

ISBN: 978-958-8399-84-3



FUNDACIÓN
UNIVERSITARIA

LA FILOSOFÍA HOY

Compilador:
Andrés Alfredo Castrillón Castrillón



190 F488

La filosofía hoy [recurso electrónico] / compilador Andrés Alfredo Castrillón Castrillón ; David-Esteban Zuluaga-Mesa...[et. al] . -- Medellín : Fundación Universitaria Luis Amigó, 2015
192 p.

ISBN 978-958-8399-84-3

Incluye referencias al final de cada capítulo

Producción intelectual de estudiantes y docentes de la Funlam

FILOSOFÍA MODERNA; PENSAMIENTO CRÍTICO; FILOSOFÍA POLÍTICA; IDEOLOGÍA; COMEDIA (FILOSOFÍA); ARTE (FILOSOFÍA); ÉTICA PROFESIONAL; PLURALISMO; MULTICULTURISMO; ONTOLOGÍA; FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA; FILOSOFÍA KANTIANA; SOLIDARIDAD; (FILOSOFÍA); KANT, IMMANUEL, 1724-1804 - CRÍTICA E INTERPRETACIÓN; PLATÓN, CA. 427-347 A.C. - CRÍTICA E INTERPRETACIÓN; ROSSET, CLEMENT, 1939 - CRÍTICA E INTERPRETACIÓN

LA FILOSOFÍA HOY

© Fundación Universitaria Luis Amigó
Transversal 51A 67 B 90. Medellín, Antioquia, Colombia
Tel: (574) 448 76 66 (Ext. 9711. Departamento de Fondo Editorial)
www.funlam.edu.co - fondoeditorial@funlam.edu.co

ISBN: 978-958-8399-84-3

Fecha de edición: 27 de abril de 2015

Compilador: Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

Autores: David-Esteban Zuluaga-Mesa
Andrés Mauricio Sánchez Flórez
Juan José Escobar López
Andrés Ospina Ramírez
Alfredo Manuel Ghiso
Julián Naranjo
Andrés Felipe Agudelo Zorrilla
Paola Andrea Fernández Zapata
Diana Milena Gómez Hurtado
Jeison Julián Franco
Paloma Marín Escobar
Jhoana Andrea Gutiérrez Cadavid

Corrección de estilo: Rodrigo Gómez Rojas

Diagramación y diseño: Santiago Álvarez Posada

Jefe Departamento Fondo Editorial Funlam: Carolina Orrego Moscoso

Edición: Fundación Universitaria Luis Amigó

Hecho en Colombia / Made in Colombia

Texto resultado de reflexiones filosóficas. Financiación realizada la Fundación Universitaria Luis Amigó.

Los autores son moral y legalmente responsables de la información expresada en este libro, así como del respeto a los derechos de autor; por lo tanto, no comprometen en ningún sentido a la Fundación Universitaria Luis Amigó.

Se permite la reproducción parcial del contenido, siempre y cuando no se utilice con fines comerciales, y se respeten los derechos de citación del autor y de la Funlam como institución editora. Prohibida la reproducción total, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin autorización escrita de la Fundación Universitaria Luis Amigó.



CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

ANTESALA

Lenguaje y vida: reflexión a partir del bello texto de Toni Morrison 9

David-Esteban Zuluaga-Mesa

EL LIMÍTROFE DIÁLOGO DE LA FILOSOFÍA

Eliminación de la deformación: la gracia salvadora de la resignación y la muerte 18

Andrés Mauricio Sánchez Flórez

Clément Rosset: filósofo de la comedia o de cómo ponerse sobre la tragedia de la existencia..... 31

Juan José Escobar López

Platón y los apocalípticos, las emociones socavan la razón.... 46

Andrés Ospina Ramírez

CRÍTICAS Y DECONSTRUCCIONES

La era de los profesionales inhabilitados. Sobre la incapacidad profesional de pensar, emocionar, expresar y hacer desde una opción emancipadora..... 65

Alfredo Manuel Ghiso

Alteridad, Educación y Ciudadanía Intercultural..... 86

Julián Naranjo

El deseo de objetividad y el deseo de solidaridad: hacia una
comunidad liberal pos metafísica..... 102
Andrés Felipe Agudelo Zorrilla

La caída de la razón..... 118
Paola Andrea Fernández Zapata

TRADICIÓN Y RUPTURA

El concepto de imputación en Kant..... 138
Diana Milena Gómez Hurtado

El nómeno y su importancia en la filosofía kantiana..... 151
Jeison Julián Franco

Ontología entre el pensar y el poetizar de Heidegger y Hölderlin .. 164
Paloma Marín Escobar

La experiencia poética como absoluto hölderliniano..... 181
Jhoana Andrea Gutiérrez Cadavid

PRESENTACIÓN

La palabra fácil, astuta como político, censurante como sacerdote, desprecia el ejercicio del pensar filosófico por la fama fugaz de la locuacidad.

Anónimo

Éste, ya no es tiempo de reyes

Hölderlin

No goza la filosofía del prestigio de tiempos pasados. En la actualidad, cada vez más, somos testigos y partícipes de la disparidad y dispersión de discursos, de la búsqueda de reconocimiento, del entrecruzamiento con otros ámbitos, del vacilar del pensar filosófico. Así el contexto, la pasión por la filosofía se robustece, se relaciona o se difumina con lo que ofrecen los tiempos, que brindan los elementos para analizar y reflexionar, para pensar y replantear caminos ya transitados y otros por recorrer. La lentitud del pensar filosófico, la calma que demanda frente al vertiginoso acontecimiento de sucesos y de renovaciones tecnológicas de toda índole y que está a la orden del día, es cada vez un mérito menor. No hay tiempo para ir tan lento, no ha habido tiempo para ello, ni antes ni ahora, o si lo hubo en algún momento, en el presente cada vez hay menos tiempo para transitar con calma. Con todo ello, persevera el

pensar filosófico, acatando o no el ritmo del tiempo, en su preocupación por el hombre y sus múltiples ámbitos, y también, por sí mismo.

No gozar de tanto prestigio no evidencia el completo declive o sinsentido de la filosofía. El incremento de institutos especializados es prueba de ello, así como los pensadores que, incluso al margen de lo institucional y la escuela, presentan sus trabajos. No es una queja ni la pretensión de renovación y búsqueda de un lugar prioritario para una 'ciencia' o 'disciplina' presente a lo largo de una parte de la historia, lo aquí dicho, es el darse de las cosas. Pero en cada tema, en cada ámbito, desde la política hasta el arte, desde la religión hasta la ciencia y en muchos más -de un modo latente o patente- está la reflexión filosófica *pensando* nuestro discurrir en el mundo.

Las Jornadas de reflexión filosófica

Las memorias presentes en este libro son fruto del evento realizado por la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó en el año 2014. Desde el 2003, a través de su programa de Filosofía, la Facultad ha convocado a las Jornadas de reflexión filosófica al público interesado en presentar sus trabajos sobre la actualidad de la filosofía o la relectura de la tradición. Esta actividad inició en la labor realizada por los estudiantes y profesores de la Funlam. Sin embargo, y en aras de generar un diálogo entre las di-

versas esferas de la filosofía y también con los diferentes ámbitos del conocimiento, propuso una apertura a la interdisciplinariedad, resguardada por la seriedad de los trabajos expuestos, así como la apertura al público interuniversitario y general.

Estas memorias constituyen un momento inicial en la propuesta de dinamizar el evento y favorecer su perduración mediante lo escrito. En esta primera versión se dio prelación a las ponencias de los estudiantes con las que participaron en el evento, pero una vez se afiance esta iniciativa, se publicarán por igual las ponencias de los estudiantes, los profesores y los demás agentes activos en las Jornadas.

El lector encontrará en los siguientes textos el ejercicio reflexivo propuesto por cada uno de los jóvenes participantes, además de una no poca variedad de temas. De tal manera, la relación entre arte y filosofía está presente en las ponencias correspondientes al eje temático: *El limítrofe diálogo de la filosofía*. Desde aquí, la reflexión filosófica se amplía a terrenos cada vez más cercanos al acontecer del pensamiento filosófico actual. *Críticas y deconstrucciones* expresa los múltiples cuestionamientos abiertos a la preeminencia de un único modelo y comprensión de las prácticas sociales y de la consecuente meditación sobre las mismas. La alteridad funge como la denunciante del regular orden de injusticia. *Tradicción y ruptura* ofrece un contraste entre el aún muy vigente estudio de los clásicos y su necesi-

ria revisión crítica. La correspondencia, cuestionada por algunos sectores tradicionales, entre pensar y poetizar cierra el eje temático y con él, este libro.

Las memorias están precedidas del texto “Lenguaje y vida. Reflexión a partir del bello texto de Toni Morrison” del profesor David Esteban Zuluaga Mesa en el que, con altura, deja una idea clara para los jóvenes en general: paciencia y atenta escucha. ‘En algún momento, el porvenir del lenguaje estará en sus manos’. Palabras estas mejor dichas en el escrito del profesor, quien se desempeña en el programa de Filosofía de la Facultad y ha sido un agente activo en la realización y apoyo a las Jornadas durante todos estos años.

Como una tarea inicial no está exenta de mejoras y precisiones, pero no se escatimó ningún esfuerzo para ofrecer una presentación decorosa tanto de los participantes como de los lectores, así como en la divulgación de este acto académico. El deseo a futuro es que las memorias se conviertan en aporte para la conservación de lo dicho en el evento, no sólo por los estudiantes, sino también por los profesores y los invitados a las próximas Jornadas.

Andrés Alfredo Castrillón Castrillón
Compilador



ANTESALA

LENGUAJE Y VIDA: REFLEXIÓN A PARTIR DEL BELLO TEXTO DE TONI MORRISON

*David-Esteban Zuluaga-Mesa**

Cuando oímos a un chino, nos inclinamos a considerar su lenguaje como un balbuceo inarticulado. Pero quien entiende el chino reconocería allí el lenguaje. Así, con frecuencia, no puedo reconocer al Hombre en el hombre.
Wittgenstein 34

No es posible dialogar con aquel que tiene por argumento la fuerza, aunque de apoco sí podemos desnudarlo.
David E. Zuluaga M

Toni Morrison¹ en el discurso ofrecido en diciembre de 1993 al ser galardonada con el Premio Nobel de Literatura, cuenta una historia que tiene un desenlace profundamente conmovedor. La historia tiene que ver, en líneas generales, con una anciana que vive en las

¹ Escritora Norteamericana galardonada con el Premio Nobel de Literatura en el año 1993 y, en 1988, gracias a su obra *Beloved*, con el premio Pulitzer. Entre sus publicaciones más reconocidas se destacan: *Sula* (1973), *La canción de Salomón* (1977), *La isla de los caballeros* (1981), *Jazz* (1992), *Paradise* (1998), y *jugando en la oscuridad* (Osorio, A. Márquez, G. & Chalarca, J. 2003, p. 49).

* Director de la Revista *Perseitas* y Profesor de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín, Colombia.
Correo electrónico: david.zuluagame@amigo.edu.co

afueras de un pueblo y que además de la humildad, reúne dos particularidades: es ciega y sabia; condiciones que la hacen gozar de gran prestigio, incluso, en lugares lejanos.

Convencidos de que la sabiduría de la anciana es una bribonada, “la mujer recibe la visita de unos jóvenes empeñados en refutar su clarividencia y en desenmascararla por el fraude que ellos creen que ella es” (Morrison, 2003, p. 51). La pregunta que le plantean y con la que pretenden perpetrar su plan es simple. “Se paran frente a ella y uno de ellos dice: *Anciana, tengo un pájaro en mi mano. Dime si está vivo o muerto*” (Morrison, 2003, p. 51). La anciana guarda silencio. No dice nada. Sin embargo, sabiendo de sus intenciones, repite la pregunta en voz baja: “*El pájaro que sostengo, ¿está vivo o muerto?*” a continuación un prolongado silencio que, después de un rato, con una voz suave pero severa, como indica Morrison, se rompe con un contundente:

No sé. No sé si el pájaro que sostienen está muerto o vivo, pero sé que está en sus manos. Está en sus manos (...), les dice [además] que son responsables, no sólo por el acto de burla [pues en medio del silencio a los jóvenes les cuesta contener sus risotadas], sino también por el pequeño manojito de vida sacrificado para lograr sus propósitos (Morrison, 2003, pp. 51-52).

Las preferencias de la anciana instigan a los jóvenes a reprochar, a través de un discurso, el derecho a una respuesta que, finalmente, a juicio de la anciana, hace verdaderamente que los jóvenes hayan “capturado” al pájaro.

Lo que nos quiere mostrar Morrison con su historia es simple: el pájaro es el lenguaje; la mujer, una escritora experimentada. La anciana responsabiliza a los jóvenes por el pájaro que dicen tener entre sus manos, indicando que: “si está muerto, fue porque así lo encontraron o porque [ellos] lo mataron. Si está vivo, todavía pueden matarlo. Que siga vivo, es su decisión. De cualquier modo es su responsabilidad” (Morrison, 2003, p. 52).

Bajo la lectura que propone Morrison, la agudeza de la escritora frente a la pregunta: ¿está muerto o no el pájaro? Permite considerar lo siguiente: ¿está muerto o no el lenguaje? si el lenguaje está muerto, fue porque así lo encontraron o porque ellos mismos lo mataron. Si el lenguaje está vivo, todavía pueden matarlo. Que el lenguaje siga vivo, es su decisión, es su responsabilidad. Sin embargo ¿qué es lo que debe entenderse cuando indagamos por la vitalidad del lenguaje? ¿Puede el lenguaje-pájaro morir?

Para la escritora, “la pregunta que le hacen los muchachos no es irreal, porque ella piensa en el lenguaje como algo susceptible de morir, de ser borrado; cier-

tamente puesto en riesgo y redimible únicamente por un esfuerzo de la voluntad” (Morrison, 2003, p. 52) -su decisión, su responsabilidad-.

“Morir” significa, para efectos de la experimentada escritora, perder el movimiento. Así, el morir del lenguaje se presenta cuando este ha quedado inmóvil; cuando queda anquilosado en ideologías, en presupuestos de dominación.

Un lenguaje muerto no es sólo ese que ya no se habla o escribe, es ese lenguaje rígido, satisfecho de admirar su propia parálisis (...) refractario a la interrogación, no produce ni tolera ideas nuevas, modela los pensamientos ajenos, cuenta otra historia, llena silencios confusos (Morrison, 2003, p. 52).

El “morir” del lenguaje es entonces, bajo el amparo del discurso de Morrison, el silenciamiento de la palabra detonante del artista, del creador, dejándonos, por el contrario -como indiqué en la presentación de *Mancha Negra y Furia o Jugada Maestra* de Víctor Raúl Jaramillo (2013)- un inmenso río de sangre con su ligero olor a cobre que mutila sueños, que desvanece esperanzas y que nos hace ver correr mucha sangre en forma de morales, de religiones, de políticas, de tradiciones, de deberes caprichosos que devoran a una humanidad cansada de palabras, que aunque moribundas, siguen maltratando.

Han transcurrido un poco más de dos décadas desde que la Nobel de Literatura ofreció su discurso y aún podemos preguntarnos: ¿Está vivo o muerto el pájaro que presuntamente traen los jóvenes entre sus manos? La respuesta no la sabemos, lo que sí sabemos, sin embargo, es que el lenguaje es redimible únicamente por un esfuerzo de la voluntad -nuestra decisión, nuestra responsabilidad-. Asimismo, no podría aguardarse -por eso de la esperanza- otro desenlace diferente al que Morrison inundada de ilusión en 1993 procuraba en su discurso y que, implícitamente, nos hacía entender el lenguaje como algo que se revitaliza en común-unidad cuando, a través de la anciana ciega y sabia, dice: “Cuán hermoso es esto que hemos hecho juntos” (Morrison, 2003, p. 59).

Imaginemos por un momento -después de 21 años del discurso de Morrison- un grupo de ancianos, probablemente ciegos, probablemente sabios frente al que un grupo de jóvenes inquietos, convencidos de que el actuar de los ancianos es una afrenta, dispuestos a interrogarlos. Su plan es sencillo: así como en la historia de Morrison (2003), entran en su casa y hacen la pregunta cuya respuesta depende exclusivamente de lo que los diferencia de ellos (p. 51): *el lenguaje*. Se paran frente a los ancianos y uno de los jóvenes pregunta: ancianos: ¿qué ha ocurrido con el pájaro que otrora llevaban entre sus manos? ¿No es acaso su deber, sabios hombres, hacernos ver lo hermoso que es “construir juntos” como

tal vez, otros sabios, lo han enseñado a ustedes? ¿Acaso nadie les dijo nunca que era su responsabilidad, su decisión mantenerlo vivo?

Los ancianos no responden. Repiten las preguntas -mientras chocan con los límites de sus jaulas-.

El lenguaje, continúan los jóvenes, debe metamorfoarse, deslizarse entre los barrotes que lo encierran, que lo marchitan. Deben saber, ancianos, que su lenguaje “aunque moribundo, no deja de tener sus efectos para bloquear el intelecto, ahogar la consciencia, suprimir el potencial humano de manera activa” (Morrison, 2003 p. 52) ¿por qué no mueren con él? ¿Por qué se empeñan en seguir marchitando nuestro futuro?

Somos jóvenes, y aunque no somos sabios, sabemos que estamos parados frente a un grupo de ancianos -intelectuales, políticos, sacerdotes, pastores, comerciantes, estadistas, ingenieros, etc.- que finge tener un pájaro-lenguaje vivo entre las manos; acaso no se dan cuenta que “debajo de la elocuencia, de la elegancia de las asociaciones académicas, por más conmovedor o seductor, el corazón de tal lenguaje es lánguido, o tal vez sin impulso en absoluto” (Morrison, 2003, p. 54). No se dan cuenta que:

El lenguaje opresivo hace más que representar la violencia: es violencia; hace más que describir los límites del conocimiento: limita el conocimiento. (...) ya sea el oscuro lenguaje estatal o bien el pseudolenguaje de los insen-

satos medios de comunicación; el orgulloso pero calcificado lenguaje de la academia, el de la ciencia impulsado por los productos; ya sea el pernicioso lenguaje del derecho-sin-ética. (...), es el lenguaje que chupa sangre, que encubre vulnerabilidades, oculta sus botas fascistas bajo crinolinas de respetabilidad y patriotismo, mientras se mueve implacablemente para vigilar los rangos inferiores y la mente de los peores (Morrison, 2003, p. 53).

Podríamos imaginar que los ancianos no responden -al menos no con un lenguaje vivificado- esperemos que tampoco con el poder opresor del lenguaje y la vida. Podríamos imaginar también que tú eres uno de esos muchachos que interroga y que quiere, con su interrogación, mostrar que tiene derecho a pensar y que oye, en el silencio de los ancianos, una invitación a la vida. “Eres el nuevo hombre y la nueva mujer que crean y se liberan” (Jaramillo, 2013, p. 18). Anda y dile a los niños, para los que alguien ya es sabio: “el futuro del lenguaje les pertenece” “miren cuán hermoso es esto que hemos hecho - juntos” tal como lo hizo con nosotros una anciana ciega y sabia en otro tiempo.

Referencias

Morrison, T. (2003). *Construimos lenguaje*. En A. Osorio, G. Márquez, & J. Chalarca, (Comp.), *Discursos Premio Nobel, Tomo II* (pp. 49-59). Bogotá: Común Presencia Editores.

Jaramillo, V. R. (2013). *Mancha negra y furia o jugada maestra*. Medellín [trabajo publicado de manera informal].

Wittgenstein, L. (1914/2007). *Aforismos Cultura y Valor*. Madrid: Espasa Calpe.



EL LÍMITROFE DIÁLOGO
DE LA FILOSOFÍA

ELIMINACIÓN DE LA DEFORMACIÓN:

LA GRACIA SALVADORA DE LA RESIGNACIÓN Y LA MUERTE

*Andrés Mauricio Sánchez Flórez**

Resumen

En el siguiente trabajo se busca mostrar la necesidad de reconocer la dinámica de tinte dialéctico que se desarrolla en la ideología, esto con la intención de mostrar que el aspecto de formador de la ideología resulta bastante problemático en la sociedad; entonces es menester mostrar la necesidad de eliminar de manera parcial dicho aspecto, de forma que se puedan evitar las fricciones ideológicas. Para llevar a cabo dicha eliminación se señalará que la deformación radica en la actitud del sujeto y no propiamente en la ideología, por lo cual una forma de eliminarlo es la resignación (entendida como comprensión ideológica).

Palabras clave

Ideología, deformación, dominación.

Para eliminar el aspecto de formador que se tiene hacia una ideología es menester comprender la sobreposición ideológica¹ y la función de los tres aspectos característicos de la ideología (constitución, legitima-

¹ Entiéndase por *sobreposición* el acto de reemplazar una ideología dominante.

* Estudiante de Filosofía de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín, Colombia, miembro del Semillero de Investigación Estética, Poética y Hermenéutica de la misma Universidad. Correo electrónico: andresmauricio.1993@hotmail.com

ción y deformación) dentro del acto de sobreposición. Al señalar que la intención en este corto escrito consiste en buscar una forma para intentar eliminar el aspecto deformador de la ideología, espero que quien lea este primer fragmento no tome la apresurada conclusión de que la intención es la de eliminar la ideología o detener su sobreposición, puesto que considero imposible la completa eliminación de la ideología. Pretender tal cosa sería una hazaña quijotesca, digna de aquellos que, sin saber lo que es la ideología, van por doquier señalando lo que consideran ideológico de forma despectiva e intentando mostrar la necesidad de eliminarla; esto sin que se percaten de que el señalamiento de lo despectivo es también despectivo y el juicio de una ideología siempre se hace desde la ideología, porque no hay una fórmula mágica que permita a un individuo salirse de la sociedad y ubicarse en un punto cero donde pueda juzgar libremente un fenómeno social sin ser afectado por el fenómeno juzgado. Lo que se pretende es mostrar que las ideologías no mueren, sino que se sobreponen, y lo que permite dicha sobreposición es el juego dialéctico de las tres funciones ya mencionadas. Pero el verdadero problema en el sistema de sobreposiciones y sobre el cual se enfoca esta reflexión radica en la función deformadora de la ideología, debido a que su papel en la sobreposición ideológica es bastante conflictivo, generalmente crea malestar social, y si bien permite el cambio de una ideología que ya no responde a intereses sociales, el cambio que genera suele ser violento. Surgen entonces las siguientes preguntas: ¿Qué se en-

tiende por ideología? ¿En qué consiste la sobreposición ideológica? ¿Cómo puede eliminarse la deformación? ¿Qué repercusiones trae consigo la eliminación de la deformación en el acto de sobreposición?

Antes de dar rienda suelta al tema central, es necesario dar una explicación *grosso modo* de lo que se ha entendido por ideología. Esto se hará con el fin de facilitar la comprensión del término y justificar la inclinación hacia la postura de Max Weber². En primer lugar, es necesario aclarar que si bien Karl Marx es el referente al momento de definir el término de ideología para Occidente, no es él a quien se le atribuye el planteamiento de dicho término; la creación del término “ideología” y la creación de la corriente *idéologues* (ideólogos) se le atribuye a Destutt de Tracy quien defendía que la filosofía debía reflexionar sobre las ideas y no sobre las cosas (Mora, 1994). La concepción que Tracy tiene de la ideología difiere de la de Marx; es una concepción, por así decirlo, más positiva del término³. Si bien la primera connotación despectiva se da en Francia, no hay forma de asegurar una relación entre el concepto francés y la concepción despectiva de la ideología en Marx. La concepción de ideología sufre un gran cambio en el planteamiento marxista y los posmarxistas (entre ellos

² El análisis de Weber se realiza aquí a través de la obra *Ideología y Utopía* de Paul Ricoeur, allí no hay una definición específica del concepto de ideología en Weber, sin embargo Ricoeur (a ciertas intersubjetiva), permite señalar que se encuentra dentro de los patrones de comportamiento de un individuo o grupo, por lo cual no se puede eliminar, el hombre como ser viviente actúa, pero a diferencia de los animales el hombre da un significado a su acción.

³ Lo único interesante que podríamos rescatar de la corriente llamada *idéologues*, es el sentido despectivo de ideología que se le atribuye; los miembros de esta corriente eran opositores del imperio francés napoleónico y fueron tratados de *idéologues*.

Louis Althusser y Karl Mannheim) tienen como rasgo común la concepción de la ideología como deformación o irregularidad que debe ser eliminada. Quien permite un cambio en el panorama es Max Weber, puesto que trata la ideología como fenómeno ligado a la acción social y que además permite señalar que la ideología está ligada al hombre, pues si la ideología es parte de la acción social el hombre no puede vivir sin ideología.

La ideología tiene como principal objetivo la dominación, esto pone a la ideología a girar en torno al poder, ya que toda pretensión de dominación tiene como objetivo final el poder y su intención es siempre preservar la identidad “ya sea deformadora, ya sea legitimante o constitutiva, la ideología tiene siempre la función de preservar una identidad, o bien de un grupo o bien de un individuo” (Ricoeur, 1994, p. 212). Puesto que la ideología busca dominar es menester introducir el concepto de legitimidad y tratar la dominación desde la siguiente conjunción: pretensión de legitimidad y creencias en la legitimidad. “Weber introduce el concepto crítico de legitimidad y trata la conjunción entre pretensión de legitimidad y creencias en la legitimidad; un nexo que presta apoyo a un sistema de autoridad” (Ricoeur, 1994, p. 213). Ya que Weber trata la conjunción de creencias, ubica la ideología en la acción social, puesto que la acción social es significativa e intersubjetiva, nada se puede legitimar si no hay creencias en la legitimidad y esa creencia no viene de la nada, debe tener un significado

muy fuerte para que un grupo de individuos la acepte y debe concordar con el entorno del individuo, por ello es intersubjetiva.

Como se ha mencionado anteriormente, la ideología tiene tres funciones características: constitución (1), legitimación (2) y deformación (3)⁴. 1 de forma sencilla podríamos definirlo como la intención o motivación primaria de la acción social que busca un orden (pretensión de legitimidad); 2 es el orden que ha logrado llegar al poder y 3 es el orden en decadencia y cuyo señalamiento se hace de forma despectiva. Ahora hay que aclarar que 3 siempre aparece antes que 1 y 2, ésta es otra característica de la ideología; 3 siempre falsea a 1 y 2, esto se debe a que la ideología desde el inicio se presenta bajo ciertos patrones de disimulo, es decir, es la forma en que un individuo expresa los procesos iniciales (1 y 2) y pasa de forma inadvertida; los individuos expresan su situación ante la sociedad sin ser conscientes del movimiento ideológico, de ahí que el señalamiento ideológico suela ser deformador; puesto que 1 y 2 pasan inadvertidos 3 siempre parece presentarse primero: $3 > 1$ y 2 . “Un segundo rasgo común es el de que, de los dos aspectos de cada fenómeno, el patológico aparece antes que el constitutivo” (Ricoeur, 1994, p. 45).

⁴ Cada número representa un concepto en el orden dado, a partir de este punto se utilizarán los números para dinamizar la estructura, con la intención de evitar la *cacofonía*.

El acto de sobreposición ideológica consiste en el reemplazo de una ideología legitimada y dominante por una ideología que subyace y tiene pretensiones de legitimidad. La sobreposición se da en las ideologías ya que están ligadas a la acción social, por ello cuando una ideología entra en decadencia y es tachada como deformadora siempre surge otra ideología que pretende reemplazarla, de ahí que afirme que la ideología no muera. He diseñado un corto ejemplo que permitirá que se entienda de mejor forma el término ideología y sus tres aspectos característicos: supongan que un individuo al que llamaremos “X” nació en una familia de tradición católica. Los padres de éste se encargarán de criar a su hijo bajo las normas católicas⁵ (se puede apreciar la función de preservación de la identidad). X aceptará la ideología si se le motiva de la forma correcta, para este caso a X se le enseñará el mensaje de amor cristiano, el carisma católico y la esperanza en la vida en el más allá; según el marco de motivación y la tipología dictada por Weber, X podría aceptar esto por cuestiones tradicionales o porque lo ve como algo éticamente válido (Ricoeur, 1994). Pero aunque lo acepte, esto no garantiza que X lo reconozca durante toda su vida. Digamos que X ya no encuentra nada significativo en el catolicismo, piensa que es un discurso que se contradice y no acaece, nota ese tinte ideológico-deformador y decide emanciparse del discurso católico. Pasar de una ideología católica a una ideología atea es sólo una so-

⁵ “Ya sea deformadora, ya sea legitimante o constitutiva, la ideología tiene siempre la función de preservar una identidad, o bien de un grupo o bien de un individuo” (Ricoeur, 1994, p. 212).

breposición ideológica. X ha abandonado el catolicismo y desea mostrarle a los demás que la ideología católica no vale la pena, acusa al catolicismo de ser ideológico, pero esa acusación la realiza desde su postura atea (paradoja de Mannheim⁶), todo señalamiento ideológico es en sí ideológico y el hecho de que X busque quitarle validez a la ideología católica señala dos aspectos: el primero es que está en un ateísmo con pretensiones a la legitimación y el segundo es que busca sobreponer como ideología dominante al discurso católico.

El acto de sobreposición se da gracias al juego de tintes dialécticos entre 1, 2 y 3 que se explica de la siguiente forma: 1 y 2 son las funciones iniciales, pero pasan inadvertidas y esto causa que 3 se vea como función unívoca; cuando se señala a 3 se hace de forma despectiva y por lo general se hace cuando una ideología entra en decadencia y debido a que 1 y 2 son ignorados, la ideología empieza a perder su legitimidad y su creencia, por ello siempre es 3 quien permite el acto de sobreposición, el problema es que el cambio se realiza de forma violenta, pues ya que una ideología siempre tiene pretensión de poder y busca conservar, al encontrarse con otra que busca reemplazarla se genera un choque ideológico bastante fuerte por parte de los individuos legitimantes y los que tienen pretensiones de legitimidad. Podrían pensarse que lo que se ha dicho es una mera especulación sobre la sobreposición sin

⁶ La paradoja de Mannheim señala que no se puede hablar de ideología sin ser al mismo tiempo ideológico, de ahí que no se pueda elaborar una teoría de la ideología que no sea ella misma ideológica, luego se hará referencia adecuada de esta paradoja.

embargo, contrario a esa interpretación desafortunada, esto puede constatarse en la historia, sistemas político-económicos, culturas y religiones que se establecen en determinado momento de la historia y luego perecen ante otro que los supera. Un ejemplo claro de la sobreposición ideológica se encuentra en la obra de Nicolás Maquiavelo titulada *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Cabe aclarar que Maquiavelo no habla sobre la ideología o acerca de la sobreposición, no obstante, este trabajo realiza una descripción del desarrollo de sistemas políticos a través de la historia que permite mostrar lo violento que puede ser la sobreposición ideológica. Renglón seguido se realiza una descripción *grosso modo* de lo que plantea Maquiavelo: señala la existencia de tres clases (alta, media y baja), donde cada una tiene un rasgo social que la caracteriza; la clase alta es aquella que dirige; la clase media posee y controla dinero, y la clase baja es la trabajadora. Como la alta es aquella que dirige, es también aquella que busca subsanar necesidades para mantener el orden dentro de la sociedad, pero una vez que el sistema es insuficiente, la clase baja se alza contra la alta, con el apoyo de la media, la cual los financia económicamente para derrocar a la clase dominante que de cierta forma pone en peligro su patrimonio; una vez es derrocada, un pequeño grupo de los revolucionarios pasa a tomar el poder e implementa un nuevo sistema de control social, la clase baja regresa a su lugar y la única que permanece intacta es la media que, aunque no lo parezca, resulta ser la clase más importante, ya que es la que

permite el desarrollo de los diferentes sistemas políticos: aristocracia, monarquía, democracia, entre otros (Maquiavelo, 2004). Quien haya leído algo de historia es consciente de todas las guerras que se produjeron durante estos cambios, violencia que se da por el aspecto deformador de la ideología.

¿Es posible eliminar la deformación? Personalmente se considera que sí es posible. Aunque en el momento no se tiene la capacidad de elaborar un método plausible, tal hazaña es imposible de lograr en un escrito corto, y aunque lo lograra, no habría forma de garantizar su función. Muchos filósofos han intentado lidiar con la ideología y quien escribe este artículo, un estudiante novato, no sería tan tonto para pretender darle solución a este problema; lo que se hará es señalar un posible punto de partida basándose en la paradoja de Karl Mannheim: “todo cuanto decimos es prejuicio, si todo cuanto decimos representa intereses que no conocemos ¿Cómo podemos elaborar una teoría de la ideología que no sea ella misma ideológica?” (Ricoeur, 1994, p. 51). Esta paradoja en otras palabras dice que todo señalamiento ideológico se realiza desde otra ideología y, como ya he dicho antes, el señalamiento se hace de forma despectiva tachando una ideología decadente como deformadora; esto hace pensar que una ideología decadente no es necesariamente deformadora y que la deformación que suele atribuírsele a la ideología radica

en la actitud que un individuo o grupo toma ante un sistema ideológico que ya no responde a cierta necesidad de la acción social y pierde su legitimidad.

“Eliminación de la deformación: la gracia salvadora de la resignación y la muerte” ¿acaso alguno de ustedes se ha preguntado por qué se ha dado a este escrito dicho título? ¿Qué tiene que ver la resignación y la muerte con la deformación? Si la deformación surge de la actitud que un individuo o grupo toma frente a un sistema ideológico que ha entrado en decadencia, lo que hay que hacer para eliminar la deformación es buscar la forma de apaciguar la actitud o intentar ver la ideología con otra actitud diferente, pero ¿cómo podría lograrse esto? A mi consideración sólo hay dos opciones: la resignación y la muerte.

Cuando se habla en el presente escrito de resignación, no se trata de un mal estado de ánimo, sino intentar comprender cómo inició la ideología que se encuentra en decadencia, es decir, ubicar a 1 y 2, luego intentar observar qué produjo su decadencia. En este sentido resignarse consiste en aceptar los procesos de la ideología en la sobreposición discursiva; se trata de comprender las manifestaciones ideológicas y de cierta forma esperar que todo vaya cambiando a un ritmo más lento, pero menos violento. La idea de la resignación la tomo de George Orwell que a mi consideración comprendió la gracia salvadora de la resignación ante la deformación ideológica; esto se ve reflejado en su

obra más conocida titulada *1984*: Orwell relata la historia de un personaje conocido como Winston Smith, un hombre que se encontraba en un país gobernado por la dictadura del Gran hermano, víctima de una vigilancia constante, trabajo exhaustivo, falta de provisiones y amenazas de muerte; un mundo escalofriante donde incluso pensar mal de la dictadura era motivo de traición y se castigaba con la tortura o la muerte. Winston decide armarse de valor y hace todo lo posible por contribuir con la revocatoria del gran hermano, aun cuando esto signifique perder la vida, fue capturado y torturado, luchó constantemente para no dejarse lavar el cerebro y por ello padeció grandes sufrimientos, no quería cambiar de opinión y estaba dispuesto a hacerse matar para eliminar la ideología dominante, pero al final de la novela después de que fue liberado hay una escena en la que Winston estaba tomando algo en un restaurante y mientras lo hacía contemplaba en la pared el retrato del gran hermano; comprendió que todo el sufrimiento al que fue sometido había sido por su propia culpa, por su actitud “pero ya todo estaba bien, todo era correcto; la lucha había terminado. Se había vencido a sí mismo definitivamente, amaba al Gran Hermano” (Orwell, 2005, p. 271). Winston comprendió que por su actitud había pasado grandes penas y sólo cuando se resignó ante el poder del gran hermano pudo eliminar la deformación que percibía.

La segunda opción, la muerte, no tiene una gran explicación, si no se puede resignar y no se puede vivir con la deformación, entonces lo único que queda es sufrir o morir. Cuando se habla en este texto de la eliminación de la deformación no se busca de ningún modo frenar el acto de sobreposición, eso llevaría a un estancamiento, sino que es una eliminación parcial de la actitud frente a un sistema decadente; lo que busco es mostrar la necesidad de frenar los daños que se producen en el acto de sobreposición. Muchos de ustedes se preguntarán si acaso no existen más opciones, en efecto, posiblemente las haya, pero yo sólo he logrado encontrar estas dos y dudo que sin un método de aplicación puedan ponerse en la praxis y aunque se logre no se podría garantizar su acción o la generación de consecuencias peores. ¿Habrà otra forma de eliminar la deformación? ¿Acaso el hombre está condenado a vivir el malestar de las sobreposiciones?

Referencias

Maquiavelo, N. (2004). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires: Losada.

Mora F. J. (1994). *Diccionario de Filosofía, Tomo II*. Barcelona: Ariel.

Orwell, G. (2005). *1984*. Madrid: Babel 2000.

Ricoeur, P. (1994). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.

CLÉMENT ROSSET: FILÓSOFO DE LA COMEDIA O DE CÓMO PONERSE SOBRE LA TRAGEDIA DE LA EXISTENCIA

*Juan José Escobar López**

*A Sergio Pérez, maestro que me permitió conocer
y profundizar el pesimismo como una filosofía de la vida.*

Resumen

La tesis que se piensa sostener es que el pensador pesimista -nihilista, escéptico, en tanto comprende la realidad, es decir, que esta no posee sentido alguno, se propone, no darle sentido al absurdo ni sentir esperanza, sino reírse. La tragedia la asume, la lleva día a día, le es inevitable. A partir de la comprensión de la doble crueldad de lo real y de la paradoja del goce, se advierte una salida para ponerse sobre la tragedia.

Palabras clave

Rosset, pesimismo, risa, tragedia, filósofo de la comedia.

* Estudiante de Filosofía y Estudios Literarios de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Correo electrónico: escobarlopez.juan@gmail.com

Así, el hombre es la única criatura conocida que tiene conciencia de su propia muerte (...), pero también es la única que rechaza sin apelación la idea de la muerte. Sabe que vive, pero no sabe cómo vive; sabe que tiene que morir, pero no sabe cómo morirá. (...) Es el ser que puede saber lo que, por lo demás, no puede saber.

Le principe de cruauté

Cómo definir mejor a Clément Rosset que bajo sus propias palabras: un *pseudofilósofo*, un filósofo trágico, regido por la crueldad, la incertidumbre y el “asombro” -como dice Platón en el Teeteto-. ¿Por qué *pseudofilósofo*? Es aquel pensador que va a lo olvidado, excluido, inveterado de la filosofía. Como dice Fernando Vallejo en la recepción de su Doctor Honoris causa de la Universidad Nacional de Colombia: el filósofo, desde Tales hasta Heidegger, se ha creado sus propios problemas y ha intentado solucionarlos. Esto quiere ponerlo en duda Rosset. Quiere comprender cada resquicio de la realidad, darse cuenta si hay o no sentido allí, tanto el por qué ha sido relegado por del pensamiento, como el por qué el filósofo se aleja de problemas que en su “parecer” son simples, inertes, inmóviles.

Abordaremos tan solo dos obras de Rosset para este ejercicio: *La philosophie tragique* (1961), que es su primer libro, “escrito a los veinte años y en un estado de sonambulismo e inconsciencia casi completos” (2010, p. 9); *Le principe de Cruauté* (1988), es una obra inquietante en cuanto que toma distancia de su Tradición pesimista y se decide a componer un par de principios

racionales, basados ellos en los aspectos más reales de la realidad, es decir, en desnudar la realidad misma, la cual es concebida artificialmente por los filósofos en principios “que ni ellos mismos creen”.

Desde este punto quisiéramos abrir la cuestión de cuál sería la razón para que Rosset se haya embarcado desde sus veinte años en una filosofía trágica y no, por ejemplo, en una filosofía de la comedia. Un lector común, tras leer esa primera obra, dirá una conclusión como esta: “la vida es una tragedia, luego es menester crear una filosofía para entender tal tragedia”, o alguien un poco más racional dirá: “No habiendo salida del sin sentido, del sentimiento trágico, de que se desprende esta ineludible y trágica existencia, qué más queda al hombre que poder comprenderse desde lo indecible, lo inevitable”. Y no obstante esta inquietud es una real aporía, puesto que si se observan bien aquellos pasajes en que el reír es lo único que queda al hombre tras la desgracia que habita, ese goce que hay ante lo trágico, en lo trágico, después de lo trágico, es el cociente de la relación que el hombre puede sacar como ser-trágico, es más, el sentido que da Rosset a la vida, es hacernos conscientes de que cancelada la felicidad y la esperanza, queda la realidad de la tragedia, la realidad de que somos hombres y de que moriremos, pero más allá de eso, el sentido que habilita es que somos hombres solo en cuanto reímos de lo trágico que es vivir. Reír es afir-

mar la tragedia, es saber que no hay escapatoria a la muerte, pero que aun así todo en la tragedia es superior a la muerte.

Debemos exponer qué es lo trágico para Rosset, puesto que aquí no hablamos de un sentimiento en sí, o sea, del dolor, el llanto, la amargura, No. Lo trágico, es: “No podemos conocer nada, dijo Gorgias, y si lo podemos conocer no lo podemos explicar” o como él lo expone mejor: “En efecto, nada hay en lo real, por infinito e incognoscible que sea, que pueda contribuir a su propia inteligibilidad”, incluso afirma a reglón seguido, “hay que tratar de encontrar fuera de lo real el secreto de esa misma realidad” (1994, p. 17). He ahí *La realidad*, el gran interrogante de Rosset.

¿La realidad es lo que vemos? Pregunta Rosset, buscando desde su ironía quién le discuta; y encuentra por su puesto quien le responde que la realidad es real, que los sueños y la imaginación son “válidos” pero no verdaderos (sujetos cartesianos, quedados en el siglo XVI). Pero Rosset les responde, hay “una insuficiencia en lo real”; para poder explicarla los filósofos han tenido que usar principios exteriores a ella –incluso que la contradicen-, entre ellas, *la idea, los números, el espíritu, el alma del mundo*. Vemos pues cómo cada filósofo busca crear sus conceptos de realidad, no es así en lo cotidiano; mientras el filósofo desprecia lo sensible y aparente al carecer de aprehensibilidad y certeza, el hombre común está *sujeto* a su existencia, es. Desde ese hombre

común habla la *pseudofilosofía* y Rosset en especial, observando “Nada hay más sorprendente, dice, a fin de cuentas, que esta habitual y obstinada inclinación de la filosofía a querer rechazar siempre con prioridad lo que es manifiestamente verdadero” (1994, p. 20): el filósofo se niega a entender lo que siente, porque no lo entiende. “Que una mujer sea de comportamiento indescifrable no equivale a una mujer que no existe” (1994, p. 20), quiere decir, que al no poder expresar lo que vemos en el sueño cuando despertamos, no equivale a decir que no vimos nada; no poder describir una experiencia mística no autoriza para desvalorizar dicha experiencia; que alguien crea en Dios aunque no lo haya visto, es tan respetable, como creerse experto en Kant, en juicios sintéticos *a priori*, en noúmenos incognoscibles.

Le interesa a Rosset que los filósofos vean más allá de sus narices el mundo que continuamente se les escapa. Y no obstante, Rosset denuncia lo que considera es la honesta razón por la cual la filosofía se aleja de lo real: “la realidad es cruel” (1994, p. 22). Por esta crueldad de lo real, es que dice, hemos negado esa desavenencia y hemos optado por confiar en lo “inexplicable”, indecible, irreal de la realidad. Nada más erróneo. ¿Qué es lo cruel? “Bastará con recordar aquí, afirma, el carácter insignificante y efímero de todas las cosas. Pero también entiendo por crueldad de lo real el carácter único y, por lo tanto, irremediable e inapelable de esa realidad” (1994, p. 22). Habla Rosset de la inexistencia del *telos* de la existencia. Los pesimistas no son “hombres

tristes”¹, como suele pensarse; por el contrario, son seres que afirmando la tragedia, se dirigen a la “Voluntad de vivir” y a la “Voluntad de Poder”.

Ha dicho ya Rosset que “la realidad es cruel”, en tanto que no hay “finalidad final”—cuya lectura toma de Schopenhauer— en sus *Escritos sobre Schopenhauer* (1967), y no obstante, hay algo más: “Conozco a un depresivo al que (...) no solo se queja de que la existencia le parezca horrible, sino también y sobre todo de tener *razón* al considerarla como tal” (1994, p. 23), a esto él lo llamó *la doble crueldad de lo real*, es decir, que la crueldad no reside en su valor de cruel, sino “en su carácter ineluctable, esto es, indiscutiblemente real” (1994, p. 24). El tono cruel de la existencia que ningún hombre, por éxito que tenga, puede negar. Se le objetará a Rosset ser un hombre incrédulo en el hombre; tendrán la razón, quizá esa sea una meta a corto plazo para todos nosotros, no esperar tanto de un hombre que desconoce que su vida es cruel por esencia y que además de eso, incrementa el dolor de sus hermanos con guerras e insultos, con discrepancias y dogmas.

No podemos hablar de una oposición entre comedia y tragedia en el pensamiento de Rosset, en especial por su *paradoja del goce* (que entregaré más adelante), pero más porque “Felicidad y tristeza comparten la suerte común a toda experiencia de la realidad, la de

¹ Usamos el concepto de Fernando González, en su libro *El remordimiento*, 1935. Los pesimistas decidieron preocuparse por ese resquicio de lo humano, esa *podredumbre* como dice Cioran: pensadores de lo mortífero, de lo que desprende olor de carroña y además “escriben con sangre”.

ser inmediata y solo inmediata” (1994, p. 35). Empero, como el objetivo de este ejercicio es la de comprobar que toda propuesta pesimista trae posterior a sí una solución no en tanto eliminar la tragedia sino en pos de hacer llevadera la vida. La solución aunque dada en forma escéptica y supuesta, se puede abordar de una manera prometedora ante la crueldad. Partimos de un *principio de realidad suficiente*, en el cual se sufre a razón de la verdad de la realidad, es decir, de que es cruel. Expone así la solución Rosset (1994):

La aceptación de lo real supone, por consiguiente, [1] bien la pura inconsciencia –semejante a la del cerdo de Epicuro, el único en estar tranquilo a bordo mientras la tempestad, que hace estragos, angustia a la tripulación y a los pasajeros- [2] o bien una consciencia que fuese capaz al mismo tiempo de conocer lo peor y no ser afectado mortalmente por ese conocimiento. Hay que señalar que esta última facultad (...) se haya absolutamente *fuera del alcance* de las facultades humanas –a menos, cierto es, que se mezcle con ella algún favor extraordinario, al que Pascal llama gracia y yo, por mi parte, llamo alegría- (p. 28).

Abordemos por partes esta declaración, que como vemos es la salida del pensamiento pesimista: *la aceptación de lo real* ¿qué es exactamente? Por un lado, partir de lo que hemos dicho hasta ahora, ese ineluctable valor de crueldad, la muerte como “finalidad final”, pero por el otro lado, es comprender esto y querer ir más allá, a un lugar -o a un estado- exactamente en el que esa *verdad verdadera* de lo cruel, no pueda hacernos daño.

Rosset advierte dos caminos (ambos imposibles según él, pero llevémoslos hasta las últimas consecuencias, dudemos de ellos), en primer lugar, *la pura inconsciencia*, o si deconstruimos la frase: la misión podría ser, dejar la angustia de lado, tomar consciencia de la muerte y dejar de pensar en ella (no esperarla cruzados de brazos, tristes o temblorosos, sino con la tranquilidad de haber tenido una oportunidad, con la *serenidad* de haber dado lo mejor); en segundo lugar, *una consciencia que fuese capaz al mismo tiempo de conocer lo peor y no ser afectado mortalmente por ese conocimiento*, habría primero que poner en duda que esto no pueda alcanzarlo un hombre. Pensemos en un monje que tiene su consciencia tranquila, y espera haberse ganado el cielo, espera la muerte tras su vejez como una gracia divina. O vayamos a ese hombre rebelde, ateo, socialista, que ha llevado su vida a contracorriente y que teniendo enemigos ha logrado mover muchas consciencias, considera él haber logrado una labor importante para la posteridad, ya viejo escribe sus memorias esperando a la muerte. Ninguno de estos dos hombres teme morir, ambos, podemos decirlo, han tenido una vida difícil (cruel), aquel ha pecado de pensamiento en diversas ocasiones pero se ha arrepentido y su consciencia está limpia, mientras éste en la cárcel por el régimen, afianzó sus ideales allí dentro. Aceptaron una realidad no deseada, y de forma consciente e inconsciente se pusieron sobre lo cruel, esperaban hace tiempo, sonrientes, la muerte.

Esa risa final, no logrando convertirse siquiera en *el aquello para lo cual* existimos, sí da un sustento de solución al malestar que denuncia todo pesimista. Esa gracia, alegría, o Risa (como prefiero llamarla), al ser un acto consciente, de burla a la realidad misma, ese gesto de superación a todo mal, *de posarse sobre lo cruel*, poder escribir con sangre, para luego reírse; poder desnudar al hombre para decirle: <<no hay salida, vas a morir>>, pero puedes reírte de ello si prefieres y actuar en *el teatro del mundo* y “fingir” que hay esperanza, y “representar” creyendo que se puede ser feliz con la familia y con ello aceptar lo real. No termino de convencerme que llorar y reír sean ambas cosas tan humanamente similares. Más bien son las opciones humanas con que se puede enfrentar la existencia, una de corte negativo y otra de corte positivo, ambas logran afirmar lo trágico y cruel de lo real, más aquella se pone a nivel de lo cruel y ésta, la comedia, se sobrepone a lo cruel. Buen ejemplo es lo homosexual para este caso, de lo dispar que es lo trágico y cómico en lo real. Partamos de un hombre que “acepta su realidad” -es decir, que quiere solucionar ese malestar con la cultura-, puede ocultar su realidad y por tanto ponerse al nivel de lo trágico que es para entonces ser homosexual aún en el siglo XXI, y no obstante, puede también apreciar su diferencia, *ser en su diferencia*, o sea, posarse sobre lo cruel que es lo real para su condición -tan humana como cualquiera-, *reírse en su diferencia*, con sus iguales y sus dispares. El trágico se considerará diferente por su condición, el cómico se reirá de los diferentes que son los otros.

De la pasión que sintió por Schopenhauer y Nietzsche es que surge su *Filosofía trágica*. Para esta primera obra, aun lo cruel no estaba en el horizonte conceptual, pero sí sus consecuencias. Parte de la noción paradójica: lo Trágico [es ese] súbito rechazo de toda idea de “interpretación” —discutible, si se presiente como una petición de principio, es decir, como la incapacidad para lograr la definición de lo trágico—, mas se propone ir a las realidades de lo trágico y dirá que “no hay *situaciones* trágicas” (Rosset, 2010, p. 17), sino que ello reside en tránsito de un estado a otro, vida muerte, llanto risa; siguiendo a Schopenhauer para quien el mundo de la voluntad es uno y diferente al mundo de la representación, apunta: “lo trágico no aparece sino cuando nos representamos (...) y no cuando lo vivimos” (Rosset, 2010, p. 17), que lo trágico no sea la voluntad, no dirige a otra cosa sino a que estamos condenados a ello, a que no está en nuestra decisión su existencia, su acontecer. Ese *tránsito* que es lo trágico, es por tanto un *mecanismo* -nombrado así, intuimos por lo irracional del acto mismo, por lo inexplicable, ineluctable-. Pone un ejemplo cruel: dice que iba por la calle y que vio cuando un albañil cae desde 20 metros y se mata; de este ejemplo él reconstruye su noción, añadiendo:

Yo soy el único que ha captado lo *trágico* de la muerte, (...) porque yo lo vi, en el espacio de un segundo, vivo, morir y muerto; porque, lo trágico se me presentó como mecanismo y no como situación (...). Lo trágico no es cadáver (...) es la idea del pasaje entre el estado vivo y el estado muerto, que yo me represento ahora (2010, p. 17),

es representado en ese tiempo trágico, que parece inmóvil, pero es un instante ese *tránsito*, que es a la vez un no tiempo. Lo trágico, argumenta, no está en lo afectivo ni en la voluntad. Es contundente cuando explica que sus familiares no conocerán lo trágico, porque ellos sabían quién era y para ellos no se ha muerto porque no lo vieron morir, para ellos estará vivo y podrán recordarlo, mientras que para él, al no saber nada sobre ese sujeto, sí murió, porque no lo conocía y no lo recordará, inquiera: “Yo, solamente sé que está muerto; y si alguien sabe otra cosa, no sabe verdaderamente que él está muerto (...) ellos solamente han visto a la víctima trágica” (2010, p. 20), mientras que él vio lo trágico.

Afirma Rosset muchas cosas sobre lo trágico, siempre imponiendo la paradoja de que, en vano es quererlo comprender. Lo trágico pone en duda todos los valores, lo trágico es *lo sorprendente por naturaleza* (2010, p. 31), es el fracaso al que estamos condenados de antemano (2010, p. 39). Y aquí tras tantas definiciones -y ninguna- de lo trágico, nos dice que como hombres en medio de nuestra cruel realidad, sentimos esos momentos de goce, momentos que nos *concede y otorga* lo trágico, instantes fugaces, incluso que se burlan de lo ínfimo del goce para regresarnos de nuevo a lo “irremediable y definitivo”, ese *tránsito* de nimios goces sucedidos de agonías (por usar una palabra de Cioran), o *enfermedades mortales* (como llama Kierkegaard a la angustia, al desasosiego), es lo más cercano a ese mecanismo de lo trágico a que estamos sometidos en la

existencia. Mas renunciar a esos pequeños goces sería renunciar a lo trágico, es decir, parte de la tragedia es el goce: *la paradoja del goce*. Argumenta Rosset que ambos extremos son malos “porque al aceptar un goce abusivo, nos traicionamos en nuestras exigencias fundamentales”, no obstante también: “el olvido de lo trágico, es el olvido de nosotros mismos, es el olvido del goce” (2010, p. 40). Inclusive para hacernos una mejor idea de esta paradoja, pensemos en la propuesta de Empédocles o del yin yang, en que es a partir de los opuestos que puede formarse una *mezcla* o una “armonía” -tan nombrada por Heráclito-, en la que esas luchas de contrarios son la condición para que pueda existir, y que por tanto como mezcla, terminamos por creer que al ser opuestas terminan siendo amantes, partes de una misma realidad. De ahí, como presentamos más arriba, no hay una delimitación directa entre lo trágico y el goce -lo cómico-.

Afirma, por tanto, que “lo trágico es, en primer lugar, aquello que nos permite vivir” (2010, p. 59), iguala aquí Rosset lo trágico a la “Voluntad de vivir” de Schopenhauer, pues para aquel, “sin lo trágico, no podríamos vivir”, adviértase aquí que lo trágico es la sustancia de la vida, pues ésta, sin una “finalidad final”, no posee otra cosa que su realidad cruel. Hemos expuesto que esa intimidad entre lo trágico y el goce es armónica, mas la precisión que hace Rosset sobre el goce (dándole el crédito a Nietzsche: “La grandísima gloria de Nietzsche es haber sido el primero en poner el acen-

to sobre este rasgo fundamental de la historia de la vida del hombre” (2010, p. 60) poniendo de manifiesto “¡que el goce debe ser buscado no en la armonía, sino en la disonancia! ¡Que el optimismo era retroceso de la vida, y el pesimismo, entusiasmo en la vida!” (2010, p. 60); todos estos apuntes se los debe Rosset a Nietzsche íntegramente, en especial, aquella antítesis esbozada por éste entre el pesimismo y el optimismo, que bien logra desvelar: “la fuente del desencanto y de la tristeza, dice, del asco de vivir, es el optimismo, la fuente del goce es el pesimismo” (2010, p. 60); qué puede buscar Rosset con esto sino poder darle la totalidad de la importancia a la crueldad de lo real, a ese sentimiento de angustia y miseria que lo cobija todo: si el goce depende del pesimismo, nuestra propuesta de lectura es con severidad exhibida: *mientras más pesimista soy, más vitalista soy*. Si la vida pende de lo trágico, pero es trágica en tanto que hay un goce, un *ponerse sobre* lo trágico, es así como la consecuencia de que todo conlleva a creer en que son una y la misma cosa para Rosset, lo que denomina, *el goce trágico*. Él duda en forma rotunda que haya esa distancia tan usada por la literatura, entre tragedia y comedia, e interroga Rosset (2010):

¿Es posible que se ignore la profunda analogía entre la risa y la tragedia? ¿No ven que la comunión trágica es la misma ya se trate de una comedia o de una tragedia? (...)
 ¿No ven que la risa es de esencia trágica? ¿Que la risa es un goce, un entusiasmo frente a lo trágico afirmado en

toda su pureza? ¿Un consentimiento entusiasta, y un *contentamiento* en lo trágico? ¿Qué la risa está enamorada de aquello de lo que se ríe, es decir de lo trágico? (p. 66).

Y aunque describe aquellos dos elementos como uno solo: “un solo goce, poderoso e irresistible, el goce trágico” (2010, p. 67), si da cuenta de esos dos “aspectos”, o incluso *situaciones* (como prefirió evitar connotar lo trágico), a los que se ve sometido todo hombre: que aun teniendo una sola esencia, “en un caso reímos; en el otro, nos estremecemos” (2010, p. 66), esto es, dos lugares desde los cuales se asume el devenir. Propone una denotación de estos aspectos: *en la comedia, hay un consentimiento al destino; en la tragedia, espanto místico ante el destino*. No dista nuestra interpretación de la formulación de Rosset, la comedia, se sobrepone, es decir, consiente al destino, mientras que la tragedia se espanta, se aleja, dista del destino.

Así concluimos a Clément Rosset, un filósofo que deconstruyó las nociones de lo trágico y cómico, haciendo de ellas algo armonioso desde lo cruel que es la realidad: es un filósofo que tras haber *aceptado lo real* se dispone a confrontarnos, a inducirnos cómo debemos reírnos de una realidad doblemente cruel, una tragedia ineludible en donde solo queda esa voluntad de vivir, esa voluntad por hacer de este peor mundo posible, uno vital y cómico *sobre* la tragedia que es ser hombres.

Referencias

Rosset, C. (2010). *La filosofía trágica*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Rosset, C. (1994). *El principio de crueldad*. Valencia: Pretextos.

Rosset, C. (1961). *La Philosophie tragique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Rosset, C. (1988). *Le Principe de cruauté*. Paris: Éditions de Minuit.

Rosset, C. (1967). *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris, Presses Universitaires de France.

Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta.

PLATÓN Y LOS APOCALÍPTICOS, LAS EMOCIONES SOCAVAN LA RAZÓN

*Andrés Ospina Ramírez**

*La gente va al cine para olvidarse de sí misma.
Julio Cortázar*

Resumen

Desde hace un tiempo he venido preguntándome el por qué la mayoría de los intelectuales tienden a despreciar el arte de masas, particularmente el cine y la televisión. Arguyen frecuentemente que lo único que resulta del contacto constante con éste no puede ser otra cosa que el embrutecimiento progresivo del inculto individuo que disfruta aquel entretenimiento paupérrimo. En ellos se puede identificar una suerte de resentimiento y un profundo deseo de censura. Posteriormente, al enfrentarme a algunos escritores representativos de esta tendencia apocalíptica, que comprende el fenómeno del arte de masas como el apocalipsis cultura y el arte (elevado, por supuesto), surgieron diferentes preguntas sobre la comprensión que estos tienen, tanto del arte de masas como del arte en general. Al rastrear las bases a partir de las cuales los apocalípticos fundamentan sus reflexiones, encontré que una parte de éstas obedecen a las quejas platónicas sobre la poesía; las cuales se inscriben

* Estudiante de Filosofía de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín, Colombia, miembro del semillero de Estudios Antiguos de la misma Universidad. Correo electrónico: andres.outsider@gmail.com

en un ámbito epistemológico, educativo, político y, sobre todo, ético. Entonces, miraremos cómo los argumentos que usa Platón en su *República* para justificar el exilio de los poetas y la censura de la poesía imitativa son actualizados por los intelectuales de corte apocalíptico para atacar el arte de masas.

Palabras clave

Arte de masas, apocalípticos, Platón, *República*, poesía imitativa, poetas, emociones, *ethos*, *paideia*.

Introducción

El arte de masas (o si se prefiere, como señala Carroll, el “entretenimiento de masas”) no ha estado exento de un análisis teórico por parte de diferentes pensadores; los esfuerzos por comprender este fenómeno han arrojado, en términos generales, dos posiciones frente a él¹: la de los *apocalípticos* y la de los *integrados*². Podríamos decir, de manera general, que los apocalípticos son aquellos intelectuales que consideran, por unas u otras razones, que el arte de masas es el apocalipsis, el acabose de la cultura; mientras que los integrados son aquellos que consideran que hay elementos rescatables y positivos en el arte de masas.

Aunque es aventurado afirmar que los intelectuales por defecto mantienen una postura apocalíptica, pareciera que de manera efectiva así sucede. Hay diversos reproches a las producciones del arte de masas, particularmente frente al cine y la televisión, que hemos

¹ A propósito de la aparición de estos dos conceptos, Rodríguez (2001) nos dice: “En un libro de mediados de los 60, Umberto Eco acuñó una divisa afortunada que venía a caracterizar dos tomas de posición antagónicas del intelectual moderno frente a la cultura de masas: la apocalíptica y la integrada. No ocultaba que la distinción podía pecar de maniquea, pero defendía la consistencia de las posturas, su valor ejemplar. Expuso los argumentos de cada una con lucidez y los desmontó con rigor y erudición, sintetizando una propuesta ecléctica llena de elegancia y de sentido común” (p. 25). También cabe apuntar que, en palabras de Eco, (2006) “el Apocalipsis es una obsesión del *dissenter*, la integración es la realidad concreta de aquellos que *no disienten*. La imagen del Apocalipsis surge de la lectura de textos *sobre* la cultura de masa; la imagen de la integración emerge de la lectura de *textos* de cultura de masas” (p. 28).

² Respecto a los integrados podría hablarse de dos tipos como señala Rodríguez (2001), así pues “la defensa de los medios, [puede darse] bien por algún intelectual (...), bien por los mismos medios, que se juzgan y absuelven. En cuanto al primero, hay que constatar que el intelectual integrado es una rara avis bibliográfica, porque si lo es no lo escribe, y si escribe es para dejar de serlo, haciendo profesión de fe telefónica. Y en cuanto a los medios, sería difícil que exageráramos aquí su papel promocional de sí mismos” (p. 38).

escuchado con frecuencia y que parecen contundentes. Así pues, se dice habitualmente que el arte de masas es facilista, que hay una respuesta pasiva por parte de los espectadores, que apela a la emocionalidad y no a la racionalidad... estos argumentos, sin ser los únicos³, muestran el desprecio de los intelectuales hacia el arte de masas y deviene, generalmente, en un profundo deseo de censura. Quizá no sea ilícito suponer que buena parte de los argumentos que se esgriman en contra del arte de masas se inscriben, en última instancia, en el ámbito de la *formación*.

En este sentido, buena parte de comprensión apocalíptica se deriva, con o sin conciencia, de los reproches que presenta Platón en contra de la poesía imitativa. Sabemos que, para Platón, “la apariencia, objeto de la actividad mimética, es engañosa” (Galí, 1999, p. 306), lo cual perturba enormemente el espíritu; para evitar esto debe entrar en funcionamiento la parte racional del alma, pues ésta es la mejor parte de ella. El arte imitativo está lejos de la verdad, está en lo más ínfimo de la jerarquización ontológica y gnoseológica propuesta por Platón, e igualmente, está alejado de esa parte racional del alma. Entonces, si se aleja tanto de la verdad como de la mejor parte del alma, ha de ser algo malo. Justamente por esta razón, Platón encontró tan peligroso que el arte mimético permaneciera en su “estado ideal”, y consideró pertinente censurarlo. No podemos perder de

³ Menciono sólo estos argumentos por cuestiones metodológicas. Si se desea revisar otros argumentos, como el de la pasividad, el de la fórmula, el de la libertad o el del condicionamiento, recomiendo revisar el primer capítulo (Resistencia filosófica al arte de masas: la tradición mayoritaria) del libro *Una filosofía del arte de masas* de Noël Carroll.

vista que si bien en la *República* toca diversos temas a lo largo de toda la obra, esta está profundamente atravesada por la preocupación platónica de cómo educar a los ciudadanos, de tal suerte que el ámbito privado se vea reflejado en el público, para así poder conformar la mejor forma de gobierno. Así pues, la ética, la política y la educación son los ejes sobre los cuales gira toda la obra.

El problema platónico de la imitación

Al enfrentarse la *República* de Platón hay muchos aspectos que pueden sorprender profundamente al lector contemporáneo, uno de ellos es, seguramente, la intención platónica de censurar la poesía y exiliar a los *poetas imitativos*. Quizá la primera pregunta que surge es ¿por qué, si Homero es tan alabado (no sólo entre los mismos griegos, sino también por los intelectuales de nuestro tiempo), Platón desprecia su poesía? Si bien este tema no es el eje central de *República X*, todo parece apuntar a que sí es fundamental para la adecuada conformación del Estado ideal; por ello Platón comenta: “Y es por muchas otras razones por lo que considero que hemos fundado el Estado de un modo enteramente correcto, y puedo decir que esto ocurre sobre todo con lo discurrido acerca de la poesía” (Platón, 1992, 595a).

Platón en su *República* pretende establecer cómo debe conformarse el Estado ideal, alejado de una visión democrática y comprendiendo el Estado desde una

perspectiva orgánica. Esta obra no puede ser leída sólo en términos políticos, sino también en términos educativos y éticos. Para Platón el Estado es la imagen reflejada y ampliada del alma del hombre. Así, para la correcta constitución estatal será necesario formar primero a los hombres. De tal manera que “la *politeia* y la *paideia*, entre las que ya por aquel entonces mucha gente sólo debía reconocer relaciones muy vagas, se convierten en puntos cardinales de la obra de Platón” (Jeager, 2010, p. 591). Por ello, la educación de los ciudadanos adquiere vital importancia en las reflexiones del filósofo. Ahora bien, tanto la poesía como la música habían sido las bases de la educación ética y espiritual del pueblo griego, por ello Platón considera imperante revisar hasta qué punto es pertinente que sean los poetas quienes eduquen a los hombres. Aquí no se pone en cuestión el valor educativo de la palabra, lo que está en juego es el valor de conocimiento que hay en las enseñanzas de los poetas.

Platón es consciente del poder que tiene la poesía, así que considera necesario censurarla, y esta potestad debe ser usada sólo en beneficio del Estado, ya que lo que está en juego es el valor educativo de la poesía y su conocimiento de la verdad (es justamente en la verdad donde debe darse la educación de los hombres, pues ésta es la única manera como podrán contemplar el sumo bien). No podemos perder de vista que para Platón la educación dará al alma el orden que la rija, propiciando que sea la parte racional de ésta la que gobierne

sobre las otras partes (particularmente sobre las pasiones y emociones que constituyen la parte irracional del alma de los hombres) y el Estado es el reflejo ampliado del alma. Quizá ésta sea la razón por la cual, en el libro X, Platón expone un argumento de orden epistemológico. Es decir, nuestro filósofo se propone mostrar que los poetas no tienen conocimiento de aquello de lo que hablan. Así, afirma que Homero no tiene conocimiento, por ejemplo, de la guerra, ya si lo tuviera seguramente hubiera podido conducir alguna y llevarla a feliz término. El presupuesto que Platón tiene para este razonamiento -el cual menciona de manera explícita- es que es más digno y provechoso hacer algo que imitarlo, de tal suerte que quien realmente tenga conocimiento de algo no lo imitará sino que lo hará. Además, la poesía imitativa se encuentra alejada en tercer grado de la verdad, de la idea (que es única y lo más real y verdadero). Lo problemático de este aspecto es que no es adecuado encargar la educación de los ciudadanos a personas que no poseen conocimiento sobre lo que hablan -aunque hablen bellamente- y se limitan a representar la apariencia, y para nuestro filósofo “la apariencia, objeto de la actividad mimética, es engañosa” (Galí, 1999, p. 306). Además, la poesía está dirigida a la parte más innoble del alma, a sus pasiones, dejando de lado la parte superior de ésta, la razón. En este sentido, la poesía sólo puede corromper el alma de los hombres, aquellos hombres que no posean como antídoto el conocimiento de la verdad. Como comenta Jeager (2010): para Platón, “el

hombre moralmente superior domina sus sentimientos y cuando se ve sometido a fuertes emociones, se esfuerza en refrenarlas” (p. 769).

Se dice comúnmente, argumenta Platón, que los poetas, y en caso particular Homero, son grandes conocedores de todas las artes, todas las cuestiones humanas e incluso las divinas, puesto que se supone que un buen poeta ha de componer con conocimiento. Platón aquí ve dos problemas: por un lado, la pretensión de omnisciencia que poseen los poetas al llamarse conocedores de todas las ciencias, lo cual no es posible dado que Platón defiende, durante todo el diálogo, un principio de especialización que no permite un conocimiento universal; por otro lado, Platón muestra, que al tener en cuenta que los poetas están alejados de la verdad y sólo componen cosas ilusorias y engañosas, se deduce fácilmente que no poseen conocimiento real y verdadero de lo que dicen saber. Platón asegura, además, que si un poeta fuera realmente conocedor de lo que imita, se dedicaría a crear objetos efectivos, no las imágenes de estos. Aquí nuestro filósofo acude a diferentes ejemplos para demostrarlo: en lo tocante al gobierno de los Estados y a la educación de los hombres, cosas de las que habla bellamente Homero, ¿tiene conocimiento real de todo esto aquel poeta?, ¿qué Estado ha sido mejor gobernado gracias a Homero? y ¿qué hombre ha sido correctamente educado por Homero? Platón, en *República X*, asegura que realmente Homero no tenía conocimiento de estos asuntos pues, en efecto, no ha

habido un Estado que haya sido mejor gobernado gracias a él, ni tampoco tuvo discípulos que le honraran y le siguieran. En este sentido, Homero, al igual que los demás poetas, “sólo está versado en el imitar” (Platón, 1992, 601a).

El problema de los imitadores es que no sólo no poseen el conocimiento pertinente de un creador, sino que tampoco tienen el conocimiento del usuario. “El imitador, por ende, no tendrá conocimiento ni opinión recta de las cosas que imita, en cuanto a su bondad o maldad (...). No obstante, aunque no sepa si cada cosa es buena o mala, imitará de todos modos; sólo que, a lo que parece, ha de imitar lo que pasa por bello para la multitud ignorante” (Platón, 1992, 602a-b). He aquí el verdadero peligro de la poesía imitativa, a saber, en primer lugar, Platón asegura que el arte mimético es pernicioso en tanto no se posea el conocimiento indicado respecto a la naturaleza del mismo; y en segundo lugar, está dirigido a *la multitud ignorante*; ahora bien, si el arte mimético corrompe los espíritus ignorantes y éste está justamente enfocado hacia ellos, entonces el arte mimético resulta ser algo en extremo peligroso para el Estado ideal, ya que difundirá la ignorancia entre los hombres (no podemos perder de vista el presupuesto ético socrático que afirma que sólo se actúa mal por ignorancia).

La actividad mimética -fraudulenta y engañosa- perturba enormemente el espíritu, pues no está dirigida a la mejor parte del alma que confía en la medición y el cálculo, la que razona, antes bien, se dirige a su opuesto, la parte inferior del alma, que se guía por los sentidos y las emociones. Para evitar caer en el hechizo engañoso del arte imitativo, según Platón, debe entrar en funcionamiento la parte racional del alma. En este sentido, la premisa de Platón es que el arte mimético se dirige a la parte irracional del alma de los espectadores, de tal suerte que “[e]l argumento central de Platón dependía de la convicción de que las emociones son irracionales en el sentido de que socavan la regla de la razón en el individuo y, en consecuencia, en la sociedad” (Carroll, 1998, p. 217). El arte imitativo está lejos de la verdad, está en lo más ínfimo de la jerarquización propuesta por Platón, e igualmente alejado de esa parte racional del alma, alimentando la parte irracional de esta. Por ello, Platón (1992) nos dice:

Todo arte imitativo realiza su obra lejos de la verdad, y (...) se asocia con aquella parte de nosotros que está lejos de la sabiduría y (...) es su querida y amiga sin apuntar a nada sano ni verdadero. (...) Por consiguiente, el arte mimético es algo inferior que, conviviendo con algo inferior, engendra algo inferior (603a-b).

Uno de los aspectos importantes que debemos señalar del pensamiento de Platón, antes de continuar con nuestro desarrollo, es que el conocimiento se refiere, en buena medida, al conocimiento del sumo bien, pues de

la idea del bien se derivan las demás. Tal conocimiento será el que guíe la acción de quien lo posea, actuando, necesariamente, de modo correcto; de tal modo que aquel que actúe mal lo hará únicamente por ignorancia. En esta medida, promover la ignorancia sólo podrá generar males. Como señala Carroll (1998) en su interpretación de Platón, “la vida gobernada por las pasiones [que pertenecen a la parte irracional del alma], antes que por la razón, no estará equilibrada y no podrá ser feliz” (p. 218). Según comprendo el pensamiento de Platón, los aspectos que hemos revisado hace un momento no sólo pertenecen a un orden epistemológico sino que también tienen un componente ético. Justamente por esto digo con Jeager (2010) que “según Platón, los poetas, desde Homero, no han hecho más que representar las imágenes reflejadas (...) de la *areté* humana, pero sin tocar la verdad, razón por la cual no podrían ser sinceros educadores de hombres” (p. 768).

A manera de conclusión de este apartado, miremos un pasaje de nuestro filósofo donde nos muestra un retrato de lo que hemos venido comentando:

Por lo tanto, es justo que lo ataquemos [al poeta imitativo] y que lo pongamos como correlato del pintor; pues se le asemeja en que produce cosas inferiores en relación con la verdad, y también se le parece en cuanto trata con *la parte inferior del alma* y no con la mejor. Y también es en justicia que no lo admitiremos en un Estado que vaya a ser bien legislado, porque despierta a dicha parte del alma, la alimenta y fortalece, mientras echa a perder a la parte racional, tal como el que hace prevalecer políticamente a

los malvados y les entrega el Estado, haciendo sucumbir a los más distinguidos. Del mismo modo diremos que el *poeta imitativo implanta en el alma particular de cada uno un mal gobierno*, congraciándose con la parte insensata de ella, que no diferencia lo mayor de lo menor y que considera las mismas cosas tanto grandes como pequeñas, que fabrica imágenes y se mantiene a gran distancia de la verdad [Cursivas agregadas] (Platón, 1992, 605a-c).

Platón y los apocalípticos

La mayoría de los filósofos del arte lo ignoran por completo [al arte de masas] y prefieren adaptar sus teorías al llamado arte elevado (o arte vanguardista), o, si atienden al arte de masas, lo hacen para denigrarlo, para explicar por qué no es realmente arte o para explicar por qué es necesariamente malo (Carroll, 1998, p. 19).

Partiremos de que los filósofos a los que aquí se refiere Carroll, los *apocalípticos*, anclan sus pensamientos en el pensamiento kantiano (aunque quizá sea más justo decir en la mal interpretación del pensamiento kantiano) o en la actualización del pensamiento platónico. Evidentemente aquí nos interesa, mirar cómo los aspectos del pensamiento platónico que hemos desarrollado son comúnmente matizados y utilizados en contra del arte de masas. Si bien aquí no nos interesa desentrañar cuál es la naturaleza del arte de masas, sí tocaremos, tangencialmente, algunos de sus rasgos distintivos, los cuales, dicho sea de paso, sospecho que no son exclusivos del arte de masas sino que, más bien, son rasgos propios del arte. Debo confesar que mi interés por el

arte de masas surge por la preocupación de que el arte de masas es, en buena medida, la forma principal como la mayoría de las personas (personas de toda clase y todo lugar) se proveen una experiencia estética (Carroll, 1998, p. 17).

Para esta parte de nuestro análisis utilizaremos como guía a Carroll en su texto *Una filosofía del arte de masas*; con éste miraremos cuáles son los argumentos que han usado algunos críticos⁴ del arte de masas con una intención de censura. No obstante, no haremos un análisis exhaustivo de los autores apocalípticos, nos limitaremos a mirar los argumentos de éstos y a vincularlos con lo que hemos venido desarrollando.

Los argumentos que más demuestran residuos platónicos tienen que ver con la producción de emociones y la suministración de malos modelos por parte del arte de masas. Pero antes de pasar a desarrollarlos mencionaremos que si bien es ridículo pensar que Platón se refería al arte de masas en sus reflexiones (esto sería caer en un anacronismo más que absurdo), sí sabemos que veía con malos ojos, como se mencionó anteriormente, lo que agrada a la masa ignorante. Así, desde un pensamiento apocalíptico, se considera habitualmente que el arte de masas, con el fin de poder llegar a la mayor cantidad de espectadores posible, produce obras que resultan comprensibles para un gran

⁴ Aquí podemos pensar en autores como Abraham Kaplan (claramente influenciado, según Carroll, por Collingwood), Daniel Bell, Allan Bloom, John Fuller, Herbert Blumer y Philip Hauser.

número de personas, para lo cual es necesario que el producto de arte de masas se incline a los niveles más básicos e inferiores de gusto, sensibilidad e inteligencia del público⁵. En este sentido, las obras del arte de masas han de ser facilistas (pues no se requiere esfuerzo para su comprensión) y una de las herramientas usadas para lograrlo es apelar a las de emociones del público. Hay particularmente un pasaje de Platón que podemos asociar con esta idea:

Es patente que el poeta imitativo no está relacionado por naturaleza con la mejor parte del alma, si su habilidad está inclinada a agradarla, si quiere ser popular entre el gentío, sino que por naturaleza se relaciona con el carácter irritable y variado, debido a que éste es fácil de imitar (Platón, 1992, 605a).

La producción de emociones en los espectadores es una herramienta frecuentemente usada en el arte de masas, se espera que el espectador sienta cierto tipo de emociones ante los personajes de la obra. Así, por ejemplo, se espera que el espectador se apiade del personaje principal de una telenovela, pues este ha sufrido diversos males (generalmente injustos) a lo largo de la narración, y odie al malvado villano que hace padecer al noble protagonista. O que sienta alegría cuando los dos personajes principales (luego de haber vivido diversas peripecias) logran, a pesar de todos los males que les

⁵ Este argumento (llamado por Carroll el *argumento de la masificación*) se usa, generalmente, para afirmar que el arte de masas no tiene el status de arte, en contraposición con lo que solemos llamar *arte elevado*. Aquí no nos interesa hacer un desarrollo de este argumento, sólo hacemos una breve mención de él. Este puede encontrarse desarrollado en *Resistencias filosóficas al arte de masas: la tradición mayoritaria* (Carroll, 1998).

han acaecido, estar juntos y ser felices. Para los platónicos apocalípticos éste es un problema desastroso, puesto que el arte de masas se dirige a las emociones y no al intelecto del espectador; se torna facilista. Además, con la autoridad de Platón como telón de fondo, la razón, esa parte intelectual del hombre, es la que debe cultivarse, no su parte emocional. Para Platón, las emociones son la parte inferior del alma que debe ser subyugada por la razón. “Las emociones, según él [Platón], se oponen a la razón y toda amenaza a la razón supone una amenaza a la comunidad” (Carroll, 1998, p. 217).

Así, tanto la poesía imitativa como el arte de masas se dirigen a las emociones, han de complacer las emociones de su público. Y, como hemos señalado, hay una profunda tendencia a asociar las emociones con lo irracional, lo opuesto a la razón. Sin embargo, Carroll nos dice que:

La tendencia en la psicología contemporánea y la filosofía analítica es rechazar la suposición platónica de que las emociones son irracionales. Lo habitual es proponer que la razón y las emociones no se oponen, en la medida en que la razón es un elemento indestructible de las emociones (1998, p. 219).

Es decir, Carroll señala que efectivamente existe un vínculo entre las emociones y la razón, pues nuestras emociones están mediadas, de manera directa, con nuestras creencias y conocimientos. Justamente por ello cuando sentimos ira, la sentimos *por* alguien o algo;

nos sentimos iracundos *con* Jairo o *con* Pedro o *con* la terrible lluvia que no nos permite salir de casa. Digamos, por ejemplo, que me siento iracundo *con* Pedro porque creo que me ha robado un libro, pero si al llegar a casa comprendo que simplemente había olvidado el libro en la mesa de noche, dejo de creer que Pedro me lo ha robado y, por tanto, dejo de sentirme iracundo con él. Aquí no nos detendremos ni a ejemplarizar cada emoción o realizaremos una teoría exhaustiva de las emociones, eso sería tema para otro artículo. No obstante, miremos qué puede mostrarnos nuestro ejemplo. Podemos observar cómo nuestras emociones están mediadas por nuestras creencias y conocimientos, así al comprender que no hay razón alguna para sentirse iracundo con Pedro, la emoción desaparece o es sustituida por una nueva más acorde con la nueva comprensión que tenemos de la situación (en este caso particular, puedo sentir vergüenza por haber juzgado a Pedro inadecuadamente). Parece bastante claro que nuestras emociones están mediadas por nuestras creencias y nuestros conocimientos sobre la situación a la que nos enfrentamos, de tal suerte que “si las emociones son susceptibles de cambio por las razones y de modificación por los estados cognitivos, entonces debemos concluir, *contra* los platónicos, que las emociones responden al conocimiento” (Carroll, 1998, p. 222).

Si los argumentos de Carroll son ciertos, y creo firmemente que lo son, el resultado es que hemos atacado directamente la base del argumento apocalíptico-platóni-

co, así que el edificio caerá por su propio peso. Es decir, el argumento usado por los críticos del arte de masas que hemos visto, tiene como fundamento la oposición platónica entre racional e irracional, pues las emociones sólo pueden estropear nuestra parte racional; sin embargo, vemos que las emociones no son irracionales; de hecho, según Carroll, estas no sólo están mediadas por la razón, sino que también tienen una función biológica en la supervivencia de la especie, dado que corresponden a mecanismos de supervivencia, éstas nos permiten valorar una situación de determinada manera y nos impulsan a la acción, de tal suerte que, verbigracia, el temor y la ira nos harán valorar una situación como peligrosa para nosotros o los nuestros y nos impulsarán a huir o pelear según sea la situación. Dicho lo anterior, podemos comprender que las emociones no son la contraposición de la razón y que tienen un papel importante en la vida de todos los hombres. Ahora, si bien el arte de masas apela a las emociones y espera, justamente, una respuesta emocional en su público, esto no quiere decir que esté cercano a la irracionalidad o que por ello sea necesariamente malo o que, en la peor de las consideraciones, su carácter emocional evite que sea *arte*. Pues, como hemos venido diciendo, las emociones no están constituidas por la “irracionalidad” ni son una amenaza para nuestra amada razón. Además -y esto será dicho sólo de paso-, la relación del arte con las emociones no es algo que sea exclusivo del arte de masas, sino que es una relación que ha tenido el arte en general desde su nacimiento.

Referencias

- Carroll, N. (1998). *Una filosofía del arte de masas*. Madrid: Visor Fotocomposición.
- Eco, U. (2006). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Fábula Tusquets Editores.
- Galí, N. (1999). *Poesía silenciosa, pintura que habla. De Simónides a Platón: la invención del territorio artístico*. Barcelona: El Acantilado.
- Jeager, W. (2010). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (1992). *Diálogos IV, República*. Madrid: Gredos.
- Rodríguez, F. (2001). *Apocalypse Show. Intelectuales, televisión y fin de milenio*. Madrid: Universidad de Alicante.



CRÍTICAS Y
DECONSTRUCCIONES

LA ERA DE LOS PROFESIONALES INHABILITADOS.

Sobre la incapacidad profesional de pensar,
emocionar, expresar y hacer desde una opción
emancipadora*.

*Alfredo Manuel Ghiso***

*Un homenaje a Ivan Illich,
nacido el 4 de septiembre de 1926*

Resumen

En el texto hay una búsqueda por sobreponerse y levantarse contra el agotamiento del pensamiento que impone un sistema tirano, tecnócrata y burocrático anclado en las interacciones sociales marcadas por el autoritarismo, signados por el consumo y los contextos institucionales marcados por parametrizaciones y estándares de calidad inhabilitados para leer y nombrar la realidad que pretenden medir. Este contexto permite plantear experiencias y características de profesionales inhabilitados, que persiguen ilusiones que los han hecho esclavos, sujetos mínimos, incapaces de un pensamiento epistémico y de opciones éticas posibilitadoras de vida. El texto invita a nuevas prácticas y experiencias emancipadoras que permitan

* Este artículo fue publicado en la revista Chilena Educación de Adultos y Procesos Formativos de la Universidad de Playa Ancha. Para su consulta revisar: Ghiso, A. M. (2014). La era de los profesionales inhabilitados: sobre la incapacidad profesional de pensar, emocionar, expresar y hacer desde una opción emancipadora a partir de una re-lectura de Iván Illich. En Educación de Adultos y Procesos Formativos, volumen (1), Sitio: <http://www.kweb.cl/educaciondeadultos.cl/index.php/revista-n-1-contenidos/item/521-la-era-de-los-profesionales-inhabilitado-sobre-la-incapacidad-profesional-de-pensar-emocionar-expresar-y-hacer-desde-una-opcion-emancipadora-a-partir-de-una-re-lectura-de-ivan-illich>

** Especialista en desarrollo social. Docente e investigador, coordinador del Laboratorio Universitario de Estudios Sociales, grupo de investigación de Derecho y Ciencias Políticas de la Fundación Universitaria Luis Amigó Medellín, Colombia. Correo electrónico: aghiso@funlam.edu.co

vivenciar, ética, afectiva y culturalmente un quehacer y pensar profesional que facilite reconocer y entender que otro modo de vivir humana y dignamente es posible.

Palabras clave

Tecnofascismo; profesional reflexivo; sujeto pertinente; opción ética.

Pre-texto

No aceptes lo habitual como cosa natural. Porque en tiempos de desorden, de confusión organizada, de humanidad deshumanizada, nada debe parecer natural. Nada debe parecer imposible de cambiar.

Bertolt Brecht

Todo texto tiene un pretexto que lo antecede, una excusa que mueve a escribir, un motivo o una experiencia que lleva a la reflexión y a la expresión. Tener un pretexto para pensar y escribir estas notas, es un levantarse en contra de tantos argumentos y justificaciones, propias y ajenas, para no pensar, no escribir y no someter a preguntas o a problematizaciones la cotidianidad sujetada y domada por el neoliberalismo que naturaliza lo antinatural, que nos moldea a diario sometiéndonos a la irreflexividad fatalista o a un pensamiento que ingenuamente se va conformando con la realidad que nos aliena y enajena.

El pretexto de este escrito es subvertor, altivo, indignado y que quiere ser valiente porque enfrenta el “tecnofascismo”¹ y los miedos de la amenaza que los portadores del *pensamiento único*, del *pensamiento servil* a un modelo injusto de sociedad, hacen sobre la vida, la sobrevivencia y la honra de aquellos que saben y expresan que otro modo de pensar, de expresar, sentir y hacer es posible, en una realidad social y cultural que

¹ Término acuñado por Ivan Illich, expuesto en el ensayo titulado Profesiones inhabilitantes.

no es neutra y que fue creada, sostenida y afianzada históricamente, por hombres y mujeres que no eran, ni lo son ahora, ajenos a intereses.

En la reflexión y el texto hay una búsqueda por sobreponerse y levantarse en contra del abatimiento que se mueve en los corredores, el agotamiento del pensamiento que se expresa por doquier y la tristeza de espíritu que impone un sistema tirano y sus tecnoburócratas, que requieren de la invalidez y del sometimiento para propagarse y satisfacerse. Esta es una reflexión que, desde sus limitaciones, pretende poner en evidencia el miedo producto del engaño y de la ingenuidad, que hace que muchos profesionales se empeñen en batallar por mantener sus condiciones de servidumbre, como si se tratase de la salvación (Spinoza, 1966a).

Las interacciones sociales marcadas por el autoritarismo, los entornos cotidianos signados por el consumo, los contextos institucionales con sus sistemas de control y con sus certificaciones globales, han ido aprendiendo, divulgando y promoviendo el silenciamiento por miedo en las personas, en vez de fortalecer los espíritus, potenciar el pensamiento, rejuvenecer la emoción, liberar la expresión y favorecer acciones de vida.

El tirano, decía Spinoza (1966b) necesita para triunfar el desánimo inhabilitante y la tristeza de espíritu. El opresor requiere del odio a la vida, del resentimiento,

capaz de censurar la alegría, de negar la creatividad al reprobar la originalidad, de invisibilizar la diversidad. El déspota detesta la singularidad que nutre los nichos ecológicos del pensar, del emocionar, del expresar y del hacer en su particularidad vital.

Hacer filosofía hoy, exige el desarrollo de una sabiduría – σοφία - de vida capaz de denunciar todo lo que nos separa de ella; que revele todos los condicionamientos que se han ido instalando en nuestras cotidianidades y que atentan contra la vida. Pensar críticamente hoy necesita de una episteme habilitante, capaz de interrogar, en un movimiento de acción/reflexión/acción, la catástrofe de un mundo que ha quedado en manos de personas sin escrúpulos, disfrazados con *tecnovalores*. Es bueno recordar a Touraine (1973) cuando señalaba:

Los tecnócratas no son técnicos, sino dirigentes, pertenecen a la administración del Estado o a grandes empresas estrechamente vinculadas, siquiera por su importancia, a los ambientes de decisión política. Solamente en este sentido puede hablarse de una 'élite del poder' (p. 53).

Élite en el poder que es capaz de otorgar un carácter ético y científico a un pensamiento técnico, instrumental, y controlador, que no está interesado en detenerse a reflexionar sobre el camino que el tirano², como diría Spinoza ha venido imponiendo.

²Hoy podemos hablar de la tiranía del mercado, que se naturaliza en las actitudes que toman líderes, jefes cuando no temen amenazar o chantajear; que, a la manera de un tirano, es capaz de jugar con la vida, la salud, la subsistencia, el empleo y las seguridades que las personas requieren para no sumirse en la tristeza, como diría Spinoza.

Dado que no hay acción ni reflexión neutrales, el pretexto de pensar y escribir estas notas está anclado en una opción, en la necesidad de mantener una crítica socio/política y cultural que empiece por reconocer que es posible la existencia de un profesional ético, humano, que opta radicalmente por “vida”, una vida digna, en plenitud *-sumak kawsay*. Hombres y mujeres profesionales habilitados para reconocer y objetivar un modelo económico que justifica la desigualdad, la exclusión, la uniformización y la concentración de conocimientos, recursos y ganancias, causa de estructuras injustas de poder (Illich, 2006).

Esta reflexión surge del interés y la necesidad de comprender de qué forma se ha venido legitimando la imposibilidad de soñar, de hacer distinto, de concretar en acciones dignificantes, éticamente justas los postulados de un humanismo radical, crítico. Los pretextos que llevan a la escritura tienen que ver con la vida en las instituciones, las universidades, los organismos gubernamentales y privados, donde se imponen urgencias burocráticas y administrativas, que son el eco de las múltiples violencias simbólicas, psicológicas y económicas que fundan y sostienen viejas opresiones y nuevas esclavitudes, que son el origen de profundas frustraciones personales y profesionales porque al considerarse los menos, los intelectuales separados de las estructuras de poder, se identifican con las clases humilladas y excluidas (Gyarmati, 1984, p. 20).

Los pretextos llevan a que este texto dé cuenta de aproximaciones reflexivas sobre experiencias y percepciones acerca de asuntos como: la naturaleza y las características del profesional inhabilitado y las ilusiones que han hecho de muchos profesionales inhabilitados, esclavos. Las estelas que abran estas ideas pueden ser ampliadas y profundizadas teórica, ética y políticamente en propuestas y acciones orientadas a revolver los retos señalados, con nuevas prácticas y experiencias emancipadoras que permitan vivenciar, ética, afectiva y culturalmente un quehacer y pensar profesional que nos facilite reconocer y entender que otro modo de vivir humana y dignamente es posible.

Naturaleza y características de los profesionales inhabilitados

A algunas personas las llamamos profesionales, porque sus ocupaciones, las labores y los servicios que ofrecen parecen tener una posición privativa y exclusiva dentro de la sociedad. Para el mercado laboral los profesionales son recursos humanos formados para realizar actividades propias de una ocupación específica. Es por ello que se les otorgan certificaciones y privilegios que los distinguen del resto de la población, además de estar regidos por disposiciones legales, que reglamentan su formación, agremiación y modos de actuar en la sociedad (Illich, 1981).

Hoy, más que en otros tiempos, los profesionales, también llamados técnicos o expertos, para distinguirlos de la gente del común, de los artesanos y de los políticos, son los que producen, fundamentan, mantienen e informan sobre las explicaciones, proyecciones y decisiones técnico-oficiales con respecto a las necesidades humanas; son ellos los que desde su rol no neutral—aunque se consideren neutrales—prescriben las formas legales, oficiales—muchas veces ilegítimas—de satisfacerlas. Es por medio del hacer informado del profesional que se aplican la ciencia y la técnica, transfiriendo explicaciones, valoraciones y formas de responder a las demandas y asuntos de la gente común. Es la lectura no neutral y oficiosa que hacen los técnicos, académicos y profesionales la que incide en los modos de intervenir las realidades sociales. Son ellos los que instalan, acuerdan y establecen los modos y métodos—no neutrales—de hacer, leer, nombrar, medir, controlar e informar sobre la realidad intervenida (Freire, 1964).

Este tipo de pensamiento genera cegueras no sólo sobre la existencia, lo concreto y lo individual, sino también, sobre el contexto, lo global, lo fundamental. Es un modo de pensar y hacer que trae consigo divisiones, disoluciones y pérdidas éticas que favorecen lo inhumano, la injusticia y el deterioro de la vida en el planeta. Edgar Morin (2011) afirmaba en los medios de comunicación:

La insolencia del pensamiento enseñado por doquier, separa y compartimenta los conocimientos sin poderlos reunir para afrontar los problemas globales fundamentales, se hace sentir, más que en cualquier otro terreno, en la política. De ahí una ceguera generalizada, tanto más cuanto que se cree poder disponer de las ventajas de una sociedad del conocimiento.

Es así como el experto, el especialista, el magister, el doctor, en la globalizada sociedad del conocimiento, ha dejado de ser un profesional reflexivo para transformarse en mensajero de una tiranía, que los lleva a convenirse de ser los poseedores de

un conocimiento secreto acerca de la naturaleza humana, conocimiento que sólo ellos tienen el derecho de administrar. Se arrogan el monopolio sobre la definición de lo que se aparta de la norma y de los remedios que se necesitan para corregirlo (Illich, 1981, p. 4).

Es por ello que los profesionales formados en el pensamiento único, técnico, instrumental y de control adoptan o poseen el rol de autoridad desde donde aconsejan, dirigen, coordinan, deciden e instruyen parametrizando lo que hay que pensar, hacer, sin dejar de medir los resultados de la acción, lo que consideran útil para el sistema y lo que se tiene que declarar como obligatorio. Así los profesionales transfieren los mecanismos de dominación y enajenan o alienan el pensar, expresar, sentir y hacer de las personas, haciéndoles creer que son ellos los que tienen problemas y que los expertos son los que poseen las soluciones efectivas y de calidad

acordes con los parámetros y estándares desarrollados por los tecnócratas en el poder. Esta despersonalización del proceso de conocimiento va de la mano de la creciente importancia que se le da a la tecnología y a la información como insumos del sistema productivo y como uno de los factores principales de la competitividad en el mercado de bienes y servicios.

Como lo señalamos, el conocimiento y la información se han convertido progresivamente en el principal insumo de producción y el mercado; frente a ésta realidad la élite política ya no diseña políticas porque no sabe cómo hacerlo; además, no posee los instrumentos intelectuales que se requieren para ello. Su papel, entonces, se reduce a la selección de profesionales, expertos, ideológicamente afines, capaces de dejar de lado la ética, además de no plantearse objetivos cívico-solidarios; por el contrario, la mayoría de estos profesionales escogidos por las élites se suman a los poderes establecidos. Ellos son seleccionados como expertos, “tecnócratas” neutrales y objetivos, porque no son políticos (Aznar, 2004) (Valencia & Muñoz, 2012).

Los profesionales despojados de episteme, iniciativa política y criticidad y enajenados de opciones éticas y de posturas políticas transformadoras, son instrumentos de control de los poderes de las personas a las que restringen, debilitan e inhabilitan para comprender la realidad y decidir sobre ella.

Ante ello Hugo Zemelman (2004) planteaba:

Lo que se está tratando de crear es un ser humano mínimo. Mínimo en deseo, en demandas, ya que un ser humano minimizado no presiona, acepta. Incluso puede darse el caso a que alguien llegue a alegrarse por ser pobre, que puede llegar a querer su propia marginalidad (p. 31)

Es así como este modo inhabilitante de pensar y hacer se instala en instituciones y profesionales mediante el afianzamiento de un pensamiento que aísla, separa, desune; que reduce la realidad social a la unidad del indicador. Un pensar parametrizado, estándar, que como ya lo señalamos, asume perspectivas tecno-burocráticas que sólo perciben la mecánica, la morfología y la magnitud de determinados aspectos de la realidad socio/cultural y económica previamente “cristalizados” e “indicados”. En este modo de concebir lo real, todo es cuantificable y susceptible de ser encuadrado, reducido en y a un marco, que habitualmente se adjetiva como “lógico”, que responde a un pensamiento programático—técnico/administrativo—.Lo más problemático es que a fuerza de repetirlo mecánicamente, los profesionales se vuelven ciegos y se inhabilitan para entender los contextos en sus dinámicas históricas y se incapacitan para reconocer los campos de actuación como procesos socioculturales, ambientales y económicos marcados por intereses contradictorios (Ghiso, 2011).

Profesionales inhabilitados, ilusiones que los hacen esclavos

Nosotros cinco, en verdad, tampoco nos conocíamos antes y, si se quiere, tampoco nos conocemos ahora, pero lo que es posible y admitido entre nosotros cinco es imposible e inadmisibile en este sexto.

Además somos cinco y no queremos ser seis (...)

Pero ¿cómo enseñar todo esto al sexto, puesto que largas explicaciones implicarían ya una aceptación a nuestro círculo? Es preferible no explicar nada y no aceptarlo.

Franz Kafka, "Comunidad"³

Parto del microcuento de Kafka porque en la actualidad los investigadores, intelectuales, expertos, especialistas y técnicos, en el marco de la sociedad global del conocimiento, están reconfigurando la ilusión de ser una nueva clase social, gracias al creciente poder que las élites, les están otorgando, dentro de la estructura económica/social depredadora, cada vez más excluyente, especializada, competitiva y burocratizada. Esto no es nuevo, la antigüedad, la modernidad y la contemporaneidad están preñadas de ejemplos; sin ir muy lejos, en el siglo XVIII podemos encontrar la propuesta del despotismo ilustrado y, en el siglo XX, a los investigadores que en la órbita soviética eran llamados la "intelligent-sia"; modelo que, en el mismo siglo, en los años setenta, transita con una evolución similar en las sociedades capitalistas hasta el día de hoy.

³ Citado por Bauman Z. "Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias" Buenos Aires, Paidós Estado y sociedad 126. 2005

En nuestros países y ciudades, en nuestros campos y comunidades rurales notamos el deterioro de la calidad de vida, el desempleo, la informalización de las fuentes de trabajo, esto se une al deterioro de las ofertas de servicios públicos de salud, vivienda, educación y saneamiento ambiental. Este estado de cosas sólo puede ser mantenido por mecanismos de represión, control social y de restricciones en la información y participación; silenciando lo diferente y encubriendo la desigualdad social. No es nada nuevo afirmar que los intelectuales y profesionales cumplen un papel muy especial, en el mantenimiento, fundamentación y naturalización del orden social, político y económico injusto, nutriendo técnica y científicamente las iniciativas del tirano, del depredador, del sistema, del *status quo*.

Ante esto, el sociólogo colombiano, Orlando Fals Borda (1992), aclaraba:

En efecto, científicos puros o cartesianos pueden descubrir cómo llegar a la luna, pero sus sistemas de valores no les permiten resolver los problemas de aquella mujer pobre que todos los días tiene que ir a pie por agua para su casa. Son dos prioridades y dos valores distintos: el uno intervencionista, el otro participativo. Lo primero es posible como “desarrollo tecnológico” o económico simple. Lo segundo es el gran reto de nuestro tiempo (p.6).

También, a su manera, Michel Foucault (1987), alertaba a sus lectores, diciendo:

Yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad (p. 11).

Por eso, no es raro encontrar profesionales vinculados a megaproyectos que tienen la responsabilidad de esconder las realidades de injusticia y exclusión; descontextualizando los hechos sociales que empresas transnacionales producen, cumpliendo la tarea de reinterpretar la realidad con el fin de presentar a las personas, a los grupos vulnerables y en riesgo social como culpables de sus propios problemas o incluso de los problemas que se presentan en empresas que despojan y usurpan los recursos sociales, económicos y naturales de las gentes.

El tirano, el sistema, necesita anclarse en la vida cotidiana para poder cooptarla, controlarla y neutralizar toda esperanza, creatividad, indignación y atisbo de resistencia, para ello dispone de profesionales y técnicos. Ellos, con sus mecanismos de transferencia y comunicación parasitan las dinámicas de socialización configurando subjetividades, portadoras de miedos a perder los bienes, el trabajo y la vida (Bauman, 2008).

Profesionales convencidos, que buscan convencer a otros, de que nada puede ser o hacerse distinto; persuadidos de que las cosas son y serán así o peor; sometidos a ideologías que propugnan la conveniencia de no alterar el actual estado de cosas, el modo de funcionar de las sociedades, bien porque éste es el mejor mundo de los posibles o bien porque es el único. Así es que profesionales y personas sometidas, minimizadas, llegan a limitarse en sus aspiraciones al asumir que lo mejor es quedarse como se está.

Como diría Freire se desproblematiza el futuro:

Una comprensión mecanicista de la historia, de derechas o de izquierdas, lleva necesariamente a la muerte o a la negación autoritaria del sueño, de la utopía, de la esperanza. En una comprensión mecanicista y por tanto determinista de la historia el futuro ya se conoce. La lucha por el futuro ya conocido a priori prescinde de la esperanza. La desproblematización del futuro, con independencia del nombre de quien se haga, es una ruptura con la naturaleza humana que se construye social e históricamente (2001, p. 67).

Todos estos dispositivos políticos, ideológicos, económicos y tecnológicos se unen para desintegrar y desarticular sueños, sentidos, utopías, subjetividades, conocimientos, relatos, historias. Todo se despolitiza; todo se convierte en objeto de la acción de alguna agencia experta; todo se vuelve mercancía y a todo se le pone una marca y precio. La vida cotidiana parece que no conjugara con las esperanzas de nadie; tampoco los

valores, que dicen tener los profesionales, concuerdan con las acciones. Los discursos que elaboran desconocen y niegan los hechos. El cinismo parece haberse instalado como recurso, sin el cual no es posible relacionarse.

Todo esto configura una disposición a la sumisión, a la credulidad, a la insignificancia, a lo autoritario, a lo conformista, a la desesperanza. Todo esto lleva a concebir la realidad social, no como algo que tenemos que transformar, sino como una realidad dentro de la que tenemos que actuar sin pretender cambiar nada.

Pistas para pensar, emocionar, expresar y hacer desde una opción emancipadora

La reflexión se cierra con algunas pistas provenientes de la reflexión crítica sobre las prácticas, que facilita otros modos de pensar, emocionar, expresar y hacer desde una opción emancipadora.

- Reconocer que los contextos, eventualidades, acontecimientos, experiencias y prácticas son asuntos sobre los que se pueden desarrollar procesos reflexivos.
- Dado que en el autoritarismo, la apatía fatalista se encuentra en nuestra cotidianidad y espacios vitales (trabajo, familia, pareja, deseos, consumos, intimidad, etc.) se hace necesario recrear desde las tensiones, la memoria y el presente, promoviendo interacciones reales o virtuales, buscando transformar los modos de pensar, emocionar, expresar y actuar.

- Recuperar, resignificar, o sea, dar nuevos sentidos y encontrar los sinsentidos propios y ajenos, para recrear los diferentes modos de describir, valorar y proponer, develando las tensiones e intereses en juego.
- Reconocer la palabra, la expresión y las diversas y desiguales formas de pronunciarlas. Saber que en ellas se da cuenta una identidad política, de género, cultural, entre otras. Desde estas identidades diversas la reflexión crítica propicia el encuentro, la comunicación y el diálogo sin evadir o reprimir los conflictos emergentes en el proceso.
- La acción/reflexión/acción es un movimiento que permite la problematización de las experiencias, memorias, valores, percepciones, ideas y nociones. Este movimiento dialéctico y recreador caracteriza los procesos de un pensamiento emancipador.
- La acción/reflexión/acción se caracterizan por la pregunta generadora y el diálogo, capaces de mantener vivas y de resignificar la inquietud y la curiosidad epistémica propia del que conoce críticamente, interactúa, se compromete y se inquieta. Esta es una manera de hacer frente a la respuesta asegurada, la pasividad constante, al aquietamiento mental y a la apatía creciente por todo aquello que sea producción de bienes culturales no alienables o enajenables (Ghiso, 2008).
- El pensar crítico con otros se enfrenta siempre al monólogo autoritario, construyendo sujetos, hombres y mujeres auténticos, protagonistas, dueños y dueñas de sus procesos sociales.

Lo que aquí proponemos requiere creatividad para ser y para proyectarse como **profesionales**, entendidos como **sujetos pertinentes de estudio, discurso y acción**. Para esto, se requiere de opciones éticas y políticas de cambio; pero también se necesita imaginación y coraje unidos en la construcción de un pensamiento y de una ciencia con características holísticas y críticas, capaces de superarlas frustraciones y de curar las tristezas y las desesperanzas que sufrimos a diario. Necesitamos coraje e imaginación para convertirnos en constructores y defensores eficaces de culturas y civilizaciones que protagonicen la búsqueda de una sociedad justa que nos dignifique y de una propuesta de desarrollo que nos reconcilie con el territorio, las víctimas y excluidos en la historia, la naturaleza y que, por sobre todo, nos abra espacios para intervenir solidariamente, en la definición del futuro⁴.

Adenda⁵:

“No pienso auténticamente si los otros no piensan también. Simplemente no puedo pensar por los otros, ni para los otros, ni sin los otros: ésta es una afirmación que incomoda a los autoritarios por el carácter dialógico implícito en ella” (Paulo Freire).

⁴ Retomo en este párrafo ideas expresadas por Orlando Fals Borda en el Congreso Mundial de Convergencia en Investigación Participativa. Cartagena 1997

⁵ *Adenda*, del latín *addendum*, es todo aquel añadido que se agrega a un escrito

Referencias

Aznar, H. (2004). Los códigos éticos no sirven. Revista electrónica Sala de Prensa, (75). Recuperado de <http://www.saladeprensa.org/>

Bauman, Z. (2008). Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores. Buenos Aires: Paidós.

Fals Borda, O. (1992). Ponencia: Perspectivas Metodológicas en la Política Social. Universidad Internacional Menéndez, Pelayo. Valencia 28 septiembre-2 de octubre

Freire, P. (1964) "*Cambio*" Bogotá: Editorial América Latina, (2001) "*Pedagogía de la indignación*" Madrid: Morata

Foucault, M. (1987). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.

Ghiso, A. (2008). *Investigación dialógica, resistencia al pensamiento único*. Recuperado de: http://www.google.com.co/l?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&frm=1&source=web&cd=1&ved=0CBwQ-FjAA&url=http%3A%2F%2Fvirtual.funlam.edu.co%2Frepositorio%2Fsites%2Fdefault%2Ffiles%2Frepositorioarchivos%2F2011%2F05%2FINVESTIGACI__N_DIAL__GICA_recurso_propio_unidad_3.892

doc&ei=ygn1U_WMIYynyQSbk4CIAw&usg=AFQ-
jCNFgO6y55J6q2jkSXsFKLFIWQ1j0rQ&bvm=b-
v.73231344,d.aWw

Ghiso, A. (2011). Sentidos de la evaluación dialógica y participativa en contextos de exclusión.

Gyarmati G. (comp.) (1984). *Las profesiones. Dilemas del conocimiento y del poder*. Santiago de Chile: Ed. Universidad Católica de Chile.

Hopenhay, M. (1995). *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. Santiago de Chile: FCE.

Illich, I. (1981). *Profesiones inhabilitantes*. Madrid: H. Blume.

Illich, I. (2006). *Obras Reunidas I*. México: FCE

Morín, E. (2011). “*Les nuits sont enceintes et nul ne connaît le jour qui naîtra*” (*Las noches están preñadas y nadie conoce el día que nacerá*).

Spinoza, B. (1966a). *Tratado Teológico – Político*. En: Spinoza Obras completas. Ética y tratados menores. Ediciones Madrid: Ibéricas y L.C.L.

Spinoza, B. (1996b). *Ética IV*. En: Spinoza Obras completas. *Ética y tratados menores*. Ediciones Madrid: Ibéricas y L.C.L.

Touraine, A. (1973). *La Sociedad Postindustrial*. Barcelona: Ariel.

Valencia, M., & Muñoz, C. (2012). *La Elite del Conocimiento en la Sociedad Moderna: Intelectuales, Científicos y Profesionales*. Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, (31), 11.

Zemelman, H. (2004). *La escuela como territorio de intervención política*. Buenos Aires: CTERA.

ALTERIDAD, EDUCACIÓN Y CIUDADANÍA INTERCULTURAL*

*Julián Naranjo***

Resumen

La necesidad de propiciar mecanismos que permitan formar una nueva identidad del ciudadano en sociedades multi-culturales, implica afrontar el problema de la débil memoria histórica de la mayoría de los países latinoamericanos, mediante la inclusión en los planes de estudio de temas relativos a la memoria histórica, el civismo, los derechos humanos, el respeto a la vida y el pluralismo, entre otros; sin embargo, no se trata de superar las diferencias para alcanzar una supuesta igualdad, sino de reconocer esas diferencias para desarrollar una afinidad que nos permita reconocer al Otro y a los otros en consonancia con una visión pluralista del mundo y del ser humano.

Palabras clave

Afinidad, alteridad, el Otro, multicultural, pluralismo.

* Una versión de ese texto fue publicada en la revista Española Mito. Revista Cultural (ISSN 2340-7050) con el título: Alteridad. El Otro, el Discurso y el Aula. Para su consulta revisar: Naranjo, J. (2014). Alteridad. El Otro, el Discurso y el Aula. En: Mito. Revista Cultural, volumen (16), Sitio: <http://revistamito.com/alteridad-el-otro-el-discurso-y-el-aula/>

** Estudiante de Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Correo electrónico: pun.go@hotmail.es

En términos generales, la ciudadanía intercultural hace referencia a un tipo de convivencia en medio de la diversidad étnica y cultural, que propende por la reivindicación de derechos colectivos con el fin de desarrollar, desde el respeto por la identidad y la diversidad, una visión pluralista y multicultural. Ahora, la Premio Nobel de paz, Rigoberta Menchú, propone una reflexión sobre una sociedad intercultural, fundamentada en la necesidad de un nuevo sistema de educación multicultural y plurilingüe. Para contribuir al debate sobre el tema, debate que la premio nobel considera no sólo reciente sino también insuficiente, Rigoberta Menchú realiza su reflexión a partir de dos conceptos extraídos de la cosmovisión maya-quiché; dichos conceptos son: *Pixab* (enseñanza, transmisión de saberes, o educación) y *Utzil* (paz integral).

En la cosmovisión maya, el Pixab se refiere a la sabiduría de la memoria histórica del pueblo, representada por la palabra y la práctica de los abuelos y abuelas, para guiar y orientar el camino de la comunidad hacia el futuro. Pixab, también constituye un consejo de vida, para reafirmar el compromiso colectivo de la comunidad con su identidad, su historia y su cultura, en sus ámbitos político, económico y social, además de ser un elemento clave en los procesos de prevención y resolución de conflictos, la administración de justicia, la educación y la formación del carácter humano y las habilidades profesionales. Pixab es también un espacio para la reflexión que surge del diálogo crítico entre maestro y alumno,

en una comunicación que permite visualizar diversos puntos de vista. Por último, el concepto de Pixab constituye una visión integral de la enseñanza, en donde la educación, la salud, la política, la espiritualidad, el conocimiento, la cultura y el uso y disfrute de los recursos naturales, ocurren en un mismo espacio, de tal modo, que resulta imposible separar y fragmentar las relaciones entre ellos.

El concepto de Utzil, que significa paz integral, entendiendo por tal el bien en todas las dimensiones de la existencia, se encuentra sustentado y garantizado por los principios del Pixab e implica un código ético basado en el respeto mutuo y en una forma de vida guiada por la medida, que garantice la coexistencia con todas las formas de vida del planeta. Así pues, para Rigoberta Menchú la meta de alcanzar un sistema educativo multicultural y plurilingüe que conduzca a una sociedad intercultural, sólo puede alcanzarse si dicho sistema educativo se basa en los principios expresados por los conceptos Pixab y Utzil.

Ahora bien, la nobel guatemalteca advierte que la educación intercultural no debe ser vista como un proyecto para las minorías, más bien debe ser concebida como un programa general dirigido a toda la sociedad. La preocupación de Rigoberta Menchú se encuentra bien fundada, pues los programas interculturales, enfocados como proyectos para las minorías, han desembocado, desde la conquista, en lo que el Doctor Armando

Muyolema denomina: Un indigenismo sin indígenas. Baste recordar las polémicas planteadas por los defensores de indígenas en el periodo de la conquista, por ejemplo, la controversia entre Motolinía y Bartolomé de las Casas; ambos defensores de indígenas, ambos tratando de reivindicar derechos para los indígenas y ambos enfocando el problema desde un punto de vista europeo. Toda su lucha en defensa de los derechos de los indígenas tenía por meta la civilización, o lo que es lo mismo la europeización de los mismos. En este punto encontramos el principal problema del llamado indigenismo y el porqué de la advertencia de Rigoberta Menchú. A diferencia del concepto de negritud que surge del mismo hombre que ha sufrido la dominación y la discriminación de aquellos que pregonan la supuesta superioridad del blanco europeo, el concepto de indigenismo no nace de los pueblos indígenas, y, en consecuencia, ha sido desde siempre el nombre que encubre diversos proyectos e intentos por asimilar e integrar al indígena a una cultura nacional que hunde sus raíces en la cultura europea, negando de plano las culturas indígenas, o mirando con desprecio todo lo referente al mundo indígena; de ahí que pueblos como el Mapuche en Chile, se opongan tajantemente a los llamados estudios interculturales, por considerar que tales estudios no son más que otra forma de colonización.

Ahora bien, para acercarnos un poco a la dominación que la llamada cultura europea ha ejercido sobre las denominadas minorías étnicas, aproximémonos a la

génesis de las ideas que han configurado el imaginario colectivo en la construcción de sujetos de exclusión, tales como los pueblos indígenas y afrodescendientes.

Durante el siglo XIX se había establecido la idea de que para comprender las características físicas, morales y culturales de los hombres, no sólo hay que considerar el “carácter natural” de cada raza, sino también, el contexto geográfico y el entorno natural que habita. En este contexto, el científico y geógrafo payanés, Francisco José de Caldas, afirma que existen razas que son intelectual y moralmente inmaduras, en razón de sus características físicas, tales como el tamaño del cerebro o el ángulo facial, y las características geográficas del lugar que habitan, especialmente el clima. Para ilustrar este punto, el sabio Caldas recurre al ejemplo que le ofrece la raza negra asegurando que al provenir de climas cálidos y poseer un cráneo pequeño, le resulta mucho más complejo que al hombre de raza blanca, superar el determinismo de la naturaleza, y le será mucho más difícil preferir la virtud al vicio. Por su parte, la raza blanca, posee todas las condiciones biológicas y geográficas para el cultivo de la inteligencia y la moral, por lo que, según Caldas, a ella corresponde “el imperio de la tierra”. Para aplicar estas ideas en la práctica, Caldas decide examinar el estado moral e intelectual de los habitantes de la Nueva Granada de acuerdo con el entorno geográfico que habitan, y llega a la conclusión de que el negro que habita en las tierras calientes de nuestras costas tiene las siguientes características:

Simple, sin talentos, solo se ocupa de los objetos presentes. Las imperiosas necesidades de la naturaleza son seguidas sin moderación y sin freno. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de las mujeres. Estas, tal vez más licenciosas, hacen de ramerías sin rubor y sin remordimientos. Ocioso, apenas conoce las comodidades de la vida, a pesar de poseer un país fértil (...), vengativo, cruel, celoso con sus compatriotas, permite al Europeo el uso de su mujer y de sus hijas. Ñame, plátano, maíz, he aquí el objeto de sus trabajos y el producto de su miserable agricultura (Caldas, 1942, p. 147).

Así pues, Caldas concluye que de nada sirve que el gobierno trate de implementar programas de educación para los negros en las costas, pues las condiciones geográficas y fisiológicas pesan demasiado en su capacidad de aprendizaje.

Ahora bien, el discurso de limpieza de sangre, la idea de la superioridad racial y el determinismo geográfico, encubren un proyecto eugenésico evidenciado en el legado colonial, que pesa sobre el imaginario colectivo, a la hora de construir imágenes de algunos sujetos de exclusión y que se manifiesta de forma directa en el denominado racismo científico del siglo XX, cuyos discursos buscaban mejorar la población y prevenir la propagación de los menos aptos.

En este punto cabe recordar los prejuicios y supuestos que, desde la conquista, han ido construyendo las imágenes de alteridad encarnadas por los “indios”. En la construcción del imaginario *inferiorizador* sobre los

“indios”, ocupan espacio importante adjetivos como “bárbaros”, “brutos” o “salvajes”, entre otros, que fueron ampliamente utilizados por los cronistas, y que se siguen reproduciendo hasta nuestros días; estos adjetivos hacen parte del conjunto de representaciones que configuran, en el imaginario europeo, la figura del bárbaro del viejo mundo. Sin embargo, para los españoles, los “indios” tenían estigmas propios: idolatría, canibalismo, brujería, tratos con el demonio, etc., (Naranjo, 2013, p. 33).

En lo concerniente a los pueblos afrodescendientes, la antropóloga colombiana Susana de Friedemann sugiere dos conceptos para dar cuenta de la supresión y la caricaturización de la gente negra en la construcción de la *colombianidad*; estos conceptos son los de *invisibilidad* y *estereotipia*. Sobre el concepto de invisibilidad, Friedemann (1984) afirma:

La invisibilidad que como estrategia de dominio se ha proyectado en tiempo y espacio a lo largo de casi cinco siglos (...). Se apoya en una negación de la actualidad y de la historia de los africanos negros y sus descendientes en América (p. 510).

Por su parte, la estereotipia hace alusión a las imágenes *caricaturizantes*, descontextualizadas y *simplificantes* del negro:

Imágenes pasionales más que racionales y menos científicas que reales, son las que aparecen cuandoquiera que la presencia del negro es visible en el análisis socio-económico, en la narrativa histórico-cultural o en el relato literario (Friedemann, 1984, p. 512).

Por último, como afirma Eduardo Restrepo:

Tanto los negros como los indígenas encontraron que la Independencia no significó la supresión del pensamiento racializante que se expresaba en el período colonial en las prácticas de discriminación en lo que ha sido denominado la sociedad de castas (Jaramillo, 1963) con sus tecnologías de limpieza de sangre. Estas prácticas sirvieron de sedimento a la racialización de los cuerpos y las regiones hacia finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, que mantendrían subordinadas a la narrativa de la blancura o del mestizaje las presencias y trayectorias de indios y negros (2010, p. 72).

Así pues, una formación para una ciudadanía intercultural debe ocuparse de superar la barrera que suponen los prejuicios y supuestos arriba comentados, dado que constituyen verdaderos obstáculos profundamente arraigados en el imaginario colectivo de los pueblos latinoamericanos. Por otra parte, la ciudadanía intercultural evidencia un problema del que se ha ocupado la llamada filosofía de la alteridad, se trata del problema del Otro, problema que no puede reducirse a las minorías étnicas y que se encuentra presente en todos los ámbitos de nuestra sociedad: comunidad, escuela, em-

presa, etc. A fin de contextualizar e ilustrar un poco este punto, es necesario tratar de acercarnos a lo que aquí llamamos el problema del Otro:

En el pensamiento occidental, la tentación de definir a *lo Otro* ha sido una constante. Esa pretensión de definir lo Otro, generalmente tropieza con una ilusión, tratar de identificar lo Otro desde el lenguaje de *lo Mismo*. Desde las trincheras alemanas de la primera guerra mundial, el filósofo judeo-alemán Franz Rosenzweig advertía que la expresión “todo es”, a partir de Tales de Mileto, ha sido desde entonces el gesto filosófico que buscó reducir lo Otro a lo Mismo; por otra parte, el verbo *Ser*, desde el sentido que le da Parménides, para quien ser es identidad, opera como dispositivo de identificación que busca suprimir la diferencia. Así pues, el problema de la alteridad o mejor, la obsesión por lo Otro, se reduce a la pretensión de definir al Otro desde el “mí mismo”. Ahora, como advierte Tzvetan Todorov, en las culturas cuya cuna es Occidente la obsesión por el Otro tuvo muchas formas, pero tal vez podamos resumirla bajo la pregunta algo paródica: “¿por qué el otro es Otro y no más bien un otro Yo?” En términos políticos esto se traduce por guerra, conquista, colonización y cuando esto se revela insostenible: genocidio (Todorov, 1991).

Ahora bien, la actitud frente al Otro se fundamenta en la manera de percibir a ese Otro, en la cual pueden distinguirse al menos dos perspectivas: se asume una posición de identidad al ver al Otro como un igual,

o bien, se percibe al Otro como diferente, entendiendo la diferencia en términos de oposición: superior/inferior; bueno/malo; normal/anormal, sano/enfermo, etc.

En el primer caso, se percibe al Otro como un igual en el que se evidencian sus ausencias, no sus diferencias: ausencia de lenguaje, ausencia de conocimiento, ausencia de valores, etc.; en otras palabras, el Otro se percibe como un igual incompleto que debe ser completado, un igual incompleto al que es necesario entregarle aquello que le falta y que se espera acepte aquello que se le impone como necesario para ser completo. Así pues, esta forma de percibir al Otro no es más que la proyección de los propios valores en el Otro, y aparece como la única forma de ver al Otro como un igual, aunque más que igual termina por ser idéntico. En la escuela, esto se refleja en lo que Carlos Skliar (2005) denomina argumento de *completud*:

Hay por ejemplo, y cómo negarlo, un argumento de completud en la educación: la escuela está allí pues algo debe, puede y merece ser completado. (...) el argumento de la completud es aquello que sirve para argumentar para qué sirve la escuela: sirve para completar al otro, sirve para completar lo otro. Hay aquí, por lo menos, un doble movimiento que podemos percibir: por un lado, el movimiento de pensar al otro como incompleto, de hacerlo incompleto, de fabricar y producir más y más su incompletud; por otro lado, el movimiento de completamiento, la necesidad de completamiento, la violencia del completamiento (p. 13).

Ahora, en el segundo caso, percibir al Otro como diferente, se percibe la diferencia en términos de oposición, lo normal se entiende como superior, bueno, sano; en oposición a lo anormal que resulta inferior, malo, enfermo; lo normal se entiende como aquello que es cotidiano, como regla social, aquello que es regular, ordinario; en otras palabras, normal es todo aquello que se encuentra en su medio natural; de este modo el confinamiento, la reclusión y el aislamiento, son lugares naturales para el indigente, el niño delincuente, el loco o el deficiente mental; el confinamiento, la reclusión y el aislamiento, son los lugares donde dichos sujetos resultan normales y socialmente aceptados, es decir, se acepta que estén allí; fuera de estos lugares resultan anormales, malos, enfermos, en una palabra, amenazan. Por otra parte, no se siente la necesidad de conocer la diferencia de ese Otro, pues dicha diferencia se imagina, y se imagina desde presupuestos comúnmente aceptados, que se sustentan en la *inferiorización* del otro; de este modo, como señala el sociólogo Laënnec Hurbon: “Los contenidos de la diferencia se vacían y solo quedan sus estereotipos negativos, la imaginación de un desconocido deshumanizado” (Hurbon, 1993, s. p.).

En lo expuesto hasta el momento se evidencia un problema de percepción; la manera en que percibo al Otro, sustenta mi actitud frente a ese Otro; por otra parte, el hecho de nombrar al Otro implica también una percepción, pues el Otro es nombrado desde ciertos parámetros aceptados o entendidos como “normales”;

como señala Castiblanco: “En muchas de nuestras prácticas el otro es estigmatizado, nombrado o definido desde algún parámetro de “normalidad” (2006, p. 1). Y más adelante: “Nombramos al otro con la negación de una palabra, con la negación de su palabra. La mismidad nombra al otro para negarlo, para excluirlo; o lo nombra para que haga parte de ella, para incluirlo” (Castiblanco, 2006, p. 2).

Así por ejemplo, cuando se nombra al Otro como deficiente mental o discapacitado, se le nombra y se le percibe en términos de negación, como alguien no sano, no normal, como aquel que “sufre una condición”, en otras palabras se percibe la deficiencia o la discapacidad como enfermedad y al lado de la enfermedad aparece el miedo al contagio. Es el caso del estudiante con retraso cognitivo que llega a un salón en el que sus compañeros se definen y son definidos como “normales”, en tal caso el maestro y sus alumnos pueden considerar que al atender a ese otro alumno los demás se verán afectados, pues atender a este implica descuidar a los demás, en síntesis la atención que se le dedique a ese alumno implica que los demás se atrasen o que vayan más lento, en otras palabras, se teme que el alumno con retraso cognitivo “contagie” a los demás estudiantes.

Ahora, volviendo a la nobel guatemalteca, Rigoberta Menchú enfatiza la necesidad de una educación que reconozca la esfera lingüística y la naturaleza multilingüe

de las naciones latinoamericanas, a fin de propiciar mecanismos que permitan formar una nueva identidad del ciudadano en sociedades multiculturales. Por otra parte, se hace necesario afrontar el problema de la débil memoria histórica de la mayoría de los países latinoamericanos, mediante la inclusión en los planes de estudio de temas relativos a la memoria histórica, el civismo, los derechos humanos, el respeto a la vida y el pluralismo entre otros; podría argumentarse que dichos temas ya se han incorporado al currículo de los distintos países latinoamericanos, pero aquí se trata de enfocar dichos temas desde un punto de vista multicultural, basado en el concepto Pixab, pues se trata de darles un enfoque más universal-inclusivo y menos euro céntrico-exclusivo. Por otra parte, estas políticas educativas, deben estar acompañadas de un orden socio-económico de participación que impliquen el desarrollo de una democracia real más plena. Por último, la nobel guatemalteca, resalta la imposibilidad de continuar la búsqueda de una identidad latinoamericana por el camino de la homogeneización cultural, en medio de políticas que niegan y eliminan la diversidad; así pues, se trata de construir identidad a partir de lo diverso, promoviendo un tipo de educación que permita desarrollar la aceptación, el reconocimiento y el respeto por la diferencia.

De acuerdo con Rigoberta Menchú, para que una educación intercultural realmente aporte a la construcción de una sociedad democrática y pluralista, debe incorporar otros ejes transversales como la democracia,

la paz y el desarrollo, los derechos humanos, el ambiente y la equidad, entre otros; dichos elementos, que se encuentran presentes en los conceptos *Pixab* y *Utzil*, deben ser temas tratados a lo largo de todo el currículo, teniendo en cuenta la importancia de partir de lo local a lo nacional y de lo nacional a lo global.

En síntesis, la noble guatemalteca considera que las prácticas plurales son sinónimo de un ejercicio democrático, y, en consecuencia, una educación que incorpore los aspectos mencionados implica el fortalecimiento de la democracia; así pues, concluye Rigoberta Menchú: “la formación de un ciudadano universal y crítico es también el modelado de un ciudadano democrático, respetuoso de los procesos de esa naturaleza”. En síntesis, y para concluir, no se trata de superar las diferencias para alcanzar una supuesta igualdad, sino de reconocer esas diferencias para desarrollar una afinidad que nos permita reconocer al Otro y a los otros en consonancia con una visión pluralista del mundo y del hombre; pluralidad del Otro, pluralidad del yo, pluralidad de fuerzas y sentidos que no siempre configuran un orden pacífico, pero que reproducen y hacen visibles en cada nivel de realidad un juego de tensiones, de dominio y sometimiento, de mutuo reconocimiento, de aproximación o compensación etc. El “Yo” y el Otro son pluralidades irreductibles y por ello no se trata de entender la otredad como el espacio para buscar una supuesta igualdad que no hace más que negar la diversidad y ocultar las diferencias, sino más bien entender la otre-

dad como el campo en el que se reconoce la diversidad y se parte de las diferencias para alcanzar afinidad, entendiendo afinidad en términos nietzscheanos: “no en la manera como un alma se aproxima a otra sino en la manera como se separa es en lo que yo reconozco el parentesco y la afinidad que tiene con ella” (Nietzsche, citado por Schnaith, 1981).

Referencias

Caldas, F. J. (1942/1808). Del influjo del clima sobre los seres organizados. En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada* (Tomo I). Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.

Castiblanco, R. I. (2006). *¿Quién es el otro?* Recuperado de: http://www.academia.edu/3651430/Qui%C3%A9n_es_el_otro

Friedemann, N. & Arocha, J. (1984). *Estudios de negros en la antropología colombiana. Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

Hurbon, L. (1993). *El Bárbaro Imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica.

Naranjo, J. (2013). El mito de la 'Raza Paisa' o la Construcción de una Identidad. *Revista de Humanidades Populares*, (6), 29-39. Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/133203840/Rev-Humanidades-6>

Restrepo, E. (2010). ¿Quién imagina la independencia? A propósito de la celebración del bicentenario en Colombia. *Revista Nómadas*, (33), 69-77. Recuperado de: http://www.ucentral.edu.co/movil/images/stories/iesco/revista_nomadas/33/nomadas_33_5_r_quien_imagina_la_independencia.pdf

Schnaith, N. (1981). Un diálogo secreto entre el diablo y dios. *Revista Pluma*, 30(5)

Skljar, C. (2005). Poner en tela de juicio la normalidad no la anormalidad. *Revista Educación y Pedagogía*, 17(41), 9-22.

Todorov, T. (1991). *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI Editores.

EL DESEO DE OBJETIVIDAD Y EL DESEO DE SOLIDARIDAD: HACIA UNA COMUNIDAD LIBERAL POS METAFÍSICA

*Andrés Felipe Agudelo Zorrilla**

Resumen

Este ensayo quiere mostrar sucintamente los resultados posibles que podrían tener las sociedades a tomarse en serio el deseo de solidaridad y prescindir de la objetividad. Para ello, se expone en un primer momento la postura del pragmatismo frente a la religión, tomando esta temática como ruta metodológica para evidenciar algunas tesis importantes del pragmatismo. Posteriormente, se ofrece una re descripción de la autoconcepción posible de una comunidad liberal desde la aceptación de su propia contingencia para concluir con la exposición de las implicaciones políticas y éticas más relevantes de una comunidad liberal pos metafísica e ironista.

Palabras clave

Contingencia, voluntad de redención, deseo de objetividad, deseo de solidaridad, comunidad liberal posmetafísica.

* Estudiante de Filosofía de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín, Colombia, miembro del semillero de investigación Estética, Poética y Hermenéutica de la misma Universidad. Correo electrónico: afaz07@hotmail.com

Introducción

En el primer capítulo del libro *Objetividad, relativismo y verdad* (1996) titulado de manera capciosa como *¿Solidaridad u objetividad?* Richard Rorty expresa sucintamente en unas cuantas líneas la idea central de su propuesta filosófica. Según Rorty (1996), los seres humanos a través de la historia han tomado principalmente dos caminos para darle sentido a sus vidas:

La primera es narrando el relato de su aportación a una comunidad real, alejada en el tiempo o el espacio, o bien una imaginaria, quizás compuesta de una docena de héroes y heroínas elegidos de la historia, de la ficción o de ambas. La segunda manera es describirse a sí mismos como seres que están en relación inmediata con una realidad no humana. Esta relación es inmediata en el sentido de que no deriva de una relación entre esta realidad y su tribu, o su nación, o su grupo de camaradas imaginario. Afirmo que el primer tipo de relatos ilustran el deseo de solidaridad, y los del segundo tipo muestran el deseo de objetividad (p. 39).

El deseo de objetividad -argumenta Rorty- ha sido una constante a través de la historia de la filosofía, inaugurándose una tradición que va desde Platón hasta Kant, la cual, erige su pensamiento en una representación radical. Esto quiere decir que, para este tipo de pensadores, cualquier discurso o práctica humana debe corresponder de una u otra manera con algo no humano, ahistórico y atemporal que se podría reducir

en algo así como una estructura objetiva de la realidad que se encuentra velada a los hombres y que, cuando esta logra ser develada, la humanidad transita por un buen camino. Por otra parte, el deseo de solidaridad representado en pensadores pragmáticos como Dewey y el propio Rorty, ven como innecesaria la existencia de dicha estructura objetiva de la realidad y se contentan con afirmar que llamamos verdad a aquello que nos gusta creer o bien, que es solo un simple cumplido para aquellas creencias que aún no deben ser remplazadas o constantemente justificadas ante un auditorio particular. En este caso, los pragmatistas no ofrecen propiamente una teoría de la verdad o una epistemología que sostiene que no existe verdad alguna o bien, que los hombres, no tienen condiciones de posibilidad para el conocimiento de las estructuras reales que nos rebasan, más bien, apelan a una teoría ética que afirma que, para efectos prácticos, tener teorías sobre la naturaleza humana o sobre las posibilidades de un conocimiento trascendente, resultan ser no tan útiles como lo fueron en siglos pasados y que, en este momento, empiezan a ser más un obstáculo que una herramienta. En esta medida, las sociedades secularizadas de hoy en día deberían abandonar de una vez el intento de fundarse a sí mismas en un léxico objetivista rehuendo al miedo metafísico de caer en alguna postura relativista o irracional. Poco a poco, las sociedades occidentales podrían optar por reconocer las contingencias de sus prácticas y léxicos aceptando que no existe ningún criterio exterior a nuestras propias discusiones para elegir la democracia

liberal, defenderla y querer convidar a otras sociedades que tienen otras formas de gobierno a que se integren a los beneficios de un estilo de vida democrático. De una buena vez, las sociedades democráticas de occidente deberíamos dejar de tratar de encontrar un sustituto de la “Voluntad de Dios” como lo hizo Kant en su renovada visión de dicha voluntad en las figuras de “la ley moral universal” y la “racionalidad” que le permitió al pensador Alemán en un primer momento la consolidación de su utopía que aportó a las generaciones venideras los insumos necesarios para construir las instituciones que dotan de vigor e identidad al estilo de vida democrático como los derechos humanos o la ONU, pero que hoy, son herramientas obsoletas que podemos reemplazar por otras que nos permitan llevar a cabo proyectos mucho más ambiciosos y prometedores.

Este ensayo quiere mostrar sucintamente los resultados posibles que podrían tener las sociedades a tomarse en serio el deseo de solidaridad y prescindir de la objetividad. Para ello, se expone en un primer momento la postura del pragmatismo frente a la religión, tomando esta temática como ruta metodológica para evidenciar algunas tesis importantes del pragmatismo. Posteriormente, se ofrece una re descripción de la autoconcepción posible de una comunidad liberal desde la aceptación de su propia contingencia para concluir con la exposición de las implicaciones políticas y éticas más relevantes de una comunidad liberal pos metafísica e ironista.

Pragmatismo y religión

En un pequeño libro llamado *Una ética para laicos*, Rorty (2009) expone una re-descripción del fenómeno religioso con el objeto de mostrar el paso de la superstición y la voluntad de redención hacia una concepción “utilitarista” y poética de la religión. Retomando a Santayana, dice Rorty (2009), puede entenderse como superstición “la confusión de un ideal con el poder, es creer que cualquier ideal debe estar en cierto modo fundado sobre algo ya existente, sobre algo trascendente que postula este ideal ante nosotros” (p. 14). Esto a su vez, implica a las comunidades supersticiosas en una voluntad de redención, entendiendo esta como “aquello que sucede cuando la parte superior triunfa por sobre la inferior, cuando la razón vence a la pasión o cuando la gracia derrota al pecado” (2009, p. 23). De nuevo, como vemos, se echa a relucir el deseo de objetividad pero, ahora, hecha la distinción, puede resultar más claro el *modus operandi* que puede tomar en una comunidad cualquiera y que, claramente, supera las fronteras de la religión, sin embargo, para ser más claros, expongamos un ejemplo práctico: los derechos humanos son para muchos como Donald Dworking, Adela Cortina o Martha Nussbaum, en cierta medida, algo así como una esencia inherente a los hombres que corresponde a una estructura objetiva llamada la “Humanidad”; por eso, estos filósofos no dudan en promoverlos como universales y exigen a las naciones que a los *inhumanos* (todos esos que no viven según el ideal) le sea reconocida su esen-

cia como legítima. Hasta aquí, ya se evidencian los dos movimientos antes señalados. En un primer momento, la defensa de los derechos humanos por algunos autores, convierte esta práctica en una superstición política, pues, como presentamos en el ejemplo, confunden un ideal político con una situación histórica localizada, con una condición ahistórica fundada sobre algo ya existente llamado “Humanidad”, que impone sobre nosotros esos derechos; ahora bien, en un segundo momento, mantener una creencia de este tipo, hace que nuestras prácticas consideren la posibilidad de redención, es decir, de superar la contingencias históricas para llevarlos al reino de lo perpetuo.

Por el contrario, Rorty (2009) se aleja de esta tradición, cuando, con Santayana, afirma que:

La única fuente de ideales morales es la imaginación humana; confiaba (Santayana) en que finalmente los seres humanos abandonarían la idea de que los ideales morales deberían fundarse sobre algo más amplio que los ideales mismos, confiaba en que comenzarían a pensar en todos estos ideales como creaciones humanas (p. 5).

Esto recuerda también a algunos pasajes de Nietzsche (1996), especialmente en “Verdad y mentira en sentido extramoral” donde una y otra vez, se deja entrever la idea de que, la ciencia, ufanada de tener un lenguaje mucho más cercano a la verdad, no deja de estar en las arenas movedizas de la metáfora, de la poesía, de la imaginación. Nietzsche por tanto, a re-

gañadientes -por su postura anti religiosa- concordaría con Santayana y Rorty en que, si la ciencia estaba también bajo los cimientos de la metáfora, la religión podría ser fácilmente comparable con la poesía. Obviamente, hacer una comparación de tal magnitud, solo funcionaría totalmente siempre y cuando la religión tomara en serio las recomendaciones pragmatistas de verse a sí mismas no como el medio para acercarnos algo *objetivo*, sino como herramienta para acrecentar la felicidad. En esta medida es que Rorty plantea algo así como una religión utilitarista en cuanto que, retoma de ella, solo las creencias y prácticas que, de hecho, aumentan la felicidad de la comunidad que se adhiere a dichas creencias; por tanto, rechaza todas aquellas costumbres que vienen de una idea metafísica, como por ejemplo, las tesis objetivistas sobre el género y la sexualidad de la iglesia católica que rechaza el matrimonio homosexual por una supuesta disposición divina. A su vez, Rorty recurre, como hemos visto, a una visión poetizada de la religión, la cual propone que la misma sea considerada como una creación humana para contribuir a la felicidad humana y no como un instrumento que puede redimir.

En consecuencia con lo anterior, también es posible señalar otra variable de esta concepción poetizada y utilitarista de la religión. Si bien normalmente las religiones se consideran a sí mismas como definitivas y perennes porque, precisamente, corresponden a una estructura objetiva ahistórica atemporal, cuando la religión se poetiza y comienza a considerarse como una

creación humana destinada al aumento de la felicidad, lo que antes era definitivo, ahora empieza a considerarse radicalmente momentáneo y contingente. Como fruto de la imaginación, una religión poetizada, modifica sus creencias y sus prácticas de manera más continua y siempre está en un proceso de sustitución, pues, cuando “no hay nada ya existente con lo cual hubieran de intentar corresponderse nuestras convicciones morales” (Rorty, 2009, p.18) se tiene una apertura a nuevas posibilidades que aporten a la cooperación humana para la consecución de sus deseos. En resumen, lo que Rorty propone es que empecemos a ignorar aquella creencia de que hay ciertas instituciones e intuiciones morales privilegiadas como los derechos humanos o la iglesia católica que logran, o bien representar tal cual una estructura objetiva, o ser un instrumento para llegar a ella.

Sería mejor comenzar a pensar en que nuestros ideales morales y políticos no tienen ningún sustrato metafísico que los fundamente y que, por tanto, aceptemos la contingencia como ruta operativa para elegir nuestras creencias y así tratemos de advertir junto con Nietzsche (1996) que: “cuando de nuevo se acabe todo para él (Hombre) no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana” (p. 17).

Libertad como aceptación de la contingencia

Tomarse en serio la sentencia nietzscheana de que el hombre no tiene una misión posterior que le aleje de su propia vida, sería superar de una vez por todas la imagen platónica de un mundo ideal con el cual debemos hacer concordar nuestras creencias para que, de hecho, logremos realizar esa misión ulterior que dota a la humanidad de su verdadera esencia. Pensar como Nietzsche que, después de todos los esfuerzos de nuestra imaginación habiendo construido un cúmulo de instituciones como la religión, la ciencia, los Estados democráticos, los derechos humanos, entre otros, todas pueden ser, en algún momento, la narración cuasi mitológica de una sociedad bárbara que existió alguna vez, es aceptar que dichas instituciones no son el claro reflejo de la naturaleza humana, sino simplemente, el producto de una sociedad históricamente localizada que se vio a sí misma, como una sociedad pluralista, tolerante, democrática y secular. De esta manera, una sociedad nietzscheana que no creyese en alguna misión ulterior que la llevase más lejos de sus propios deseos y proyectos, se re-describiría a sí misma de una manera totalmente diferente y comprendería -por ejemplo- las nociones de lenguaje o del yo o de su construcción política y moral, de una manera des-divinizada y no objetivista, tomando como nuevos puntos de referencia la contingencia y la solidaridad como hábitos de acción más favorables en aspectos prácticos.

Una visión des-divinizada del lenguaje

La sustitución de la Mente por el Lenguaje como piedra angular para la resolución y correcta comprensión de los problemas filosóficos por parte de filósofos pos kantianos de corte analítico, no obtuvo los resultados esperados como sí lo pudo la escuela hermenéutica inspirada por Nietzsche. La razón por la cual, los neokantianos fracasaron en el intento de superar la dualidad que Kant ya había salvado un poco entre empiristas y racionalistas y más específicamente, el abismo entre el sujeto y el objeto que la filosofía cartesiana había abierto, es notoriamente que el cambio lexical de Mente al Lenguaje, fue un cambio de forma mas no de fondo, pues, si se mantiene la naturaleza *representacionalista* que tuvo la mente en el pensamiento moderno en la noción de lenguaje, ningún cambio prometedor se ha hecho. Precisamente, la supuesta novedosa noción de lenguaje de los filósofos neokantianos seguía poniendo al lenguaje entre dos cosas abstractas cuya distancia entre si es abismal a saber, el yo y el mundo. El lenguaje entonces, en este caso, se concibe como un medio, como un enlace de adecuación del yo y la realidad no humana. En esta medida, un léxico puede ser considerado más verdadero que otro si corresponde más fielmente a una Verdad objetiva recayendo claramente, en la imagen de la mente como un espejo dispuesto a reflejar la naturaleza objetiva de las cosas.

Por el contrario, la escuela hermenéutica inspirada por Nietzsche y que resulta más cercano al pensamiento pragmático, disolvió el problema, atinando acertadamente en que, si se quería superar el cientificismo de la modernidad, se debía eliminar la creencia en hechos rigurosos que son susceptibles de ser descubiertos por nuestras intuiciones intelectuales y empezar mejor a pensar en que, como pensaba Heidegger, el lenguaje es la morada del ser, y que por tanto, una realidad no humana objetiva debe ser reemplazada por una realidad interpretable porque se compone exclusivamente de una creación humana que es el lenguaje. Como bien apunta Rorty (1991) “El mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no. Sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas” (p. 25). Este cambio sustancial que realizaron los pensadores de la escuela hermenéutica y que también, comparten pensadores como Dewey, Donald Davidson y el segundo Wittgenstein, pusieron al lenguaje en otra dinámica. Al desembarazarse de la forma representacionista del lenguaje, Wittgenstein y posteriormente, Davidson, comprenden que un léxico cualquiera puede ser considerado como una herramienta cuya funcionalidad puede ser vislumbrada al mismo tiempo que se utiliza y que, en el tiempo, dicho léxico puede volverse anticuado, mientras que otro, que apenas se soñaba en la mente de un genio, puede iniciar como una metáfora poco entendible para una comunidad pero que luego, por eventos azarosos podría sedimentarse. En esta medida, verdad-lenguaje son nociones que lograrían

por fin insertarse en el tiempo humano, entendiéndose verdad como un léxico lo suficientemente justificado para aun no revocarse o bien, una señal de advertencia que en cualquier momento una porción de una sociedad cualquiera puede utilizar para defender e imponer sus creencias o simplemente, un cumplido sin mucha gracia.

Hacia una comunidad liberal pos-metafísica

Habiendo descrito una noción de lenguaje cuyo punto de partida sea la contingencia, la posibilidad de pensar un yo con un núcleo duro ahistórico y atemporal y de un mundo con un lenguaje independiente al nuestro se desvanece por completo. Esto significa que:

La moraleja no es que los criterios objetivos para la elección de un léxico deban ser reemplazados por criterios subjetivos, que haya que colocar la voluntad o el sentimiento en el lugar de la razón. Es, más bien que las nociones de criterio y de elección (incluida la elección «arbitraria» dejan de tener sentido cuando se trata del cambio de un juego del lenguaje a otro (Rorty, 1991, p. 26).

Ahora bien, el hecho de abandonar la creencia en algún criterio objetivo o subjetivo para la elección de un léxico o de una práctica determinada puede ser rápidamente objetable con el argumento de que, una postura así, lleva a un absurdo relativismo. El pragmatista responde a esta recusación explicando que, su postura no puede ser catalogada como un relativismo vulgar que se

contradice a sí mismo, sino que debe entenderse como etnocéntrica pues, como se había explicitado al inicio del texto, el pragmatismo no ofrece una teoría epistemológica, y el relativismo es una acusación sólo válida para una teoría de este tipo; mientras que el pragmatismo ofrece una teoría ética de cómo una sociedad puede llevar a cabo sus proyectos y deseos más fácilmente, está libre de esta acusación. Además, ser consciente de que es imposible o por lo menos, poco útil identificarse con una supra comunidad llamada la «humanidad» y por tanto, reconocerse a sí mismos, es decir, a un nosotros muy específico, hace parte de reconocer la contingencia de los léxicos y prácticas que constituyen una sociedad cualquiera.

Este reconocimiento brinda a las comunidades que se ven a sí mismas como pos-metafísicas la posibilidad de huir de lo que en los primeros párrafos de este ensayo identificamos como “voluntad de redención”, la cual, nos hace creer que llevar nuestras creencias al estadio de la universalidad y de la objetividad pueden salvar al mundo. Un intento así, se ha fraguado muchas veces en la historia en mano de diferentes actores. Los más recientes fueron los comunistas que predicaban por el mundo que la revolución del proletariado nos iba a llevar a superar la «falsa conciencia» impuesta por el capitalismo y que, el cielo comunista donde la igualdad es regla, se cumplía a cabalidad, o bien, está el ejemplo del otro lado de la balanza. Un Estados Unidos que luego de los ataques del 11 de septiembre inventó para sí

mismo y para el mundo, el equivalente comunista de la burguesía: el terrorismo. En los dos ejemplos hay más similitudes que diferencias. En los dos se promete una tierra utópica libre de pobreza o bien, de terror. En los dos, hay algo así como una Gran cosa mala contra la cual hay que luchar y que, su exterminio, significaría fundamentalmente la redención de nuestras sociedades. En los dos, también, recaen millones de vidas inocentes quienes son, algo así, como los mártires para el nuevo reino, un reino que nunca llegará para nadie. Deberíamos renunciar a esta voluntad y curarnos de una vez por todas de nuestra profunda necesidad metafísica aceptando la contingencia como móvil más útil para la consecución de nuestros proyectos cooperativos como sociedad. El hecho de renunciar a dicha voluntad de redención nos llevaría a las sociedades a reconocer que, la pregunta por lo que somos realmente, debería reemplazarse por ¿qué queremos llegar a ser? Esto significaría una forma diferente de operar a todas las revoluciones precedentes donde el factor común fue una visión objetivista de la humanidad que siempre alimentó lo que Bernard Yack llamó «Anhelos de revolución total» el cual no es más que una manifestación del sueño religioso de la llegada de una tierra prometida que va más allá de nuestros deseos.

El anhelo del cual habla Bernard Yack, sólo es posible si sigue manteniendo una descripción objetivista de la conformación de una comunidad política. Como ha mostrado la historia, la guerra de las religiones se

han llevado a cabo siempre por la fuerza de un ideal cuyo vigor y poder se halla inserto en algo no humano siendo en este caso la voluntad divina, lo que justifica el exterminio de otros ideales que podrían ser -a veces- fácilmente homologados. Hoy en día, este fenómeno se ha revestido del corpus institucional liberal y parece ser que, la voluntad divina, ha sido sutilmente sustituida por la idea de una esencia humana de donde yacen los derechos fundamentales para todos los hombres. Una sociedad pos-metafísica, por su parte, si bien comparte estos ideales no ve necesario convertirlos en una superstición. Una sociedad descrita como ironista, sabe que puede prescindir de cualquier fundamentación metafísica, abandonando el ideal de que , todos nuestros deseos deben estar insertos en algún movimiento que traiga consigo aquel viejo, habitual y cómodo soporte metafísico que nos dotan de gran motivación al poner en escena un enemigo totalmente repudiable que recargan todas nuestras acciones de un heroísmo redentor. Dejar atrás el *modus operandi* de los movimientos como lo son el socialismo o el feminismo, es dejar atrás aquella vieja costumbre de ofrecer teorías epistemológicas que demuestren que una idea o meta social, son objetivamente correctas. Una sociedad pos metafísica liberal, comparte con las feministas el deseo de igualar la situación de las mujeres en cuestión de oportunidades con la de los hombres, o bien, comparte también la visión del socialista al pensar que la pobreza debe ser erradicada pero no por eso, tenga que asistir al marxismo científico. Una sociedad liberal ironista, renuncia a

los presupuestos filosóficos de los movimientos y lucha incansablemente por las metas políticas de los mismos, advirtiendo que el *modus operandi* más útil para llevar a cabo dichas metas, es a través de la reforma política y cultural de nuestras prácticas, minimizando la política de movimientos, a la política de campañas. Una política así, sin duda, ofrecerá más ventajas que obstáculos, y permitirá consolidar más fácilmente en aspectos prácticos, la respuesta a la pregunta ¿Qué sociedad deseamos ser en un futuro?

Referencias

- Nietzsche, F. (1996). *Verdad y mentira en sentido extra-moral*. Madrid: Tecnos.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2009). *Una ética para laicos*. Buenos Aires: Katz.

LA CAÍDA DE LA RAZÓN

*Paola Andrea Fernández Zapata**

Resumen

El presente trabajo pretende dar cuenta de diversos planteamientos filosóficos que denotan posturas diferentes a la clásica racional y que muestran otra manera de captar la realidad. Lo anterior, con el fin de constatar que ya no es la razón quien rige el conocimiento, sino que es aquello que antes se denominaba “contingente” lo que está a la base de todo el pensar, lo que está en la vida misma, a saber, los temples anímicos, lo dionisiaco, el interés, la conciencia, la comprensión, el amor, la historia, la *doxa* y el contexto. Para cumplir lo anterior se tomarán conceptos de Berger y Luckman, Scheler, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Feyerabend, Habermas, Kuhn y Popper.

Palabras clave

Razón, temples anímicos, dionisiaco, interés, conciencia, comprensión, amor, historia, *doxa*, contexto.

* Estudiante de Filosofía y Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali, Colombia.
Correo electrónico: paolafernandez510@hotmail.com

La caída de la razón

A lo largo de la historia de la filosofía, se le ha hecho un gran hincapié y una magna oda al hombre racional. Desde Aristóteles con su definición del hombre como animal racional, se ha pensado que la caracterización más certera de qué es el hombre y aquello que ilumina la oscura búsqueda de identidad es una supuesta inteligencia que arrasa y condena a los sentimientos, a eso mal llamado irracionalidad que resulta execrable a los ojos del gran hombre racional. Así, la objetividad había logrado arrasar con todo planteamiento propio, el interés subjetivo salió vencido frente a esta contienda. Todo sueño de conciencia crítica se veía amenazado frente al positivismo de las ciencias.

No obstante, el sueño de progreso cayó con las guerras y los filósofos empezaron a hablar de reflexión y de conciencia. Asimismo, empezaron a pensar en los templos anímicos como un modo de conocer que está en la base no solo del conocimiento sino de toda acción. También, se pensó en el carácter de la comprensión dentro de las ciencias, se le dio cabida fundamental a un método fenomenológico y hermenéutico; se habló de interés, de historia y de contexto. Por todo lo anterior, el presente trabajo pretende dar cuenta de diversos planteamientos filosóficos que denotan posturas diferentes a la clásica racional y que muestran otra manera de captar la realidad. Lo anterior, con el fin de constatar que ya no es la razón quien rige el conocimiento, sino

que es aquello que antes se denominaba “contingente” lo que está en la base de todo el pensar, lo que está en la vida misma, a saber, los temples anímicos, lo dionisiaco, el interés, la conciencia, la comprensión, el amor, la historia, la *doxa* y el contexto.

Cabe aclarar que se habla de razón en tanto conocimiento científico y en tanto que es una forma de producir conocimiento y que, sin embargo, no es la única, como hemos de justificar. No se criticará la ciencia en cuanto tal, porque es obvio lo absurdo que llegaría a ser, sino que se refutará la lectura de la realidad que ha llevado el pensarse todo con el positivismo científico. De hecho, las pretensiones del conocimiento científico apuntan a abarcar toda la realidad y a poner la vida desde un lente objetivo. Así, como se había dicho previamente, el objetivo del presente trabajo es mostrar que no solo la ciencia está determinando la vida, sino que ella es más; no se debe circunscribir la vida a una sola forma de ver la realidad. No todo lo denominado “verdadero” es lo real. Para cumplir lo anterior se tomarán conceptos de Berger y Luckman, Scheler, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Feyerabend, Habermas, Kuhn y Popper.

Así pues, Berger y Luckmann (1994) en *La construcción social de la realidad* afirman, precisamente, que la realidad se construye socialmente. Estos autores constataban que la realidad no sólo se da en un ámbito teórico; un “hombre de la calle”, del común, de a pie; también tiene una realidad y un conocimiento que, aun-

que no se cuestionan como en el caso de un filósofo, de todas maneras determina una concepción de mundo. Con esto, se llega a que la realidad se debe determinar con una relatividad social, es decir, debe ser contextual. Por ende, más que la validez del conocimiento, o un conocimiento objetivo que defina toda la realidad, para estos autores, se debe constatar porqué ese conocimiento se estableció como válido, ya sea cierto o no, para así determinar cómo la realidad está construida.

Por lo anterior, los autores pretenden analizar la realidad de la vida cotidiana, es decir, la realidad interpretada por todos ¿cómo lo hacen? Lo hacen por medio del significado subjetivo que cada sujeto le da al mundo para hacerlo coherente. Pero ¿cómo no entrar en un solipsismo si se habla de subjetividad? Por medio de un diálogo de subjetividades, un lenguaje que aúne las múltiples realidades; esta es entonces la realidad de la vida cotidiana. Así “el lenguaje usado en la vida cotidiana me proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstas adquieren sentido y dentro del cual la vida cotidiana tiene sentido para mí” (Berger y Luckmann, 1994, p. 39). Con esto se ve, que no es en la *objetividad* que está el conocimiento, sino en el lenguaje de la vida cotidiana y en el conocimiento que en cada sujeto *de a pie* se encuentre.

Por su parte, Scheler (1957) en *Esencia y formas de la simpatía*, plantea como método de conocimiento del otro al amor, el cual no es sólo compartir los sentimientos, sino que es un acto, un movimiento de la naturaleza que invita al otro de manera espontánea. Por eso, el amor debe “‘entrar’ en la individualidad *ajena y distinta* por su esencia del ‘yo’ que se encuentra en ella como en tal individualidad ajena y distinta; y una *afirmación emocional a pesar de ello* calurosa y sin reservas de ‘su’ realidad y de ‘su’ esencia” (p. 98). Con esto, pensar en el amor debe implicar reconocer la esencia de lo otro, reconocer a quien se ama como diferente. Y así, en la unidad afectiva, en el sentir lo mismo que el otro, se da la identificación en el que el yo propio se identifica con el yo ajeno. En la base de la realidad no está el conocimiento objetivo; está la certeza del amor como instinto, es ella quien une a los seres humanos.

Asimismo, Nietzsche (2009) en *El Nacimiento de la tragedia* muestra que en la dicotomía entre Dionisio y Apolo, Dionisio como torrente, caos y unidad y Apolo como forma, estructura e individuación, se ve que Apolo necesita de Dionisio, de ese instinto, de eso que subyace que, si bien es estructurado por Apolo, es en Dionisio donde encuentra vida. Asimismo, se preguntó si la manera en la que Sócrates ve lo inteligible era la adecuada y si había una manera de pensar que estuviera fuera de la lógica y que fuera un correlato de la ciencia y, del mismo modo, que se aislara del socratismo estético que rezaba: “«todo lo que es bello ha de ser inteligible»” y

“sólo el hombre que posee el conocimiento es virtuoso” (p. 172). Pues bien, con el socratismo estético no se podía llegar a la experiencia de sensaciones por medio de los únicos dos impulsos artísticos (apolíneo y dionisiaco) sino que debe hacerse por medio de ideas frías y paradójicas que sustituyen la contemplación dionisiaca y por una exacerbación de las emociones que suplanta el embelesamiento dionisiaco.

Así, se desvela lo que está sucediendo en la filosofía y, a su vez, en el arte, a saber, la aparición de múltiples ciencias y corrientes filosóficas, una tras otra, trazando una única red de conocimiento a lo largo de la tierra. Se ha visto, en el transcurso de la historia, cómo muchas de las culturas han intentado desligarse de la cultura griega, cultura que, peyorativamente, indicaba que los otros eran bárbaros, creando al hombre teórico. No obstante, durante mucho tiempo se tuvo la idea ilusoria de que por medio de la casualidad, se podía llegar al saber guiado por preguntas y no solo eso, también corregirlo. Toda esa fuerza, fue utilizada en beneficio de esa tendencia universal y no al servicio del conocimiento; fue utilizada en metas egoístas de cada persona y pueblo. Pero la ciencia, absorta en su ilusión, va sin descanso hacia sus límites quedando perdido ante lo inexplicable. Aquí aparece una nueva forma de conocimiento: el conocimiento trágico, el cual, precisa ser soportado por el arte quien hace las veces de protección y medici-

na. Así, toda esa fuerza optimista de conocimiento, se transforma en resignación trágica y necesidad artística (Nietzsche, 2009).

Además, en la cultura apolínea se exalta la individuación y se vuelve una ley imperativa y prescriptiva, pidiendo una medida de los suyos y un conocimiento de sí mismos, rechazando así lo dionisiaco. No obstante, la poca medida de los estados dionisiacos se vuelve necesaria para lo apolíneo. Con esto, esta desmesura se muestra como verdad y, la contradicción, el éxtasis que nace de los dolores, muestran la naturaleza del hombre. Así, en la experiencia apolínea se da un principio de individuación, se experimenta al sujeto individuado, en cambio, en la experiencia dionisiaca, se pierde toda subjetividad y, el sujeto, se queda inmerso en la multiplicidad y la polifonía; se pierde en el todo del sufrimiento y el placer (Nietzsche, 2009). Con lo anterior, se ve que la razón positivista, al intentar albergar todo el conocimiento y exigir que cada sujeto se conozca y conozca todo, se le hace una oda al individuo y se olvida la totalidad, totalidad que se reivindica y se unifica en lo dionisiaco, con el torrente, con el caos.

Por su parte, Heidegger (2007) en su texto *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo finitud y soledad*, afirma que los templos anímicos no solo constituyen un modo de ser del hombre, sino que posibilitan su existencia. Además, son el presupuesto tanto para pensar como para actuar, porque se remontan más ori-

ginalmente a nuestra esencia y solo en ellos logramos ser nosotros mismos como ser-ahí. Así, el temple de ánimo no es un ente que se dé en el alma como una vivencia sino que es el cómo que determina nuestro “existir con el otro”, es por esto que no es solo algo que acompañe el hombre sino que, al contrario, está en la base “los temples de ánimo son los modos fundamentales en los que *nos encontramos* de tal y cual modo. Los temples de ánimo son el *cómo* conforme al cual uno se encuentra de tal y cual modo” (Heidegger, 2007, p. 98). Con lo anterior vemos que la existencia (como existencia) está siempre fundamentalmente templada, lo que sucede normalmente es solamente un cambio en los temples anímicos. En suma,

despertar temples de ánimo es un modo de aprehender el ser-ahí en cuanto a su «modo» respectivo en el que es, de aprehender el ser-ahí en tanto que ser ahí, o mejor, de dejar ser al ser-ahí tal como es o como puede ser en tanto que ser-ahí (Heidegger, 2007, p. 100).

Con lo anterior se ve que los temples anímicos no solo constituyen un modo de ser del hombre, sino que posibilitan su existencia. Además, son el presupuesto tanto para pensar como para actuar, porque se remontan más originalmente a nuestra esencia y solo en ellos logramos ser nosotros mismos como ser-ahí. Con lo anterior, se cae el paradigma clásico de la modernidad racionalista, que desdeñaba a los sentimientos y los estados de ánimo, dándoles una categoría inferior en el ser, exaltando la razón y anulando todo temple anímico.

De hecho, como ya se vio anteriormente, así solo parezca que estamos en un temple anímico cuando estamos tristes o felices, siempre estamos en él, solo que notamos únicamente las variaciones. Siempre estamos en un temple anímico y es este quien posibilita mi ser uno con otro.

Por otro lado, Gadamer (1993) en *Verdad y método* intenta hacer comprensible el fenómeno hermenéutico, que implica necesariamente comprensión, partiendo de la experiencia del arte y de la tradición histórica. Pues bien, para Gadamer es evidente que en la tradición filosófica se ha intentado dar cuenta del concepto de verdad, más no lo ha logrado a cabalidad, también es evidente, que la ciencia moderna ha intentado justificar y enmarcar lo que se conoce por esta, mas ha dejado a un lado el camino de la experiencia. Lo anterior, pretende dar cuenta de qué es la verdad partiendo de las ciencias del espíritu quienes intervienen allí, fuera del alcance de la ciencia moderna, retomando tanto la tradición como la historia para finalmente llegar a usar como mecanismo de conocimiento la comprensión que no solo atraviesa todo lo humano, sino que también tiene validez en el método científico. El fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico.

Así, Gadamer (1993) se opone a una visión científica que explique todos los procesos y centra su interés en la razón histórica. Afirma que no hay una diferencia entre contenido y vivencia y con esto, que hay una univocidad entre sujeto y objeto porque el sujeto se comprende a él mismo en la historia siendo él mismo objeto. Es por esto, que nos autointerpretamos, por eso, no se sigue el procedimiento que sigue la ciencia moderna viendo el objeto desde afuera sino que es en la interpretación que tenemos de nosotros mismos, en la hermenéutica, donde se da el conocimiento. Entonces ¿cómo se determina una verdad a partir de una experiencia histórica? ¿Cómo se comprende la verdad en las ciencias del espíritu? Primero, se debe cambiar la concepción de la ciencia moderna que vela por un ascenso a un término como tal, se debe cambiar la relación sujeto-objeto como unívoca en la cual soy yo quien determina los objetos. Además, se debe cambiar la concepción que se tiene de la *doxa* porque siempre se ha dicho que ni ella ni los prejuicios son aptos para acceder a un conocimiento. Así que, se debe reconceptualizar la forma en la que se ve el conocimiento y revalorizar la manera en que se limitó este, porque, a partir de la opinión podemos generar conocimiento ya que somos seres históricos. Por esto, no debemos tratar al otro como un objeto, sino como un sujeto del que también aprendo, la comprensión no es la evaluación de un objeto. Por ende, la verdad se basa en la revaloración de los conceptos de la tradición, en la comprensión y en la experiencia de la historia.

Por su parte, Habermas (1966), en su texto *Conocimiento e interés*, afirma que la historia de las ciencias es totalmente contextual. El autor sostiene que hay algo precientífico que domina el pensamiento científico lo cual es el interés. Este último tiene tres aspectos: el práctico (histórico-hermenéutico) que se basa en el entendimiento; el técnico (empírico analítico) que es instrumental y se basa en los valores y en el dominio de la naturaleza; y el emancipativo (crítico-social) que vela por la liberación. Por otra parte, afirma que en el mundo se puede hablar de algo en común porque estamos inmersos en un contexto. Con esto, llega a que la razón se da por el diálogo entre subjetividades, es decir, por la intersubjetividad.

Además, afirma que las ciencias sólo conservaron de la filosofía la aparente teoría pura y con esto, su estatuto teórico más no su praxis experimental. De hecho, las ciencias se vanagloriaban de utilizar métodos que se desprendían de una reflexión sobre los intereses y que determinaban un conocimiento objetivo y una cosmovisión afirmativa. No obstante, esta falsa conciencia cumple una función protectora porque en la autorreflexión a la ciencia le falta la unión absolutamente necesaria entre conocimiento e interés. Con esto, se pretendía reemplazar un obrar crítico y consciente “bajo el punto de vista ilusorio, de que el dominio práctico de la historia puede ser reducido a disponibilidad técnica de procesos objetivados” (Habermas, 1966, p. 10). Asimismo, para el autor, resulta absurdo el objetivismo que se pretendía

generar de las ciencias hermenéuticas. Ese objetivismo constituido por datos desplazaba la práctica cotidiana y la convertía en algo meramente instrumental. Lo anterior, trae como consecuencia que los hombres que intentaban entenderse racionalmente sobre objetivos y fines de una acción tenían que tomar decisiones solo teniendo en cuenta valores cosificados. Además, al excluir a la crítica de las ciencias y velar únicamente por una teoría pura, se excluía también el interés de conocimiento emancipatorio. Así, el autor concluye que hay que tumbar la concepción clásica de la conciencia unilateralmente científicista del positivismo y pensarnos la comprensión de la verdad de las proposiciones desde la vida auténtica y desde el interés propio de cada sujeto.

Por su parte, Feyerabend (s.f.) en su texto *Adiós a la razón*, afirma que hay dos preguntas que rondan cuando se habla de ciencia: ¿qué es la ciencia? Y ¿qué es lo que hace que la ciencia sea tan importante? Cuando se intenta responder a la primera pregunta se hace una suposición que, a mi parecer, es absurda: que todas las disciplinas científicas a lo largo de la historia tienen ciertos aspectos en común y que estos pueden ser identificados y comprendidos objetivamente. No obstante, la respuesta a ¿qué es la ciencia? no puede ser abstracta ni mucho menos negarse a investigaciones futuras. De hecho, las nuevas ideas y los nuevos métodos de hacer ciencia son sumamente plausibles. Así, no existen unas “leyes objetivas” que denoten una manera de hacer ciencia. Es por esto, que los resultados de la ciencia

son inestables, que muchas veces se logran fuera de los objetivos iniciales de investigación, es decir, se llega, en ocasiones, a ellos, por medio de asares fortuitos. Con esto “podemos resumir la actitud de estos científicos diciendo que *no existen condiciones restrictivas permanentes de la investigación y que la investigación y sus resultados no son <<rationales>> en el sentido de tales condiciones restrictivas*” (p. 107). Por otra parte, es importante que, dentro de la ciencia y su desarrollo, se dé cabida a los mitos y las sugerencias, es decir, a la *doxa*. Así, entre las hipótesis y los hechos de la ciencia, que entran en pugna, se puede pensar que los hechos pueden ser abatidos por las hipótesis, que pueden ser reconfigurados. De hecho,

el conocimiento, primero, fue algo basado en la especulación y en la lógica: luego, Aristóteles introdujo métodos más «empíricos», que fueron a su vez reemplazados por los métodos matemáticos de Galileo y Descartes, sólo para volver a combinarse con consideraciones cualitativas en los siglos XIX (Feyerabend, 1996, p. 109).

La historia de las ideas debe ser un constitutivo esencial de la investigación científica. Por esto, hasta las ideas que se consideraban más disparatadas y más ajenas de consideración científica resultaron siendo un principio científico básico y viceversa. En este punto, cuando se debe elegir las ideas que regirán la ciencia, cuando se debe elegir qué camino debe seguir el conocimiento, la ciencia no se debe diferenciar de la vida cotidiana;

nosotros también elegimos profesiones, campos de interés, parejas, países, tomamos decisiones que nos afectan a nosotros mismos o a otros de una forma fundamental sin un detallado estudio de todas las rutas, pero rechazamos otras simplemente, sin arrojar ni una mirada en su dirección, y esto es lo adecuado, pes todavía no han tenido éxito los hombres sabios de todos los tiempos en iniciar siquiera un estudio completo de todas las posibles historias vividas (Feyerabend, 1996, p. 113).

Por su parte, Popper (1974), a pesar de estar inscrito en la lógica, se permea del mundo social. Afirma en su texto *Conocimiento objetivo* que la hermenéutica y la interpretación, está en la relación entre los sujetos, en la alteridad y el reconocimiento. Así, la observación le pone realidad a todos los asuntos. Asimismo, el filósofo hace filosofía de la ciencia sin quedarse en la especialidad, sino que aborda temas clásicos de la filosofía estudiando a Marx y a Platón. Con el estudio de estos filósofos, llega a refutar que haya un determinismo y que la historia se explique y se transforme por medio de la causalidad, todo lo contrario, no debe haber causalidad en la historia. Ahora bien, ¿cómo se hace teoría entonces? Primero, la teoría es una conjetura que describe y explica el mundo y sus fenómenos partiendo de problemas. Con esto, llega a que el error no era admitido en la filosofía en la época moderna, pero él afirma que es una clave esencial para establecer una teoría.

Sostiene Popper, que es por medio del ensayo y error que se construye el conocimiento y por eso se debe partir de conjeturas, de lo que se denominaba *doxa*, para generar una teoría. Además, para Popper el progreso de la ciencia no es acumulativo y solamente se es intelectual cuando se abordan problemas del mundo. Así, vemos que es partiendo del establecimiento de conjeturas, el error y las teorías, que se establece conocimiento. El conocimiento no es una categoría estática, a priori o inmutable, se reconfigura con el establecimiento de nuevas teorías, con la revolución y, precisamente, es esto último quien parte de un contexto. Ahora, la historia de la filosofía de la ciencia no es sobre el conocimiento en general, es sobre el conocimiento desligado del determinismo o del único problema de los positivistas lógicos (el lenguaje), ahora se parte de la opinión también, opinión que debe estar en una historia inmersa en su contexto social. Así, como afirma en *El conocimiento de la ignorancia*:

Primero, la idea de que la ciencia sabe mucho es correcta, pero la palabra conocimiento se usa aquí, al parecer inconscientemente en un sentido que es completamente distinto del significado que se le da a la palabra conocimiento cuando se usa, con énfasis, en el lenguaje diario. Sin embargo, el conocimiento científico simplemente no es un conocimiento cierto. Está siempre abierto a revisión. Consiste en conjeturas comprobables -el mejor de los casos-, conjeturas que han sido objeto de las más duras pruebas, conjeturas inciertas. Es conocimiento hipotético, conocimiento conjetural. Este es mi primer comentario, y por sí mismo es una amplia defensa de la aplicación a

la ciencia moderna de las ideas de Sócrates: el científico debe tener en cuenta, como Sócrates, que él o ella no sabe, simplemente supone (Popper, 1991, p. 1).

Por otro lado, Thomas Kuhn (1996) en *La tensión esencial* afirma que la ciencia es un hecho social. Con esto, la ciencia debe ser explicada mediante la psicología y la sociología que tiene que partir de reconocer la historia. Así, la ciencia no es un algoritmo, no hay una lógica formal, ni la ciencia puede tematizar, la ciencia no es solo matemática, es social. Con esto, la teoría de Kuhn es subjetiva con pretensión de objetividad, es decir, no es relativista. Para Kuhn no hay pruebas sino argumentos en las teorías, la elección de una teoría se da a través de los argumentos. Con esto llega a la concepción del paradigma, que es definido como las creencias, los valores y las técnicas que comparten los miembros de una comunidad dada. En ella, se dan las soluciones de los problemas que pueden reemplazar reglas explícitas como base de la solución de los problemas de la ciencia normal. Así pues, los cambios en la ciencia son transformaciones normales que se dan por paradigmas, paradigmas que, como ya hemos visto, están basados en la manera cómo se resuelve un problema en determinada comunidad, en su historia, en su contexto.

En síntesis, la razón no es el único mecanismo de producir conocimiento. Es claro que la filosofía ha tenido que desligarse de la necesidad de objetivar toda la realidad. Se ha visto, con las múltiples acciones y

barbaries humanas, que es por interés que se mueven las personas como lo acotaba Habermas; o que como motor de lo apolíneo individualizador hay un impulso dionisiaco que, si bien es estructurado por la figura, necesita del torrente caótico como lo explicita Nietzsche; o, como decía Heidegger, que a la base de toda acción y de todo pensar hay un temple anímico y es en este temple que, no solo nos enfrentamos a nuestro ser sino que nos relacionamos con el otro; o que la realidad es un constructo y un hecho social como afirma Berger, Luckmann, Kuhn y Popper; o que el conocimiento debe tener el carácter de la comprensión como constata Gadamer; o que el amor y la unidad afectiva está a la base de las relaciones humanas como afirma Scheler; o que las ciencias cambian y se reconfiguran con los nuevos planteamientos y que dependen también de las sugerencias de la Doxa como acota Feyerabend. Así, vemos que no se puede pensar dogmáticamente la historia, como un proceso estático únicamente sometido a la razón, sino que intervienen múltiples elementos que se le escapan a la teoría pura. Si nos pensamos como sujetos que, si bien tienen la capacidad de razonar, también estamos conformados por muchos más elementos que producen conocimiento, la definición de “hombre racional” se cae.

Tal vez, por pensar la realidad solo desde la objetividad, las guerras han tenido auge y la violencia ha tomado el poder. Debemos entender qué pasa con el interés, qué pasa con los templos de ánimo, qué pasa con la

comprensión, con el contexto, con lo dionisiaco, con la doxa; porqué las personas obran como obran, porqué la historia ha sido de la forma que ha sido. Solo con una concepción de las ciencias que tenga como base planteamientos que se relacionen con la cotidianidad del sujeto y con lo más fáctico a él podemos entender por qué los procesos se han dado de cierta manera y no de otra. Así, la filosofía debe tener el carácter de la comprensión más que el estilo del positivista lógico, debe pensarse más el cómo que el qué, debe pensar más en la base que en el resultado, debe pensar más en el sentir que en la razón. No podemos saber qué es algo, sin antes saber cómo se ha dado ese algo o cuáles han sido sus procesos y configuración para que se haya dado de esa manera. Tal vez por ver la realidad de esa manera positivista es que hemos estado condenados a repetir errores.

Referencias

- Berger, P. & Luckmann, T. (1994). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Feyerabend, P. (1996). *Adiós a la razón*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Gadamer, H. (1993). *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Habermas, J. (1996). *Conocimiento e interés*. Recuperado de: http://www.umbvirtual.edu.co/bibliovirtual/pedagogia/031_conocimi_interes.pdf.

Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo finitud y soledad*. Madrid, España: Alianza.

Kuhn, T. (1996). *La tensión esencial*. México: Fondo de Cultura Económica.

Nietzsche, F. (2009). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, España: Biblioteca nueva.

Popper, K. (1974). *Conocimiento objetivo*. Madrid: Editorial Tecnos.

Popper, K. (1991). *El conocimiento de la ignorancia*. Recuperado de: http://www.unalmed.edu.co/~poboyca/documentos/Doc.%20Seminario%20I/EL_CO-NOCIMIENTO_DE_LA_IGNORANCIA.pdf

Scheler, M. (1957). *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada.



TRADICIÓN Y RUPTURA

EL CONCEPTO DE IMPUTACIÓN EN KANT¹

*Diana Milena Gómez Hurtado**

Resumen

En este escrito se retoman algunos aspectos de la filosofía moral kantiana que permiten explicar el concepto de imputación como un juicio valorativo que efectúa, no sólo un tercero capaz, sino el mismo agente del hecho, gracias a su autonomía de la voluntad que le permite reconocerse como partícipe de una universalidad. El texto, busca establecer la relación entre la imputación y la pena dentro de la obra del filósofo de Königsberg, para dejar sentada la necesidad de que el sujeto reconozca su responsabilidad por un hecho, no sólo por su deber social, sino también por su deber moral.

Palabras clave

Kant, imputación, agente, deber moral, castigo, pena.

¹ Escrito resultado de la tesis de grado “El juicio de imputación en Kant. Fundamentos teóricos para la negación del populismo punitivo”, asesorada por Carlos Andrés Roldan Sánchez. Universidad Pontificia Bolivariana.

* Filósofa de la Universidad Pontificia Bolivariana. Estudiante de Derecho de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Correo electrónico: dianapollhu@gmail.com

Todos los deberes, incluidos los coercitivos, pertenecen igualmente al ámbito de la ética, si el motivo de su cumplimiento es tomado de la disposición interna. Y es que las leyes pueden ser competencia del derecho o de la ética según sea su contenido, mas también según el motivo de su aplicación .

(Kant, 1988, p. 74)

En los estudios sobre la imputabilidad que ocuparon “un lugar central en la doctrina del iusnaturalismo racionalista del siglo XVIII, y en los penalistas hegelianos del siglo XIX” (Puig, 2003, p. 2), y que sólo volverían a tomar relevancia con un autor de raíces neokantianas como Roxín, “quien habría de desarrollar y difundir más que nadie en la doctrina penal la teoría de la imputación objetiva” (Puig, 2003, p. 4), resulta necesario recurrir a la gnoseología subjetivista Kantiana, ya que en ella no sólo es posible captar ideas subjetivas sino también objetivas sobre el concepto de imputación.

Si hoy el Derecho Penal se fundamenta en la imputación objetiva, en tanto instrumento normativo que funciona como teoría general que “se ocupa de la determinación de las propiedades objetivas y generales de un comportamiento imputable; o como también la ha denominado Jakobs, una teoría del significado del comportamiento, para convertirse decididamente en una teoría general de la conducta típica” (Frisancho, 2010, p. 2) resulta importante retomar a Kant, para quien “la imputación como juicio de atribución, encierra una operación comprensiva del ser humano y no la mera aplicación

de la ley mediante el recurso de subsunción” (Sánchez-Ostiz, 2008, p. 7), implicando así, considerar la actividad reflexiva del sujeto como “sí mismo autoconsciente” en relación con “el otro” como partícipe de una universalidad, es decir, una relación de reconocimiento entre lo subjetivo y lo objetivo, para lograr llegar al juicio de imputación.

Kant considera la imputación como un juicio respecto a la libertad de las personas en relación con el mérito o demérito de lo que hacen o dejan de hacer, por tanto, “la clave de toda imputación en relación con las consecuencias es la libertad” (Kant, 1988, p. 99), lo que implica considerar al sujeto que actúa por autonomía y no por determinantes externos.

La imputabilidad responde al grado de libertad del individuo, expresado en su capacidad de acción, claridad en el motivo y en el porqué de la acción, por lo que un juicio de imputación habrá de enfocarse no en cualquier acción, sino sólo en aquellas que están bajo el control de su artífice.

Ahora bien, no sólo la libertad, sino también la legalidad, habrán de ser necesarias si se trata de una imputación jurídica, debido a que no se busca meritar un hecho, sino establecer el grado de culpabilidad del sujeto. En lo que respecta a la capacidad de imputar, si bien es cierto que es una potestad de todos los seres humanos, cuando Kant se refiere a la imputación moral

en tanto autonomía del sujeto, indica que si se busca premiar “sólo Dios puede ser el encargado de la atribución de premios; únicamente él es el juez competente para otorgar a los virtuosos la felicidad de la que se han hecho merecedores” (Kant, 2004, p. 28), pero cuando se refiere al castigo, en tanto asunto propio de la imputación jurídica, establece que el juez es el único sujeto con capacidad de imputar válidamente conforme a la ley.

La imputación moral y jurídica no funcionan aisladamente, ello se debe a que para Kant la imputación supone un ejercicio de reconocimiento que efectúa el sujeto trascendental, lo que implica que el victimario tiene la capacidad de imputarse a sí mismo, gracias al control moral que ejerce sobre su fuero interno que le permite reconocer los deberes que tiene para consigo mismo y con los demás.

Es preciso ahora aclarar, que el término “imputabilidad” aparece en Kant no como una novedad, sino como un concepto que ha sido empleado desde la doctrina precedente, y que de hecho, construye en respuesta a algunos autores racionalistas que le precedieron, los cuales basados en la idea de derecho natural, elaboraron un sistema de responsabilidad humana (tales como Pufendorf, Wolff, Hutcheson y Shaftesbury). Pero lo importante ahora, no es explicar cómo se elaboraron las teorías sobre la imputación antes del filósofo de Königsberg, sino lograr comprender por qué en Kant es

importante dar razones de cómo y por qué se da un hecho que va más allá de la mera acción, para convertirse en una disposición valorativa del artífice.

Lo que se busca con la imputabilidad es “la posibilidad del juicio (parcial pero firme) de atribución del hecho (contrario o más allá del deber) al agente a título de demérito o mérito” (Sánchez-Ostiz, 2008, p. 136) de tal forma, podremos observar en *La Metafísica de las Costumbres* (1989), que la imputación aparece como un juicio que permite decir que un sujeto es o no artífice de un hecho. Sólo la imputación tomada como juicio permite considerar a una mera acción como un hecho, en tanto el hecho trasciende la condición de suceso físico, para convertirse en objeto de valoración y atribución a un artífice, y por ello la posibilidad misma de ser sometido al deber. De la valoración acorde al deber, se desprende que el hecho sea valorado como correcto o como incorrecto, y quien impute medie entre el sujeto y el objeto, dándole valor al hecho.

Para Kant, puede imputarse no solamente el hecho, es decir la *imputación facti*, sino también la imputación por valoración acorde con la ley, lo que corresponde a la *imputación legis*, en la que el juicio se hace a título de mérito o culpa. No es que la imputación *facti* desaparezca en la imputación *legis*, sino que es su condición misma, porque la ley requiere del hecho y de su *causa libera*. Lo que se imputa con la ley son los hechos más

allá del deber y los hechos injustos, que al igual que en la imputación *facti*, requiere del reconocimiento de la conciencia del sujeto.

Como hemos observado, la imputación no es sólo un asunto jurídico sino ético, si bien es cierto que los inicios de la imputación suelen considerarse con los trabajos “en los años 80, de las obras de Larenz (1928) y Horing (1930)” (Sánchez-Ostiz, 2008, p. 14), es desde Kant que iremos a encontrar una completa alusión a lo que es la imputación subjetiva, en la que se aborda dicho concepto no sólo desde el ámbito de las leyes y la resocialización, sino desde la consideración del carácter volitivo y las acciones manifiestas por cada hombre bajo unas circunstancias determinadas.

Para explicar por qué hay un predominio de la imputación subjetiva en la obra de Kant, es importante distinguir entre lo que es imputación ética y lo que es imputación jurídica. La primera no se ve orientada por las consecuencias sino por el mero deber, mientras que la segunda va dirigida a las consecuencias del hecho, tras una acción contraria al deber, es decir, una transgresión, o una acción más allá del deber. En la imputación jurídica sólo se imputa a título de mérito (superan lo establecido por el deber) o de culpabilidad, toda vez que el imputado dispuso de libertad en el momento de efectuar los hechos.

La imputación al ser subjetiva no implica que todo está reducido a consideraciones sobre el agente, ya que en ella podemos hablar de un tipo de juicio en tanto corresponde a una operación intelectual entre el sujeto y el predicado, como una reunión entre lo particular que es el sujeto, y lo general que es el hecho. La imputación corresponde al “juicio en relación a ciertas leyes prácticas, acerca de una acción en la medida que esta surge de la libertad de las personas. En la imputación está presente, por tanto, una acción libre y una ley” (Sánchez-Ostiz, 2008, p. 64) se trata entonces, de un juicio que no es determinante sino reflexivo, debido a que la ley universal no es dada sino inventada, y la acción libre es considerada en relación con una ley.

El juicio de imputación va más allá de los hechos del agente, ya que también se interesa por el agente mismo, por eso se habla de una imputación ética. Dicho juicio permitirá afirmar o negar la relación del agente con el hecho, que es en últimas, el objeto del juicio. Con la imputación se dará un tratamiento universal en tanto aplicación del deber y diferencial en tanto correspondencia con el sujeto.

Hablamos de juicio de imputación, y no solamente de imputación, porque el juicio permite relacionar al artífice y a su objeto o hecho, el cual es artífice no sólo en virtud sino también en derecho. Es un juicio que no es

descriptivo sino constructivo, por lo que no se habla de ejecutor sino de artífice, recreando así la realidad misma de la que se hace partícipe al imputado.

Lo original al considerar la imputación ética en la filosofía práctica Kantiana, está en la división necesaria para determinar las reglas que conducen las acciones humanas, a partir de los imperativos, ya sean hipotéticos o categóricos, siendo los primeros condicionados y contingentes, y los segundos incondicionados y necesarios. La grandeza de Kant es precisamente pasar de los imperativos hipotéticos (que hasta el filósofo de Königsberg habían condicionado toda la tradición occidental) a considerar la moralidad como la capacidad de producir las máximas para la acción.

Es importante considerar que Kant abre la formulación clásica del conocimiento fisiológico del ser humano, como aquel que se orienta hacia aquello que la naturaleza hace del hombre y hacia lo que podemos hacer cada uno consigo mismo. Por eso, si bien como seres humanos reconocemos al hombre desde la exterioridad causal, lo realmente grandioso es que el hombre se percibe desde adentro, y sólo de esta manera encuentra la libertad

Nos experimentamos como seres que pueden actuar de manera impulsiva, pero para Kant la libertad presupone que el hombre es un ser intelectual, la libre voluntad de la que tanto se especula, significa que cada

sujeto no puede decidir en contra de sus propias tendencias. La libertad desaparece cuando deja de existir la posibilidad de dejar de hacer, y en Kant, tanto el hacer como la voluntad, son resultados necesarios del ejercicio racional, por ello es de vital importancia mirar la imputación desde el ámbito ético, porque allí entran en juego la libertad y la racionalidad humanas, epicentros del pensamiento kantiano.

Hasta aquí se han considerado las principales ideas sobre el concepto de imputación, ahora pasaremos a considerar su relación con la doctrina kantiana de la pena, partiendo de la reflexión sobre los motivos que han llevado al agente a obrar.

Aunque en la doctrina de la pena, Kant sea considerado uno de los principales exponentes de la teoría *retribucionista*, al justificar la pena en sí misma sólo por su función de castigar, es posible dudar de tal etiqueta, en la medida en que la pena ofrece a la comunidad un motivo suficiente para la no acción, a saber, la igualdad como criterio de justicia, por lo que la pena no puede trascender la humanidad de la persona a la que se le aplica. Así pues,

la justicia penal (*iustitia punitiva*), en la medida en que el argumento de la punibilidad es moral, ha de diferenciarse aquí de la prudencia penal, en cuanto que es meramente pragmática y se basa en la experiencia de lo que resulta más eficaz para impedir delitos (Kant, 1993, p. 363).

De igual forma, Kant no desconoce los efectos de la pena en el destinatario, que es precisamente el respeto de la condición humana del sujeto.

Por otra parte, podremos encontrar también en *Lecciones de Ética* (1988), un aporte significativo respecto al castigo, en tanto se diferencia entre pena en sentido moral con carácter de fin, y la pena en sentido jurídico en la que se buscan los medios para disuadir. Las conductas a castigar se dividen en aquellas que merecen en cuanto son ellas la sanción, y la aplicación de la pena por mero ejercicio de autoridad. De esta forma, “la pena es un medio de cumplimiento del contenido del imperativo de la legislación externa” (Sánchez-Ostiz, 2008, p. 162) que busca corregir y prevenir.

En Kant, vamos a encontrar un Derecho Penal que funciona al igual que hoy, de acuerdo con un sistema; ello para evitar que el castigo se salga de control, y para incluir derechos y garantías al procesado. La sistematización le permite al Estado cumplir con su función punitiva, al tiempo que permite que todo vicio se castigue a sí mismo. El Derecho Penal es un mandato aprobado por todos, pero en donde el “yo, como colegiador que decreta la ley penal, no puede ser la misma persona, que como súbdito es castigada según la ley; porque como tal, es decir como criminal, no puede tener un voto en la legislación” (Kant, 1989, p. 171), esto se explica en materia de aplicación de la norma, más no en el fundamento de la norma, a saber, la razón universal.

Todo castigo resulta ser proporcional a la maldad interna, su función es simbolizar la justicia para con un sentimiento individual y social, ya que el daño que se le hace a la sociedad, se hace también a sí mismo. Si bien esta idea es *retribucionista*, vale aclarar que aunque Kant creía por ejemplo que la muerte se pagaba con muerte, había excepciones que respondían al bienestar del pueblo y, por tanto, la autoridad debía decretar otra pena, para hacer que un deseo popular favoreciese al reo.

Lo anterior expuesto se comprende desde *La crítica del juicio* (2005), en la que Kant establece que el pensar es ponerse en el lugar de otro, es un ejercicio básico de reconocimiento que nunca desaparece en la imputación jurídica. Por ello, no puede hablarse de un retribucionismo fuerte en la obra de Kant, porque para él la pena está por encima de la prevención general, pero sobre todo, porque busca mantener las garantías al imputado, en función misma del reconocimiento. De tal forma, en “un retribucionismo débil en contraste con las teorías preventivas de la pena, no aceptaría que se utilice a un delincuente como un medio para alcanzar beneficios sociales” (Tirado, 2010, p. 87), ello explica por qué en Kant el bienestar social no es un argumento para agravar la pena de un criminal.

Vale concluir en relación con la pena y el juicio de imputación, que la pena en Kant no afecta la autonomía y la dignidad del sujeto, pues el criminal ha hecho

un juicio de razón sobre sí mismo como artífice de un hecho, que le permite imputarse a sí mismo y reconocer que su acción debe igualmente ser imputada por otro para hacer justicia. Esto corresponde, con la idea que trabaja Kant en su texto *Teoría y práctica*, a saber, que la moralidad enseña no cómo ser felices sino cómo hacerse dignos de la moralidad, por ello, si el derecho externo procede totalmente del concepto de libertad en la relación externa de los hombres entre sí, “el derecho es la limitación de la voluntad de cada uno a la condición de que esta libertad concuerde con la libertad de todos” (Kant, 1999, p. 22) y para que sea posible esa concordancia universal, es necesaria la existencia de las leyes públicas que determinan qué es o no jurídicamente permitido, las cuales al surgir de una voluntad pública, no acometen injusticia contra nadie, ya que cada sujeto ha participado autónoma y racionalmente en su configuración.

Referencias

- Frisancho, J. (2010). La teoría de la imputación objetiva en el sistema funcional del derecho penal. *Gaceta Penal y Procesal Penal*, 14, 55 - 76.
- Kant, I. (1988). *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica.
- Kant, I. (1989). *Metafísica de las costumbres*. Bogotá: Tecnos.

Kant, I. (1993). *Metafísica de las costumbres*. Barcelona: Altaya.

Kant, I. (1999). Teoría y praxis. Recuperado de: https://www.u-cursos.cl/filosofia/2008/1/FHCEE-05/1/material_docente/bajar?id_material=464778

Kant, I. (2004). *Reflexiones sobre filosofía moral*. Salamanca: Ed. Sígueme.

Kant, I. (2005). *Crítica del juicio*. Argentina: Losada.

Puig, S. (2003). Significado y alcance de la imputación objetiva en derecho penal. *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*. Recuperado de: <http://criminet.ugr.es/recpc/05/recpc05-05.pdf>

Sánchez-Ostiz, P. (2008). *Imputación y Teoría del Delito. La doctrina kantiana de la imputación y su recepción en el pensamiento jurídico-penal contemporáneo*. Montevideo: Bdef.

Tirado, J. (2010). La pena en Kant: ¿Retribucionista en lo moral pero no en lo legal? *Estudios de Derecho*, 150(067), 85–112.

EL NOÚMENO Y SU IMPORTANCIA EN LA FILOSOFÍA KANTIANA

*Jeison Julián Franco**

Resumen

La filosofía kantiana resulta medular en la teoría del conocimiento como síntesis superadora de esta tradición filosófica por excelencia. En la delimitación del conocimiento realizada por Kant para librar a la ciencia de los abusos comunes de la razón, visibles en el dogmatismo moderno, se distinguen los términos de fenómeno y noúmeno que son de suma importancia en la construcción del proceso cognitivo, ya que diferencian lo posible y lo imposible para nuestras facultades y el avance de la ciencia. La metafísica sólo tiene uso como concepto límite de la sensibilidad sin poder conocerse positivamente por el entendimiento, con lo que queda sin asidero y referente en la realidad, sin embargo, las ilusiones del error nouménico en el plano teórico actúan como postulados en la razón práctica, llevando al hombre a comportarse de acuerdo con el deber, lo que resalta como principal aporte del noúmeno a la filosofía crítica.

Palabras clave

Teoría del Conocimiento en Kant, criticismo, fenómeno, noúmeno.

* Estudiante de Filósofo de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín, Colombia.
Correo electrónico: franco.jeison@gmail.com

Bajo este título se reflexionará sobre uno de los conceptos medulares del criticismo. Para hablar sobre el nóumeno se considera necesario, primero, entender el problema del conocimiento como una de las tradiciones filosóficas; segundo, definir brevemente el fenómeno y nóumeno desde Kant y, tercero, comentar la importancia de este último en el desarrollo de la filosofía crítica. Comenzaré hablando brevemente sobre el problema del conocimiento como tradición filosófica.

El problema del conocimiento en la tradición

Desde el punto de vista personal, dos son las preguntas de este problema: ¿cómo conocemos? y ¿cuál es la fuente de nuestro conocimiento? A raíz de este conflicto ha girado la historia de la teoría gnoseológica¹, ya los griegos nos presentaban la importancia de distinguir las dos fuentes del conocimiento humano, a saber: los sentidos y la inteligencia; distinción que alude a separar lo que ofrece la evidencia ordinaria de la experiencia y la reflexión que realizamos de esta misma. Los primeros entendidos como opinión (doxa), lo aparente, participe de lo falso e incompleto; y la segunda como intelección (noésis) o como la capacidad de desenmascarar por medio del discurso el error de los sentidos. Así Platón nos introduce en un problema difícilmente reconciliable, uno es lo obtenido por los sentidos, y otro lo que adquiere la inteligencia; los filósofos posteriores no escaparon a tal querrela; en la modernidad el dogmatismo fundado

¹ Teoría del conocimiento, epistemología y gnoseología son tomados como sinónimos en el desarrollo del trabajo.

por empirismo y racionalismo así lo demuestra, al final podríamos decir que ambas preguntas obtienen el mismo número de respuestas que las opciones en cuestión, es decir, si conocemos por los sentidos la fuente será la experiencia o si conocemos por la inteligencia la reflexión será la fuente de éste.

Antes de encontrarse con la filosofía el individuo nunca ha pensado en esta cuestión, mejor dicho, no ha sido para él materia de análisis si el objeto que tiene frente a sí es más real que la idea que tiene de este o viceversa, las cosas simplemente son. Para quien escribe este artículo, esto significa dos cosas, primero, que el individuo antes de la filosofía es más normal y el filósofo menos normal, y segundo, que la tradición sobre el conocimiento desde la antigüedad hasta la modernidad constituyó la disyuntiva entre lo que ofrece la experiencia y lo reflexionado por la inteligencia.

En Kant este problema encontró una síntesis superadora ya que, según él, la cuestión del conocimiento no se resuelve al determinar el origen del conocimiento y el objeto del mismo, sino en fijar las condiciones que preceden y hacen posible el hecho de conocer, diferencia que se origina gracias a la revolución copernicana la cual afirma, que no es el sujeto el que se adapta al objeto para conocerlo, sino al contrario, mejor dicho, las condiciones o facultades que hacen posible el conocimiento no están en el objeto sino en el sujeto. He aquí la novedad Kantiana. La filosofía crítica nos presenta el

mismo problema pero abordado desde este otro punto de vista, en el cual el objeto adquirido por la experiencia recibe el nombre de “fenómeno”, y aquel obtenido por la inteligencia “noúmeno”. Explicaré los conceptos.

Definición fenómeno y noúmeno

El término fenómeno viene del griego *φαινόμενον* que significa: el que aparece, Kant conserva el sentido estricto de la palabra ubicándola en el primer momento del proceso cognitivo (estética trascendental); pues de ninguna otra forma se puede elaborar conocimiento sino es por el material recibido de la experiencia. Este aparecer conserva dos implicaciones importantes al menos como método de explicación, la primera en sentido de *aparecerse* al sujeto que lo puede conocer teniendo en cuenta que, en el pensamiento crítico, el individuo es el que posee las facultades o condiciones de la sensibilidad para ser afectado por un objeto (espacio y tiempo). El fenómeno se entiende como una *apariencia*, es decir, la intuición que depende del sujeto y en esta medida “es un objeto indeterminado de la intuición empírica” (Kant, 2006, p. 65), por ejemplo, este fenómeno es como una fotografía de algo, que todavía no ha sido clasificada, pues aún no se reconoce lo que está representado en ella.

El conformarnos con una mera apariencia, es dejar el conocimiento a tuestas en nubarrones parecidos, si podemos hablar así, a los metafísicos, por eso es nece-

sario un segundo momento que permita enlazar, crear conceptos y a partir de estos lanzar juicios acerca de los objetos o del material recibido de la intuición sensible. El primer momento tiene lugar en la sensibilidad, el segundo en el entendimiento; partes diferentes y distinguibles, no obstante, inseparables y necesarios para la construcción del conocimiento. Bajo este aspecto el Fenómeno adquiere un nuevo significado, distinguible sí, pero no desligado del antes visto, antes bien es complementario y culminante en el proceso gnoseológico.

El Fenómeno es el objeto categorizado, gracias a la acción del entendimiento, de la intuición empírica, es el objeto de conocimiento y por ende el resultado de la función categorial sintetizadora que permite tener una representación de la representación de un objeto, o mejor, un juicio. Como lo expresa el siguiente texto: “El ámbito de lo fenoménico, abarca desde la pura manifestación a nivel de la sensibilidad hasta la objetivación misma lograda con la categorización de eso dado en la manifestación sensible” dice Rabade (1969) para definir el concepto estudiado. Seguiré con el concepto noumèno.

Dicho término es en muchas situaciones tomado como opuesto de fenómeno, viene del griego νοούμενον que significa *cosa pensada*, de aquí podemos confirmar el porqué de su asociación con la inteligencia. No obstante, el sentido etimológico no abarca el significado total que la palabra tiene en el pensamiento kantiano,

pues al ser un concepto problemático² reviste su significado en dos posibilidades que aunque contrarias, son congruentes en la trasgresión metafísica de la sensibilidad. Seguidamente hablaremos del sentido positivo y negativo del nóumeno para lograr mayor precisión.

Nóumeno en sentido positivo

El concepto de nóumeno en sentido positivo es el objeto de una intuición no sensible; en otras palabras, el objeto de una intuición intelectual. Por la explicación que hasta el momento llevamos, sabemos que la única intuición posible y existente en el hombre es la sensible, por lo que el sentido positivo del término en cuestión se difumina en la nada metafísica.

El pretender tener esta intuición intelectual requiere, además de estar equipados con las facultades necesarias para recibirla, ser Dios, lo que obviamente no es posible y gracias a lo cual es que este sentido es positivo, ya que busca oponerse al fenómeno, objeto de la intuición empírica, como objeto de la intuición intelectual y darle al pensar humano un material diferente al empírico, sin referente claro en la realidad experimental.

² Problemático lo tomo en esta ocasión como contradictorio.

Noúmeno en sentido negativo

Esta forma es más difícil, ya que a pesar de compartir el terreno de lo indefinible con el primero, en su sentido conserva un elemento que lo hace necesario en la epistemología Kantiana. Nóúmeno en sentido negativo es “una cosa que no es objeto de la intuición sensible” (Kant, 2006, p. 270), es decir, aunque no se le pueda conocer advertimos que no es parte del terreno que es posible para nuestras facultades.

El mismo ejemplo de Kant deja en claro esta posibilidad, pues recordemos que nos limitamos a la isla epistemológica surcada por lo incognoscible de un mar borrascoso imposible para nosotros, pero límite de nuestra natural inclinación a indagar más allá del mundo fenoménico.

La posición negativa del nóúmeno está en contradicción directa con el sentido positivo, ya que se ubica de alguna manera, ambigua por supuesto, en el acontecer gnoseológico al ser posible en el pensamiento y no incurrir en contradicción con el mismo.

De ahí que su única forma de actuar sea como límite indeterminado, al no conocer sus pormenores y detalles, claro está, para las facultades previas del conocer humano.

Kant defiende el noumèno como posible en el caso negativo, que no busca actuar directamente en el conocimiento, ni aumentar los alcances de los conceptos puros del entendimiento, pero tiene un papel importante en la construcción de principios seguros para el pensamiento y el caminar del progreso científico. Para este punto ya es posible hablar sobre la importancia del noumèno en la filosofía crítica de Kant.

El noumèno y su importancia en la filosofía kantiana

Podremos mencionar por lo menos dos usos de gran importancia del noumèno en el criticismo, el primero nos lo revela Kant (2006) al decir que:

La doctrina de la sensibilidad es a la vez, la doctrina de los noumènos en sentido negativo, es decir, la doctrina de las cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuir, de las cosas, por tanto, que el entendimiento debe pensar como cosas en sí, no como meros fenómenos (p. 270).

La anterior cita explica los argumentos que hacen importante al noumèno en el criticismo consolidándolo como guardián del territorio verdadero, y precisando la forma en donde se ubica, aunque en sentido negativo, en el conocer humano.

Por el estudio que hacemos en estas líneas, sabemos que el intento de Kant está interesado en rehabilitar la metafísica en el campo científico, para ello fue

conveniente realizar la delimitación del conocimiento y la explicación sobre la sensibilidad y sus formas a priori; de ahí que la doctrina de este último aspecto sea considerado, también, como doctrina o pensamiento de los noumenos en sentido negativo, que cumplen cabalmente con el objetivo primordial de limitar la razón humana que viaja a campos que no conoce ni puede manejar ¿cómo es posible que todo el caminar kantiano se realice para llegar al noumeno? Se da gracias a que Kant no pretende, al menos como motivación inicial, explicar cómo se conoce, sino bien las condiciones que preceden el hecho de conocer para realizar una crítica de aquellos excesos de la razón por ir más allá de su capacidad.

Al encontrar que el sentido negativo del noumeno actúa como barrera, pensada por el entendimiento para limitar el campo de desarrollo del conocer humano, descubrimos que el noumeno es el término culminante del criticismo y por ende la razón del mismo intento, pues enmarca su necesidad primordial, que permite que sea el entendimiento el que ponga barreras a los fenómenos por medio del pensamiento de los noumenos y no sean los primeros los que limiten la acción de la facultad sintetizadora.

Por ende, que el entendimiento piense el noumeno como límite, no es contradictorio ya que el pensar un concepto no requiere conocerlo por medio de una intuición, pues no se pretende juzgar de él, sino solo uti-

lizarlo como una forma indefinida que posibilita el conocimiento de las cosas que encierra en sus límites, por tanto, es posible gracias al sentido negativo que expande las posibilidades del entendimiento para abarcar de una manera más concreta y fuerte el terreno que le ha sido asignado para desarrollar la ciencia verdadera.

De esta manera entendemos el porqué de la definición de Kant de noúmeno como concepto problemático³ y las incidencias que esto tiene en el criticismo y las posteriores corrientes, que en muchos casos se aprovecharon de esta importancia para crear una idealidad exagerada en cuanto a los términos más complejos del criticismo.

El segundo uso del noúmeno hace alusión a la conclusión que arroja la tarea de la "Crítica de la razón pura" a saber, determinar si la metafísica es una ciencia o solo es un caminar a tientas por nubarrones indeterminados y oscuros, o dicho de otra manera, si es posible el conocimiento originado y pensado desde la sola inteligencia. Para Kant esto es imposible, no hay conocimiento por fuera del material que ofrece la experiencia, aunque las facultades del sujeto son un conocimiento anterior a este pero de carácter formal; y es aquí donde encontramos utilidad, pues si nuestras facultades no la pueden alcanzar para conocerla tampoco la pueden alcanzar para falsear y desvirtuar con argumentos fenoménicos

³Problemático para Kant es: el concepto que carece de contradicción, que se halla, como limitación de conceptos dados, en conexión con otros conocimientos, pero cuya realidad objetiva no es en modo alguno cognoscible.

su papel en el acontecer del hombre, como lo atestigua Kant al decir que: “la metafísica es más antigua que todas las demás ciencias y que seguirá existiendo aunque éstas desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que lo aniquilara todo” (Kant, 2006, p. 19). La obra de Kant no es importante solo por hacer una delimitación del conocimiento sino porque blinda el noumeno, imposible en el conocimiento teórico, y lo hace posible en el ámbito práctico. Posibilidad que radica en que Kant entiende no solo dos facultades o posibilidades del conocimiento humano sino tres: sensibilidad, entendimiento y razón, él lo explica mejor en la siguiente cita:

La razón, como pura actividad propia, es incluso más alta que el entendimiento; porque aunque éste también es actividad propia y no contiene, como el sentido, meramente representaciones que sólo se producen cuando uno es afectado por cosas (o sea, cuando es pasivo), con su actividad no puede, sin embargo, producir otros conceptos que aquellos que sólo sirven para subordinar a reglas las representaciones sensibles y unificarlas así en una conciencia, y no podría pensar nada sin este uso de la sensibilidad. En cambio la razón exhibe bajo el nombre de las ideas una espontaneidad tan pura que por ella excede con mucho todo lo que la sensibilidad pueda ofrecerle, y muestra que su principal asunto consiste en distinguir el mundo sensible y el mundo inteligible, señalando así sus límites al entendimiento mismo (Torreti, 1980, p. 544).

La razón, entre otras cosas, puede navegar en el mundo de las ideas y conceptos mientras no caiga, con su acción de pensar, en contradicción, por otra parte

el conocer tiene su límite en la experiencia, de ahí la diferencia y ganancia que se tiene con la razón, sin desconocer claro está, la dificultad que con ésta se tiene, “pues nuestra razón no es una facultad cuyo ejercicio podamos a nuestro arbitrio cortar su avance: ella es una ley para sí misma” (Torreti, 1980, p. 554), con todo y esto se nos permite explorar el noúmeno en la esfera ética ¿por qué? Es posible gracias a que la razón por sus propias fuerzas puede dominar la voluntad, por medio de ideas o conceptos no provenientes de la experiencia, es decir, a priori. Tales ideas son la típica triada aceptada por la metafísica tradicional, pero, purificada por Kant, a saber: Dios, alma y mundo.

Las ideas tienen un uso normativo, pues son parámetros que sirven para ordenar la experiencia mediante la sistematización de los fenómenos en el concepto del “como si”, propuesto por varios comentaristas, como una regla kantiana de suposición que unifica el mundo fenoménico, es decir, que los agrupa como si existiera un alma, un mundo y un Dios que permita unificar el contenido del entendimiento. Este papel de las ideas lo expresa Kant así:

La razón nunca se refiere directamente a un objeto, sino sólo al entendimiento y, por medio de éste, a su uso empírico. Así, pues el verdadero objeto de la razón no es más que el entendimiento y su adecuada aplicación al objeto. Así como el entendimiento unifica por medio de conceptos la diversidad del objeto, así unifica la razón, por su parte,

la diversidad de los conceptos por medio de ideas, ya que pone cierta unidad colectiva como fin de los actos del entendimiento (Kant, 2006, p. 531).

La exposición advierte que es una suposición reguladora de las ideas como si fueran las que cuidan y mantienen en su lugar y sitio a quien quisiese conocer científicamente más allá de la experiencia. La visión de estas ideas constituye la realidad nouménica de la ética kantiana que por medio de ellas buscará la autonomía (como lo plantean las ideas) para encontrar en el hombre una máxima universal que le permita obrar racionalmente siguiendo únicamente la línea del deber.

En conclusión, el noumèno es a mi manera de ver, primero, el concepto bisagra entre la crítica del conocimiento teórico y del conocimiento práctico, y segundo parte de la novedad kantiana, de la gran luz del criticismo.

Referencias

- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. México: Taurus.
- Rabade, S. (1969). *Problemas gnoseológicos de la crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos.
- Torreti, R. (1980). *Manuel Kant: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires: Charcas.

ONTOLOGÍA ENTRE EL PENSAR Y EL POETIZAR DE HEIDEGGER Y HÖLDERLIN

*Paloma Marín Escobar**

Resumen

El presente trabajo surge como un cuestionamiento acerca de la posibilidad de vincular el pensamiento de Martin Heidegger con el de Friedrich Hölderlin. Se parte del hecho de que el primero estudió algunos poemas del segundo y, en reflexiones posteriores a *Ser y Tiempo* (2010), como las *Interpretaciones sobre la poesía* de Hölderlin (1992), aparece el poeta como referente de su pensamiento. Si Heidegger da cuenta, mediante la influencia del poeta, de un modo diferente de reflexionar la ontología (poético-filosófico), es uno de los temas de análisis. Consecuentemente se indagará si el pensamiento ontológico de Hölderlin tiene valía sólo desde una interpretación heideggeriana, que se agota en algunos poemas o si el estudio de sus propias obras evidencia algo distinto; esto permitirá contrastar si la filosofía (ensayística) de Hölderlin tiene mucho más qué decir en orden a lo ontológico, aspecto crucial en lo que atañe a la relación de estos autores. Es preciso profundizar de qué manera se manifiesta, a partir de un movimiento dialéctico, esta influencia y, cómo, partiendo de nociones particulares

* Estudiante de Filosofía de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín, Colombia, miembro del semillero de investigación Estética, poética y hermenéutica de la misma Universidad. Correo electrónico: vamaes3037@hotmail.com

del pensar y el poetizar, puede dilucidarse una base conceptual que sirva de vínculo y en virtud de la cual se pueda hablar de una ontología que medie la filosofía de ambos.

Palabras clave

Pensar, poetizar, ontología, filosofía.

El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son. Este nombrar no consiste en que sólo se prevé de un nombre a lo que es de antemano conocido, sino que el poeta, al decir de la palabra esencial, nombra con esta denominación, por primera vez, al ente por lo que es y así es conocido. La poesía es la instauración del ser con la palabra
(Heidegger, 1992a, p. 137).

En el presente trabajo investigativo se ha puesto en marcha un rastreo ante la posible dilucidación de una ontología vinculante del pensamiento de Martin Heidegger y Friedrich Hölderlin; en primera medida, se han estimado algunas de las obras del primero, posteriores a *Ser y Tiempo*, en las que este expone su esquema ontológico. Es preciso mencionar que con este pensador, el campo de la metafísica ya tan abonado por la filosofía tradicional se desplaza hacia la reflexión sobre el ente y el sentido del ser en un marco propiamente ontológico, que bien, delimitado fenomenológicamente, pone en el punto clave el *estar-ahí* y la condición existencial del *Dasein*; además se dispuso este pensador *de*-construir la historia de la filosofía en torno a la pregunta por el ser y realizar un nuevo planteamiento que pudiera dar cuenta de este en un sentido auténtico (Heidegger, 2010). Para dilucidar de la manera más precisa posible el marco referencial que da cimiento a todo el edificio ontológico erigido por Heidegger, se hace indispensable partir de los pilares conceptuales de *Ser y Tiempo*: que inició con una deconstrucción conceptual de la historia de la filosofía tradicional, seguido de la necesaria re-formulación de la pregunta por el sentido del ser, para caer

en la analítica existencial como modo de expresar las posibilidades existenciales del *Dasein*, y de este modo revelar los conceptos de la disposición afectiva como camino hacia el desvelamiento del ser.

En esta exposición de la filosofía heideggeriana es menester poner en marcha el despliegue del marco referencial y llegar al punto que interesa a la investigación, a saber: la dilucidación de una ontología dialogante del pensar en Heidegger y el poetizar en Hölderlin. En primera instancia habrá que tener presente la relación de influencias y contrastes con Immanuel Kant, que, por demás fue estudiado de manera asidua por el poeta suabo, quién sintió entusiasmo por su sistema filosófico, el de la metafísica; de esto no queda referencia explícita en los textos de Hölderlin pero sí a lo largo de la obra de Heidegger; en ese sentido, el análisis de Kant y el problema de la metafísica (1996), puede ilustrar el camino que emprende Heidegger en lo que atañe a una ontología fundamental. Lo primordialmente revelador del acercamiento al sistema metafísico de Kant es que en él y su *giro copernicano*, Heidegger se encuentre con una exposición no de plano metafísica sino fundamentalmente ontológica. Para el pensador de Friburgo, Kant deja una reflexión de valor, que implica sobre el mismo planteamiento, elaborar una repetición de la fundamentación: “Entendemos por repetición de un problema fundamental el descubrimiento de sus posibilidades

originarias, hasta entonces ocultas. El desarrollo de éstas lo transforma de tal suerte que por ello mismo logra conservar su contenido problemático” (1996, p. 173).

El hallazgo en el *órganon* kantiano es la posibilidad de fundamentar la *metaphysica generalis* por medio de un preguntarse en orden a lo expuesto por Aristóteles para proponer la determinación de la *metaphysica specialis*; así, el conocimiento trascendental deviene como la pregunta por la posibilidad de una comprensión previa, un constitutivo ontológico, en suma: “La fundamentación de la metafísica como revelación de la esencia de la ontología es una *Crítica de la razón pura*” (p. 23). Kant no solamente se pregunta en esencia por el fundamento del ente en cuanto ente, es decir por su ser y las posibilidades internas del mismo; otro de sus hallazgos es el ser finito del hombre y, en esta medida, surge el tiempo como condición interna del mismo, es esa finitud la que revela al *Dasein* su disposición afectiva y, consecuentemente, el proyectarse hacia la comprensión de sí:

Era inevitable que la fundamentación kantiana de la metafísica, que constituye el primer planteamiento decidido de la pregunta acerca de la posibilidad interna de la patentibilidad del ser del ente, topase con el tiempo como determinación fundamental de la trascendencia finita, si, por otra parte, la comprensión del ser en el ser-ahí proyecta, espontáneamente, el ser hacia el tiempo. Era también necesario remontar su fundamentación de la metafísica -por

encima del concepto vulgar del tiempo- hacia una comprensión trascendental del tiempo como afección pura de sí mismo (Heidegger, 1996, p. 204).

La intención de Heidegger al escribir la mencionada obra fue exponer con sus habidas discrepancias y coincidencias, el suelo sobre el que formulara con anterioridad, las consideraciones primordiales de *Ser y Tiempo*, es decir, su propia ontología, para así, desvelar en ella el paso clave de Kant hacia el descubrimiento del ente en su totalidad, puesto que pone al sujeto y su conocimiento apriorístico ante lo originario, es decir, ante la posibilidad de desvelamiento ontológico de lo ente en cuanto tal y en su totalidad; de esta manera se puede delimitar un marco teórico que distinga los postulados de los autores y, sobretodo, fundamentar suficientemente la influencia que ejerció la filosofía kantiana sobre sus obras.

En un tercer momento el análisis se centrará en *Introducción a la metafísica* (Heidegger, 2001); esta obra se remonta a los años en que Heidegger dictara las conferencias acerca de la poesía de Hölderlin (de 1934 en adelante), en ella se traza la pregunta ¿por qué es el ente y no más bien la nada? que es transversal en sentido ontológico y se remite al olvido del ser tan mencionado en *Ser y Tiempo*. Heidegger, además, retorna a los griegos con el concepto de $\phi\upsilon\sigma\iota\phi$, más allá que como una simple palabra que atañe a los entes, más bien, como sustrato propio de la historia del ser y el devenir.

Es importante que retomara esta concepción, pues la metafísica tradicional no incluye su dimensión poética (que sí está presente en los griegos), sino que, buena parte de la reflexión moderna fue deformadora de la misma. De este modo caracteriza su propio sistema ontológico, que se distingue del que atañe a la filosofía clásica y moderna; en él opta por acuñar la pregunta como sustrato fundamental:

En este caso, “ontología” significa el esfuerzo por expresar verbalmente el ser a través de la pregunta ¿qué pasa con el ser? (no sólo con el ente como tal). Pero, hasta ahora, dicha cuestión no ha encontrado resonancia ni eco, sino que, inclusive, ha sido expresamente rechazada por diferentes círculos de eruditos y técnicos de la filosofía, que se esfuerzan por una “ontología” en sentido tradicional. Luego, sería conveniente renunciar, en lo futuro, al uso de los nombres “ontología”, “ontológico”. Lo que ahora adquiere mayor claridad es el hecho de que modos de preguntar separados por un mundo entero, no deben llevar el mismo nombre” (Heidegger, 2001, pp. 78-79).

Al pensar en torno al sentido de la pregunta por el ser aparece la categoría de ontología propia de su pensamiento filosófico. Esta obra, de estructura sistemática y carácter estrictamente filosófico-conceptual, indica el viraje sustancial en el pensamiento heideggeriano (todavía incipiente en esta época); en ella se introduce la cuestión de que la esencia de la pregunta por el sentido del ser está inserta en el lenguaje, que desvela, desde sus diferentes dominios, el paradigma óntico del ser y su totalidad ontológica.

El viraje de Heidegger, luego de *Ser y Tiempo*, propende por situar dentro de los dominios del pensar y el poetizar la posibilidad de decir al ser, de hacerlo yacer en el lenguaje intelectual y poético. Esa casa del ser que es el lenguaje puede aparecer morada por un discurso u otro, pues filósofos y poetas son sus custodios y quienes tienen por destino llevar a cabo el desocultamiento de lo en-el-mundo, entre otras cosas del ser propio del *Dasein* como caracterizado por ser existencialmente óntico y existencialmente ontológico; y en este último ámbito se encuentra la realización de la analítica existencial, que, una vez realizado el giro o llamada *vuelta* en el pensamiento de Heidegger, permite pensar dentro de sus posibilidades, ser filosófica y/o poética:

El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian (Heidegger, 2000, p. 13).

Esta estructura de desvelamiento del ser es, sin duda, la contrapartida de la crítica ya advertida en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2010, p. 75), acerca de la escisión sujeto-objeto que atañe al conocimiento y que no permite en modo alguno emprender un sistema originario del ente y el ser, de los entes cósmicos y el propio *Dasein*. La escisión sujeto-objeto cartesiana, en la que el prime-

ro abstrae todo del segundo y lleva hacia adentro sin un salir de sí mismo es contraria a la noción de Heidegger del dentro-fuera simultáneo que ejerce el *Dasein* dentro de sus posibilidades de conocimiento, no es un mero abstraer, es un retrotraerse de sí mismo, salir al objeto y sacar lo producido por este encuentro. La metafísica en esos términos cobra otro matiz y se convierte en sostén de una incipiente ontología del mundo:

Efectivamente, «sujeto» y «objeto» son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la «lógica» y la «gramática» occidentales. Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy sólo podemos adivinar. Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar (Heidegger, 2000, p. 12).

Una vez caracterizada la dimensión ontológica de la reflexión posterior a *Ser y Tiempo* de obras como: *Kant y el problema de la metafísica* e *Introducción a la metafísica*, aparece el cuarto momento de esta primera fase, con obras como *Arte y poesía* e *Interpretaciones sobre la poesía* de Hölderlin, en las que Heidegger aboga por una reflexión en orden al campo del lenguaje poético como posibilidad de desocultamiento ontológico; en ellas el filósofo le ha dado un lugar preeminente al poeta alemán Friedrich Hölderlin, ligando a su labor semejante desocultar. Martin Heidegger remite a Kant, de sus concepciones sobre Kant va de lleno a Hölderlin y con él plantea un nuevo modo de desvelar al ser, el modo

poético que sólo consigue el poeta del poeta, esto sin olvidar los senderos del pensar y las diferencias esenciales entre pensar y poetizar a la hora de preguntar o dar respuesta sobre el ser, y si en cada caso en el ente se muestra el ser y de qué manera.

El paso a Hölderlin lo señalan de antemano los poemas que Heidegger leyó y esto va más allá de su sola interpretación al contenido propio del poema, como es el caso de *Andenken* para resaltar la existencia o no en él de una ontología holderliniana; finalmente reposará en los ensayos como *Juicio y Ser*, *El devenir en el perecer*, *Los modos de proceder del espíritu poético*, el pensamiento filosófico en torno al problema del ser y este como fundamento de lo dicho en el poema:

[Pero lo que permanece, lo fundan los poetas.] ¿«Piensa» aquí el poeta en lo pasado que permanece, porque ha quedado como resto? ¿Para qué entonces aún un fundar? ¿«No piensa» el fundar más bien «en» lo futuro? Entonces *Recuerdo* sería, sin embargo, un pensar-en, pero tal que piense en lo venidero. Suponiendo que este *Recuerdo* piense por adelantado, entonces el pensar hacia atrás tampoco puede pensar en algo «pasado» a lo que sólo habría que prestar el fallo de su irrevocabilidad. El «pensar en» lo venidero sólo puede ser el «pensar en» lo que ha sido, bajo lo cual entendemos, en distinción a lo sólo pasado, lo que todavía no ha dejado de ser (Heidegger, 1992b, p. 105).

La interpretación que realiza Heidegger del poema *Andenken* o *Recuerdo* comienza siendo un análisis etimológico, pasando por el contexto de la vida de Hölderlin en el año en que lo escribió hasta que atañe a temas de un susceptible análisis filosófico; el fundar está puesto en *Ser y Tiempo* como un modo originario ontológico de poner al descubierto las posibilidades del ser, pues bien, en este poema, según Heidegger, el poeta piensa-en lo venidero, y al hacerlo patente, lo crea, al ser una creación está inserto en el habla, el habla propiamente poética que funda lo que permanece y establece la apertura a la existencia misma como desvelamiento:

El poema [*Grecia*] nombra «el antiguo Decir», el mostrarse del gran comienzo. Este es. Su presencia se despliega «alrededor por todas partes» de ese único lugar; y ello «con espiritualidad», esto es, con divinidad que vive ella misma en lo sagrado. Todos los lugares sagrados están reunidos. El poema confía, en sus últimas líneas, en la «Humanidad». Según el uso lingüístico de entonces, esa palabra no quiere decir la totalidad de todos los hombres, sino que, como libertad dice la esencia de lo libre, humanidad es la esencia del hombre. Esa esencia se requiere en la «relación viva y el destino», esto es, en «la vida» (Heidegger, 1992, p. 192).

Grecia

Como son los hombres, así es espléndida la vida,
los hombres a menudo tienen poder sobre la Naturaleza,
la espléndida tierra no les está escondida a los hombres
con orgullo aparece al atardecer y por la mañana.
Los campos abiertos están como en los días de cosecha
con espiritualidad está alrededor por todas partes el
antiguo decir,

y nueva vida viene otra vez de la humanidad
así se hunde el año como una calma (Hölderlin, 1992, p.
192).

No de manera fortuita es traído al análisis este poema de Hölderlin; en él aparecen aspectos clave de la concepción de lo sagrado vinculada a la vida de los hombres aparentemente en oposición a la divinidad por fuera de la existencia. El carácter ontológico que se le da a lo espiritual en tanto se lo nombra como *Naturaliza* parece mostrar parte del contenido poetizante del poema y este es que en su decir propio, otorgue contenido o sentido a la *Humanidad*, una que no compete a la totalidad óntica, sino más bien a la esencialidad ontológica del vínculo humano con la propia vida, con su propio destino.

De esta manera, el primer paso ha sido ahondar en el pensar heideggeriano con el fin de desentrañar sus concepciones acerca de la ontología, el pensar, el poetizar, la palabra sagrada, el destino del poeta, así como otra serie de categorías que responden a la analítica existencial del *Dasein*. La ontología, pensábase, que con Heidegger sólo atendía a las posibilidades existenciales del *Dasein* así como a un preguntar exclusivamente filosófico, y, si bien esto no deja de ser de este modo, este autor logra desarticular todo el contenido estructural de su sistema ontológico y ponerlo al servicio del lenguaje, morada del ser. De este modo han ido apareciendo consideraciones de un orden diferente, concernientes

al ámbito poético; y es aquí donde la investigación encuentra su rumbo. De manera concreta se intentará exponer a continuación la posible desarticulación de la ontología en sus diferentes funciones a la luz de este viaje hacia lo dicho por el habla en dominio del lenguaje, cuya esencia es la poesía.

La ontología la plantea Heidegger como un diálogo poetizante y pensante; para apelar al primer factor dialogante ha debido dedicar parte de su obra a la delimitación particular de la poesía, esto es, darle un dominio en el cuál ejerza su labor y, en consecuencia, deducir su fundamento esencial. Así es como en *Arte y Poesía* (1992a) acuña la noción de alumbramiento a la acción poetizante:

Pero la Poesía no es ningún imaginar que fantasea al capricho, ni es ningún flotar de la mera representación e imaginación en lo irreal. Lo que la Poesía, como iluminación sobre lo descubierto, hace estallar e inyecta por anticipado en la desgarradura de la forma es lo abierto, al que deja acontecer de manera que ahora estando en medio del ente lleva a éste al alumbramiento y la armonía (p. 111).

Esta labor prevé en la palabra originaria del poeta un desocultamiento de la verdad, un ente que se muestra como tal; esta es la parte óptica del sistema, o más bien, de la construcción pensante de una analítica tal; la verdad producto del alumbramiento es ahora un proyecto, es decir, ejerce una acción proyectante hacia afuera,

el afuera del alumbramiento es en cada caso la palabra dicha, una creación que desvela además la esencia misma del lenguaje como poética. Pero el habla, cuyos dominios más originarios son poéticos, no solo desoculta la verdad de lo ente, sino del ser mismo, es allí donde aparecen los demás contenidos estructurales. Cabe mencionar aquí que Heidegger en tanto intérprete de Hölderlin toma sus nociones (de los poemas) y las resignifica por medio de un trasvase reflexionante, es decir, las convierte en conceptos estructurales, en partes de un todo:

El decir proyectante es Poesía: el decir del mundo y la tierra, el decir del campo de su lucha, y con ello del lugar de toda cercanía y lejanía de los dioses. La Poesía es el decir de la desocultación del ente. El lenguaje en este caso es el acontecimiento de aquel decir en el que nace históricamente el mundo de un pueblo y la tierra se conserva como lo oculto (Heidegger, 1992a, p. 113).

Con la lectura de las obras de Heidegger en relación con la poesía de Hölderlin puede verse realizado el diálogo ya advertido entre pensar y poetizar; precisamente este *pensar lúcido*, a saber: un pensar que arroja luz sobre lo ente y sobre la totalidad de este hasta desvelar su ser mediante el destino del poeta, es esencialmente lo que acontece en el diálogo. Heidegger no ocupa mucho tiempo a lo que atañe al pensar, antes había definido el dominio de lo filosófico, ahora se encarga de fundamentar la poesía por medio de un desdoblamiento de esta sobre sí misma hasta encontrarse en la acción poeti-

zante. Ante estas inflexiones aparece, pues, la labor del poeta, quien nombra lo sagrado y es sujeto de un destino particular. La palabra sagrada y el destino del poeta están íntimamente ligadas, esto lo deja muy claro en su conferencia *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1982) en la que promulga la instauración de lo sagrado, la visión lúcida de la Naturaleza en su sentido más amplio, la de la tierra y la de los dioses; es pues el poeta quien hace una donación con su lenguaje, quien, en esencia nombra por primera vez lo en-el-mundo y lo proyecta hacia la historia:

El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son. Este nombrar no consiste en que sólo se prevé de un nombre a lo que es de antemano conocido, sino que el poeta, al decir de la palabra esencial, nombra con esta denominación, por primera vez, al ente por lo que es y así es conocido. La poesía es la instauración del ser con la palabra. Lo permanente nunca es creado por lo pasajero; lo sencillo no permite que se le extraiga inmediatamente de lo complicado; la medida no radica en lo desmesurado. La razón de ser no la encontramos en el abismo. El ser nunca es un ente. Pero puesto que el ser y la esencia de las cosas no pueden ser calculados ni derivados de lo existente, deben ser libremente creados, puestos y donados. Esta libre donación es instauración (Heidegger, 1992a, pp. 137-138).

Poetizar: “esta ocupación, la más inocente de todas” (p. 128). Con ésta sentencia aún no se ha hecho patente la esencia de la poesía, pero sí que el poetizar es un *juego*, posibilitado para hacer emanar de sí un mundo, uno de lo imaginario. Al aparecer el poetizar como

un mero decir, inocuo e inoperante que no es acción que se inserta en lo real, es inocente; la poesía es lenguaje. De allí se desprende la búsqueda que emprende Heidegger, esto es, a partir del lenguaje, en cuyos dominios el poeta crea. De hecho es la poesía misma la que pone en marcha la historia de un pueblo, aparece en este desdoblamiento hacia sí misma, la palabra poetizante como la esencia de la posibilidad de desvelamiento del ser:

Hasta que el habla aconteció propiamente como diálogo, vinieron los dioses a la palabra y apareció un mundo. (...) Pero los dioses sólo pueden venir a la palabra cuando ellos mismos nos invocan, y estamos bajo su invocación. La palabra que nombra a los dioses es siempre una respuesta a tal invocación. Esta respuesta brota, cada vez, de la responsabilidad de un destino. Cuando los dioses traen al habla nuestra existencia, entramos al dominio donde se decide si nos prometemos a los dioses o nos negamos a ellos (p. 136).

Para Heidegger, el decir del poeta, el habla, que instaura y proyecta con preeminencia el poeta del poeta que es Hölderlin, así como su relación con lo divino, la labor o, más bien, el *destino* del poeta es atender al llamado que invoca, la vocación proveniente de la divinidad, para así donar en respuesta la palabra *sagrada* que en cada caso parece aludir a lo verdadero, a lo que permanece, a lo que se nombra como existente y que fundamenta la historia de un pueblo. Retornar al pensar es dejar en su dominio la pregunta por el ser recurrente en *Introducción a la metafísica* (2001), la parte que le

corresponde será pues *¿por qué es el ser?*, y a la poesía lo que respecta a la nada, aquello que subyace en la tierra, aquello que habita el hombre cuando análogamente mora en el habla y se tiende como puente entre los hombres y la palabra de la divinidad.

Referencias

Heidegger, M. (1992a). *Arte y Poesía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1992b). *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona: Ariel.

Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.

Heidegger, M. (2010). *Ser y Tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

LA EXPERIENCIA POÉTICA COMO ABSOLUTO HÖLDERLINIANO

*Jhoana Andrea Gutiérrez Cadavid**

Resumen

En el idealismo alemán encontramos una línea de pensadores donde la estética asume una posición privilegiada de cara a la recuperación del objeto esencial de la filosofía, entendiendo el arte como unidad originaria de realidad e idealidad. Fue Hölderlin, sin duda, el que contribuyó a concebir la estética como objeto de conocimiento en el idealismo alemán y formuló con claridad la tesis de que el pensamiento filosófico se alumbraba, se aviva en la experiencia de la belleza del arte. Es así como este poeta alemán, en algunas de sus obras, asiste al concepto de *vía excéntrica* para argumentar el recorrido por medio del cual el hombre puede lograr la Unidad con el Todo. Hölderlin quiere entrar allí en la esencia de la vida y de la acción. En el mundo no hay otro acontecer esencial que el de la belleza, el de la reunión de lo escindido en el fundamento de su unidad.

Palabras clave

Experiencia poética, absoluto, vía excéntrica.

* Estudiante de Filosofía de la Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín, Colombia, miembro del semillero de Estudios antiguos de la misma Universidad. Correo electrónico: jhoa.guti@hotmail.com

La experiencia poética como Absoluto hölderliniano

El idealismo alemán alcanzó un alto grado de sagacidad y creatividad. Esto se debe, esencialmente, a la búsqueda de un lugar originario donde el objeto de conocimiento (unidad del saber, ente, naturaleza, Dios, absoluto, por ejemplo) haya alcanzado la cima de la idealidad. Pero será la estética como propuesta inmediata para la totalidad del conocimiento. Hay un camino de pensadores idealistas (Fichte, Schelling, Hölderlin y Hegel) donde la estética asume una posición privilegiada de cara a la recuperación del objeto esencial de la filosofía, entendiendo el arte como unidad originaria de realidad e idealidad.

Los que realmente le atribuyeron al arte la capacidad de captar el absoluto como unidad y realidad fueron Hölderlin y Schelling, ya que Hegel no le otorga a la estética una posición tan privilegiada como en los dos autores mencionados, sino que este la somete a la religión revelada y a la filosofía, pero atribuye al arte griego la aurora de la verdad. Fue Hölderlin, sin duda, el que contribuyó a concebir la estética como objeto de conocimiento en el idealismo alemán y formuló con claridad la tesis de que el pensamiento filosófico se alumbra, se aviva en la experiencia de la belleza del arte.

Antes de adentrarnos en el pensamiento hölderliano es necesario presentar y anotar algunos antecedentes kantianos que son el desencadenamiento de la explo-

sión intelectual encaminada a encontrar el verdadero objeto o principio de conocimiento. Kant y la *Crítica del juicio* son el foco originario de la estética en la época del idealismo. Para Kant el arte se constituye de la espontaneidad y el libre juego de facultades del hombre (entendimiento e imaginación). Lo bello en Kant no se considera como un objeto para conocerlo, sino que utilizando la imaginación y la sensibilidad contemplamos el objeto. Es, pues, el juicio de lo bello algo estético, no lógico; se debe tener conciencia de la representación del objeto y unirla a la satisfacción, y para esto no es necesario el conocimiento del mismo.

Ante esta interpretación subjetiva de la estética en Kant, Hölderlin intenta acomodar la tesis kantiana a la concepción objetiva de la belleza de Grecia, pero desde una visión de un ser fundado en la subjetividad se debe decir que Kant está en contra de la percepción de los griegos. Hölderlin, entonces, busca un punto de apoyo en el hecho de que Kant responde a lo bello no como lógico, sino como elemento estético.

Hölderlin conocía perfectamente el sistema filosófico de Fichte, pues estuvo en Jena asistiendo a sus lecciones. Luego de que Hölderlin, entonces, escuchase las lecciones se apropió del sistema de Fichte, pero acompañado de una profunda crítica, principalmente la fusión del Yo con la naturaleza. En una carta a Hegel a principios de 1795, objeta que Fichte cae en la negación de conciencia de sí en el absoluto, igual que Spinoza:

Su Yo absoluto (= substancia de Spinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera de él no hay nada. Por tanto, este Yo absoluto no tiene objeto; de otro modo, no encerraría toda la realidad. Es todo y fuera de él no hay nada (...) como Yo absoluto no tengo conciencia, y, en tanto cuanto no tengo conciencia soy nada (para mí) y el Yo absoluto es (para mí) Nada (Hegel, 1978, p. 57).

En el Yo absoluto de Fichte, Hölderlin presencia la estructura de un concepto característico del dios en la teología racional, el *omnitudo realitatis*. Ya Kant había presentado que este concepto sólo tiene validez como 'idea trascendental'. Hölderlin se apoya en la filosofía kantiana para criticar el Yo absoluto fichteano, diciendo que este Yo cumple la misma función que la substancia de Spinoza. Hölderlin en la citada carta a Hegel expone que el Yo de Fichte no es absoluto porque el Yo que conoce está disminuido a un objeto que no es él y no es Yo, porque un Yo sin conciencia no es pensable y la conciencia sólo es posible cuando algo se oponga a la misma conciencia.

Ante esta carta que es donde se presenta una crítica directa al Yo absoluto de Fichte, Hölderlin concluye que es esencial tomar el yo finito y temporal para que la naturaleza no se convierta en una simple negación del yo. La naturaleza no culmina con presentarse como un obstáculo que hay que vencer para alcanzar lo indeterminado.

Hölderlin al observar los errores del sistema fichteano redacta un ensayo (*Juicio y Ser*) que es, según Salvador Mas (1999, p. 55), uno de los textos fundacionales en la historia del idealismo alemán. Este ensayo constituye una posición frente al Yo absoluto. Según Hölderlin el juicio es la separación entre sujeto y objeto y tal separación está ubicada en el origen de la autoconciencia, cuando cesa la inmersión de la naturaleza. Sin esta separación es imposible alcanzar la conciencia de sí. Sin embargo, Hölderlin anota que todos esos esfuerzos de separación son para, de nuevo, unirse con la naturaleza en un todo infinito. “Esta unificación actúa desde una base real, pues, a pesar de la separación entre sujeto y objeto en la conciencia de sí, es imposible una separación y un aislamiento absoluto” (Gabás, 2001, p. 50).

Por otra parte, el Ser como “ligazón del sujeto y del objeto” y como relación de un sujeto con cualquier objeto no puede ser objeto de conocimiento, sino dicho de modo estético como “intuición intelectual”, esto lo dice en una carta enviada a Schiller a finales de 1795: “Intento mostrar que la exigencia inevitable que hay que plantearle a cada sistema, la reunión del sujeto con el objeto absoluto -Yo, o como se quiera denominar- es posible estéticamente en la intuición intelectual” (Hölderlin, 1990, p. 242).

Por lo escrito en esta carta, el Ser de Hölderlin es suprarracional y trascendente y por ello no puede ser recuperado en un discurso racional-filosófico del idea-

lismo, pero sí se puede recuperar a través de la poesía, pues el Ser existe como belleza; Hölderlin toma el Ser como claridad e intensidad poética. Así lo expone en el prólogo de la última versión del Hiperión Segmento de una penúltima versión:

No tendríamos ninguna idea de aquella paz infinita, de aquel Ser, en el único sentido de la palabra, no aspiraríamos a unir la naturaleza con nosotros, no pensaríamos ni actuaríamos, no habría absolutamente nada (para nosotros), incluso no seríamos nada (para nosotros), si no existiera, no obstante, aquella unión infinita, aquel Ser, en el único sentido de la palabra. Existe -como belleza; nos espera un nuevo reino donde la belleza será la reina (Hölderlin, 1989, p. 149).

Esta ligazón de sujeto y objeto es lo mismo que decir “unidad originaria”; el Ser es la unidad originaria. La característica de esta unidad es la particularidad y diferencia de los dos conceptos: el sujeto como el yo o conciencia y el objeto como el no-yo o como el mundo. Dos concepciones independientes que se hallan unidas en principio.

Hölderlin pone atención en el sujeto y el objeto como partes fundamentales de la unidad originaria, que, si bien están unidas, presentan una escisión, como lo menciona Hölderlin: “En el concepto de la partición se encuentra ya el concepto de la recíproca relación de sujeto y objeto” (Hölderlin, 1990, p. 27). Esa reciprocidad de la unidad originaria presupone también una totalidad: “La necesaria presuposición de un todo del cual el

objeto y el sujeto son las partes” (Hölderlin, 1990, p. 27). El sujeto y el objeto como se ha venido diciendo son las partes fundamentales de la unidad originaria o de un todo al que Hölderlin llama ahora partes autónomas o íntimas y lo que más llama la atención: eternamente unidas.

En las dos versiones previas al *Hiperión*, Fragmento de *Thalia* (1794) y el Segmento de una penúltima versión (1795) Hölderlin asiste al concepto de ‘vía excéntrica’ para así argumentar el recorrido por medio del cual el hombre puede lograr la Unidad con Todo. Hölderlin quiere entrar allí en la esencia de la vida y de la acción. En el mundo no hay otro acontecer esencial que el de la belleza, el de la reunión de lo escindido en el fundamento de su unidad.

En la novela *Hiperión* podemos ver que el poeta toma el concepto de Absoluto y le da varios significados: el Absoluto es esencialmente naturaleza, también es paz, amor, plenitud, armonía y además, juega un papel bastante relevante, la idea de Belleza. La armonía, por ejemplo, es la unidad, la reunificación, la conciliación de lo separado; Hölderlin quiere superar la escisión que existe entre sujeto y objeto, naturaleza y espíritu, una separación que el poeta detectaba en la filosofía de Kant y de Fichte.

Hölderlin ve que es posible esa reunificación que tanto quiere a través del lema, tan utilizado en el Romanticismo, el *Hen kai Pan*, el *Ein und Alles* (Uno y Todo), observando en este lema una experiencia mística con la naturaleza que defiende lo sensible en el mundo y comprende un *eros* como principio fundamental de la vida, un *eros* platónico, un amor que es conciliador, un *eros* sensible que se convierte en un *eros* sagrado, en Belleza y Absoluto:

La dichosa unidad, el ser, en el único sentido de nuestra palabra, está perdida para nosotros y no quedaba más remedio que perderla si para alcanzarla teníamos que esforzarnos, luchar por ella. Nos separamos violentamente del apacible *Hen kai Pan* del mundo a fin de volver a crearlo con nuestras propias fuerzas. (...) Terminar con ese eterno debate entre nuestro Yo y el mundo, volver a restablecer la paz de las paces, ésa que es mayor que toda razón reunimos con la naturaleza en un todo único e infinito, ésta es la meta de todas nuestras ansias y aspiraciones (Hölderlin, 1989, p. 147).

Tal es la necesidad de Hölderlin por superar la ruptura del sujeto con el objeto, de la naturaleza y el espíritu mediante el Uno-Todo; lo absoluto debe encerrarse en él. Para Hölderlin debe existir una unión entre lo finito y lo infinito, una forma del absoluto: la Belleza, la Naturaleza, el Amor, el Ser, como se había mencionado anteriormente, y que el poeta personifica este absoluto en el personaje de Diotima en su novela.

Pero, “¿cómo sumirse en el absoluto, entregarse al Uno-Todo, borrar las diferencias, sin perder el Yo, la autoconciencia, la identidad?” (Cortés, 1996, p. 61). En primera instancia, no se puede prescindir de la autoconciencia, ya que el hombre sin ésta deja de ser él, pero parece ser que el ser del hombre se halla tan incompleto y tan dividido que es vital y fundamental volver a unirse con el Uno-Todo, con el Absoluto que es la Naturaleza.

Diotima, pues, en el Hiperión es la belleza y la sabiduría supremas, ella es callada y su ser respira la paz de la divinidad. Ella, por entregarse a Hiperión, pierde su aspecto divino, ya que se ha alejado de su vida natural y, por convertirse en una mortal más, muere. Hiperión, por su lado, como le hace ver Diotima antes de su muerte, no es un hombre común, él es un héroe, un semidiós, un poeta. Y es que el poeta para Hölderlin se sitúa en un nivel superior al hombre, el poeta está cerca a los dioses, por eso es que debe renunciar a las dichas vulgares de los hombres, ya que su destino se asemeja al de un sacerdote u oráculo.

En Hiperión, también se asiste a un ejercicio de autopercepción permanente de un individuo hacia la conciencia; Hiperión relata la trayectoria por la que ha pasado: en primer lugar cuenta su infancia haciendo énfasis en que era una época de dicha en donde el niño, porque aún no tiene conciencia individual, vive fundido con el espíritu de la naturaleza. Al llegar a la juventud se

produce la escisión con ésta, época donde se forja una conciencia de sí mismo y a partir de allí es que Hiperión quiere superar la ruptura, busca reconciliarse y lograr la reunificación con la naturaleza, esto lo logra en cierta medida en la unión amorosa con Diotima, ahí siente que la Belleza, la Naturaleza, el Absoluto, se funden y logra la perfecta unión con el Todo.

Como habíamos hecho mención, Hiperión debe ser sacerdote o, mejor, una especie de oráculo, puesto que debe ser un *médium*, un *daimon* entre naturaleza y hombres, un vehículo para hacer saber la belleza, quien logra captarla y por ello comunicarla a los hombres. Además, el poeta se presenta en cierto sentido superior a un filósofo, ya que el poeta es mediador, es capaz de transmitir el sagrado mensaje de la divinidad, de hacer ese mensaje bello. Hiperión, pues, se convierte en poeta, busca educar a los hombres y cuando pasa de una vida educadora a una vida reflexiva, filosófica, es que se supera la dualidad naturaleza-conciencia.

Por otro lado, encontramos en *Hiperión* un anhelo por volver a la Naturaleza de la época Dorada, esta época está colmada por elementos y objetos que se mueven en armonía, alegría, fraternidad; allí no hay una individuación, el hombre se siente unido a sus semejantes y a la naturaleza porque se respira, se siente un aire de amor. Esta naturaleza que nos describe Hölderlin en *Hiperión* es, pues, una naturaleza del entusiasmo y rompe las barreras del Yo.

En Hölderlin se hace supremamente necesario reflexionar sobre el Uno-Todo armonioso y único y el que cumple con esa tarea de analizarlo es el filósofo; la filosofía debe estar vinculada, así como la poesía, a la belleza. Hölderlin busca eliminar la aridez de la filosofía, él busca envolver la filosofía en lenguaje poético para así hacerla más comunicable al hombre, hacer de ella algo bello y que asimismo tenga conexión con la naturaleza.

El poeta romántico halla una nueva forma de poesía trascendental con el *Hiperión*, puesto que su fin es de algún modo acabar con lo real, finito y limitado por medio de la representación ideal infinita que es la reconciliación, por fin, con la naturaleza. Hölderlin está imbuido de filosofía idealista y es posible acercarse al ideal en una aproximación infinita por medio de un progresivo desarrollo de la conciencia.

Es indudable, entonces, que para Hölderlin el absoluto es la belleza y ella no se logra sino es con la reunificación del hombre con la naturaleza, ella representa el Uno-Todo. Además, para que haya una unificación se hace necesaria la relación entre belleza y arte, algo que ya habíamos mencionado. Hölderlin ve necesario el retorno a la antigua Grecia puesto que “dioses y hombres eran lo mismo, no existía distinción alguna, pues reinaba sobre todos y sobre todo la eterna belleza, la única divinidad verdadera, el absoluto” (Cortés, 1996, p. 235). Para Hölderlin aquella poesía que no intente acercara

los hombres y a los dioses, aquella poesía que no esté inmersa en la búsqueda de la belleza, no es tal poesía, no es *médium*, no le dice nada a los hombres.

Finalmente, hemos entendido que no hay más absoluto para Hölderlin que la idea de Belleza y que sólo es posible alcanzarla mediante la poesía; el objetivo de Hölderlin a través de esta es encontrar la perfecta unión con la Naturaleza, esto es lo que lo anima y es en ella donde se puede hallar el mayor grado de Belleza.

Referencias

- Cortés, G. (1996). *Claves para una lectura de Hiperión*. Madrid: Hiperión.
- Gabás, R. (2001). El «todo-uno» del idealismo alemán en la poesía de Hölderlin. *Enrahonar*, (32/33), 43-65. Recuperado de: <http://www.raco.cat/index.php/enrahonar/article/viewFile/31989/31823>
- Hegel, F. (1978). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hölderlin, F. (1990). *Ensayos*. Madrid: Hiperión.
- Hölderlin, F. (1989). *Hiperión*. Madrid: Hiperión.
- Mas, S. (1999). *Hölderlin y los griegos*. Madrid: Antonio Machado Libros.