un gesto creativo sobre el presente. Si la enseñanza de la filosofía se juega entre una actitud de recreación y su propia historia, ¿en qué dimensión cabría la propia actualidad?

La enseñanza de la filosofía desde la perspectiva de Badiou es el ejercicio del acto filosófico *junto* con “otros”, y el acto filosófico se dirige principalmente a los acontecimientos del presente y no a los textos filosóficos o a la historia de la filosofía. Por tanto, consideramos que la enseñanza de la filosofía mantiene las dos dimensiones propuestas por Badiou: el gesto crítico y la mirada sobre el presente.

La historia de la filosofía es un recurso circunstancial al cual es posible recurrir eventualmente y es un recurso con el que el filósofo suele entrar en diálogo; sin embargo, no es el elemento del cual partir ni una dimensión fundamental de la enseñanza de la filosofía:

La filosofía debe romper, desde el interior de sí misma, con el historicismo. ¿Romper con el historicismo?, ¿cuál es el sentido de esta exhortación? Queremos decir que la presentación filosófica debe autodeterminarse inicialmente sin referencia a su historia. Debe tener la audacia de presentar sus conceptos sin hacerlos previamente comparecer ante el tribunal de su momento histórico. En el fondo pesa todavía sobre nosotros la célebre fórmula de Hegel: 'La historia del mundo es también el tribunal del mundo'. La historia de la filosofía es hoy más que nunca el tribunal de la filosofía, y ese tribunal dicta casi constantemente un veredicto de pena capital: es el veredicto de la clausura o de la necesaria desconstrucción del pasado y del presente metafísicos (...) Semejante operación de olvido de la historia y de

invención axiomática supone hoy que se acepte definir la filosofía. Definirla, justamente, de otro modo que por su historia (Badiou, 1992, pp. 52-53).

La presente propuesta sobre la enseñanza de la filosofía no consiste, en absoluto, en desestimar por completo la historia de la filosofía; sin embargo, consideramos con Badiou que así como la filosofía debe autodeterminarse sin referencia a su historia, la enseñanza de la filosofía puede ser definida, principalmente, como el ejercicio colectivo de un gesto crítico sobre la propia realidad actual. El despliegue de ese acto filosófico sobre el presente puede entrar en diálogo con algún aspecto de la historia de la filosofía para potenciarse. No obstante, si el recurso de la historia de la filosofía no es (al menos, ligeramente) posterior al inicio del proceso de construcción colectiva del problema filosófico, entonces la historia podría volverse, como señala Badiou, la clausura del propio filosofar y de su enseñanza. En este sentido, la “definición” de la enseñanza de la filosofía prescindiría de la dimensión objetiva que incluye su propia historia, así como, para Badiou, la filosofía misma prescinde de su historia para determinarse.

Aquí radica el “problema” del problema. Un problema filosófico, por sí mismo y en toda su extensión, es parte del pasado. Un nuevo problema, impulsado desde el presente, una vez comenzado el proceso de su construcción puede, con frecuencia, vincularse a diversos aspectos de problemas anteriores. Pero la forma de construcción de un problema y su enunciación no son eternas; solo podrían serlo si desconsideramos todo aspecto subjetivo y toda dimensión acontecimental. Todo nuevo problema tiene al menos un componente novedoso, y ese aspecto previamente ignorado es producto del encuentro entre una actitud filosófica y la realidad actual de aquellos que filosofan. Esta realidad contemporánea del sujeto del filosofar puede o no estar vinculada con la historia de la filosofía. Habitualmente, se busca ponerla en diálogo con los saberes filosóficos históricos, pero estos no son una condición necesaria de los saberes instituidos que nombran el contexto desde el cual se despliega el filosofar. Por lo tanto, la enseñanza de la filosofía, si bien no desestima la historia de la filosofía, no es ante todo, como sugiere Cerletti, el encuentro de un gesto subjetivo crítico con su propia historia, sino el encuentro de aquella actitud radicalmente cuestionadora sobre su propio presente, eventualmente mediada por su historia.

La reflexión teórica sobre la enseñanza de la filosofía frecuentemente opone una modalidad de enseñanza histórica o temática a otra problemática (Langella, 2004); sin embargo, hemos visto que de acuerdo a qué comprendamos por “problema filosófico” y por su enseñanza obtendríamos diversas conclusiones. Si el problema es iniciado por propia experimentación sensible, la filosofía corre el riesgo de

invisibilizar aquello que no es captado individualmente de forma espontánea por la propia sensibilidad, y su enseñanza corre el riesgo de circunscribirse a la libre experimentación de cada integrante del encuentro educativo (que, en el mejor de los casos, buscará el diálogo, la comunicación y la suma de perspectivas).

Si consideramos el problema filosófico como un aspecto de su historia, entonces la filosofía correría el riesgo de abocarse principalmente a la modificación de esos problemas ya establecidos subordinando el elemento creativo, y la enseñanza de tales problemas no estaría exenta de caer en la lógica de la explicación: en vez de *transmitir* el saber filosófico se buscaría *transferir* sus problemas.

Si, por el contrario, interpretamos el problema filosófico como la “actividad” y el “proceso” de construcción del propio problema, y se enfatiza en su aspecto actitudinal, entonces adquieren relevancia, en la enseñanza de la filosofía, los siguientes interrogantes: ¿cómo enseñar el gesto filosófico?, ¿es posible enseñar la actitud filosófica?, ¿quién es el sujeto en la enseñanza de la filosofía?

Igualdad y Sujeto en la Enseñanza de la Filosofía

Como supone su reflexión ontológica, Badiou reconoce que el ser de la humanidad es múltiple. Por tanto, el universalismo, desde su punto de vista, debe partir de la diferencia, de la multiplicidad. Distinguimos dos principios respecto del universalismo: la regla de la inmanencia y la regla de la igualdad. La primera regla exige que la diferencia sea enunciada por quien experimenta la diferencia. La segunda regla establece la igualdad de las diferencias, evitando cualquier tipo de jerarquías entre ellas. Sin embargo, Badiou rehúsa a una postura relativista y escéptica de la diversidad. Si bien se parte de la multiplicidad, requiere la exigencia de la igualdad, por lo tanto, esta es abordada como un proceso prolongado de interacción y de creación de lo común. Lo universal será, entonces, un devenir abierto en permanente construcción.

El problema del universalismo remite directamente a la distinción entre “identidad” y “diferencia”. Badiou señala que la identidad podría referir a aquellos rasgos presentes en un *múltiple* (prácticas, deseos, características, creaciones) que permanece, en cierta medida, por algún margen razonable de tiempo. Es decir, aquellas propiedades que no sean fugaces y que sean parcialmente invariables. La identidad vendría a ser un elemento dinámico, aquello por lo que un individuo o grupo se reconoce a sí mismo en el tiempo. Aunque sabemos que las identidades no son absolutas ni eternas, requieren cierta consistencia y estabilidad.

Ahora bien, la identidad requiere en su dinamismo que los rasgos que le sean propios no sean “diferentes” en el transcurrir del tiempo, sin embargo, necesita de

una “diferencia” estática, es decir, requiere que esos rasgos se distingan de los demás para adquirir identidad. Una identidad también puede ser definida como aquello que es diferente de lo otro. En este último sentido, no se incorporaría el elemento del tiempo, más bien sería una diferencia que apela a un corte sincrónico de la escena. La diferencia dinámica refiere a los rasgos invariables en un devenir que siempre admite ciertas novedades, mientras que la diferencia estática refiere a los rasgos que se distinguen de lo que uno *no-es*.

Tenemos entonces dos aspectos o dos formas de identidad. La primera requiere una potencia afirmativa de producción o creación de uno mismo en el tiempo; la segunda refiere a una potencia negativa de distinción respecto de lo ajeno a uno. Entonces, la identidad es producto del vínculo entre afirmación dinámica y diferenciación estática. Si bien ambas dimensiones se hallan siempre presentes, podríamos mencionar dos esquemas de identificación según predomine un aspecto sobre el otro. Badiou llamará “conservador” al esquema en el que la identidad estática subordina a la dinámica: cuando la diferenciación subordina a la creación. Por el contrario, en toda propuesta universal la identidad dinámica predomina sobre la estática: la creación se impone sobre la distinción:

Propongo como hipótesis que una proposición universal, o un esfuerzo hacia lo universal para ser más modestos, consiste siempre en dar la vuelta a la postura conservadora, es decir, intentar que el elemento creador prevalezca sobre el purificador. Teniendo en cuenta que los dos están siempre presentes en cada identidad, que esa relación entre creación y purificación es constitutiva de la identidad. Incluso en una identidad en la que durante largo tiempo haya prevalecido el elemento conservador, existe siempre en alguna parte un recurso creador. Hay proposición universal cuando se da la vuelta a la posición conservadora y el elemento creador prevalece sobre y contra el elemento purificador. En ese momento, cuando predomina el elemento creador, surge algo que necesariamente se dirige a todos (Badiou, 2007, p. 115).

Consideramos hasta aquí la filosofía como una actividad creativa, como una actitud crítica y cuestionadora respecto de los saberes establecidos; una vez identificado este elemento de la filosofía, nos ocuparemos de su enseñanza. La propuesta de Gallo se dirige a lo que el propio autor denomina “método regresivo”, que pareciera atribuirle a la enseñanza la tarea de desanudar la actividad filosófica por inversión: partiendo desde los conceptos hacia los problemas. Si se ha definido a la filosofía como la creación de conceptos impulsada por un problema, su enseñanza radicaría en el hecho de mostrar el camino inverso, el que va desde el concepto hacia el problema. Aprender filosofía, entonces, no sería comprender el concepto por el

problema que lo suscita, sino, por el contrario, comprender el problema con base en el conocimiento del concepto que fue producido a partir de él (Gallo, 2012, p. 80). La propuesta de Gallo para la enseñanza de la filosofía es invertir el proceso de creación que *es* la filosofía misma. El autor no profundiza el proceso mediante el cual los aprendices desarrollan aquella actividad creativa definida como filosofía a partir de la experimentación de un proceso inverso. El ejercicio se basa en conceptos y problemas ya establecidos, de lo que se podría imaginar que, para Gallo, tal vez el descubrimiento del proceder ajeno (en este caso, el filosofar histórico de un filósofo), por imitación o por contagio, logre transmitirse al estudiante.

Para Cerletti, la enseñanza de la filosofía podría también actuar, aunque sin garantías, por “contagio”. Se trataría más bien de crear las condiciones para que el deseo de filosofar se potencie o se desarrolle en el aprendiz. Esto es debido a que, para el autor, lo constitutivo de la filosofía, aquella pasión inquisidora, es imposible de enseñar: “lo esencial de la filosofía es, constitutivamente, inenseñable, porque hay algo del otro que es irreductible: su mirada personal de apropiación del mundo, su deseo, en fin, su subjetividad” (Cerletti, 2008, p. 23).

Se destaca aquí el aspecto “personal” del sujeto que aprende, la subjetividad “individual” del estudiante de filosofía. En sentido similar, Gallo destaca el aspecto individual del filósofo por sobre una pretensión universal:

La filosofía entendida como producción conceptual no tiene, pues, la menor pretensión de universalidad y de unidad: cada filósofo le pone la firma a su mundo, y su instrumento conceptual es compuesto por herramientas que usamos o no, conforme sean, o no, interesantes para nuestros problemas (Gallo, 2012, p. 63)².

En sentido análogo, Cerletti continúa haciendo referencia al aspecto irreductible de las posiciones personales: “cómo alguien se pregunta y cómo ensaya sus respuestas tiene una dimensión que es irreductible a los otros, porque toca *lo no-sabido de cada uno* y la manera peculiar de recorrer un trayecto hacia el saber” (Cerletti, 2008, p. 24).

Hemos analizado previamente la posición badiouiana sobre el universalismo y la diferencia. Como mencionamos, para Badiou existe, por un lado, una identidad dinámica, que se construye en el tiempo, que requiere de cierta potencia creadora de uno mismo en el tiempo, y, por otro lado, una identidad estática, que es la que nos diferencia, en un corte sincrónico, con lo *otro* que no-somos. Existen, entonces, dos

² Trad. propia.

tipos de identidad subjetiva: la primera refiere a una potencia afirmativa de producción dinámica, y la segunda designa una potencia negativa de distinción respecto de lo ajeno a uno mismo. El autor reconoce que ambas dimensiones suelen estar presentes en las construcciones identitarias, no obstante, llama “conservador” el esquema que le otorga más énfasis a la identidad estática, esto es, cuando la “diferenciación” subordina la creación de la identidad dinámica.

Postularemos aquí que, en analogía con la distinción desarrollada por Badiou, una enseñanza de la filosofía que subordine la creación de un sujeto colectivo, que tienda a producir recurrentemente una nueva identidad filosófica, heterogénea y siempre dispuesta a transformarse, y que, a la vez, enfatice en las distinciones personales e individuales, en el carácter diferenciador y estático de la identidad de sus miembros, sería una enseñanza conservadora.

El sujeto de la enseñanza de la filosofía, cuya actividad central es “mostrar” un proceso de creación conceptual para ser imitado, o desplegar una actitud para ser contagiada, es un sujeto individual o, en su defecto, una pluralidad de individuos. De la misma forma que es individual el sujeto para una enseñanza de la filosofía que destaque los grados de ignorancia personal o los saberes previos con los cuales cada quien relacionará los nuevos interrogantes³.

Destacar la diversidad de cada individuo respecto de sus diferentes grados de ignorancia es plantear como *principio* de la enseñanza de la filosofía un criterio similar al orden diferenciador propuesto por la educación respecto de la distinción de posesión de saberes. Vale una vez más la aclaración: no se trata aquí de negar la diferencia de actitudes filosóficas o grado de ellas (sobre todo, cuando el despliegue de aquella actitud lo hemos postulado como una exigencia o una prescripción), sino de si su enseñanza decide enfatizar el aspecto diferenciador o el principio igualitario. Se trata, una vez más, de si la enseñanza de la filosofía se basa en una desigualdad, la apropiación *exclusiva* de cada individuo producto de su particular ignorancia, voluntad o deseo, o en una igualdad, la potencia, común a todos, del filosofar.

En este sentido, asumida la filosofía como una actividad o una actitud, postulamos aquí, en primer lugar, que su enseñanza es posible; sin embargo, no se trata de transferir esta actitud desde el profesor que la posee hacia el estudiante que no la posee (o que la tiene en menor “grado”); como desarrollamos previamente, consideramos que enseñar y aprender filosofía es “hacer” filosofía, es “filosofar”.

³ Es el caso de Cerletti, quien argumenta que la singularidad de “lo no-sabido de cada estudiante” hace imposible la enseñanza del *filosofar*: “lo esencial de la filosofía es, constitutivamente, inenseñable, porque hay algo del otro que es irreductible” (...) “porque toca lo no-sabido de cada uno y la manera peculiar de recorrer un trayecto hacia el saber” (Cerletti, 2008^a, pp. 23-24).

Ahora bien, en segundo lugar postulamos que la enseñanza de la filosofía es “hacer” filosofía *junto-con-otros*, y que este filosofar-colectivo subordina la diferenciación estática (los modos de captación empírica de problemas o los modos de reapropiación personal según la diversidad de lo no-sabido o ignorado) a la identidad dinámica (la actualización de un acto productivo a través del despliegue de la potencia común del filosofar). Esto significa que, desde nuestra perspectiva, el sujeto de la enseñanza de la filosofía es un sujeto colectivo, y que un sujeto colectivo trasciende la pregunta por la posibilidad de una transmisión, así sea del orden volitivo o actitudinal. El sujeto colectivo de la enseñanza de la filosofía tiene por principio la verificación y la puesta en acto de una capacidad universal: el ejercicio compartido del pensamiento filosófico.

Referencias

- Badiou, Alain (2006), *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2. Paris: Seuil.
- Badiou, A. (2007), “Universalismo, diferencia e igualdad”. *Acontecimiento*, vol. XVII, n.º 33-34, pp. 103-121.
- Badiou, A. (1992), *Conditions*. Paris: Seuil. [Citas de la traducción al español de Molina y Vedia, E., *Condiciones*, México, Siglo XXI Editores, 2002].
- Cerletti, A. (2008), *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Deleuze, G. (1988), *Diferencia y repetición*. Gijón: Júcar Universidad.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- Gallo, S. (2012). *Metodología de la enseñanza de la filosofía: Una didáctica para la enseñanza média*. Campinas: Papirus.
- Langella, S. (2004), “¿La transmisión de la filosofía en forma histórica o problemática? ¿Estamos realmente ante un cisma filosófico?” *Azafea*, n.º 6, pp. 261-272.
- Obiols, G. (1989), “Las grandes modalidades de la enseñanza filosófica”. *Paideia*, vol. X, n.º 4.
- Rancière, J. (1987), *Le maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris: Fayard.

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA, *ENTRE* EL MEDIO Y LA CONJUNCIÓN O EMILIA VA A LA ESCUELA

The Philosophy Teaching: Between the Means and the Conjunction or Emilia goes to school

Esaú Ricardo Páez Guzmán*
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
esaupaez@gmail.com

Fecha de aceptación: 25 de junio 2014

Fecha de aceptación: 2 de septiembre 2014

El lector del que espero algo debe tener tres cualidades: debe ser tranquilo y leer sin prisa, no debe intervenir constantemente su persona y su “cultura”, y, por último, no tiene derecho a esperar –casi como resultado– proyectos.

¿De qué modo entran nuestros estudiantes en relación con la universidad?... A través del oído, como oyentes” (Nietzsche, 1980: 31).

Resumen

Este texto, producto de un trabajo de investigación sobre la enseñanza de la Filosofía, busca mostrar la condición de esta como un ejercicio de encuentros, de conexiones, de diferencias, que despliega y junta el pensamiento. La Filosofía, situada en el medio de una tarea, como la actividad docente, y frente a personajes que la escuela ha delimitado y determinado con bastante dureza: el maestro, que enseña, y el estudiante, que aprende, no puede sino resistirse a los extremos de la oposición y la disyunción, y optar por caminar por una línea de reticencia, conjuntiva, en el *entre* volátil y sinuoso de la diferencia.

Palabras clave: Filosofía, Enseñanza de la filosofía,

* Profesor Escuela de Filosofía, Uptc. Grupo de Investigación “Estudios en Educación, Pedagogía y Nuevas Tecnologías” Colciencias. esaupaez@hotmail.com

Abstract

This paper, as an inquirer's result into the philosophy teaching, which intends to show its condition as an exercise of agreements, connections and differences, that the thinking displays and gathers. Philosophy placed in the middle of a task, as the teaching duty, and facing personages that the school has delimited and determined with such hardness: The teacher who imparts knowledge and the students who learns, cannot but resist the extremes of opposition and disjunctives and to walk on the line of a conjunctive reticence, in being between the volatility and sinuosity's difference.

Keywords: Philosophy, Philosophy Teaching.

Emilia Va a la Escuela

Emilia se acicala varias veces al día tendida sobre el sofá; se estira y mira por la ventana, hipnotizada por los pájaros que a ciertas horas revolotean al otro lado, libres, como las hojas libres que se desprenden libres del árbol, empujadas por el viento. Emilia filosofa. Emilia filósofa. Emilia es una gata bautizada así emulando a Emilio, el muchacho famoso de Juan Jacobo. Y cuando no se estira, duerme, o con un leve sonido despótico avisa que es la hora de la comida. Emilia rara vez se preocupa por los libros o los cuadernos, si no es para dormir sobre ellos, cerca de la lámpara para robar su calor. Emilia no lee, tampoco escribe. Pasa los días entre el acicalamiento y la panza abierta bajo el sol o hecha ovillo bajo la lámpara. Aunque en ocasiones, cada cierto tiempo, Emilia cambia de rutina, se arrastra, más que camina, contra las paredes, contra las patas de los muebles. Entre una pierna y la otra, Emilia se vuelve más amistosa, más pegajosa, más inquieta; alza la cola y la bate como samurái en guardia; lenta, se arrastra, se estira, ronronea otra música. Emilia está en celo. Emilia aguza el ingenio en estas ocasiones, y no faltan los diálogos bajo el tejado al filo de la noche. Definitivamente, Emilia ama la filosofía. Emilia tiene la vocación, al menos. ¡Ah!, olvidé contar que Emilia se llama Emilia por Emilio, el muchachito de don Juan Jacobo...

Y como espejo convexo, sin ninguna pregunta, a contrapelo de cierta costumbre de querer hacer la filosofía sobre preguntas primordiales, a veces pretendidamente primordiales, he querido discurrir palabra tras palabra entre la vacilación de la *tatucera* del topo, pues, como el viejo y actual filósofo francés, frente a las preguntas, “El quid no está en responder a las preguntas, sino en escapar, en escaparse de ellas” (Deleuze, 1980, p. 5); claro, a veces hay preguntas, como por ejemplo, si es que caben las excepciones: “¿Tenéis que empezar el año quemando a

vuestro profesor de filosofía? ¿Queda todavía en vosotros algo de chimpancé? ¿Habéis comido ya carne humana? ¿Por qué no os masturbáis en el patio del instituto?” (Onfray, 2007). Y, ¿cómo escapar? ¿Escapar de qué? ¿De quién? ¿Escapar? ¿De la moda de la inclusión?

Quizá, hoy sea hora de entender que ya estamos incluidos, que como que la pregunta es si habría alguna salida distinta a aquella de la *Fabulilla*, de Kafka¹, y si a esta hora, en este aquí volátil y pasajero, estamos por fuera de algún sistema, a la guarda de algún anonimato sin número y sin código, sin IP, sin Pin, sin cédula. Escapar del accidente, del cáncer, de los cobradores de impuestos, de la lluvia, de las malas lenguas, de los filósofos llorones, de los narradores de fútbol, de las propagandas de toallas higiénicas, del ser y del tiempo, de las notas de pie de página. Escapar de los amantes del plagio, de los profesores de bibliotecas de solapas y de resúmenes ajenos.

Y ¿de qué escapar de la filosofía? ¿De la filosofía? ¿De cuál filosofía? Además de las preguntas, por supuesto, además de la tristeza de los filósofos tristes, “¿Será posible? ¡Este santo varón, metido ahí en su bosque, no ha oído aún que Dios ha muerto!” (Nietzsche, 1994, p. 5). Eso es, creo que si hubiera de escapar de algo y de alguien de la filosofía sería de los rostros tristes, y de las almas piadosas que pueblan el mundo de la filosofía. Más aún, no escapar, sino huir del resentimiento y de la mala conciencia (Deleuze, 2003, p. 189), de la que están llenas las Iglesias y las sectas apocalípticas que esperan la realización del proyecto. Mejor será hacer estribillo, dejad que los muertos entierren a los muertos, y dar la vuelta a la página y hablar de cosas serias. Cosita, cosita seria.

Cosa seria la de enseñar² la filosofía; seria, porque nos abre un agujero negro sobre la pared blanca (Deleuze-Guattari, 1978, p. 178), una fila de preguntas: quiénes, a quiénes, qué, para qué, de qué manera enseñar la filosofía. Enseñar en el medio de una máquina de escolarización cuya inercia condena por anticipado el saber mismo. Enseñar un saber cuya carga de dos mil quinientos años pesa sobre los hombros de quienes de manera osada, a veces suicida, se sumergen en sus aguas bravas. Enseñar filosofía a generaciones ajenas al libro, al concepto, al pensamiento, y, en cambio, más cerca de la pasarela y de las palabras apocopadas de las redes de un millón de amigos. Enseñar filosofía en épocas de globalización y de crisis, cuyos tiempos de

¹ Kafka. (Fabulilla) “Ay! Decía el ratón –el mundo se vuelve cada día más pequeño. Primero era tan ancho que yo tenía miedo, seguía adelante y me sentía feliz al ver en la lejanía, a derecha e izquierda, algunos muros, pero esos largos muros se precipitan tan velozmente los unos contra los otros, que ya estoy en el último cuarto, y, allí, en el rincón, está la trampa hacia la cual voy. –Solo tienes que cambiar la dirección de la marcha –dijo el gato, y se lo comió”.

² “Enseigna, da órdenes, manda. La máquina de enseñanza obligatoria no comunica informaciones, sino que impone al niño coordenadas semióticas con todas las bases duales de la gramática...” (Deleuze y Guattari, 1978, p. 81).

supermercado no dan tiempo para volver sobre el peso mismo de las palabras. Enseñar filosofía en los tiempos de las maquinitas y los videoclips. Enseñar filosofía del siglo IV a. c. en una institución del siglo XIX, con pedagogías del siglo XX, a generaciones del siglo XXI. Discursos *esquizos* en tiempos *esquizos*. Y, sin embargo, el desafío es encontrar una salida, una conexión, un agujero de gusano que nos permita enfriar las pistolas y continuar una conversación; sobre la vida; sobre el tiempo; sobre la Tierra; sobre la velocidad y la luz; sobre los cuerpos, los fluidos, los gases, las pompas de jabón y la tangente erotizada de una palabra, un olor, quizá un concepto.

Inventar una relación nueva en un espacio añejo y mohoseado no solo por la escuela, sino también por el espacio de la filosofía; sin ninguna otra pretensión que la de provocar un encuentro, algo así como una cita a ciegas de Emilia sobre el tejado. Abrir una puerta, o dos o tres. Abrir puertas. (¿Qué sabemos de puertas?). Indiferente si es para entrar o para salir; finalmente, nuestra noción de espacio hace rato hizo separación de cuerpos con Euclides. Y echar a rodar la carga de Sísifo montaña abajo, con todos los trastos acumulados de la historia de la filosofía y las colecciones de palabras pegadas con alfileres sobre hojas de diccionario enciclopédico y filológico. Palabras muertas que hablan de otros tiempos cuando se hacían fiestas en su honor, y la gente bailaba y se embriagaba con ellas toda la noche hasta la madrugada, con las sábanas distendidas. Inventar un encuentro, acordar una cita, una boda sin conyugalidad. Pero este encuentro no deja de ser extraño a nuestras costumbres, pues lejos de Sócrates, al profesor no se le pide función de partero, él es apenas un celestino, una madona, una Petra Cotes de la filosofía, que tras de la puerta abierta, como cualquier cinéfilo perverso (¿cuál no lo es?), distiende la cuerda del deseo (Deleuze, 1980, p. 108) en un encuentro provocado. Al azar. Como una apuesta sin fracaso, pues siempre quedará otra puerta por abrir. O por echar abajo. Leer. Escribir. Pensar. Reír. Deplorar. Detestar (Foucault, 1992, p. 26). Echar los dados.

Nada garantiza el encuentro, y mucho menos que sea un encuentro amoroso, pero, ¿qué tal si sí? A cuento de qué una cita con la filosofía no podría ir más allá de eso, podría volverse algo serio... Pero, igual, tratándose de la filosofía, tampoco es necesario que un encuentro con ella termine en algo serio; por lo demás, este también es un oficio viejo, y de eso sí que sabe la filosofía (nótese el acento en el artículo, como para acompañar un nombre, como cuando decimos la Carmen, el José)³. Un encuentro no significa que se haya establecido una relación, pero a partir

³ “Un encuentro quizá sea lo mismo que un devenir o que unas bodas. Encontramos personas (y a veces sin conocerlas ni haberlas visto jamás), pero también movimientos, ideas, acontecimientos, Y aunque estas cosas tengan nombres, el nombre propio no designa ni a una persona ni a un sujeto. Designa un efecto, un zig-zag, algo que pasa o sucede entre dos como bajo una diferencia de potencial: efecto “Compton”, efecto “Kevin” (Deleuze, 1980, p. 11).

de un encuentro es posible el surgimiento de una relación, y en los dos casos, el encuentro y la relación, no asistimos a modalidades de síntesis ni a la fusión de dos en una totalidad homogénea y tautológica, domesticada, que sería el principio de la conyugalidad y el establecimiento de un tipo de contrato que fije las obligaciones y los derechos. Emilia, en este caso, tendría que bajar del tejado y pasarse por una notaría, o, quizá, por un juzgado civil; por una oficina epistemológica, para que le den un certificado de buena conducta, consistente, decidible, completa e independiente (Lyotard, 1983, p. 80): todo un programa de gobierno con sus agentes, sus abogados y notarios, sus cardenales y sus reglas de exorcización y de penalidad con sus policías y carceleros. Es una axiomática.

Un encuentro es otra cosa. Y cuando hay ligue, el efecto es pasional, algo se cruzó entre los dos, un halo, un demonio, un gesto, una falda a medio abrir movida por la brisa con un movimiento imperceptible, que deja al descubierto el cuerpo joven de la filosofía (nótese el acento en el artículo, como cuando decimos la Carmen, el José). Sin identidad, sin el $a=a$, es una geografía y no una historia, poblada de manadas y de bandas, salteadores de caminos, bárbaros que no dan espera, que comen con la mano y hacen ruido al engullir la carne y la cerveza. Diógenes ordenando el tránsito parado sobre un barril, mientras se masajea la panza burlándose de los que piensan que así se calma el hambre⁴. Es posible que la insistencia griega por situar un campo de problematización de la filosofía en la amistad, incluso como amistad bajo la forma *amigo de...*, tenga el propósito de situar un espacio de exterioridad, reticente y agonístico en el que se emplazaría la filosofía en contravía de la formas notariales del contrato y la obligación. Nadie denuncia ante un tribunal a un amigo porque haya dejado de ser amigo, podemos inventarnos rituales que sellen y marquen una amistad, pero la amistad siempre es un ritual agonístico (Foucault, 1986, p. 81) que escapa al derecho y a la formalización; es un espacio en el que se efectúa un encuentro.

Quizá, y por eso mismo, la filosofía era un ejercicio menos del orden del conocer y más del orden del ejercicio, como un modo de ser y de vivir (Hadot, 2006, p. 240-241), de cuidarse y acicalarse, de preocuparse por el cuerpo, mezclado entre los cuerpos como un cuerpo más. Entre olores del cuerpo. Entre dolores del cuerpo. Entre los cuerpos (Deleuze, 1980, p. 73), donde terminan los cuerpos sin confundirse, y una legión de microorganismos y partículas hacen difuso el contorno, límite, de los cuerpos, allí donde a la vez dejan de ser un cuerpo y saltan el umbral, más allá del límite en el que los cuerpos se prolongan, ya no piel, ya no organicidad sino multitud, territorio salvaje en el que las bacterias, los virus, las

⁴ “También se comportaba como perro Diógenes cuando satisfacía sus necesidades sexuales con la misma espontaneidad con que calmaba su hambre... y también con la misma flema. En la plaza pública, burlándose de los paseantes horrorizados, cuando le faltaba una compañera se esmeraba particularmente en prodigarse su placer solitario mediante las técnicas consabidas” (Onfray, 2002, p. 39).

moléculas vegetales, las partículas de los cuerpos se dispersan y se abren a otros reinos, otros bosques, otros imperios... otras vidas (Deleuze-Guattari, 1978, p. 248).

Pero volvamos sobre una condición de entrada, en la que la enseñanza de la filosofía se realiza de manera mayoritaria en nuestro medio: la escuela, que se erige como espacio extraño en el que los saberes, las acciones, los discursos adquieren un sentido particular, pues se efectúan bajo la forma del *como si*, propio de la escolarización. Entonces, la filosofía se vuelve un trabajo, una clase, una formalización teatral, una tarea, una actividad que toca, toca verla, toca asistir, toca responder, toca pasar el curso, y en esas condiciones, ni el profesor, ni el estudiante, ni la filosofía misma son tomados en serio. Y nada nos toca. Todo, de esta manera, nos resbala en una formalidad que, además, en sus tiempos, su aritmética, sus inventarios es muy seria, tanto que imprime cierta ceremonia del caminar y del hablar en sus rituales y ejercicios, en los discursos y en su lenguaje. La escuela es muy seria. (De reojo miro a Emilia, sigue pasando su lengua, ella sí muy seria, sobre su pelaje, de arriba abajo, una y otra vez). Sí, la escuela es muy seria. La escuela, en su modo de ser, en su modo de funcionar, hace difícil los encuentros, hace difícil la amistad, hace difícil el saber, hace difícil la filosofía, de hecho, asaltada por la *ene-amistad* de filólogos y diletantes que, además, le dan un cierto aire de seriedad de estantería a la filosofía.

Nótese que se ha usado la expresión “difícil”. En otro lugar se hubiera usado mejor el término “problema”. (Es la dificultad de actuar y pretender el desarrollo de un proyecto⁵ en el espacio saturado de la escuela misma). La escuela, como uno de los espacios privilegiados del aprendizaje, por lo menos en sus discursos, en tanto que tal, ella misma es un problema. De hecho, con esta relación, la relación enseñar-aprender, estamos ante un problema, que si bien no es nuevo, con el surgimiento de esa época que algunos llaman de la modernidad, este enseñar-aprender, el juego de la relación maestro-aprendiz, es un problema que alcanza y sobrepasa la pedagogía misma, y se conecta con un campo de problematicidad heterogéneo cruzado por la política, la organización de los Estados, el control de las poblaciones, la economía, la organización del trabajo, la constitución de nuevos personajes e individuos como formas nuevas de subjetividad.

Ahora, si hacemos por un momento abstracción, si por un momento nos olvidamos de todo aquello que está en la exterioridad del enseñar-aprender, que le impone sus condiciones y sus límites, si nos detenemos un instante en esta relación problemática de alguien que quiere enseñar a alguien que quiere aprender⁶, a

⁵ “Cualquiera que sea el nombre que se escoja para designarlo: Die Bildung, la civilización, la formación de ciudadanos, de sujetos críticos, la emancipación, la culturización, desalienación, el progreso, construcción de sociedad civil, etc.”

propósito de cierto dominio de saber, bajo la pretensión que de esta relación asimétrica y desigual, saber y no saber, maestro sabio y aprendiz ignorante, solo puede apostarse a construir un juego en el que de esta asimetría, saber-no saber, no podría sino resultar un juego de pares en las que el aprendiz se convertirá en maestro, y el maestro ya no solo compartirá su saber, sino, además, su no saber⁷. Al menos esta es una de las aspiraciones de la escuela universitaria. Habría que pensar en nuestro estudiante, este de aquí de este lado del nuevo siglo, el del bachillerato y el de la universidad, y preguntarnos sobre sus aspiraciones, que, en algunos casos, deben ser muchas y seguidas.

De hecho, lo que creemos es que existe hoy una especie de fragmentación de los espacios y de los tiempos y de las maneras y de los recursos y de las tecnologías y de los discursos del aprendizaje, como espacios de formalidad disciplinaria, que desbordan el espacio mismo de la escuela y de la relación enseñanza-aprendizaje. No solo en el sentido de las disciplinas, la matemática, la biología, la filosofía, como disciplinas del saber, sino también en lo que tiene que ver con los espacios particulares, que se habían erigido como espacios exclusivos de aprendizaje, la escuela, y que hoy ya no lo son. A la escuela le han aparecido competidores más joviales y ligeros, que la hacen ver anacrónica y fuera de lugar: la calle, con su proliferación de signos y señales urbanos; los grandes centros comerciales, convertidos en pasarela y bulevares de domingo; la multiplicación y transnacionalización de la industria de la imagen; el cine y la televisión, con sus extendidas y espectaculares maneras de difundir la información y el saber, las nuevas maneras de ser de la información, sus tecnologías, su virtualización y sus maneras de acceso, versatilidad y velocidad, para no hablar de la planetarización de los lenguajes y de las culturas.

Lo que indicaría que estamos ante un cambio sustancial de la relación enseñanza-aprendizaje, que se ha producido una especie de desujetización⁸ y desterritorialización⁹ del enseñar y del aprender, en sus líneas de delimitación y de definición, en sus formalidades y métodos, en sus espacios, en sus tecnologías, en sus tiempos, en sus propósitos. (Emilia juega con las hojas del libro abierto, la hoja se mueve, es papel amarillo, papel texto, papel de libro; sigue el movimiento de la

⁶“Quien se ocupa de esta relación, la del maestro que se enfrenta a su alumno como formador, en una relación de dependencia que tiene como objetivo hacer, provocar, construir un ser de la libertad” (Meirieu, Philippe, 1998).

⁷“Es preciso, por tanto, formar iguales (...). La didáctica asegura esta reproducción. Por supuesto, esto es posible y no deja de ser problemático en el juego de la reproducción del saber científico” (Lyotard, 1983, p. 53).

⁸ En el doble sentido del término, como liberación de una relación de sujeción y como multiplicación de subjetividad, no la identidad, unívoca, de un sujeto, sino las conexiones múltiples en las que se entra en relaciones de identificación, siempre situadas, particulares, diferentes.

⁹“la función de desterritorialización: D es el movimiento por el que “se” abandona el territorio. Es la operación de la línea de fuga” (Deleuze-Guattari, 1978, p. 517).

hoja; sus orejas y sus ojos nos recuerdan que Emilia es una pequeña fiera salvaje que a veces ronronea en el regazo). Los sitios de encuentro se han multiplicado, los espacios de citas han salido de la escuela. Habría que volver sobre los profesores, estupefactos, los del bachillerato, los de la universidad, y, como para una foto, adivinar la algarabía de la escuela en el siglo veintiuno.

Y ¿cómo hacer pasar la filosofía y sus personajes (Deleuze, 1994, p. 63) por este paisaje nuevo? ¿Cómo hacer que hable esa multitud del pasado en el lenguaje vivo de los personajes vivos para saber cuánto más podrían vivir? Quizá una transfilosofía¹⁰ que la agujeree como disciplina, que la saque de la enciclopedia de la contabilidad¹¹ y de la espectacularización¹² interpretativa y la ponga en la perspectiva de un modo de problematizar-nos.

Por supuesto, este punto de vista, para el caso de la filosofía en relación con su enseñanza, estaría lejos de “Un enfoque lineal y clasificatorio, basado en la sumatoria de contenidos, en su progresión y en su tiempo único de realización¹³, que no permitiría la pregunta del estudiante como acto diferente y problematizador. Pues la licencia de la pregunta solo la tendría el estudiante como *otro* de la relación, bajo la forma de una pregunta de *tabula rasa*: pregunto, maestro, porque mi ignorancia me da la licencia para beber de su sabiduría. La pregunta del maestro, por supuesto, no se realiza desde la posición del saber que se ha problematizado, ni siquiera desde la duda de que una mala memoria podría asaltar la venerable senectud del maestro. La pregunta del maestro, en este sentido, se haría desde el lugar inquisitorial que solo tiene la función de constatar que el interrogado responde de acuerdo con lo esperado, de acuerdo con el ritual, de acuerdo con la fórmula, de acuerdo con un enunciado de valoración. “Has respondido bien, hijo”. Ni siquiera se podría decir que hay algún acto piadoso que llevaría al maestro a volver sobre su pregunta misma y preguntarse por el sentido de ella, y, menos, el gesto del maestro que se preocuparía por una pedagogía del concepto (Deleuze, 1994, p. 18). O por lo menos, la del maestro que apenas quiere contar un cuento, provocar una sonrisa cómplice y suscitar una curiosidad que lleve al entusiasmo de una conexión que abra a una experiencia de saber.

¹⁰ “En el sentido de aquello que puede haber de intempestivo en la filosofía, o, también, en el sentido en el que los conceptos de la filosofía pueden transitar como personajes del presente a partir de problemas del presente”.

¹¹ “La filosofía para el Icfes, para el examen, el inventario de contenidos, de términos, de fechas y de nombres, autores y obras”.

¹² “Algo así como el espectáculo de la especulación, entendida como esa manera muy propia del profesor que se habla a sí mismo como en un espejo: espejito, espejito, dime quién habla más bonito. O, de otra parte, la nueva moda de la mercadotecnia de convertir el concepto en la presentación seductora y coqueta de su mercadería” (Deleuze, 1994, p. 17).

¹³ “La historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder dentro de la filosofía, e incluso dentro del pensamiento. Siempre ha jugado un papel represor: ¿Cómo queréis pensar sin haber leído a Platón, Descartes, Kant y Heidegger, y tal o tal libro sobre ellos? Formidable escuela de intimidación que fabrica especialistas del pensamiento, pero que logra también que todos los que permanecen fuera se ajusten tanto o más a esa especialidad de la que se burlan” (Deleuze, 1980, p. 17).

Desde el punto de vista de una pragmática del lenguaje, la pregunta escolar descrita no sería una pregunta, sería un enunciado de constatación de una regla: te pregunto para saber si la respuesta que yo sé y que te di para aprender, tú la has aprendido y puedes repetirla cuando lo indique. En este contexto, el saber y la incertidumbre de una respuesta cuando se hace una pregunta de verdad no aparecen sino bajo la forma pasiva de la repetición de lo ya sabido. Por eso, quizá, el estudiante calavera¹⁴, que hace preguntas y agua-la-fiesta, crea tanta incomodidad a la reverencia del maestro interrogador (Páez G., 2010, p. 29).

John Holt, refiriéndose al juego de las preguntas en la escuela con los niños, nos recuerda que cuando un niño responde a una pregunta y se equivoca, es porque está respondiendo otra pregunta, que no la ha comprendido, dice, pero recalca:

no se trata solo de que no comprendan una pregunta concreta, sino de que no entienden la naturaleza y el objetivo de las preguntas en general. No es que de vez en cuando den una respuesta a un problema distinto, sino que las respuestas que dan rara vez tienen relación con problema alguno. Se supone que una pregunta encauza nuestra atención hacia un determinado problema; en muchos o en la mayoría de los niños provoca el efecto contrario, distrae su atención del problema y la dirige hacia la complicada estrategia de encontrar o inventarse una respuesta (1980, p. 19).

Bueno, es posible que esta pragmática no solo tenga que ver con los niños; ella cruza de diferentes maneras y en diagonal la pirámide escolar; en la medida en que la experiencia se acumula en el bachillerato y en la universidad, el aprendizaje y el refinamiento estratégico son mayores. Habría que pensar la escuela en estas direcciones, y preguntarnos en qué medida muchos de los problemas propios de la escuela pudieran ser efectos de este tipo de relación estratégica. Por lo demás, para nadie es un secreto el peso que las distintas formas de evaluación tienen en las prácticas escolares y las maneras como determinan los juegos estratégicos escolares y las condiciones de la enseñanza y del aprendizaje.

Emilia ha escapado, no va lejos, está en el jardín; el sol cae directo sobre su pelaje blanco. Emilia es blanca y adora ponerse al sol con su barriga al aire; ella sabe que el truco es pasar la puerta, después camina lento entre la hierba. Emilia sabe que no voy a ir por ella; basta que la llame desde adentro, mientras hago sonar la puerta

¹⁴ Pennac, D., 2008. Mal de escuela: Es un ensayo sobre la escuela desde el punto de vista de lo que Pennac llama alumno calavera.

donde ella sabe que está su comida. Emilia entra corriendo con su cola levantada; apenas si maúlla; mi comida, pareciera decir, mi comida. Emilia me tiene domesticado. Cada vez que ella escapa yo le doy algo de su comida. Iván Petrovich Pavlov funciona.

Finalmente, cabe la pregunta de si se puede preguntar por el para qué de la filosofía en la escuela. Algunos han ido lejos y hablan hasta de filosofía para niños. Tengo mis dudas, incluso, sobre si hay filosofía para jóvenes, y filosofía para viejitos, o filosofía para mujeres, o filosofía para indígenas, o filosofía para pobres. Es posible que se puedan desarrollar estrategias que acerquen a nuestros niños, y demás, a ciertos ejercicios que los lleven a tomar luego algún aprecio por la filosofía, pero este sería el mismo argumento para todos. Para niños, para bien, para la ciudad, para la libertad, para la ciudadanía, para descansar, para, para... Es que, de una parte, es una propuesta de ampliación de la escolaridad de la filosofía, de democratizar la filosofía, de ponerla al nivel *de y para* los niños. Hay propuestas que prefieren el *con*: filosofía con los niños, por ejemplo (Unesco, 2007). De todos modos, *con* o *para* dibujan posibilidades de una relación. Llama la atención (y no nos parece de menos) que sea justamente la filosofía una de las partes de esa relación. Y ya entrados en gastos, sumemos la Y, Y..., en el sentido de la conjunción misma, que deja abierta la potencia de contigüidad: *y, y*. Un pensamiento que se abra a la conjunción Y, que la haga suya, de facto, es un pensamiento del otro lado de la disyunción, del *o* esto *o* aquello; del otro lado de un pensamiento que se abre a la censura, a los dualismos: o el bien o el mal; o arriba o abajo. Distinto es movernos en las relaciones del tipo: arriba y abajo, y el bien y el mal, y la filosofía y los niños, y..., etc.

Es decir, si se trata de preposiciones, preferimos *entre*, tal como ya lo hemos dicho, y nos conectamos con la Y, de donde bien podría afirmarse una filosofía del *entre* y de la *y*; abierta, sinuosa, cuya topología abre una potencia de contigüidad y cuyo conector siempre afirma: Y. Y no, por ejemplo:

Lo que define es el Y, el Y como algo que ocurre entre los elementos o entre los conjuntos. Y, Y, Y, el tartamudeo. Y aunque solo haya dos términos, hay un Y entre los dos, que no es ni uno ni otro, ni uno que deviene el otro, sino que constituye, precisamente, la multiplicidad. Por eso siempre es posible deshacer los dualismos desde adentro, trazando la línea de fuga que pasa entre los dos términos o los dos conjuntos, estrecho arroyo que no pertenece ni a uno ni a otro, sino que los arrastra a los dos en una evolución no paralela, en un devenir heterónimo (Deleuze, 1980, p. 41).

Es la diferencia. Y, en nuestro ejemplo, el niño y la filosofía y el indígena y las tribus y los negros y las mujeres y los jóvenes y...

En fin, Emilia ha dado un rodeo, y está bajo el tejado entre Martín y Tobías y Jacinto y gris y Monty y yo. Mis gatos y mis perros y yo. Nosotros y Emilia. Y Emilia y nosotros. Pero, Emilia apenas si nos voltea a mirar. Así es Emilia, que, además, no para de maullar: “¡No suscitéis un general en vosotros! Nada de ideas justas, justo una idea (Godard). Tened ideas cortas. Haced mapas, y no fotos ni dibujos. Sed la Pantera Rosa, y que vuestros amores sean como los de la avispa y la orquídea, el gato y el babuino” (Deleuze-Gauntari, 1978, p. 29). Emilia sale, deja la puerta a medio abrir. ¿O a medio cerrar? Quizás ahí afuera, en su coto de caza, atrape alguna idea, alguna mariposa de las que sabemos, de aquellas que de manera azarosa, en su aleteo, por qué no, al otro lado del mundo, del otro lado de la puerta, nos encontremos entre una tormenta.

Referencias

- Deleuze, G. (1980), *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (1994), *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2003), *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Gauntari, F. (1978), *Mil Mesetas*, Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (1992), *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Holt, J. (1980), *El fracaso de la escuela*. Madrid: Alianza.
- Liotard, J. F. (1983), *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Meirieu, P. (1998), *Frankenstein Educador*. Barcelona: Laertes.
- Nietzsche, F. (1980), *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Tusquets.
- Nietzsche, F. (1994), *Así habló Zarathustra*. Barcelona: RBA.
- Onfray, M. (2002), *Cinismos. Retratos de filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós.
- Onfray, M. (2007), *Antimanual de filosofía*, Madrid: Edaf.
- Pennac, D. (2008), *Mal de escuela*. Barcelona: Mondadori.
- Páez G. Esaú R. (2010), *A propósito de la Didáctica. Salir del aula, entrar al aula*. Seminario Permanente de Pedagogía, N.º 6, Facultad de Educación, Uptc, Tunja: Búhos editores.
- Unesco (2007), *La Philosophie, une école de la liberté*. Paris.

RESEÑA

GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel, *Estudios neokantianos*. San Pablo, Ed. Loyola, 2011, 322 pp. ISBN 978-85-03841-1

**Laura Pelegrin Luchessi
Universidad Maimónides
Buenos Aires, Argentina
Laupel_88@hotmail.com**

Estudios neokantianos reúne un conjunto de artículos escritos en portugués abocados al neokantismo de Marburgo, cuyos referentes principales son Cohen, Natorp y Cassirer. Mario Ariel González Porta, su autor, incorpora en un único volumen una serie de estudios presentados en diversas revistas académicas, originalmente en español. La independencia temática hace que cada capítulo pueda ser leído de forma autónoma; sin embargo, existen a lo largo del libro tesis que sucintamente presentadas en un capítulo se despliegan con mayor profundidad en otro.

En el primer capítulo, González Porta analiza el rol que cumple Adolf Trendelenburg en los albores de la filosofía contemporánea y, particularmente, en el inicio del neokantismo. Trendelenburg sería, justamente, el filósofo que media entre el idealismo y la filosofía contemporánea, porque a partir de él se inaugura una nueva concepción de la filosofía como reflexión sobre el *factum* de la ciencia; este sería el aporte decisivo de Trendelenburg en el surgimiento del neokantismo de Marburgo. González Porta reseña los puntos centrales de la posición de Trendelenburg y muestra que su propuesta constituye una síntesis entre la perspectiva de la finitud humana, propia de la filosofía de Kant, y el punto de vista de lo Absoluto, de cuño hegeliano. La ciencia sería el lugar en el cual estos dos momentos, infinitud y finitud, convergen. El capítulo culmina con una consideración de la relevancia que tiene la propuesta de Trendelenburg para Cohen, Frege y Russell.

En el capítulo 2 se estudian la evolución del neokantismo y las divergencias que existen entre el planteo original de Cohen y el posterior desarrollo de su pensamiento en Natorp y Cassirer. Natorp plantea la existencia de una oposición relativa entre sujeto y objeto que conduce a cambiar el concepto de *factum* coheniano por el de *feri*. En Natorp, la ciencia ya no es un hecho, sino un proceso; pero, tanto para Cohen como para Natorp, la ciencia es un hecho privilegiado, y la filosofía debe tomar al *factum* de la ciencia como punto de partida de la investigación. Aquí, Cassirer introduce un cambio decisivo; el idealismo monista es sustituido por un idealismo pluralista asentado en el concepto de *forma simbólica*. Sin embargo, González Porta cuestiona la interpretación tradicional de que el progreso de Cassirer respecto de Cohen consiste en haber extendido la aplicación del método trascendental a la cultura en general; para él, la diferencia no está en la extensión del problema, sino en una redefinición de él. González Porta ahonda en los diversos sentidos que tiene el concepto de *forma simbólica*, poniendo en evidencia que el pluralismo es uno de los elementos distintivos de la propuesta de Cassirer.

En el capítulo 3 se argumenta con mayor extensión algunas de las tesis esbozadas en el capítulo 2. González Porta acepta que, como tradicionalmente se señala, Cassirer amplía la aplicación del método trascendental a otros ámbitos de la experiencia humana; sin embargo, enfatiza que la diferencia entre la filosofía de Kant y la de Cassirer es cualitativa y no meramente cuantitativa, pues la pregunta a la que quieren dar respuesta es diferente. Una de las divergencias principales consiste en que para Kant la reflexión sobre la ciencia se centra en el concepto de ley, mientras que, por el contrario, la propuesta de Cassirer se focaliza en el concepto de teoría. González Porta sostiene que, a diferencia de Kant, Cassirer renuncia a un apriorismo normativo; la ciencia es un *factum* entre otros y no un hecho privilegiado. El autor estudia el carácter simbólico que detenta el conocimiento científico para Cassirer, y cómo este acoge las revoluciones científicas del siglo XX; muestra que si Newton era el punto de referencia de la filosofía de Kant, este lugar será ocupado por Maxwell en el sistema de Cassirer.

El capítulo 4 analiza el desarrollo progresivo de la escuela de Marburgo en relación con la filosofía de las matemáticas. La investigación se focaliza en el concepto de número, porque, de acuerdo con González Porta, la filosofía neokantiana de la matemática está centrada en este concepto. El autor reseña la evolución de la escuela desde el posicionamiento original de Cohen hasta la propuesta de Cassirer; comienza examinando las convicciones centrales de Cohen, que determinan el ulterior desarrollo del neokantismo; luego, describe la posición de Natorp, y evalúa los puntos sustanciales de su filosofía de la matemática, mostrando alguno de los problemas significativos que presenta su propuesta explicativa. Finalmente,

González Porta considera que el logicismo de Cassirer sigue y profundiza el de Natorp; para él, la posición neokantiana en general resulta una variante del logicismo (frente al de Frege y Russell); por ello, uno de los intereses principales del capítulo consiste en diferenciar el logicismo neokantiano de otros tipos de logicismo.

En el capítulo 5, González Porta analiza la filosofía de Cassirer a través de un estudio comparativo con la propuesta kantiana; advierte que Cassirer no solo amplía la filosofía trascendental, sino que reformula el problema que se plantea. Para González Porta, en la *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer propone un idealismo pluralista opuesto al verticalismo kantiano; esta pluralidad es irreductible, puesto que se funda en las múltiples formas de atribución de sentido mediante las diversas funciones simbólicas. Según González Porta, cada forma simbólica representa un modo de comprensión del mundo basado en un principio de espontaneidad específico e independiente, y, por eso, todos los símbolos tienen la misma validez. No obstante, el problema de la validez universal no es un problema central en Cassirer; existen formas simbólicas que pueden detentar validez universal, y otras que no. El capítulo culmina con un análisis del problema de la intersubjetividad, que muestra que cada forma simbólica tiene su nivel de intersubjetividad y que una forma simbólica solipsista es impensable.

En el capítulo 6, el autor sostiene que el arte puede ser considerado una forma simbólica, porque es un modo particular de objetivación de los fenómenos; para probar esto, esboza una definición del concepto de *forma simbólica* y determina el modo específico en el que el arte objetiva los fenómenos. La estrategia argumentativa consiste en poner en evidencia que la obra, como signo, guarda una relación *sui generis* con su significado y, por lo tanto, constituye un sistema de signos específico frente a otros.

En el capítulo 7 se considera el problema de la subjetividad en Frege y en Natorp, con particular atención al problema del psicologismo y del platonismo. El autor sostiene que el logicismo de la escuela de Marburgo, y el de Frege tienen raíces comunes; exhibe la conexión de estas raíces con la posición antipsicologista y platonista de estos pensadores, y estudia la reformulación de Cohen del concepto de *a priori*, exhibiendo su incidencia en la cuestión del psicologismo. Luego, el autor analiza la posición antipsicologista de Natorp, tomando como punto de referencia su *Psicología General*; muestra que tanto Natorp como Frege construyen una teoría de la subjetividad como contraparte de sus críticas al psicologismo, y concluye que Frege y Natorp son platonistas y antipsicologistas y que complementan sus respectivas teorías con una teoría no naturalista de la conciencia.

El capítulo 8 es una reseña valorativa del libro de Michael Friedman, *A parting of ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*. Aunque González Porta intenta matizarlas, las críticas que realiza a la obra son firmes y severas. En primer lugar, objeta a Friedman no distinguir entre un Cassirer ideal, mediado por las interpretaciones tradicionales, y un Cassirer real, que surge como efectiva lectura de su obra. En segundo lugar, observa que Friedman no logra distinguir el neokantismo marburgués, como una corriente especial de neokantismo, frente a otras existentes. Así también, el libro de Friedman no lograría identificar a Cassirer como un peculiar representante del neokantismo de Marburgo. Por otra parte, no solo el libro omite algunos de los ejes del debate de Davos, sino que deja problemáticas esenciales sin tratar en modo alguno. Finalmente, González Porta objeta la tesis central que el libro de Friedman defiende; considera que no hay un “parting of ways” a partir de la disputa en Davos, sino que Cassirer, Heidegger y Carnap son representantes de corrientes que ya eran divergentes para ese entonces.

El capítulo 9 contiene un estudio sobre la relación entre el neokantismo y el giro lingüístico. González Porta muestra que el lenguaje, como problema, está presente en el marco teórico del neokantismo desde el inicio; exhibe el modo como Trandelenburg se constituye en figura mediadora entre los representantes del giro lingüístico y los de la escuela de Marburgo, pues este filósofo influye tanto en la emergencia del neokantismo (a través de la reflexión de la filosofía sobre la ciencia) como en el giro lingüístico (dando un impulso decisivo a la filosofía del lenguaje).

En el capítulo 10, González Porta compara las teorías de la subjetividad en Brentano y Natorp; focaliza su estudio en los términos *conciencialidad* (*Bewusstheit*), de Natorp, e *intencionalidad*, de Brentano; sostiene que las propuestas explicativas de estos filósofos son irreconciliables, y encuentra que, aun existiendo algunas similitudes entre los paradigmas, por ejemplo, la fundación epistemológica de la psicología, los puntos de discrepancia son radicales. Estas discrepancias se asientan fundamentalmente en las relaciones básicas con las que los filósofos definen el psiquismo. González Porta demuestra que *conciencialidad* e *intencionalidad* remiten a diferentes concepciones de la mente, y afirma que Natorp es continuador de la época moderna, mientras que Brentano no es heredero de esta tradición, sino que intenta romper con ella.

El último capítulo se ocupa de la *Filosofía de las formas simbólicas*, de Cassirer. González Porta examina las nociones centrales de la obra, que, según él, presentan problemas exegéticos especiales; distingue tres cuestiones centrales: la definición del concepto de forma simbólica, la relación entre las nociones de forma simbólica y la de sistema de signos, y el vínculo entre forma simbólica y la realidad que representan. Para esclarecer estos puntos, el autor proporciona una interpretación de

la *Filosofía de las formas simbólicas* a la luz de tres ejes: como ampliación de la filosofía trascendental, en relación con la semiótica y en relación con el neokantismo en general.

Estudios neokantianos se centra en los pensadores de la escuela de Marburgo; las otras corrientes del neokantismo no son abordadas; no obstante, el libro está dirigido a lectores interesados en filosofía contemporánea en general, pues, aunque el eje de investigación es el neokantismo de Marburgo, presenta los lazos que esta escuela entabla con otros pensadores como Trendelenburg, Russell, Frege y Brentano, entre otros. Estos lazos que González Porta establece exhiben su profundo conocimiento del periodo, permitiendo así al lector una comprensión de los frentes de debate existentes en la época.

Es de destacar también la claridad expositiva con la que González Porta presenta las principales tesis de las propuestas filosóficas que investiga. Las referencias bibliográficas que el autor consigna son un valioso aporte; brindan al lector la herramienta para profundizar en sus puntos de interés. Así también, González Porta trabaja con las fuentes primarias y, en notas al pie, consigna los puntos de referencia que le permiten sustentar cada una de las tesis que defiende.

Otro de sus logros consiste en evidenciar los puntos de divergencia entre los diferentes pensadores de esta escuela, permitiéndonos apreciar tanto los posicionamientos comunes que los identifican como “escuela”, como las posiciones específicas que distinguen a cada pensador que compone la corriente. Así, frente al título “escuela de Marburgo”, como comúnmente se presenta en la literatura, González Porta exhibe que las divergencias entre cada uno de estos pensadores conducen a que cada uno de ellos pueda ser abordado de forma independiente. De este modo, una de las tesis tácitas del libro consiste en la dificultad de identificar a la escuela de Marburgo como una corriente completamente homogénea.

Finalmente, en su estudio comparativo entre la posición del neokantismo y aquella de Kant, el autor pone en cuestión, aunque no explícitamente, el mismísimo nombre de la escuela; muestra que las diferencias de estos pensadores respecto de Kant son, muchas veces, radicales. Así, González Porta nos pone ante el interrogante de qué tan kantianos son los neokantianos.

INSTRUCCIONES PARA COLABORADORES

1. La Revista *Cuestiones de Filosofía* es una publicación anual, indexada-Colciencias, de la Escuela de Filosofía y Humanidades, de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (Uptc). Su temática está orientada hacia la divulgación de escritos originales de la filosofía y también de teorizaciones y reflexiones sociohumanísticas, reseñas de libros o artículos y traducciones.
2. Para la publicación se deberá enviar copia en medio magnético o vía internet; en el primer caso, dirigido a la Revista *Cuestiones de Filosofía*, Escuela de Filosofía y Humanidades, Oficina C-325, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Carretera Central del Norte, Tunja, Colombia, Sur América; en el segundo, al correo electrónico cuestiones.filosofia@uptc.edu.co /cuestionesfilosofia@hotmail.com
3. La extensión recomendada para los artículos es de 4.000 a 10.000 palabras a un espacio. Fuente Time New Roman 12, para citas mayores de cinco renglones, centradas, fuente Time New Roman 11, y para las notas, Time New Roman 10, en páginas de Microsoft Office Word versiones (.doc o .docx).
4. Se debe incluir resumen del artículo con una extensión de 200 a 250 palabras y un máximo de 4 palabras clave. Se debe incluir traducción al inglés del título, resumen (abstract) y de las palabras clave.
5. Incluir datos personales, en especial, la pertenencia institucional y el correo-e. Si es un artículo perteneciente a un proyecto, se debe indicar el nombre de este.
6. El artículo debe ir con normas APA.
7. Los autores asumen la responsabilidad de la originalidad de los artículos enviados o publicados, así como las consecuencias jurídicas que puedan ser generadas.
8. El envío del artículo presume la autorización para publicarlo tanto en la revista impresa como en el Open Journal System con licencia creative commons. En caso contrario, el autor deberá enviar nota escrita y firmada que excluya la publicación.

Esta revista se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2014, en la imprenta de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, con un tiraje de 300 ejemplares.

Tunja - Boyacá - Colombia

