



# Jornadas de Reflexión Filosófica

## Memorias



# Jornadas de Reflexión Filosófica

## Memorias



**Compilador**

Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

© Universidad Católica Luis Amigó  
Transversal 51 A 67B 90. Medellín, Antioquia, Colombia  
Tel: (574) 4602238 (Fondo Editorial)  
www.ucatolicalluisamigo.edu.co – fondo.editorial@amigo.edu.co

**ISSN:** 2500-8390

**Fecha de edición:** 16 de diciembre de 2019

**Compilador:** Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

**Editor:** David Esteban Zuluaga Mesa

**Autores:**

Andrés Felipe Chaverra Bedoya, Andrés Felipe Pino Aguirre  
Antony Zapata, Brayan Chavarría, Brayan Navarro Londoño  
Carlos Gallego, Cristian Andrés Zapata Vélez  
Cristian Estiven Camargo Escobar, Daniela María Castaño Molina  
Elizabeth García Mantilla, Juan Pablo Ospina Gómez  
Isaac Nieto Mendoza, Juan Esteban González Hincapié  
Lorena Meriño, Jessica Lorena Rueda Gámez  
Luis Fernando Vélez, Mateo Arias Vélez  
Néstor William Botero Duque, Sandro Watts  
Gersson Alejandro Lopera Jaramillo, Wilman Galeano

**Corrección de estilo:** Diana Patricia Carmona Hernández

**Diagramación y diseño:** Arbey David Zuluaga Yarce

**Carátula:** Leidy Andrea Ríos Restrepo

**Jefe Fondo Editorial:** Carolina Orrego Moscoso

**Edición:** Universidad Católica Luis Amigó

Evaluación de contenido: Esta obra ha sido editada bajo procedimientos que garantizan su normalización.

Hecho en Colombia / Made in Colombia

Texto resultado de la XV Jornada de Reflexión Filosófica Financiación realizada por la Universidad Católica 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 Universidad Católica Luis Amigó.

Declaración conflictos de interés: los autores de esta publicación declaran la inexistencia de conflictos de interés de cualquier índole con instituciones o asociaciones comerciales.

Esta publicación cumple con el depósito legal en los términos de la normativa colombiana (Ley 44 de 1993, Decreto reglamentario No. 460 de marzo 16 de 1995, y demás normas existentes).

Para citar estas memorias siguiendo las indicaciones de la tercera edición en español de APA:  
Castrillón Castrillón, A. A. (Comp.). (2019). *Jornadas de Reflexión Filosófica (Memorias)*. Medellín, Colombia: Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó. Recuperado de [https://www.funlam.edu.co/uploads/fondoeditorial/550\\_Jornadas\\_de\\_reflexion\\_filosofica\\_memorias.pdf](https://www.funlam.edu.co/uploads/fondoeditorial/550_Jornadas_de_reflexion_filosofica_memorias.pdf)



Las memorias *Jornadas de Reflexión Filosófica* publicadas por la Universidad Católica Luis Amigó y la Federación Internacional de Universidades Católicas, se distribuyen bajo una **Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional**.

Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/>

# Índice General

<b>La influencia de los grupos o asociaciones de presión política en el proceso de paz colombiano .....</b>	<b>6</b>
<i>Andrés Felipe Chaverra Bedoya</i>	
<b>La relación entre clásicos y contemporáneos. Entre la búsqueda de razones y la aceptación de la verdad .....</b>	<b>16</b>
<i>Andrés Felipe Pino Aguirre</i>	
<b>Cognición encarnada: la agencia como problema central de la ciencia cognitiva .....</b>	<b>27</b>
<i>Antony Zapata</i>	
<b>El debate dialógico como móvil constructor de la verdad bajo la óptica de Platón y Gadamer .....</b>	<b>38</b>
<i>Brayan Fernando Chavarría Arango</i>	
<b>Bondad y maldad, una mirada biológica de la moral .....</b>	<b>45</b>
<i>Brayan Navarro Londoño</i>	
<b>Noche y muerte novalisianas: la experiencia mística como camino hacia el poema eterno. Reflexión acerca del Himno V de los Himnos a la noche .....</b>	<b>51</b>
<i>Carlos Gallego</i>	
<b>¿Hay cosas a las que estamos obligados? Identidad práctica y obligación moral .....</b>	<b>62</b>
<i>Cristian Andrés Zapata Vélez</i>	

<b>Irrealidad realizada: lo absoluto como el más sublime suicidio de la verdad. Una leve mirada al ocaso del proyecto de la modernidad .....</b>	<b>72</b>
<i>Cristian Estiven Camargo Escobar</i>	
<b>Identidad y discurso político en la oración fúnebre de Atenas, Grecia clásica .....</b>	<b>83</b>
<i>Daniela María Castaño Molina</i>	
<b>El tiempo del reposo: cuestión sobre la posibilidad del ser .....</b>	<b>89</b>
<i>Elizabeth García Mantilla</i>	
<b>Hölderlin y la experiencia de lo dionisiaco .....</b>	<b>101</b>
<i>Juan Pablo Ospina Gómez</i>	
<b>La compasión como atentado al vitalismo .....</b>	<b>111</b>
<i>Isaac Nieto Mendoza</i>	
<b>La educación y la felicidad: ¿es posible educar para ser feliz? Respuestas desde la filosofía y la pedagogía .....</b>	<b>118</b>
<i>Juan Esteban González Hincapié</i>	
<b>La amistad apolítica y la política sin amistad .....</b>	<b>130</b>
<i>Lorena Meriño</i>	
<b>La territorialización del miedo en El señor de las moscas (caso Piggy) .....</b>	<b>138</b>
<i>Jessica Lorena Rueda Gómez</i>	
<b>Un contrapunto incisivo en Zoran Mušič .....</b>	<b>146</b>
<i>Luis Fernando Vélez</i>	
<b>Naturaleza e información: breve defensa de la comunicación animal .....</b>	<b>157</b>
<i>Mateo Arias Vélez</i>	

**What is Philosophy?** ..... 166  
*Nestor William Botero Duque*

**Platón y la posverdad: ¿Platón admitiría el uso de ese concepto?** ..... 176  
*Sandro Watts Meza*

**El espaciotiempo de Minkowski: un análisis histórico-epistemológico de la Teoría Especial de la Relatividad** ..... 189  
*Gersson Alejandro Lopera Jaramillo*

**La fenomenología de la historia, una articulación entre el pensamiento y la acción en Hannah Arendt** ..... 198  
*Wilman Alexis Galeano Builes*

# La influencia de los grupos o asociaciones de presión política en el proceso de paz colombiano

Andrés Felipe Chaverra Bedoya\*

## Justicia transicional: elitismo y grupos de presión

6

La victoria del no en el plebiscito por la paz, celebrado el 2 de octubre de 2016 en Colombia, más allá de toda la polémica campaña que ejercieron los grupos políticos tanto a favor del sí como a favor del no, refleja algo que comúnmente los intelectuales que trabajan en los temas de justicia transicional y solución de conflictos no tienen en cuenta, a saber, que aunque las negociaciones formalmente involucraban dos partes en conflicto (el Gobierno y las FARC-EP), miles de asociaciones y grupos con intereses políticos se verían afectados por lo pactado en La Habana. Tales grupos, durante el proceso de negociación, como durante el plebiscito, ejercieron presión sobre lo que se acordaba en las negociaciones e influyeron de tal forma que las partes negociadoras se vieron forzadas a modificar el acuerdo al que habían llegado, para beneficiar a tales grupos de presión que se verían afectados con lo pactado.

De acuerdo con lo anterior, entender las negociaciones políticas dentro de un marco de justicia transicional solo como negociaciones entre élites que pretenden darle soluciones institucionales al conflicto tiene diversos riesgos. El primero de ellos es que los arreglos elitistas dejan por fuera a diversos sectores de la sociedad que se pueden ver afectados (para bien o para mal) por tales arreglos. El segundo es que las perspectivas elitistas desatienden a las realidades y particularidades sociales, y desatienden los procesos sociales, culturales y locales (McEvoy & McGregor, 2008, p. 57). El tercero no calma las tensiones sociales, y pueden reproducir la exclusión social que padece la socie-

---

\* Estudiante de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Correo electrónico: andres.chaverrab@udea.edu.co

dad en conflicto, por lo cual el acuerdo no podría tener la eficacia que requiere para solucionar el conflicto en cuestión (Portilla-Benavide, 2011, pp. 45-46). Y finalmente, tales perspectivas tienden a otorgarle al Gobierno un rol de responsabilidad exclusiva en la solución de los conflictos, y a la sociedad civil un rol de pasividad, como mero recipiente de los acuerdos a los que lleguen las partes negociadoras.

Así pues, mirando el contexto colombiano, descriptivamente encontramos unas negociaciones de paz elitistas, con una diversidad de grupos de presión que han influenciado; y normativamente, la posibilidad de que se atiendan las realidades y particularidades sociales que permitan que las prácticas construidas por la justicia transicional puedan tener mayor arraigo social (Gómez-Sánchez, 2014, p. 19).

Por eso, es necesario entender la justicia transicional, y específicamente los diálogos de La Habana, desde la teoría de los campos sociales de Pierre Bourdieu (2005/1992), e incluso desde la teoría de las esferas distributivas de Michael Walzer (1993/1983), que incluyen diversos grupos con fines políticos en disputa por el capital o los bienes que ofrece el campo o la esfera en cuestión respectivamente. En el caso colombiano, este capital o estos bienes derivan de los seis puntos acordados en las negociaciones; y los diversos grupos en disputa representados en aquellos que se verían beneficiados o perjudicados por el capital o los bienes ofrecidos por el acuerdo.

Los grupos en disputa son de diversa índole. A continuación, examinaremos algunas de sus características.

## **Características de los grupos o asociaciones de presión política**

Estos grupos o asociaciones políticas no se reducen únicamente a élites políticas o económicas y a movimientos obreros, como en el pasado; sino que hacen parte de un fenómeno contemporáneo que ha permitido ampliar las luchas sociales, antes reducidas meramente a aspectos socioeconómicos, para considerar aspectos culturales, étnicos, religiosos, localistas, entre otros (Uribe de Hincapié, 1998).



Estos grupos, que suelen estar representados principalmente por movimientos sociales, agrupaciones de electores, multitudes en protesta o movilización, y élites políticas y/o económicas, se reúnen en torno a patrones de identidad política, cultural o social como género (mujeres, jóvenes, LGTBI), etnia (afrodescendientes, indígenas), necesidades (colonos, campesinos, terratenientes) o valores en riesgo (la paz, la naturaleza, los derechos humanos) y tienen unas formas de organización determinadas, dependiendo de qué tan estable o efímero sean, de sus intereses comunes, sus costumbres y sus valores. Sus pretensiones políticas se pueden encauzar en 3 tipos: (1) la defensa del statu quo, (2) la reforma o reivindicación de derechos, y (3) la transformación o revolución del estado actual de cosas. Sus medios para realizar tales pretensiones van desde las elecciones democráticas, pasando por movilizaciones, protestas, acciones, discursos, uso de aparatos institucionales (legislación, jurisprudencia, estado de excepción), y llegando incluso hasta alzarse en armas (Uribe de Hincapié, 1998, p. 44).

8

Las relaciones de poder entre estos grupos son asimétricas. Algunos de ellos están o tienen representación en el gobierno, por lo tanto, detentan poder político y tienen más oportunidad de disfrutar del capital o los bienes que les proporciona, en este caso, la justicia transicional. Asimismo, cabe resaltarlo nuevamente, que estos diversos grupos están en constante conflicto unos con otros, pues sus intereses pueden chocar constantemente. Por ejemplo, uno de los temas más espinosos que generó el primer punto del texto del acuerdo entre gobierno y FARC, sobre la Reforma Rural Integral, fue el tópico sobre los propietarios o poseedores honestos de la tierra (Centro Democrático, 2016, p. 9), que trajo conflictividad entre quienes actualmente son poseedores de la tierra y los negociadores de La Habana. Esta situación trajo a colación nuevamente la expropiación de la que fueron víctimas diversos campesinos por parte del paramilitarismo (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013).

De acuerdo con lo anteriormente dicho, en el contexto colombiano de las negociaciones de paz podemos encontrar diversos grupos en disputa por ser beneficiados o evitar ser perjudicados por los acuerdos pactados. Algunos de estos grupos destacados son: el Gobierno, las

FARC, los empresarios, las víctimas del conflicto armado, los campesinos, los indígenas, las mujeres víctimas del conflicto, las organizaciones de Derechos Humanos, las comunidades LGBTI, los grupos cristianos, los estudiantes universitarios, entre otros. A continuación, trataremos detalladamente dos casos en los que estos diversos grupos en disputa fueron protagonistas en el contexto de las negociaciones de paz.

## **Dos casos**

### *Los grupos de víctimas en La Habana*

La participación de las víctimas en las negociaciones de paz entre las FARC y el gobierno nacional fue un hecho de magna importancia en el país, pues no existen antecedentes similares en otros procesos de paz. Sin embargo, y este es un caso excepcional, las víctimas no tuvieron necesidad de recurrir a algún tipo de presión para ser incluidas en los diálogos, pues previamente las partes negociantes pactaron su inclusión en los asuntos que a ellas les competen (Gobierno Nacional y FARC-EP, 07 de junio de 2014).

Así pues, desde la formulación del Acuerdo General, las partes involucradas instauraron como uno de los puntos de discusión el de las víctimas, sosteniendo que su reparación estaba en el centro del acuerdo. Gracias a la disposición de las partes se organizaron tres foros regionales y uno nacional sobre víctimas donde participaron alrededor de 3.000 personas. Además, la mesa de negociaciones acordó la participación directa de las víctimas en dicho espacio. Estos eventos concluyeron el 16 de diciembre de 2014 (El Tiempo, 2016).

Las propuestas presentadas por las víctimas tuvieron relevancia por primera vez en la historia de todas las negociaciones que se han presentado en Colombia, lo cual tiene varias ventajas. Primero, las negociaciones adquieren mayor legitimidad en la medida que las víctimas tienen más oportunidad de participar y compartir sus experiencias personales, su dolor, sus posturas, sus dudas y sus propuestas para la construcción de la paz. Igualmente, tales espacios tienden a favorecer

la rendición de cuentas por parte de los victimarios y facilitan el reconocimiento de responsabilidad por los daños realizados y la construcción de la verdad histórica. En síntesis, como lo establece el comunicado conjunto antes mencionado, los testimonios de las víctimas reflejan la urgencia de poner fin al conflicto y muestran lo necesario y útil que puede ser que las propuestas de las víctimas sean tenidas en cuenta para buscar un consenso en la negociación y un restablecimiento de sus derechos.

10 Algunas de las propuestas de las víctimas tenidas en cuenta en el Acuerdo Final fueron: (1) el reconocimiento de las diferentes formas de violencia vividas, sobre todo de la especial victimización a la comunidad LGBTI, a las mujeres, a los niños, niñas y adolescentes y a las personas exiliadas; (2) alcanzar la verdad, reconocer las responsabilidades y los derechos de las víctimas, y rechazar la impunidad como elementos imprescindibles para la consecución de la paz; y (3) poner en acción urgentemente el desminado humanitario, la desvinculación de los menores de edad en los grupos armados, y el cese bilateral al fuego, con el propósito de prevenir nuevos hechos de violencia sobre las poblaciones (Gobierno Nacional y FARC-EP, 24 de agosto de 2016). Así pues, la participación de las víctimas mostró la importancia en estos escenarios para la reivindicación y reconocimiento de sus derechos.

De esta forma, el reconocimiento de los derechos de las víctimas, con respecto a la verdad, la justicia y la reparación, fue el punto central de interés común tanto de las partes negociadoras como de las mismas víctimas. Estas pudieron, por medio del diálogo, incluir muchas de sus exigencias en el Acuerdo Final.

### *Los grupos cristianos en el plebiscito*

Otro de los grupos que ejerció gran influencia en el ámbito público fue el de los cristianos. Un grupo que hace tan solo un par de décadas era poco numeroso y marginado en Colombia, pero que en los últimos tiempos ha tenido un gran auge e incluso una influencia política importante. Primero, en el debate por las cartillas que el Ministerio de

Educación proyectó con el enfoque de inclusión de género, y que puso tensos a los evangélicos a tal punto que se movilizaron con marchas de protesta en alianza con asociaciones de padres de familia (Redacción Educación, 10 de agosto de 2016). Después vino la discusión por la polémica encuesta del DANE dirigida a los escolares, en la que se les preguntaba en lenguaje directo sobre su comportamiento y actitudes sexuales (Granja-Matías, 20 de septiembre de 2016). En ambos conflictos venció el poder de los cristianos: el lío de las cartillas produjo la salida tardía de la ministra de educación, Gina Parody, y el director del DANE se vio obligado a congelar la encuesta y revisarla.

Ahora, la próxima víctima de este grupo serían los Acuerdos de La Habana. Pues los cristianos consideraban que los acuerdos eran ambiguos y podrían dar pie a promover en el país la supuesta ideología de género que dejaría contra las cuerdas y en peligro el concepto de familia tradicional y la formación moral de los hijos. Fragmentos como los expuestos a continuación hicieron preocupar a la mayoría de estos grupos (Gobierno Nacional y FARC-EP, 24 de agosto de 2016):

El Acuerdo está compuesto de una serie de acuerdos, que sin embargo constituyen un todo indisoluble, porque están permeados por un mismo enfoque de derechos, para que las medidas aquí acordadas contribuyan a la materialización de los derechos constitucionales de los colombianos; por un mismo enfoque diferencial y de género, para asegurar que la implementación se haga teniendo en cuenta la diversidad de género, étnica y cultural, y que se adopten medidas para las poblaciones y los colectivos más humildes y vulnerables (...) (p. 4).

(R)econocer y tener en cuenta las necesidades, características y particularidades económicas, culturales y sociales de los territorios y las comunidades rurales –niñas, niños, mujeres y hombres, incluyendo personas con orientación sexual e identidad de género diversa– y garantizar la sostenibilidad socio-ambiental (p. 9).

Por tales motivos, la mayoría de los cristianos, a través del pronunciamiento de muchos de sus líderes y de políticos oportunistas, optaron votar por el NO en el plebiscito por la paz. Hicieron campañas masivas a través de las redes sociales, de sus iglesias, e incluso hasta en las calles. Y precisamente el NO fue el inesperado ganador de la contienda electoral con 50 mil votos de diferencia sobre el SÍ (Criollo, 17 de octubre de 2016).

La gran influencia que tuvieron los cristianos en la decisión plebiscitaria obligó al presidente de la República, Juan Manuel Santos, a reunirse en la Casa de Nariño con muchos de los representantes de las iglesias cristianas y tener en cuenta sus propuestas para la etapa de renegociación del Acuerdo. Aunque los cambios impulsados por los cristianos fueron más de lenguaje y aclaración, vale la pena mostrar los cambios que se dieron en el Nuevo Acuerdo Final (Gobierno Nacional y FARC-EP, 24 de noviembre de 2016) a partir de sus propuestas. Por ejemplo, los fragmentos antes citados, ahora quedaron así, respectivamente:

12

El Acuerdo está compuesto de una serie de acuerdos, que sin embargo constituyen un todo indisoluble, porque están permeados por un mismo enfoque de derechos, para que las medidas aquí acordadas contribuyan a la materialización de los derechos constitucionales de los colombianos y colombianas. El Acuerdo Final reconoce, sin discriminación alguna, la primacía de los derechos inalienables de la persona como fundamento para la convivencia en el ámbito público y privado, y a la familia como núcleo fundamental de la sociedad y los derechos de sus integrantes. La implementación del Acuerdo deberá regirse por el reconocimiento de la igualdad y protección del pluralismo de la sociedad colombiana, sin ninguna discriminación. En la implementación se garantizarán las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y se adoptarán medidas afirmativas en favor de grupos discriminados o marginados (...) (p. 6).

(R)econocer y tener en cuenta las necesidades, características y particularidades económicas, culturales y sociales de los territorios, de las mujeres en todo su ciclo vital, de las comunidades rurales y de grupos en condiciones de vulnerabilidad, garantizando la sostenibilidad socio-ambiental (p. 11).

Así pues, podemos ver que en el primer fragmento del primer acuerdo se mencionan expresiones como “enfoque de género” o “diversidad de género”, y que en el respectivo fragmento del nuevo acuerdo son reemplazados por otras, como “enfoque de derechos” o “familia”. De igual forma, en el segundo fragmento del primer acuerdo se mencionan expresiones como “orientación sexual” e “identidad de género diversa”, que en el nuevo acuerdo son reemplazadas por “mujeres”.

En el fondo, entonces, la preocupación de los cristianos era un posible fomento de orientaciones sexuales diversas -que para ellos son antinaturales- al interior de las escuelas de sus hijos y, en general en

el espacio público, lo que desde su perspectiva afectaría gravemente la estructura de la familia tradicional y la potestad que tiene esta para educar a sus hijos (Cosoy, 2016).

Y es que no es fortuito el poder que han adquirido estos grupos. La Confederación Evangélica de Colombia (Cedecol), encargada de mediar entre el gobierno y las iglesias cristianas, registra en sus bases de datos por lo menos 10 millones de cristianos a nivel nacional (Criollo, 17 de octubre de 2016), y si se cuenta que por lo menos la mitad de haya votado en el plebiscito, podríamos estar casi seguros de que el voto cristiano fue determinante para la victoria del NO.

La disciplina y unidad de estos grupos, su forma de organización estable, sus metas bien definidas a corto plazo y su resistencia al cambio fueron puntos clave en el momento en que sus pastores buscaron la participación política. El riesgo de ver a las familias desintegradas, de que uno de sus bienes fundamentales se viera en riesgo por los mecanismos de justicia transicional, los hizo involucrar en esta esfera de acción a través de prácticas como las movilizaciones, los discursos y, finalmente, la participación política en el plebiscito.

13

### **A manera de conclusión: otros grupos y el reto de la paz**

Podemos mencionar someramente otros casos de grupos que también ejercieron una gran presión en el contexto de las negociaciones de La Habana. Por ejemplo, las luchas de los pueblos afrodescendientes e indígenas que permitieron que el Acuerdo tuviera un enfoque étnico (Bolaños, 25 de agosto de 2016); los jóvenes que formaron el Campamento por la Paz en la Plaza de Bolívar en Bogotá y permanecieron allí por más de un mes luego del plebiscito y hasta el anuncio del Nuevo Acuerdo (Morales, 14 de noviembre de 2016); y los simpatizantes del uribismo, quienes durante todo el desarrollo de los diálogos de paz se encargaron de hacer campaña en contra de los mismos siendo el principal grupo opositor de los acuerdos finales.

El papel que todas estas asociaciones o grupos ha tenido en el contexto de los diálogos de La Habana, así como en la política colombiana en general, ha sido determinante. Lo ocurrido durante el plebiscito no

es fortuito, y la pugna existente entre estos grupos evidencia en la política colombiana una lucha entre identidades comunitarias, en lugar de una lucha entre individuos con distintos intereses. El reto ahora es para las FARC y el Gobierno, quienes tendrán que calmar las tempestades que estos diversos grupos puedan causar durante la implementación de los Acuerdos y encontrar formas de alianza con los grupos favorecidos y de contención contra los principales opositores.

## Referencias

Bolaños, E. A. (25 de agosto de 2016). La conquista étnica en el acuerdo de paz. *El Espectador*. Recuperado de <http://colombia2020.elespectador.com/territorio/la-conquista-etnica-en-el-acuerdo-de-paz>.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005/1992). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

14

Centro Democrático. (25 de noviembre de 2016). Bases de un Acuerdo Nacional de Paz [Entrada en *Centro Democrático*]. Recuperado de <http://static.iris.net.co/semana/upload/documents/bases-de-un-acuerdo-nacional-de-paz.pdf>

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Informe general Grupo de Memoria Histórica*. Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional. Recuperado de <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2013/bastaYa/basta-ya-colombia-memorias-de-guerra-y-dignidad-2016.pdf>.

Cosoy, N. (05 de octubre de 2016). El rol de las iglesias cristianas evangélicas en la victoria del “No” en el plebiscito de Colombia”. *BBC Mundo*. Recuperado de <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37560320>.

Criollo, O. L. (17 de octubre de 2016). ¿Qué tanto futuro tiene el voto de los cristianos en el proceso de paz? *El País*. Recuperado de <http://www.elpais.com.co/elpais/colombia/proceso-paz/noticias/tanto-futuro-tiene-voto-cristianos-proceso-paz>.

El Tiempo. Línea del tiempo de los diálogos de paz. *El Tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/multimedia/infografias/linea-del-tiempo-de-los-dialogos-de-paz/16385949>.

- Gobierno Nacional y FARC-EP. (07 de junio de 2014). *Declaración de principios para la discusión del punto 5 de la agenda: "víctimas"* (Comunicado conjunto No. 35). Recuperado de <http://www.humanas.org.co/archivos/comunicadoconjunto35.pdf>.
- Gobierno Nacional y FARC-EP. (24 de agosto de 2016). *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera* [Entrada en *Mesa de conversaciones*]. Recuperado de <http://www.urnadecristal.gov.co/sites/default/files/acuerdo-final-habana.pdf>
- Gobierno Nacional y FARC-EP. (24 de noviembre de 2016). *Nuevo Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera* [Entrada en *Mesa de conversaciones*]. Recuperado de <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf>.
- Gómez-Sánchez, G. I. (2014). *Justicia transicional en disputa. Una perspectiva constructivista sobre las luchas por la verdad, la justicia y la reparación en Colombia, 2002-2012*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Granja-Matías, S. (20 de septiembre de 2016). ¿Por qué levantó ampolla la encuesta sobre sexualidad para niños? *El Tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/estilo-de-vida/educacion/encuesta-del-dane-sobre-sexualidad-en-menores-de-edad-genero-polemica/16706941>.
- McEvoy, K. & McGregor, L. (2008). *Transitional Justice from Below. Grassroots Activism and the Struggle for Change*. Portland, E.E.U.U.: Hart Publishing.
- Morales, C. A. (14 de noviembre de 2016). ¡Sí se pudo!, la consigna tras 40 días del 'Campamento por la paz'. *El Tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/que-va-a-pasar-con-el-campamento-por-la-paz-con-el-nuevo-acuerdo/16749806>.
- Portilla-Benavide, A. C. (2011). *La justicia transicional desde el uso emancipatorio del derecho y los derechos*. Madrid, España: Universidad Carlos III de Madrid.
- Redacción Educación. (10 de agosto de 2016). Marchas en el país contra Minereducación por revisión de manuales de convivencia de colegios. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/educacion/marchas-el-pais-contra-mineducacion-revision-de-manuale-articulo-648339>.
- Uribe de Hincapié, M. T. (1998). Órdenes complejos y ciudadanías mestizas: una mirada al caso colombiano. *Estudios Políticos*, 12, 25-46.
- Walzer, M. (1993/1983). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.



# La relación entre clásicos y contemporáneos. Entre la búsqueda de razones y la aceptación de la verdad<sup>1</sup>

Andrés Felipe Pino Aguirre\*

16

Quien pierde la capacidad de asombro está condenado a una vida sin preguntas; a quien no se pregunta, a quien no busca respuestas, le es más difícil aceptar la verdad. Esa es la primera premisa con la que quisiera iniciar este camino, ya que estos constituyen los elementos principales del discurso filosófico, asombrarse, preguntar, buscar respuestas, ponerse en camino. Eso es filosofía, una búsqueda incesante de respuestas a los grandes interrogantes que nos rodean; no es un discurso vacío y carente de sentido, es, más bien como lo expresaba Heidegger, administrar la razón: “(...) la filosofía, en cambio, no solo es algo racional, sino la verdadera administradora de la ratio” (Heidegger, 2004). Por tanto, se trata de comprender, antes de relacionar lo clásico con lo contemporáneo, que la filosofía administra la ratio, que no solo es algo racional, sino que va más allá, lo administra.

Administrar la ratio implica, para quien se sumerge en el mar profundo de la filosofía, tener en cuenta tres elementos que la definen: historia, línea y vida. Es historia porque sus reflexiones no son ajenas al devenir de lo histórico, sino que son influenciadas en muchas ocasiones por los grandes acontecimientos que han marcado el contexto histórico; la filosofía es historia, pero no está sujeta a la historia, es decir, la mira, la observa, se pregunta por ella, pero no depende de ella. La filosofía es línea porque es un discurso, una reflexión, una experiencia, un camino ininterrumpido, se entiende en línea con lo anterior; lo que antecede es la base del discurso nuevo, no hay ruptura, se da siempre una actualización y una relectura, uniendo los dos elementos ya vistos, una relectura en línea con la historia. En último lugar, la fi-

---

<sup>1</sup> Esta ponencia es dedicada a mis alumnos, aquellos con quienes la vida me ha permitido vivir la más noble de las misiones del ser, formar la vida y la mente; a ustedes, vuelen, sueñen, pregúntense, busquen razones. También a quienes a lo largo del camino de la vida me han apoyado y me han alentado a mirar siempre el horizonte lejano a pesar de la adversidad.

\* Estudiante de Licenciatura en Filosofía y Educación religiosa, Fundación Universitaria Católica del Norte.  
Correo electrónico: andres.1842@hotmail.com

los filosofía es vida, es una experiencia vital sin la cual usted y yo caeríamos en un ejercicio del papel, un ejercicio dialéctico y retórico carente de sentido y de repercusión vital; es decir, la filosofía en la línea histórica debe hacerse pensando en la vida, en generar una especie de ejercicio espiritual que implique todo el ser, todos los comportamientos del ser. Pierre Hadot lo entiende muy bien, que la filosofía es un camino histórico, lineal y vivencial cuya tendencia es la transformación del yo: “A lo largo de nuestra indagación, encontramos en todas las escuelas, hasta entre los escépticos, “ejercicios” (askesis, melete), es decir, prácticas voluntarias y personales destinadas a producir una transformación del yo. Son inherentes al modo de vida filosófico” (1998).

Se trata de comprender que para establecer una sana relación entre los clásicos y los contemporáneos se hace necesario aclarar la intencionalidad propia de la filosofía, basada en la admiración, la pregunta, la búsqueda de razones, todo ello con miras a abordar la filosofía como historia, línea y vida, concluyendo que la filosofía es un ejercicio que lleva a la transformación del yo, y para esto no puede existir ruptura temporal en ella, tiene que existir una relectura en clave lineal, en clave de progreso.

***Toda la filosofía es un camino, donde lo clásico y lo contemporáneo son los dos extremos***

Una de las grandes discusiones o dilemas en los que está implicada la filosofía es aquel sobre la validez del conocimiento o del pensamiento abordado en distintas etapas del camino, y que según muchos supuestos contemporáneos debe desecharse, pues se cree que es necesario un ‘conocimiento novedoso’ que inquiete el ser y a la sociedad misma; empero esto va en contra de lo que estamos planteando sobre la filosofía, que es lineal, es historia y es vida, la filosofía se convierte en un puente por donde pasa el conocimiento, la historicidad de la filosofía y de los filósofos responde a un ir de extremo a extremo frente a una misma realidad. Podríamos, entonces, realizar aquí unas preguntas: ¿es posible establecer una relación entre los filósofos clásicos y los contemporáneos?, ¿es posible rastrear elementos comunes entre ambos?, a lo cual podemos responder que sí, pero ¿cómo? La filosofía es un

camino en que lo clásico y lo contemporáneo se sitúan como extremos; se trata, pues, de buscar en el discurso antiguo elementos que fundamenten o sirvan de reflexión para emprender el camino hacia lo contemporáneo y no fijarnos en un extremo del puente, estancarnos, obstaculizar el paso; de lo contrario, el discurso filosófico, que es camino, se vuelve estéril, parcializado, vacío.

La intencionalidad de esta relación no es más que una herramienta, es decir, debe servir esta reflexión para comprender que ambos extremos son necesarios para comprender el panorama filosófico, se trata de mirar y amar lo sensible, lo físico, en lo cual los antiguos buscaron fundamentos; fundamentos que, a su vez, los contemporáneos retomarán en la discusión sobre la aceptación de la verdad. A este respecto nos dice García-Baró:

(...) el hombre no cobra realmente fuerzas para pensar, si no ama y disfruta (disfrutar es un término que Lévinas ha vuelto a poner en el centro mismo de su antropología filosófica), si no ama y disfruta las realidades sensibles, bellas, buenas, que se le han puesto en torno a él. Si uno no es un –decía el Antiguo Testamento– “varón de deseos”, varón o mujer de deseos, si uno no ama la realidad sensible, no la pensará. Si no la ama y no la disfruta, no la pensará. Y cuando la piensa, entonces debe procurar pensarla con toda radicalidad, con toda fuerza (2012, párr. 5).

18

Quiero con esto advertir que la relación entre clásicos y contemporáneos tiene que partir del amar y disfrutar el pensar, lo real, lo sensible; ya nos dejaron un vasto camino, muy vasto por cierto para la época, acerca de las realidades sensibles, es decir, ya se abordó la búsqueda de razones, ahora nos toca en la línea contemporánea la discusión acerca de la aceptación de la verdad, se trata de convertir el discurso filosófico en una experiencia del deseo por releer la historia, por seguir el camino, por complementar lo que ya en un pasado brillante y fructuoso otros iniciaron, otros amaron, disfrutaron y desearon, ahora a nosotros nos toca pensarlo, como varones de deseos, con toda la fuerza posible. ¿Por qué? Porque el camino debe seguir, se debe cruzar el puente.

Ahora bien, no siempre, como lo decía al inicio, el camino ha sido bien aceptado, de hecho, siempre ha sido debatido y cuestionado. Nietzsche, por ejemplo, fue un acérrimo crítico de la tradición filosófica y de muchos postulados allí planteados, aunque en muchas

estelas del camino hemos visto que su crítica, más que generar ruptura, pretendía una relectura de la tradición que permitiera aclarar los elementos confusos; a nosotros, en cambio, Nietzsche se nos mostró desconfigurado, gracias a las influencias de la religión y la política. Uno de los aspectos a resaltar frente a la discusión nietzscheana de la tradición tiene que ver con la doble realidad propuesta por Platón, el mirar que ambas realidades nos alejan de lo que es la experiencia vital; a este respecto quisiera citar el siguiente análisis:

El mundo suprasensible no es más que una ilusión, una ficción, una fantasía construida como negación del mundo sensible, única realidad para nosotros. Recurrir a un mundo suprasensible lo interpreta, pues, como una reacción anti-vital, como una negación de la vida (vida que está marcada por el sufrimiento tanto como por la alegría), como una venganza contra la naturaleza, propia de espíritus ruines que odian la vida, un producto del resentimiento contra la vida. Incapaces de aceptar un destino trágico, los hombres se rebelan contra esa vida que les aboca al sufrimiento y la niegan, convirtiéndola en un mero residuo de otra realidad, perfecta ésta, donde ahogan su resentimiento (Wikifilosofo, 2016, s.p.).

Quise tomar la anterior referencia para indicar que, para el mundo antiguo, en su búsqueda de razones, lo suprasensible se levanta como un elemento absoluto, pues la discusión sobre la verdad no se basa en las vivencias del hombre, sino en los fundamentos de los por qué. Entiéndase el ejemplo anterior remitido a Platón como un ejemplo de la relectura, de que los contemporáneos no se quedan en la búsqueda de razones o fundamentos que otros ya discutieron, se trata aquí de mirar la historia con nuevos ojos, ¿cuáles?, los de la razón, los de la vida; aquí lo suprasensible ya no entra en la discusión, pues se sabe que constituye un elemento fuera de nuestra realidad que aboga por la aceptación desde la libertad del individuo, aquí lo que importa, según la óptica nietzscheana, es la reflexión por lo sensible, lo real, lo físico, la discusión sobre la verdad, sobre la aceptación de un mundo marcado por la dicotomía entre lo trágico y lo alegre.

Como elemento conclusivo de esta primera reflexión, a partir del ejemplo tomado de Platón y la relectura-crítica de Nietzsche a la tradición filosófica, queda en el papel que tanto los clásicos como los contemporáneos esbozan los extremos de un mismo camino, que si no es releído en clave de amar, disfrutar y vivir se convertirá en una ruptura que, haciendo alarde de lo crítico, se quedaría vacía.

### *Un diálogo que se lleva a la vida, busco razones para vivir y discutir*

La relación entre clásicos y contemporáneos se constituye como el arte de vivir mirado desde dos ópticas; en primer lugar, un arte que busca razones, que busca bases, bases para vivir, y en ese vivir se desarrolla el segundo momento; vivir para ponerme en la discusión sobre la aceptación de la verdad, ya tengo las bases para vivir, ahora me toca, como al artista, darle forma a esa obra de arte que es vivir a través de la discusión que no tiene otro fin que el de la aceptación de la verdad.

Alexander Nehamas, parafraseando la *Enciclopedia filosófica* de Kant, en su texto *El arte de vivir* (1998), cita este elemento para argumentar su tesis del modo de vivir filosóficamente asociado a la continuidad del pensar histórico de la filosofía:

¿Cuándo vas a empezar a vivir virtuosamente?, le preguntó a Platón un anciano que le había mencionado que estaba asistiendo a una serie de conferencias sobre la virtud. No se puede especular toda la vida. En algún momento hay que empezar a pensar sobre cómo llevar a la práctica nuestras teorías. Sin embargo, hoy por hoy concebimos a los que viven según lo que predicán como soñadores (1998).

20

En algún momento reza la cita anterior que se debe dejar de especular, propio de la filosofía antigua, y se debe pasar a la práctica de las teorías, esto quiere decir relectura, no ruptura; aunque quienes nos lean o escuchen, nos consideren soñadores, insensatos o poco objetivos, la discusión filosófica debe atravesar, como decía anteriormente, los dos extremos del puente.

La relación así entendida como una búsqueda de razones para vivir y discutir debe asumirse sin polarización temática, sin poner en el medio del diálogo las apetencias personales e institucionales, frente a esto quiero hacer una salvedad, nosotros que nos vemos inmersos en el mágico mundo de la investigación, no podemos parcializar el saber, reducirlo a meras apetencias personales o institucionales, sino que este debe ir más allá, a plantear los dos extremos del camino, la búsqueda de razones y la discusión sobre la aceptación de la verdad. Eso es la vida filosófica, eso es la experiencia del filosofar, de volver a

la filosofía vida, no polarizar, escribir para que el diálogo fluya y ya cada quien, desde los argumentos que da la misma discusión, asuma la verdad, le dé la aceptación propia que requiere el camino.

El diálogo así entendido pretende asumir la postura del criterio de vida; es decir, la relación entre clásicos y contemporáneos se entiende a partir de la vida propia del filósofo, y aunque hoy asistamos a una imagen desvirtuada del mismo, basada en la desfachatez y la rebeldía sin causa, en un ateísmo raro y poco entendible, usted y yo sabemos que no es así, que nuestro modo de proceder está precedido por una búsqueda de razones que nos llevan a la discusión sobre la aceptación de la verdad. Esto no es nuevo, esto es fruto de la reflexión de muchos pensadores que entendieron la filosofía como una forma de vida, como experiencia vital, esto es fruto de la relación tripartita entre historia, línea y vida, conjugados con la filosofía; Nehamas reza al respecto, “el hecho de que la vida de los filósofos no refleje sus convicciones provoca un sentimiento de confusión y desilusión” (1998), se asume en estas palabras el hecho de que, en muchas ocasiones, plantear esta relación resulte extraño o ya no tan necesario, pues el modo de vivir del filósofo se ha alejado de ideal primigenio. Necesitamos, por tanto, que el diálogo entre lo clásico y lo contemporáneo esté precedido por una experiencia vital que nos ponga en camino, en línea, con la historia y la vida.

Un último aspecto a desarrollar tiene que ver con la relación entendida como un puente, cuya única funcionalidad es permitir el paso de extremo a extremo y en el que los pasos que se dan nos alejan del inicio, nos ponen en camino y nos llevan a la otra orilla, no por pura soberbia, sino por necesidad vital.

La relación entendida como un puente donde ambos extremos son necesarios debe ser vista bajo la óptica de una relectura, en la que aquellos aspectos innecesarios en la discusión acerca de la aceptación de la verdad, van siendo arrojados al mar.

Retomo aquí un análisis sobre los diferentes elementos del legado de Michel Foucault en la filosofía, que propone pensar cómo la filosofía antigua es mirada bajo la óptica de la nave de los locos, de la locu-

ra, de la vagancia y de la estética mal concebida; la analogía continúa con la expresión de que aquellos hombres eran arrojados al mar para realizar una especie de purificación de la ciudad, quedando solo en el papel aquellos elementos que pertenecen al diálogo en busca de la aceptación de la verdad:

Foucault, a partir del cuadro de Bosco *La nave de los locos* entrevé la imagen literaria de la locura en la época clásica; la tripulación estaba integrada por individuos sin quehacer, ociosos, vagos y quizás estéticamente mal parecidos. Los individuos eran arrojados al mar con el objetivo de limpiar la ciudad de esos individuos que sólo daban mal aspecto (Ideas Filosóficas, 2009, s.p.).

Un elemento llamativo del pensamiento de Foucault es la excelente mirada que pone en la historia, como juez que permite replantear y realizar una relectura sana de los componentes esenciales de la filosofía.

22

Concebir la filosofía antigua como una locura o nave de locos merece una aclaración, no es la locura que concebimos en el mundo actual donde la falta de conciencia y cordura predominan, sino que, entiéndase aquí, pensar diferente a lo que el contexto histórico planteaba, arrojarse al mar por no cumplir con los criterios básicos, son signos del tránsito por el puente, y la mirada histórica es signo de uno de los tantos componentes del pensamiento contemporáneo; no se esboza una ruptura, es un mismo camino que evoluciona, la analogía usada en este análisis de Foucault es el mar, la navegación.

La búsqueda de razones y el diálogo acerca de la aceptación de la verdad en esta relación tienen que ser pensados desde una experiencia sensitiva, el filósofo tiene que ser altamente sensible, tiene que estar en capacidad para dejar de lado la vagancia e insensibilidad en la que se puede caer fruto del discurso poco objetivo llevado al límite de los placeres personales y de las realidades estereotipadas. La búsqueda de razones implica algo de locura, es decir embarcarse, caminar, aventurarse a recorrer el camino, pero no nos podemos quedar en una mera aventura, debemos avanzar hacia, como lo expuso la filosofía medieval, poner nuestra mirada en lo divino con las limitaciones que se pueden presentar en este encuentro –lo divino no se entiende como dependencia religiosa, sino como pregunta por lo absoluto y su incidencia en el mundo sensible–. Luego somos llevados a una superación

del dogma teológico y llegamos a la pregunta por el conocimiento, allí podemos mirar desde el puente cómo la razón y la experiencia se constituyen en los elementos relevantes de esta experiencia; y eso no es todo, el camino no está agotado, de allí podemos vislumbrar cómo la historia y la ciencia se cruzan, el lenguaje y muchos otros elementos que engalanan la búsqueda de razones. ¿Y, al final, del camino qué queda? Sencillamente sentarnos a dialogar sobre la verdad, dialogar sobre si el recorrido ha tenido sentido, entonces ahí la filosofía se convierte en línea, historia y vida.

"Filosofía y discurso filosófico se presentan pues al mismo tiempo inconmensurables e inseparables" (Hadot, 1998).

Un último elemento merece nuestra atención, y es de los que, a mi juicio, recogen la reflexión antes expuesta, la filosofía y el discurso filosófico se presentan al mismo tiempo inseparables, ya lo he manifestado a lo largo de la presente ponencia, no puede existir ruptura en la historia de la filosofía, tiene que existir una relectura según el contexto histórico, según el devenir de la historia, es una relación que como muchas otras atraviesa por etapas de difícil comprensión, por sus temáticas (filosofía medieval), etapas de debate en cuanto a la posibilidad del conocer (filosofía moderna) para finalmente llegar al extremo del diálogo individual, libre, sobre la aceptación o no de la verdad.

23

Así, la filosofía y el discurso filosófico van en una misma línea, un mismo camino, una misma experiencia, una misma historia que debe ser vista desde una misma mirada, desde un mismo caminar, es un puente cuyos extremos bien unidos logran efectuar el más bello de los argumentos vitales en relación a la vida académica, el diálogo.

Se trata de una relectura en clave crítica que permita hacer de la historia una línea vivencial y no un cúmulo de datos que suelen decir mucho y trascender poco, se trata de entender el sentido primigenio de la filosofía antigua y las formas como nos ha llegado hoy: "La obra de estos pensadores antiguos no nos ha llegado sino fragmentariamente, en citas de autores posteriores, por lo que el estudio de sus doctrinas debe tener presente constantemente la forma de transmisión textual y la valoración de las fuentes" (Marcano-Díaz, Sánchez-Pizarro, Aran-



dia-Parra, et. al., 2013). Entender que por este factor, el diálogo carece de herramientas, mas no de elocuencia –elocuencia le sobra a la antigüedad–, carece es de herramientas porque quisiéramos que todos los elementos que entraron en la búsqueda de razones nos hubiesen llegado íntegros, y pues, como eso no se dio, hemos tenido que iniciar el camino con lo que hay, y lo más peculiar del asunto es que el mismo camino nos ha proporcionado en la valoración de las fuentes las herramientas faltantes para iniciar sin pausa, ni mora, el diálogo en búsqueda de la aceptación de la verdad.

## A modo de conclusión

*“El discurso filosófico puede además adquirir también la forma de una exposición continua, de un discurso de exhortación o de consuelo en el que se aplicarán todos los recursos de la retórica para provocar la transformación del alma” (Hadot, 1998).*

24

La relación entre clásicos y contemporáneos es, sin lugar a dudas, una expresión continua, una exhortación a unir la filosofía y el discurso filosófico. Aquí se entrelazan la línea, la historia y la vida, haciendo de la filosofía una sola experiencia, experiencia que es ejercicio espiritual porque implica una transformación del yo, del alma, transformación que se da en el contexto de un puente donde ambos extremos ofrecen la oportunidad de reevaluar las posibilidades del conocimiento y la relación del hombre con este, con lo absoluto, con la ciencia.

En este sentido, el discurso filosófico implica una experiencia de amar, de vivir, de convertir la existencia en un arte, en una expresión continua; disculpen si suena reiterativo y enfático, no hay ruptura, hay relectura, una relectura crítica, sensorial, basada en la experiencia, en la correcta administración de la ratio.

Un autor cristiano por quien tengo un notable aprecio, ha plasmado loablemente lo que en toda esta reflexión he querido manifestar; John Henry Newman, cardenal inglés y beatificado por el papa emérito Benedicto XVI, creció y se formó en el seno de la Iglesia anglicana y en su búsqueda de razones se encontró con la verdad, aquella que admite el debate y la corrección; una vez elegido cardenal, adopta como lema: COR AD COR LOQUITUR (el corazón le habla al corazón), en

un diálogo donde sobran las palabras y habla el amor; en eso se basa la comprensión de la relación entre clásicos y contemporáneos, en un diálogo de corazón a corazón, solo el corazón dotado de la sapiente virtud filosófica puede comprender este momento donde los criterios personales e institucionales sobran y queda única y exclusivamente la esencia propia del saber, ese es el resultado del final del camino, la esencia propia del saber, la sensación del camino recorrido de forma criteriosa, humana, sensible, amorosa, alegre.

Las presentes líneas son parte de la reflexión de quien siente la filosofía como una experiencia vital que implica discurso y experiencia, obedecen a la experiencia de quien en la lectura de las páginas de los clásicos y de los contemporáneos no ha encontrado sino una búsqueda de razones que llevan a un diálogo sobre la aceptación de la verdad. Son el fruto de la reflexión de quien entiende que la filosofía no es más que un camino que nos conduce al vasto mundo de la discusión sobre el saber, la vida, el hombre. Son el resultado de un proceso investigativo en el cual los autores que se han presentado muestran, a mi juicio, una perspectiva de relectura crítica de la relación aquí abordada.

25

Si la filosofía es necesaria todavía, lo es entonces más que nunca como crítica, como resistencia contra la heteronomía que se extiende, como si fuese impotente intento del pensamiento permanecer dueño de sí mismo y convencer de error a la trama mitológica (...) Propio de ella sería, mientras no se la declare prohibida como en la Atenas cristianizada de la antigüedad tardía, crear asilo para la libertad (Adorno, 1972).

Necesitamos una relectura crítica que nos saque al discurso filosófico de la quietud en la que ha caído, es como si el puente estuviese agrietado o averiado, no, eso no puede ocurrir, necesitamos una relectura que devuelva la vitalidad de la filosofía a nuestros ambientes sociales, culturales, pero sobre todo a nuestros ambientes universitarios donde tan maltratada se ha visto.

Entiéndase esta relación en clave lineal, histórica y vivencial, para que así usted y yo podamos comprender que la filosofía, más que un discurso racional, es la administradora de la ratio llevada a la práctica. Permítanme concluir esta ponencia, con la siguiente afirmación: la historia de la filosofía no es una historia cualquiera, es la historia

donde el hombre y la ratio caminan juntos escribiendo las páginas más bellas de la humanidad, más aun, esbozándole el camino a la humanidad misma.

## Referencias

- Adorno, T. (1972). *Filosofía y Superstición*. Madrid: Ediciones Taurus.
- García-Baró, M. (07 de noviembre de 2012). La experiencia de la filosofía desde la fe (Documentos del Instituto de Antropología y Ética, 33). Conferencia llevada a cabo en el ciclo “Experiencias desde la fe”, Colegio Mayor Belagua, Universidad de Navarra. Recuperado de <https://www.unav.edu/documentos/8871060/8964433/33-Experiencia+de+la+filosofia.pdf/1a502972-3e76-4822-b3aa-377e2760e491>
- Hadot, P. (1998). *¿Que es la filosofía antigua?* México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder Editorial.
- Ideas Filosóficas. (14 de diciembre de 2009). Michel Foucault y su legado en la filosofía [Entrada en un blog]. Recuperado de <http://ideas-filosoficas.over-blog.es/article-michel-foucault-y-su-legado-en-la-filosofia-41184724.html>
- Marcano-Díaz, H. A., Sánchez-Pizarro, J. H., Arandia-Parra, M., Goitía-Jiménez, R. M., Gavilanez-Montero, N. R., Fuentes-Ayala, A., ..., Bustos-Rizzo, A. (2013). Influencia de la filosofía clásica y medieval en el desarrollo del mundo contemporáneo. Recuperado de <https://es.scribd.com/doc/157437753/Influencia-de-La-Filosofia-Clasica-y-Medieval-en-El-Desarrollo-Del-Mundo-Con-temporaneo>
- Nehamas, A. (2005). *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia, España: Pretextos.
- Wikifilosofía. (03 de septiembre de 2016). El mundo suprasensible no es más que una ilusión, una ficción, una fantasía construida como negación del mundo sensible, única realidad para nosotros [Entrada en un blog]. Recuperado de <http://www.wikifilosofia.net/el-mundo-suprasensible-no-es-mas-que-una-ilusion-una-ficcion-una-fantasia-construida-como-negacion-del-mundo-sensible-unica-realidad-para-nosotros/>

# Cognición encarnada: la agencia como problema central de la ciencia cognitiva

Antony Zapata\*

## Introducción

Dentro de la investigación contemporánea referente al abordaje filosófico de la cognición y del comportamiento humano en general, ha ganado un lugar de relevancia en el escenario de discusión, una visión que viene a revolucionar el modo en el que se ha entendido lo mental en la ciencia cognitiva tradicional. Esta nueva visión viene a proponer un nuevo modelo de investigación y de comprensión de la inteligencia al intentar ubicar al cuerpo y su relación con el mundo en el lugar central. Esta propuesta contradice directamente el modelo computacional de la ciencia clásica de la mente, donde la metáfora de la computadora omite el papel fundamental que juega la inmersión corporal en el mundo de un “sistema inteligente”.

27

En este corto texto pretendo exponer el cambio paradigmático entre una concepción computacional y una postura “encarnada” dentro del entendimiento filosófico y científico del fenómeno de la cognición, mostrando las ventajas explicativas que traen consigo los nuevos principios de la comprensión “corporizada”, en contraposición a los principios clásicos de una ciencia cognitivista de la inteligencia; además visualizar algunos de los muchos rumbos a los que lleva una aceptación de la postura encarnada, en donde lo mental será entendido a partir de términos de agencia cuando las capacidades sensoriomotrices ocupan el lugar preeminente en la investigación actual de las ciencias cognitivas.

---

\* Estudiante de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: antonyz005@hotmail.com

## El paradigma computacional de la mente

Desde mediados del siglo XX se ha desarrollado una ciencia que intenta, de una vez por todas, explicar esa realidad que desde el principio de los tiempos el hombre se ha resignado a llamar mental. La mente o cognición (término más sofisticado y técnico dentro del abordaje actual del fenómeno), ya ha ganado un lugar serio dentro de los problemas científicos a resolver para tener una mirada acabada de la realidad total del mundo. En la actualidad, la mente está siendo estudiada en una colaboración interdisciplinaria de varios saberes donde se cuentan desde las neurociencias, pasando por la ingeniería y la lingüística hasta llegar a la filosofía, con la intención de construir una teoría unificada que logre explicar la mente y sus capacidades de manera objetiva; a esta colaboración de saberes se la conoce como ciencias cognitivas. La comprensión de la mente que nos ofrece la ciencia cognitiva se basa en los principios constitutivos que determinan su modelo de explicación de la inteligencia, los cuales tienen sus raíces ancladas en el conocimiento de la ciencia de la informática, entregando, en consecuencia, un conocimiento de la mente viciada por una metáfora de naturaleza computacional cuya consigna representativa desde sus inicios es: la mente, al igual que un dispositivo ordenador, se comporta como un sistema de cómputo. Para entender un poco mejor en qué consiste este modelo y su naturaleza, es pertinente conocer su origen y las causas que lo llevaron a cristalizar como disciplina apoyada sobre un modelo computacional.

28

Algunos de los desarrollos conseguidos a mediados del siglo XX dieron una confianza definitiva a ciertos científicos para tomar, por fin, el fenómeno de los estados mentales como un objeto propio de investigación científica, arrebatando a la mente del terreno especulativo de los filósofos y del conductual de los psicólogos. La adopción de una postura mentalista, en contraposición de los principios anti-mentales de la psicología conductista, junto con la consolidación de las ciencias del cerebro y el apoyo conceptual del auge de la filosofía lógica y la lingüística, fueron las condiciones que permitieron la formación de una propuesta científica de la mente. Sin embargo, fueron los felices resultados obtenidos en la naciente ciencia de la computación, con la creación de sistemas inteligentes que resolvían cuestiones en

campos como la lógica y el razonamiento matemático, lo que mostró la vía científica más adecuada para emprender, por fin, un programa investigativo de la cognición. Así pues, el modo en el que los sistemas artificiales resuelven problemas a partir de la ejecución de cómputos, se mostró como el ejemplo paradigmático a seguir.

A este periodo de formación de una disciplina científica de la mente se lo conoce como “era fundacional” o “cibernética”, y puede situarse entre 1943 y 1956 (Varela, Thompson y Rosch, 1997); allí se intentaba hallar unos principios que dieran cuenta de las bases subyacentes a los llamados “estados mentales”, siendo la matemática y la lógica los primeros que deberían adoptarse. De este modo lo mencionan Varela, Thompson y Rosch cuando revisan esta etapa de formación: “(...) los cibernéticos aspiraban a expresar los fenómenos mentales en mecanismos explícitos y formalismos matemáticos (...) la propuesta de que la lógica es la disciplina apropiada para comprender el cerebro y la actividad mental (...)” (pp. 62-63). Es así que para la fundación de una disciplina encargada de explicar el funcionamiento mental, en esta etapa creativa se mezclaron, en un acople bastante armonioso, la lógica, la matemática, la mecánica funcional de los procesos cerebrales, el lenguaje informático y el desarrollo computacional, dando como resultado una visión con un supuesto enfoque científico en el que la cognición se entendía como un conjunto de estados mentales que no son más que funciones de cómputo que resuelven problemas de razonamiento matemático mediante la deducción sujeta a normas lógicas.

Se tiene como nacimiento oficial de las ciencias cognitivas, como modelo y disciplina de un enfoque determinado para un programa investigativo de la mente, a la conferencia de Dartmouth College (Hanover, New Hampshire) de 1956 (Martínez-Freire, 1995), donde se estableció el paradigma explicativo de la mente que sigue manteniendo algo de su hegemonía y que dice que la cognición humana es un sistema computacional que procesa la información externa a través de representaciones mentales de los hechos del mundo sujetas a unas reglas lógicas internas. Tan confiados estaban en su pretensión explicativa que, un año después, en 1957, nace el proyecto de la inteligencia artificial, como desarrollo paralelo, ampliación y

aplicación ingenieril, del programa de una cognición computacional: “En los años cincuenta algunos científicos americanos creían de modo firme que los rasgos característicos de la inteligencia humana podían ser descritos en forma tan precisa que pudieran ser simulados por un computador” (Martínez-Freire, 1995, p. 102). Para dar más énfasis en la comprensión de esta idea sobre la mente, John Searle complementa diciendo algo parecido sobre la naturaleza de la visión de este programa de investigación:

Si tuviera que resumirse el programa de investigación del cognitivismo tendría un aspecto parecido a este: pensar es procesar información, pero procesar información es solamente manipulación de signos (...) según este punto de vista la tarea de la ciencia cognitiva es caracterizar el cerebro (...) al nivel de su funcionamiento como un sistema de procesamiento de información (1994, p. 50).

30

En contraposición a la aceptación acrítica que ha tenido durante décadas, hay que acusar al paradigma computacional de ser, por una parte, altamente intelectualista al emplazar a la cognición como actividad meramente preocupada por el conocimiento teórico del mundo mediante razonamientos de alto nivel como el cálculo y la inferencia; por otra parte, demuestra ser altamente aislacionista por el hecho de que la relación del sistema con el mundo se basa en la mera representación interna y simbólica de ciertos estados de cosas en el mundo al que se le dirigen la atención. En definitiva, el programa computacional manifiesta la idea de un sistema cognitivo (el ser humano) al que no le importa el mundo, a menos que en este se presenten cuestiones de naturaleza deductiva e inferencial donde se lleven a cabo actividades intelectuales de alto nivel, como el razonamiento lógico y el matemático, para solucionar las dificultades computacionales presentadas.

## **El paradigma de la mente encarnada**

Es curioso cómo, por los mismos años del periodo cibernético de una ciencia anglosajona de la mente, en la Europa continental se encaminaba con fuerza hacia una visión totalmente distinta acerca de la forma de ser de lo humano y su relación con el mundo. El movimiento de la fenomenología existencial tomaba como principios constitutivos muchos de los aspectos que el cognitivismo anglosajón dejaba de lado,

tales como el de vivencia y experiencia subjetivas, la circunstancialidad de “estar-en-el-mundo”, el cuerpo vivido, entre otras; la consigna de fenomenólogos como el francés Maurice Merleau-Ponty, contraria a todo intento lógico de computacionalización del comportamiento humano, es que:

Puedo, pues, instalarme, por medio de mi cuerpo como potencia de cierto número de acciones familiares dentro de mi contexto inmediato (...) Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas ‘representaciones’, sin subordinarse a una ‘función simbólica’ u ‘objetivante’ (1975, pp. 122-158).

Con Merleau-Ponty se nos entrega una visión renovada de la relación de la cognición con las cosas cuando se nos dice que el ser humano se encuentra siempre situado en un mundo, y que esta situación es siempre corporal puesto que el mundo se presenta a sí mismo en las significaciones sensoriomotrices de una habitualidad con las acciones. Si hay una inteligencia humana real a la que se pueda aludir, es aquella que solo reside en la acción perceptual y motriz mediante la relación corporal con la cotidianidad.

La crítica a los principios del paradigma computacional no se hizo esperar; Hubert Dreyfus, filósofo norteamericano, sirvió de puente para enfrentar a las dos visiones contrarias referentes al comportamiento humano. Dreyfus, estudioso de la tradición fenomenológica de autores como Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty, fue el primero en acusar de equivocada a la visión logicista y representacional del enfoque computacional, ya que, según este autor, no es necesaria ni suficiente la manipulación simbólica de representaciones internas de los hechos atómicos del mundo, dado que el mundo mismo solo aparece mediante la comprensión intuitiva de contextos particulares en los que el agente está llamado a actuar corporalmente para resolver las tensiones con su entorno. La inteligencia humana se fundamenta en un “saber” de sentido común que emerge naturalmente en contextos de la vida mundana y cotidiana, donde debe reconocer dentro del “marco” situacional las cosas y eventos relevantes, donde se debe



focalizar la atención de los eventos que no lo son. Esto es lo que señala Dreyfus cuando critica la explicación computacional de la inteligencia humana:

Una versión de este problema de la relevancia es el llamado problema del marco. Si una computadora tiene una representación del estado corriente del mundo y algo cambia, ¿cómo la computadora determina cuáles hechos representados permanecen iguales, y cuáles representaciones deben ser actualizadas?<sup>1</sup> (2006, p. 44).

La cognición humana se pone a prueba en el estar encarnado en un cuerpo vivo y estar situado en un mundo cambiante y dinámico, en tal escenario la actividad inferencial y representacional de una lógica computacional tiene poco que hacer, dirigiéndose inevitablemente al fracaso.

32

Con esta nueva concepción como alternativa a la comprensión de la cognición, va cuajando una nueva propuesta de ideas para la formación de un modelo de investigación tanto filosófico como científico: el modelo de lo “corporalmente situado”. Una de las posturas más llamativas que acogen este modelo es la de Andy Clark, con su tesis de la “mente extendida”. Influenciado directamente por Dreyfus, Clark expone que la cognición es un fenómeno que emerge a partir de la capacidad del cerebro de extenderse no solo por el cuerpo del agente, sino a través del entorno mismo:

Si nos piden que multipliquemos  $7.222 \times 9.422$  la mayoría de nosotros echará mano de lápiz y papel (o de calculadora). Con el empleo de lápiz y papel, lo que conseguiremos es reducir un problema complejo (...). Utilizamos el medio externo (un papel) para almacenar los resultados de estos problemas (...). Como veremos, el verdadero motor de la razón no está delimitado ni por la piel, ni por el cráneo (1999, pp. 102-111).

La idea central es que las funciones mentales pueden descargarse en el ambiente, siendo este, por ejemplo, dispositivos técnicos y culturales para realizar ciertas tareas que el cerebro mismo no podría; digamos un cálculo complejo en el que un lápiz y un papel o una calculadora servirían como una distribución cognitiva en que el mundo y el cuerpo posibilitarían la función requerida.

<sup>1</sup> “One version of this relevance problem is called the frame problem. If the computer has a representation of the current state of the world and something changes, how does the computer determine which of the represented facts stay the same, and which representations have to be updated?”

La mente extendida sigue siendo una tesis bastante cuestionada, tanto por autores que comparten la visión de la encarnación como por los que no. Por una parte, se la cuestiona por ser una teoría que requiere claridad por el uso poco preciso del concepto de cognición, ya que se corre el riesgo de mentalizar extensiones que en sí mismas no son mentales o cognitivas; y esta es la preocupación de, por ejemplo, Pérez-Chico: “(...) pero al extender la cognición corremos el peligro de que se extienda demasiado y perdamos de vista sus límites” (2010, p. 64). Por otra parte, se critica en cierta forma a la propuesta de Clark por seguir utilizando terminología computacional dentro de una concepción encarnada de la mente, pareciendo para algunos no ser totalmente radical en su postura de una mente corporizada.

Una de las posturas que intenta ser lo más radical posible con la idea de un paradigma completamente encarnado, es la tesis de la cognición ‘enactiva’ propuesta y desarrollada por el neurobiólogo chileno Francisco Varela. Inspirado en los principales fenomenólogos del siglo XX, desde Husserl, pasando por Heidegger, hasta Merleau-Ponty, Varela propone, de una vez por todas, dejar atrás el paradigma computacional del cognitivismo para remplazarlo por su concepto de “enacción”, con el cual se fijan unos puntos claves para una ciencia futura de la cognición totalmente encarnada. Su propuesta para una visión renovada de la cognición consiste básicamente en la idea de que los fenómenos cognitivos surgen a partir de los sistemas capaces de explorar un mundo sobre sus esquemas sensoriomotrices. El lema de su postura enactiva es que la cognición debe comprenderse como acción perceptivamente guiada: “Al adoptar lo que he denominado un ‘enfoque enactivo de la cognición’, habrá que destacar dos principios fundamentales. Primero, la percepción es acción perceptualmente guiada; y segundo, las estructuras cognitivas surgen de los esquemas sensoriomotrices (...)” (2000, p. 227). El mundo es un escenario dinámico que exige al sistema responder en él de forma adaptativa mediante su percepción y motricidad, siendo estas moldeadas por los cambios del ambiente. Por ello es que la cognición es siempre encarnada, dada la guía que debe tener la acción en su percepción constante con el mundo.

En definitiva, la idea que nos ofrece un paradigma encarnado de la mente es que lo mental, precisamente, no es un fenómeno que emerge meramente a partir de los procesos delimitados por el funcionamiento neural intracraneal: “*La mente no está en la cabeza*. Esta idea surge como consecuencia del redescubrimiento de la importancia de estar encarnado” (Varela, 2000, p. 240, cursivas añadidas). Lo que llamamos mente es una emergencia de carácter global originada a partir de la co-determinación esencial de las capacidades sensorio-motriz del cuerpo comprometido con un mundo, permitiendo que este, el mundo, llegue auténticamente a importar al agente en cuestión. De este modo, la capacidad representacional, inferencial y calculativa de una mente computacional queda relegada a un segundo plano, permitiendo que la centralidad en los nuevos modelos de las ciencias cognitivas sea ocupada por la relevancia de la agencia (inteligencia entendida como capacidad sensorio-motriz) como nuevo modo de entender a la mente.

## Consecuencias de la aceptación de la encarnación

A partir de la centralidad de la agencialidad, se reformula la comprensión de la configuración y el papel de las funciones complejas de alto nivel, relegando a un segundo plano su relevancia, y ser entendida como una ampliación abstracta de los esquemas perceptores y motrices de los sistemas adaptativos a un medio. En una teoría cada vez más completa de una cognición encarnada, las capacidades abstractas y de conceptualización no pierden sus focos de atención, sino que su funcionalidad es reorientada en el intento de armonizar su convivencia con la presencia necesaria de una corporalidad que se expresa de manera motora. Lo mencionan Bedia y Castillo-Ossa:

Así, se considera que la base de nuestro sistema conceptual se encuentra en la experiencia directa con los objetos del mundo exterior (...). Dicho conocimiento se origina en las unidades básicas de la percepción, que se forman como resultado de la experiencia temporal y espacial de nuestros cuerpos en movimiento (2010, p. 117).

Presentados así los horizontes de un paradigma cada vez más concreto de una visión encarnada de la mente, donde la propuesta es que las funciones conceptuales se comprendan a partir de su vínculo con

lo corporalmente contextualizado, se invita a los programas computacionales referidos al estudio de los sistemas artificiales que cedan en la revisión de los principios de los que depende su concepción : “La Inteligencia Artificial y los estudios de la cognición no pueden ocultar la importancia que los estudios sobre el cuerpo en el desarrollo mental revelan” (Bedia y Castillo-Ossa, 2010, p. 120).

Ahora, la aceptación de la idea de la agencia como manifestación primaria de la cognición encarnada, se demuestra en los giros que, precisamente, ya se vienen observando en las recientes décadas, dados por los nuevos enfoques investigativos en inteligencia artificial. Comprender cómo los sistemas desarrollan inteligencia ha llevado a los investigadores en IA a darle total importancia a la corporalidad, viéndose obligados a trabajar más de la mano con la robótica, entendida esta como la encarnación de los sistemas artificiales.

A estos programas investigativos en IA que han enfocado su interés en las posibilidades corporales de la robótica se les conoce como “IA ecológica”, y son la expresión de la idea de un sistema artificial más comprometido con el medio ambiente y su entorno. De esto nos hablan Muñoz-Serrano y Díaz al revisar las nuevas posibilidades ingenieriles que se abren gracias al paradigma encarnado: “Parece, por tanto, que el camino hacia la autonomía robótica pasa por un ajuste online de las interacciones máquina-entorno” (2010, p. 54). El propósito de este nuevo enfoque en IA es el de desarrollar sistemas con “agencia artificial”, el cual posibilite como capacidad principal moverse perceptualmente en un mundo dinámico en el que aprenda su reconocimiento mientras se produce su adaptación, tal como lo hacen los seres vivos, cuya simpleza es modelo de inspiración para la simulación agencial.

En este sentido, un programa ecológico de agencia artificial debe tener como principios rectores de investigación unos elementos que solamente se observan en sistemas inmersos corporalmente en su ecosistema como: *adaptación, minimalismo, contexto y flexibilidad* (Muñoz-Serrano y Díaz, 2010). Se evidencia así el cambio que sufre la ciencia cognitiva y la ciencia de IA cuando se reformulan sus princi-

pios básicos, aquellos en que la idea de un procesador central que controla mediante una serie de reglas los hechos del mundo ha fracasado en sus propósitos más ambiciosos:

Este nuevo horizonte de posibilidades puede superar las carencias que lastraban las grandes promesas de la I.A. La ausencia de una necesidad de programación y la autonomía motora y energética suponen un paso adelante para la aproximación de los robots a las características de los seres vivos (Muñoz-Serrano y Díaz, 2010, p. 61).

## Conclusión

Es curioso que desde los inicios de una disciplina seria de la cognición fuera impensable que el problema de fondo para explicar el fenómeno de la inteligencia y lo mental residiera, como lo atestigua la investigación contemporánea, en la atención de la autonomía, la adaptabilidad, la intencionalidad en la acción y, aún más, en la motricidad. Sin embargo, también se debe poner atención en el modo de acercarse a estos conceptos básicos tanto de científicos en IA, como de filósofos en el campo teórico, ya que dicho modo determinará una comprensión más o menos completa y fiel de la naturaleza del hombre y de su relación con el mundo.

36

## Referencias

- Bedia, M. y Castillo-Ossa, L. F. (2010). Hacia una teoría de la mente corporizada: La influencia de los mecanismos sensomotores en el desarrollo de la cognición. *Ánfora*, 17(28), 101-124. Recuperado de <http://publicaciones.autonoma.edu.co/index.php/anfora/article/view/102>.
- Clark, A. (1999). *Estar ahí. Cerebro, cuerpo y mundo en la nueva ciencia cognitiva*. Barcelona, España: Paidós.
- Dreyfus, H. (2006). Overcoming the Myth of the Mental. *Topoi*, 25, 43-49.
- Dreyfus, H. (2002). The Inteligente without Representation – Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation. The Relevance of Phenomenology to Scientific Explanation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1(4), 367-383.

- Martínez-Freire, P. (1995). *La nueva filosofía de la mente*. Barcelona, España: Gedisa.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires, Argentina: Planeta-Agostini.
- Muñoz-Serrano, M. y Díaz, A. (2010). Inteligencia artificial ecológica para una nueva generación de robots. *Factótum*, 7, 53-61. Recuperado de [http://www.revistafactotum.com/revista/f\\_7/articulos/Factotum\\_7\\_5\\_Diaz\\_&\\_Munoz.pdf](http://www.revistafactotum.com/revista/f_7/articulos/Factotum_7_5_Diaz_&_Munoz.pdf).
- Pérez-Chico, D. (2010). Los límites de la tesis de la mente extendida: agencia, autonomía y autoridad epistémica. *Factatum*, 7, 62-75. Recuperado de [http://www.revistafactotum.com/revista/f\\_7/articulos/Factotum\\_7\\_6\\_David\\_Perez.pdf](http://www.revistafactotum.com/revista/f_7/articulos/Factotum_7_6_David_Perez.pdf).
- Searle, J. (1994). *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid, España: Cátedra.
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1997). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona, España: Gedisa.
- Varela, F. (2000). *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile, Chile: Dolmen Ediciones.

# El debate dialógico como móvil constructor de la verdad bajo la óptica de Platón y Gadamer

Brayan Fernando Chavarría Arango\*

## Introducción

38

La conformación de toda sociedad requiere de la ejecución de ciertos parámetros para procurar el progreso de la misma. Entre los más comunes se hallan la necesidad de agrupación que provee de seguridad y de satisfacción al hombre frente a sus carencias (Maslow, 1991), la creación de un sistema político que garantiza el orden de la colectividad y demarca límites, y el ejercicio dialógico como pieza imprescindible dentro del entendimiento humano. Particularmente, el acto comunicativo representa el papel protagonista en lo referente al desarrollo social y está mediatizado por un sistema de lenguaje que se hace patente a través de la palabra y del enunciado (Gadamer, 1971); sin comunicación no hay comprensión entre individuos, y sin comprensión entre individuos no es posible pensar una sociedad estructurada.

Si bien en la Grecia antigua ya se vislumbraba una incipiente preocupación por la naturaleza de la palabra, disputando su origen a partir del consenso y la inmanencia (Platón, 1983), no será hasta finales del siglo XVIII cuando el estudio alrededor de las categorías lingüísticas se convertirá en una más de las corrientes determinantes para la tradición filosófica. El análisis lingüístico se bifurcará en dos grandes bloques de pensamiento; el primero, encabezado por Friedrich Schleiermacher, a quien se le atribuye el inicio de la corriente hermenéutica y, el segundo, encabezado por Bertrand Russell, quien es considerado como precursor de la filosofía analítica; bloques que se fundan a la luz del mismo foco: la interpretación que el sujeto hace de su realidad (Barceló, 2015).

---

\* Estudiante de Filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó. Correo electrónico: brayan.chavarriaar@amigo.edu.co

Hans Georg Gadamer –un siglo después de la muerte de Scheleiermacher– destina gran parte de sus reflexiones y obras a la ya esbozada hermenéutica que lo antecede; él retoma las acotaciones de Scheleiermacher y de Wilhelm Dilthey y amplía los elementos claves en torno a la interpretación y construcción del conocimiento del sujeto; un conocimiento que está en permanente camino a encontrarse (Giménez, 2010). Es de considerar que el encuentro de todo conocimiento preliminarmente irá acompañado de una o varias acepciones que, a su vez, irán seguidas de una construcción paulatina en el mundo. Se hace preciso subrayar, entonces, qué categorías permiten edificar las acepciones del hombre de manera sólida y, sobre ello, señala Gadamer, que no sólo en la poesía desocultadora, sino también en la pregunta-respuesta de toda especulación, es decir, en toda contingencia del diálogo.

## Desarrollo de la tesis

Comprender el mundo ha supuesto siempre uno de los arraigados menesteres del ser humano. Para acercarse a dicho fin los individuos han apelado a múltiples explicaciones mitológicas donde el origen de todo cuanto existe es causa directa de algún Dios; otros, en cambio, han recurrido a la constatación experimental de los fenómenos en búsqueda de diagnósticos acertados frente al funcionamiento de todo lo real. Lo que resulta ciertamente incuestionable es que, independiente de la ruta por la cual se opte para dar razón de ser al mundo, ella irá directa o indirectamente ligada a un ejercicio comunicativo. La comunicación está presente en todo hombre, incluso en los animales, quienes se valen de ciertos sonidos y gestos para coordinarse con los demás de su entorno. Sobre ello precisa Gadamer:

En este sentido el entendimiento humano en la conversación no se distingue del que cultivan los animales unos con otros. Sin embargo, el lenguaje humano debe pensarse como un proceso vital particular y único por el hecho de que en el entendimiento lingüístico se hace manifiesto el mundo (1999, p. 535).

Se hace evidente, entonces, que entender la realidad implica previamente un sistema de lenguaje verbal o no verbal, y que dicho sistema de lenguaje sugiere cierto grado de alteridad. La diferencia determi-



nante entre el lenguaje animal y el humano estriba en que en el primero la comunicación nunca llegará a brindar consciencia de su mundo, sino meramente de su entorno instintivo; mientras que en el segundo –gracias a su facultad racional– se otorgará el carácter de mundo a su entorno de convergencia (Gadamer, 1999). La conversación simboliza, para Gadamer, el medio por antonomasia donde el mundo se constituye y realiza. Ahora bien, es importante resaltar que no se accede a la objetividad de lo real únicamente por medio de la palabra, la palabra debe hacerse pregunta y respuesta, debe hacerse controversia, pues sólo en la dialéctica del debate entre emisor y receptor es como se abren las puertas del entendimiento integral.

El comienzo aparentemente thético de la interpretación es en realidad respuesta, y como en toda respuesta también el sentido de la interpretación se determina desde la pregunta que se ha planteado. *A la dialéctica de la interpretación le ha precedido ya siempre la dialéctica de pregunta y respuesta. Ella es la que determina la comprensión como un acontecer* (1999, p. 565, cursivas añadidas).

40

Conviene mencionar, pues, que a toda interpelación y diálogo es inherente la actitud de escucha, el estar abierto a oír y dejarse comunicar. Una de las más consistentes fuentes de reflexión sobre el mundo yace presupuestada en la audición; atender al discurso del otro suministra nuevas acepciones y significados frente a la realidad, de igual forma cuando otros atienden nuestras palabras se enriquecen recíprocamente con ellas y expanden el alcance de sus percepciones, el alcance de su razón. Por tal motivo, Gadamer asiente:

No hay nada que no sea asequible al oído a través del lenguaje. Mientras ninguno de los demás sentidos participa directamente en la universalidad de la experiencia lingüística del mundo, sino que cada uno de ellos abarca tan sólo su campo específico, el oír es un camino hacia el todo porque está capacitado para escuchar al logos (1999, p. 554).

Cabe señalar que la disposición de escucha no exige renunciar a las acepciones individuales que se han trenzado en cada momento de nuestra vida, los hombres nunca abandonan su relación personal con el mundo, sino que la amplían al fusionar horizontes de interpretación por medio de la plática. Ningún sujeto puede desprenderse de sus prejuicios enteramente; logra aquietarlos cuando se deja captar por el otro, hablar por el otro. Uno de los roles primarios de la hermenéutica

es justamente orientar al individuo hacia la comprensión de la alteridad sin despojarse de su propia comprensión de sí, consiguiendo con la interacción de ambas esferas desocultar gradualmente el ser de las cosas. En relación a esto, José Antonio Giménez agrega:

La comprensión es, por tanto, en palabras del mismo Gadamer, "el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismo" (Gadamer, WM I, p. 311). Sin embargo, esta "fusión" (*Verschmelzung*) no significa de ningún modo la superación de la "tensión" (*Spannungsverhältnis*) originaria entre el presente y el pasado, en la medida en que en la fusión de horizontes no se confunde lo propio con lo ajeno, sino que, al contrario, se destaca la diferencia en la comprensión de la alteridad (2010, p. 69).

En este orden de ideas, algo comienza a hacerse notorio. El modelo de la pregunta-respuesta gadameriana se halla marcadamente permeado por la filosofía platónica constatada en cada uno de sus diálogos, dado que en ellos se recrea a Sócrates como el más grande pensador ateniense capacitado para desocultar el ser, la realidad y la palabra. La mayéutica y la interpelación permanente que caracterizan a Sócrates cuando entabla contacto con los grandes sofistas, poetas y oradores de su época, son el claro ejemplo de la dialéctica lingüística pregonada por Gadamer, que tiene como único objetivo encaminarse hacia la *aletheia*, o sea, hacia nuevas respuestas.

Gadamer considera que todos los diálogos platónicos deben ser interpretados como conversaciones dependientes tanto de la situación concreta del "mundo de la vida" en medio del cual se despliega la conversación, como de la aprobación continua del "interlocutor" (*Gesprächspartner*) que se ve comprometido en el desarrollo del diálogo, en la medida en que las preguntas que se le dirigen lo interpelan en su propio modo de ser. Este principio, aunque se da de modo cabal en los diálogos tempranos, no es nunca dejado de lado según Gadamer ni en los diálogos medios ni en los tardíos (2010, p. 65).

Contrario a la creencia convencional, el interés dialéctico no cobra fuerza con la filosofía hegeliana, sino con las obras platónicas que ensalzan permanentemente a Sócrates. Platón perspicazmente comprendió que tras cualquier palabra yacen múltiples matices y significados para la misma; por tal razón, establecer una inamovible acepción alrededor de un concepto resulta bastante arbitrario a la luz de su pensamiento. Los elementos que integran la realidad están dispersos en distintos focos de la existencia y solo reclaman valor a través de los discursos fusionados, a través del lenguaje que reúne dos o más

consideraciones sobre la realidad y las sitúa en medio de contiendas orales, que eventualmente renovarán los criterios de verdad entre interlocutores.

Platón no dio más que un primer paso cuando se dio cuenta de que la palabra del lenguaje es al mismo tiempo una y muchas. Es siempre una palabra, que nos decimos unos a otros y que se nos dice; pero la unidad de esta palabra se despliega una y otra vez, como hemos visto, en el hablar articulado (Gadamer, 1999, p. 548).

42

Entre otras cosas, aquello que se encuentra de manifiesto en la ma-yéutica platónica/socrática es el sentimiento de disconformidad, de profundo malestar y extrañamiento que emerge en la interpelación. A medida que un hombre se desenvuelve en el mundo erige una gran serie de calificativos para denotar los fenómenos y situaciones que lo rodean, se convence de que su interpretación es absoluta y enteramente consecuente con lo real. Empero, cuando dicho sujeto se ve involucrado en apremiantes debates sobre la naturaleza de las cosas que conoce, es decir, cuando pregunta y es preguntado, sus nociones son socavadas y experimenta una fuerte sensación de hostilidad. En cada uno de los diálogos expuestos por Platón se refrenda tal hecho, los sofistas y discípulos, que por lo general son en su mayoría jóvenes, hallan violentadas sus creencias cuando Sócrates los cuestiona y les replica en reiterados momentos; no obstante, al finalizar las discusiones, tanto sofistas como discípulos reformulan sus prejuicios, ensanchan su marco de percepción y asimilan inexploradas verdades; en términos simples, fusionan horizontes, y allí reside el propósito dialéctico.

Platón ilustra su propio método del desarrollo dialéctico con esos "jóvenes flexibles", que se abstienen de inmiscuirse en el curso de las cosas y no alardean de sus propias ocurrencias. Dialéctica no es aquí más que el arte de llevar una conversación y sobre todo de descubrir la inadecuación de las opiniones que le dominan a uno, formulando consecuentemente preguntas y más respuestas. La dialéctica es aquí, por lo tanto, negativa; se dedica a desconcertar a las opiniones. Pero este desconcierto es al mismo tiempo una aclaración (Gadamer, 1999, p. 556).

En consecuencia, las experiencias de verdad de cualquier hombre oscilarán con frecuencia entre la positividad y la negatividad. Gadamer entiende el proceso de comprensión de los sujetos como un incesante contraste entre lo positivo y lo negativo del pensamiento, siendo lo segundo la esfera en donde se componen realidades

mayormente acertadas. Una experiencia hermenéutica es positiva cuando los individuos forjan connotaciones de los objetos y de la vida sin la intervención de juicios y perspectivas diferentes, es decir, sin la intervención de otras personas (Bentolila, 2011). En cambio, cuando dos hombres cruzan sus pareceres y opiniones positivamente diseñadas, inicia la sutil disputa, afloran las novedades no previstas y se fisuran los prejuicios, puesto que nunca dos mentes serán enteramente iguales y es justo en su distinción donde se soporta la verdad del mundo; es esta la experiencia negativa, una que no representa otra cosa más que la frustración del pensamiento al entender que no existe una única explicación para las cosas, que dicha explicación es tan variada como seres en el mundo y que demanda conciliación, demanda complemento.

La clara causa que se deriva de la interpelación es el quebranto del ser, puesto que cuando se pregunta se suspenden los prejuicios y se allana el camino para cosmovisiones desconocidas que nutrirán las acepciones de los personajes envueltos en el debate. La aporía platónica –efecto de reflexión posterior a la duda– es el estado que demuestra fielmente cómo el sujeto fisura su ser para encontrar respuestas y entender su finitud (Giménez, 2010). De tal suerte que el influjo platónico en la hermenéutica gadameriana es el eje transversal tomando en cuenta el carácter construccionista tácito en la fusión de horizontes; uno que no consigue desarrollarse sin antes haber puesto en entredicho las convicciones de los hablantes.

## Conclusiones

A todo hombre le es congénita una descripción del mundo singular y única. Las acepciones que se entretajan acerca de la realidad van sujetas a las vivencias y a la historia de cada ser humano, empero, ninguna acepción personal figurará la verdad definitiva; es demanda imperante interactuar con la pluralidad de acepciones que confluyen en nuestro entorno, puesto que la contraposición de los significados propios con los significados divergentes es aquello que logra configurar inexplorados sentidos que ensanchan el rango de nuestras percepciones.

Fusionar las cosmovisiones nuestras con las de otros esperando extender tras ello la superficie de nuestros conocimientos, solicita a los sujetos hacer uso de su palabra, de su discurso; es por eso que la vida en sociedad es consustancial al diálogo. Ciertamente, los individuos están provistos de libertad para calificar su mundo, pero semejante libertad es limitada en tanto debe acogerse y respetar las libertades de otros, es decir, las variadas matizaciones que constituyen su visión sobre lo real.

Gadamer se asocia a la aporía de Platón y a la incesante interpelación típica de sus diálogos filosóficos, pues ve en ellos el método seguro para generar la sospecha frente a lo que se muestra como aparentemente verídico. Poner en tela de juicio lo que nos es dicho y enseñado, aproxima lentamente al hombre al terreno de la certeza y la claridad, lo que significa seguir el trayecto para llegar a la *aletheia*. Preguntar y responder para nuevamente preguntar personifica la potencialización de la verdad.

## Referencias

- Barceló, A. (2015). Teorías de la interpretación en la hermenéutica y la filosofía analítica. *Diánoia*, 60(74), 147-154. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/dianoia/v60n74/v60n74a7.pdf>.
- Bentolila. (2011). La estructura hermenéutica de la experiencia de Gadamer. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, XI(22), 9-21. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/414/41421595002.pdf>.
- Gadamer, H. G. (1971). *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona, España: Paidós.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método I*. Madrid, España: Ediciones Sígueme.
- Giménez, J. A. (2010). La dialéctica platónica como modelo de la experiencia hermenéutica en la filosofía de Gadamer. *Revista de Filosofía*, 66, 63-77. Recuperado de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/rfilosof/v66/art04.pdf>.
- Maslow, A. H. (1991). *Motivación y personalidad*. Madrid, España: Díaz de Santos, S.A.
- Platón. (1983). *Crátilo*. Madrid, España: Gredos.

# Bondad y maldad, una mirada biológica de la moral

Brayan Navarro Londoño\*

## Introducción

El diálogo entre la filosofía y la biología ha arrojado nuevas luces sobre diferentes problemas y preguntas de la primera. Así, la epistemología evolucionista ha propuesto diversas tesis con las que se procura encontrar una explicación del conocimiento a la luz de la evolución biológica. Ahora bien, estos numerosos intentos de relacionar la biología con la filosofía han tenido repercusiones en muchas de las ramas de la filosofía:

La filosofía de la biología es la rama de la filosofía de la ciencia que toma a la biología como objeto de análisis, en especial sus procedimientos metodológicos, sus peculiaridades explicativas y sus problemas conceptuales. Su historia como campo de estudio con cierta autonomía y relevancia académica es relativamente reciente (Diéguez, 2011, p. 3).

45

Sin embargo, esta disciplina ha estimulado la investigación de filósofos desde mediados del siglo pasado, de tal manera que la filosofía de la biología es considerada el área de investigación más atrayente de la ciencia contemporánea (Diéguez, 2011, p. 3).

El presente artículo pretende aproximarse a la posible relación que guarda la moral<sup>1</sup>, disciplina filosófica que estudia y analiza la conducta humana<sup>2</sup>, con la perspectiva biológico-evolutiva. Así, ¿podemos pensar que la moral tiene un fundamento biológico-evolutivo? Para abordar el anterior cuestionamiento se tomarán argumentos darwinianos expuestos en *El origen del hombre* (1982), donde se afirma que la moral es el resultado de un proceso evolutivo-cultural, y también en el

\* Estudiante de Filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó. Correo electrónico: brayan.navarrolo@amigo.edu.co

<sup>1</sup> Entiendo por moral el grupo de creencias y normas instauradas en una sociedad, a nivel individual y colectivo, que sirven de guía o patrón de conducta para el individuo o grupo social con el fin de justificar o cuestionar determinadas prácticas en términos de bien o mal. Además, por ética entiendo el estudio de los comportamientos morales como disciplina filosófica.

<sup>2</sup> Es pertinente aclarar que pretendo alejarme de cualquier concepción metafísica que se tenga de la ética.

libro *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre* (2007) del primatólogo Franz De Waal, en el que se muestran las diferentes explicaciones sobre el altruismo y el egoísmo en los animales.

## La teoría de la capa

46

El pesimismo antropológico supone que la moral es una innovación cultural y única de nuestra especie. A su vez, considera que las tendencias morales tales como la generosidad y el altruismo no son propias de la naturaleza humana. Así, nuestros ancestros se volvieron seres con fundamentos éticos y morales por elección propia, únicamente para ocultar su naturaleza vil. La tesis central de esta postura es que los seres humanos son de naturaleza egoísta y brutal, y que la moral es una fina capa que oculta dicha naturaleza (De Waal, 2007, p. 31). De Waal nombra “la teoría de la capa” al supuesto dominio del egoísmo sobre la naturaleza del ser humano y considera que nuestros actos de bondad, altruismo, compasión, son una mera fachada que se usa para ocultar una naturaleza humana malvada y hostil. El principal exponente de esta corriente es Thomas Huxley –apodado el “bulldog de Darwin” por ser el principal defensor de las teorías darwinianas– que afirmó, al romper relación con Darwin, que podemos escapar de todo determinismo biológico apoyándonos en la moral. De Waal comenta, citando a Huxley, que “la ética humana constituye una victoria sobre un proceso evolutivo inquebrantable y terriblemente desagradable” (2007, p. 31). Esta postura se opone fuertemente a las teorías sobre la bondad de la naturaleza humana y pone a la ética en un polo opuesto a la biología. La moralidad actuaría como un revestimiento cultural, un fino manto que esconde, fiscaliza y mitiga los rasgos negativos de nuestra naturaleza, al igual que hace un jardinero con las malas hierbas que tratan de florecer en su jardín (De Waal, 2007, p. 33). Sin embargo, Huxley no se ocupó de explicar cómo la humanidad derrotó los impulsos de su propia naturaleza y prescindió de la teoría de la evolución para dar cuenta de la moral humana.

De Waal critica con severidad la “teoría de la capa”, un enfoque basado en la naturaleza humana egoísta, sometida a las restricciones de la moralidad, entendida ésta como un proceso de decisión racional y

cultural llevado a cabo por criaturas en buena medida asociales. Aunque De Waal es consciente de que la teoría responde a una tradición de raíces antiguas en el pensamiento occidental –como el pensamiento hobbesiano–, solo se remonta hasta la época de Darwin y considera a Thomas Henry Huxley como padre fundador de dicha teoría, quien estuvo influenciado por los escritos de Sigmund Freud en cuanto a que la civilización surge gracias a la renuncia a los instintos, el control sobre las fuerzas de la naturaleza y la construcción de un súper ego cultural (2007, pp. 31-37). En síntesis: los humanos, como el resto de los animales, somos seres completamente egoístas y competitivos, y la moralidad no es sino una ocurrencia tardía y, por ello, poco natural.

## Fundamentos de la moral en la evolución

La mayor contribución de Darwin a la filosofía moral consiste en una explicación de los inicios y el desarrollo de las conductas morales en el ser humano desde una perspectiva biológico-natural, esta es presentada en el libro *El origen del hombre* (1982), donde Darwin tuvo en cuenta el origen evolutivo, las respuestas emocionales y los parámetros fundamentados en una teoría moral del deber. La conclusión principal y fundamental de Darwin es que la vida en sociedad es una condición necesaria para la moralidad. Darwin consideró que el proceso de desarrollo biológico evolutivo de la moralidad incluye las siguientes facetas: a) los ancestros de los animales humanos que, en primera medida, desarrollan una serie de instintos sociales (protección, amor materno filial, atracción sexual, etc.) que sintetizan una sucesión de actividades para satisfacer el bienestar general y mantener unido el grupo, así el instinto de la simpatía toma un papel importante en la formación de la moral; b) el desarrollo de capacidades cerebrales cognitivas que permiten el razonamiento, la autoconciencia y una memoria retentiva para guardar imágenes del pasado y deliberar sobre situaciones futuras; c) la adquisición del lenguaje permitió a los miembros de los grupos y comunidades formular sus aspiraciones, transmitirlos a los demás y elogiar y censurar la conducta de sus compañeros; d) posteriormente, el desarrollo del sentido moral continúa configurándose gracias a la aparición de facultades intelectuales y a



la estabilización del comportamiento mediante la incorporación de pautas de conducta y la adquisición de hábitos y costumbres (Darwin, 1982, pp. 73-85). Lo aquí propuesto por Darwin permite concluir que:

- 1) La mayoría de los animales humanos y no humanos (con capacidades superiores) poseen instintos sociales, gregarios y cooperativos que hacen preservar la especie.
- 2) El éxito del desarrollo de las tribus o sociedades humanas se debe, en parte, al desarrollo de la moralidad; es decir, “(...) en todos los tiempos ha habido en el mundo tribus que suplantán a las otras y siendo la moralidad un elemento importante para el éxito de sus empresas, no cabe duda que cuanto más y más morales sean los miembros de una tribu, tanto mayor serán sus tendencias a medrar y crecer” (Darwin, 1982, p. 134).
- 3) Nadie puede reprimir su naturaleza, ya que todo acto de simpatía y altruismo parte de lo más noble de la naturaleza misma y, por tanto, “(...) el socorro que nos sentimos movidos a prestar a los desvalidos nace principalmente del instinto de simpatía” (Darwin, 1982, p. 135).

48

Ahora bien, como se ha resaltado hasta el momento con la corta explicación de la teoría darwiniana del origen del hombre, es necesario aceptar que somos animales sociables, tanto así que, por ejemplo, el exilio, al igual que la pena de muerte, es considerado uno de los peores castigos para el hombre, esto porque “nuestro cuerpo y mente no están diseñados para vivir en ausencia de otros. Nos deprimimos sin el apoyo social: nuestra salud se deteriora” (De Waal, 2007, p. 29). Para demostrar lo anterior, se han realizado experimentos en los cuales exponen a personas a una gripa leve, y se ha evidenciado que las personas que están acompañadas de allegados sanan más rápido que las que no lo están (De Waal, 2007, p. 29). Siguiendo la línea de Darwin, el primatólogo De Waal (2007) propone y compara dos tesis fundamentales:

- 1) La moralidad humana es inherentemente social y las raíces de la ética se encuentran en los rasgos y patrones del comportamiento que compartimos con otros mamíferos sociales, especialmente los primates.

- 2) Toda la ética humana deriva de nuestra naturaleza evolucionada como mamíferos sociales (p. 179).

La segunda tesis propuesta por De Waal se ajusta perfectamente a la pregunta planteada al inicio del presente artículo, por ende, es pertinente detenerse y analizar las acepciones que tiene este autor sobre el concepto de moralidad. Para el primatólogo la moralidad nace cuando los instintos de simpatía, compasión, altruismo y cooperatividad se ponen en práctica según una naturaleza social, y esta promueve “la cooperación y la armonía intracomunitaria”, para establecer “una serie de límites del comportamiento” humano, dado que “ayuda a la gente a llevarse bien y a participar en empresas comunes” y con frecuencia coloca el bien común sobre los intereses de los individuos (De Waal, 2007, p. 202). En consecuencia, una persona que vive sola no necesitaría de la moralidad, puesto que el individuo sigue un camino propio sin saber qué es lo malo y lo bueno para sus semejantes, y ciertamente no tendría ningún tipo de presión social para desarrollar tendencias morales. Pero como es sabido desde Darwin, la selección natural siempre favorece a los organismos que tienen una naturaleza grupal. Así, la instauración de mecanismos morales dispone de la mejor manera para la supervivencia y la reproducción de una especie.

En síntesis, lo aquí expuesto lleva a pensar que la moral tiene fundamentos biológicos evolutivos, si y solo si partimos de la premisa de que somos animales sociales; por consiguiente, no se trata de buscar un gen o algo parecido a lo que Richard Dawkins denomina *el gen egoísta*, sino más bien de evidenciar que desde la perspectiva de la teoría de la selección natural de Darwin, se revela una naturaleza social que permite el desarrollo de una moralidad y que además se sirve de actos como la bondad, la compasión y el altruismo para que las especies se adapten mejor y se les permita la supervivencia. Pero como las especies están sujetas a los constantes cambios del nicho ecológico, los niveles de bondad y tolerancia disminuyen o aumentan según las condiciones que provea el nicho ecológico a la especie, de manera que:

La moralidad evolucionó para tratar con la comunidad en primer lugar y sólo recientemente ha empezado a incluir a miembros de otros grupos, a la humanidad y a los animales no humanos. Si bien la expansión del círculo es loable, lo cierto es que esta expansión se ve limitada por el hecho de que las

circunstancias lo permitan o no, es decir: se permite la expansión del círculo en épocas de abundancia, pero inevitablemente se verá reducido cuando los recursos escaseen (...) El círculo de la moralidad se expande únicamente si la salud y la supervivencia de los círculos inferiores están asegurados (De Waal, 2007, p. 204).

## Conclusiones

Se concluye que la moralidad, representada en actos de bondad, cooperativismo y altruismo, no solo es inherente a una naturaleza humana social, sino que se puede reflejar en actos de animales con naturaleza gregaria como la humana. De esta manera, la moral posee fundamentos biológico-evolutivos que se han generado para la supervivencia y el desarrollo de las especies. Además, queda por sentado que las teorías sobre la maldad en los seres humanos, como la teoría de la capa, quedan sin fundamento al ser contrastadas con los estudios de la filosofía de la biología y de la etología, ya que al comparar el comportamiento de los animales con el de los humanos se dan grandes rasgos de actos morales que ayudan a la supervivencia de la especie. Por último, queda claro que en la naturaleza humana existen rasgos de bondad que conllevan actos morales, pero estos se verían limitados si los recursos para la supervivencia de la especie escasean.

50

## Referencias

- Darwin, C. (1982). *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Madrid, España: EDAF.
- De Waal, F. (2007). *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona, España: Paidós.
- Diéguez, A. (2011). ¿Qué es la filosofía de la biología? *Encuentros en la Biología*, 4(132), 3-5.

# Noche y muerte novalisianas: la experiencia mística como camino hacia el *poema eterno*. Reflexión acerca del Himno V de los *Himnos a la noche*

Carlos Gallego\*

## El fragmento novalisiano. Un primer acercamiento a lo oscuro y desconocido

El temprano Romanticismo alemán descubrió, a través de los estudios literarios y filológicos de Schlegel, los cuentos de Tieck y las tragedias y elegías de Hölderlin, formas ocultas de la naturaleza humana con el fin de obtener el regreso eterno de la intimidad originaria que estuvo establecida en la Grecia clásica y la Edad Media: la indisoluble unión entre espíritu y naturaleza. Por medio del arte poético, los románticos restaurarían los ideales de la edad antigua renovando y reviviendo lo sagrado del sujeto para fundirse con el *cosmos*; que el hombre romántico sea el *microcosmos* de un *macrocosmos*, esto es “(...) una salida del hombre de sí mismo y una proyección activa del sujeto sobre el objeto que conoce, una acción del ser humano sobre las cosas” (Novalis, 1998, p. 18).

Sin embargo, hubo un romántico que, por su corta vida, brindó partes de un todo, pequeños lienzos de un pensamiento que unificaría poesía y filosofía; es Friedrich von Hardenberg, Novalis, quien por medio del fragmento poetizó el mundo. El fragmento es para Novalis su pensar, su expresión más adecuada para comenzar un despegue hacia lo Absoluto. Alejandro Martín-Navarro (2010) describe el fragmento novalisiano como “el objeto por excelencia de la obra teórica novalisiana (...) lo «imperfecto», lo «inacabado». Si nos quedamos ahí, no decimos lo suficiente; hay que añadir que lo Inacabado es objeto del pensar

51

---

\* Especialista en Docencia investigativa universitaria y Filósofo de la Universidad católica Luis Amigó. Miembro del semillero Estética, poética y hermenéutica de la misma universidad. Contacto: carlos.gallegoar@amigo.edu.co

sólo en su despliegue hacia lo Absoluto” (p. 130). Esta imperfección abordada por Martín-Navarro puede entenderse como la percepción de lo eterno y absoluto en una manifestación literaria propiamente fragmentaria y, en esencia, finita; claramente puede entenderse esta visión inconclusa de Novalis con sus dos novelas fragmentarias: *Los discípulos de Sais* y *Enrique de Ofterdingen*, obras que no superaron una primera parte de la historia, pero que consiguen un acercamiento profundo a lo mítico, a la recreación del alma, al descubrimiento de una verdadera Naturaleza y, concretamente, a una poetización del Universo. Por lo tanto, el fragmento en Novalis es una filosofía que deviene en arte y compone todos los saberes, un movimiento hacia la verdad: es una inserción a lo nocturno y desconocido que proporciona una romantización al sujeto y al mundo para representar la unidad fundamental absoluta.

52

El fragmento 156 de las *Ideas* de Friedrich Schlegel, titulado *A Novalis*, evidencia dos aspectos fundamentales para comprender la nostalgia del Absoluto y la representación estético-literaria de la unidad hombre-mundo que se hallan en la literatura de von Hardenberg, especialmente en los *Himnos*: el primer aspecto hace referencia a la profunda compenetración entre filosofía y poesía. Esta unión representa la base del pensamiento de Novalis que se halla en la imperfección del fragmento, pero que extiende el conocimiento hacia lo eterno. El segundo elemento es la verdad incomprendida, inmaterial o, preferiblemente, el ideal, esta primicia del fragmento schlegeliano hace hincapié en las nociones profética y sagrada de la verdad en Novalis, una verdad incorruptible que se hace patente cuando el hombre se descubre en la Noche sin su corporeidad. El fragmento es el siguiente:

No te ciernes sobre su frontera, sino que en ti la poesía y la filosofía se han compenetrado íntimamente. Tu espíritu lo siento en cercanía cuando evoco esta imagen cuya verdad es inconceptuable. Lo que has pensado, hoy lo pienso; lo que he pensado, te darás a pensarlo o ya lo has pensado. Hay incomprendiones que simplemente confirman las comprensiones. Todo artista posee como su propiedad la doctrina del oriente eterno. A ti te invoco, y todos los demás sobran (Schlegel, 1958, p. 71).

La unidad filosofía-poesía y la verdad inconceptuable de Novalis, descritos en el fragmento de Schlegel, son piezas claves para entender que lo fragmentario en aquel pensador es manifestar la infinitud en una figura literaria, en lo finito. El fragmento como arte es “un complemento de la naturaleza” (Galán, 2015, p. 4), es decir, que “es una inclinación innata que orienta [al hombre] hacia lo absoluto” (Pau, 2010, p. 93). La vivacidad del fragmento novalisiano transgrede lo terrenal y se aposenta en la esencia del mundo: lo nocturno; una Noche eterna y contemplativa donde se halla lo completamente verdadero, donde se descubre lo irreal y mágico. El fragmento es una consecuencia literaria que persigue la mistificación de lo total, transmuta lo exterior en lo interior. El anhelo de Novalis con el fragmento, es decir, con la poesía, es desentrañar los misterios del mundo, puesto que la sistematicidad de la filosofía no da cuenta de la totalidad de lo real y de poder superarla, ni de la interioridad del ser, y menos de lo que entiende Novalis por Absoluto. Es por esto que su primera publicación, el *Blütenstaub*, compuesta por unos 120 fragmentos, alberga en la poesía todos los saberes (arte, filosofía, ciencia, etc.), con el fin de transformar esa exterioridad en interioridad e infinitud y, así, desprenderse de toda privación y conocer la libertad que, para Novalis, es el acercamiento a lo perpetuo. Para captar mejor la relevancia del lenguaje fragmentario como elemento poético que conquista lo desconocido de la Naturaleza, se cita a continuación el fragmento 17 del *Blütenstaub*:

La fantasía sitúa el mundo venidero o en las alturas, o en la profundidad, o en la metempsicosis hacia nosotros. Soñamos con viajes por el universo –¿No está acaso el universo en nosotros? No conocemos las profundidades de nuestro espíritu– Hacia el interior conduce el camino misterioso. En nosotros o en ninguna parte se encuentra la eternidad con sus mundos –el pasado y el futuro– (2007, p. 201).

Es por esto que el fragmento romántico, ese “átomo de pensamiento”, es para Novalis la definición, el amor y la introducción a una verdad incognoscible; el fragmento es el enlace entre el hombre y lo

Absoluto, es una corta poesía que se acerca a la obra total poética, es decir, romantizar el mundo y al hombre para alcanzar una eternidad habitada por Dios.

## Lo mítico-poético y el encuentro con el Absoluto novalisiano

El mito, la poesía y la religión, nociones que producen la comprensión de la interiorización del espíritu, estuvieron anuladas durante los siglos XVII y XVIII por un racionalismo filosófico que impidió el conocimiento de lo oscuro e inconceptuable: “mito, poesía [y] religión se transforman para el hombre en simples materias de estudio” (Béguin, 1994). Sin embargo, la poesía-filosofía del Romanticismo alemán revivió el valor profundo de estos tres principios con el fin de recobrar un *ethos* similar al del hombre pretérito, esto quiere decir que los románticos anhelaron una resurrección de fundamentos de la Edad de Oro para, así, alcanzar la hermandad entre hombre y Naturaleza.

54

El referente para conocer el misticismo poético del Romanticismo y la nostalgia por el Absoluto es Novalis. Esta figura, con su ensamble poético y contemplativo, consiguió el resurgimiento de naturalezas míticas; vivificó y estimuló el culto del genio para descubrir la verdad soberana. Por tanto, el poeta romántico, que es el genio, siente una nostalgia por el Absoluto, desea un cielo y una tierra nuevos, que naturaleza y espíritu sean Uno y se representen en la poesía y en una esfera celestial que es ontológicamente negativa. Ante esto, Albert Béguin anuncia que el Absoluto novalisiano es netamente de carácter escatológico, por lo que es imprescindible la mistificación del poeta y la resurrección de símbolos míticos: la Unidad universal, el Alma del mundo y, esencial, la Noche guardiana de los tesoros (1994, p. 77). Novalis, en su fragmentaria novela *Enrique de Ofterdingen*, pone de manifiesto la idea expuesta en este párrafo:

Cuando un poeta canta estamos en sus manos: él es el que sabe despertar en nosotros aquellas fuerzas secretas; sus palabras nos descubren un mundo maravilloso que antes no conocíamos. Tiempos pasados y futuros, figuras humanas sin número, regiones maravillosas y sucesos extraordinarios surgen ante nosotros (Novalis, 1984, p. 41).

Lo mítico-poético para Novalis es, en esencia, la romantización del mundo, dado que desde un plano filológico lo *romántico* pasa de ser novela (*roman*) a convertirse en fantasía y magia, es decir, lo mítico-poético novalisiano es la práctica de lo nocturno y la búsqueda de una materia ininteligible. El arte romántico de Novalis es la constitución mágica, genial y verdadera del hombre donde podrá conocerse y hacerse evidente la aparente lejanía que había entre hombre y Universo. Lo escatológico sigue patente en la búsqueda de lo incondicionado, ya que “la naturaleza debe ser llevada a la verdad de sí misma, a la de que ella es en el fondo libertad” (2010, p. 149). Esto último afianza la idea poética de Novalis, es decir, lo romántico en su poesía es proporcionar una analogía entre hombre y mundo, el hombre debe salir de sí mismo y gobernar la Naturaleza y que esta lo gobierne a él. Al final de *Los discípulos de Säis*, Novalis alude a la romantización del Universo y a la Unidad: “[La Naturaleza] sólo reconocerá al hombre que hable de ella con fe y seriedad, a aquél cuyos discursos posean la maravillosa e inimitable fuerza de penetración y de inseparabilidad que distingue a los evangelios y a las inspiraciones verdaderas” (1998, p. 73).

55

Este regreso a la unidad originaria es la recreación de una mitología romántica. Ante esto, Novalis anuncia que esta proporciona una expresión sensible de lo espiritual; que el hombre se manifieste en lo absoluto: “No es suficiente universalizar lo individual (...) sino que hay que esforzarse también por individualizar el Universo” (2010, p. 187). Sin embargo, nuestro poeta cree que lo incondicionado aún no se ha hallado, la imperfección para alcanzar lo perfecto sigue exponiendo una forma corpórea, por esto, advierte que la unidad no debe comprenderse como estática, sino que debe existir un dinamismo para acercarse a la profunda verdad mística: Dios. Para aproximarse a Dios es imprescindible la actividad y presencia del poeta, dado que él es la glorificación del cosmos, es un sacerdote que con su entusiasmo literario brinda el conocimiento de lo divino y el descubrimiento de un imperio espiritual que la razón no explica. El poeta-sacerdote reconoce la verdad eterna cuando ingiere la magia anímica y literaria, además se permite desaparecer de



lo terrenal y comunicarse con la suprema realidad. El fragmento 75 del *Blüthenstaub* revela esta personificación del poeta-sacerdote como el iniciado para el ingreso a lo infinito e inaudible:

Poeta y sacerdote fueron inicialmente una única cosa –y sólo tiempos posteriores los han separado. Pero el verdadero poeta también es siempre sacerdote, así como el verdadero sacerdote continúa siendo poeta. Aquel representante del genio de la humanidad podría fácilmente ser el poeta *kat exochen* (Novalis, 2007, p. 213).

56

La poesía es para Novalis la representación del alma, del mundo interior y la totalidad, también brinda un acercamiento armonioso con Dios. La poesía de von Hardenberg es religiosa y contiene dos dimensiones para hallar el Absoluto: la primera, la escatológica, que percibe una insuficiencia en lo fáctico, por lo que tiene la obligación de superar tal materialidad y así alcanzar lo supremo que dé representación de lo realmente verdadero; la segunda, lo estético, es decir, la afirmación de la divinidad y la manifestación de Dios en lo poético. El retorno a Dios que brinda el poeta-sacerdote tiene su mayor representación en los *Himnos a la Noche*, donde se evidencian nociones estéticas y místicas que confluyen en la forma poética para que el hombre se revista de misterio y se conecte con el *poema eterno* que es la Noche, una naturaleza perdurable donde la verdad, que es Dios, se una con el espíritu. Novalis expresa la mistificación de la poesía en el siguiente fragmento: “(...) la poesía es representación del alma, del mundo en su totalidad. El sentido poético tiene muchos puntos en común con el sentido místico, está estrechamente vinculado con el sentido profético y religioso. El poeta ordena, reúne, elige e inventa” (1994, p. 259).

### **El surgir cristiano y la exaltación de la Noche y la Muerte en el Himno V**

Los *Himnos a la Noche* son las obras máximas de la idea de lo Absoluto, puesto que la experiencia mística de Novalis en la tumba de su amado dio cabida, por medio de la exaltación y el canto, a la transposición del Universo y lo religioso para así ascender hacia Dios. Novalis adhiere a sus *Himnos* dos símbolos poético-místicos que permiten un dinamismo para la unificación hombre-mundo, estas alegorías son Noche y

Muerte. En los *Himnos I, II y III* la Noche y la Muerte se encuentran en disputa constante con sus contrarios: luz y día: “¿Deberá volver siempre la mañana? ¿Nunca terminará el dominio terrestre? Impía conmoción desgasta el celestial arribo de la noche” (1998, p. 110). Por su parte, en el Himno IV el poeta va alejándose de la “viva luz” y comienza a ser fiel de la Noche. La experiencia en la tumba de Sophie hace que la muerte se hermane con el poema y el hombre se desprenda de sí y arroje el alma hacia el éxtasis nocturno: “Ya siento de la muerte/olas de juventud/en bálsamo y en éter/mi sangre se convierte/. Vivo durante el día/lleño de fe y valor/y por la noche muero/presa de un santo ardor” (1998, p. 113).

Sin embargo, el *Himno V* es el que inscribe a la Noche como sacra, indecible y misteriosa, y la Muerte como revelación cristiana, es decir, como magia de la resurrección de Dios. Rüdiger Safransky (2009) describe el *Himno V* como el regreso del cristianismo por medio de una poesía religiosa que muestra el ocaso de los dioses griegos y el triunfo de Cristo; Safransky afirma que “el miedo a la noche y a la muerte no estaba superado en realidad, sino que tan sólo había[n] sido marginado[s]”, por lo que “el cristianismo conquistó la otra mitad del mundo, lo nocturno y mortal, despojándolo de su rostro espantoso” (p. 112). La significación que da Safransky a los símbolos Muerte y Noche es clara y válida, debido a que la transformación y trascendencia de estos dan a Novalis un acontecimiento religioso que concede el alojamiento a una Edad de Oro, una creación topológica donde la muerte es el impulso para alcanzar el castillo poderoso de la revelación que es la Noche. La noche romantizada del *Himno V* es prueba fehaciente de la transformación y germinación de lo imperecedero; la Muerte es el nacimiento y la redención de una religiosidad mística, pasa de ser incomprendida a ofrecer un himeneo para la unidad hombre-Dios en la congregación del *poema eterno*.

No obstante, Novalis antes de alcanzar toda una poetización de la Noche y la Muerte desarrolla una dialéctica en el *Himno* donde se percibe el resurgimiento del cristianismo y la ascesis en el tránsito entre hombre y espíritu. En la primera parte del *Himno*, Novalis escenifica un paisaje bucólico griego, una vida donde dioses y hombres eran felices y estaban en continua concordancia, un testimonio similar de

la Edad de Oro de la Grecia antigua, como lo narró Hesíodo, donde “ríos, árboles, flores y animales tenían sentido humano. Más dulce sabía el vino escanciado por la Juventud en persona, una diosa amante y maternal irguiéndose en las apretadas y doradas espigas, fiesta perpetua, versicolor de los hijos del cielo y los habitantes de la tierra” (1998, p. 114). Esta primera parte del *Himno* está muy acorde a la idealización que dio Schiller a los dioses griegos en su poema “Los dioses de Grecia”. Pero esta relación no es duradera, ya que Novalis encuentra en la Grecia arcaica un temor y una peyorativa por la muerte: “Era la muerte –angustia, duelo y lágrimas– que sorprendía a los hombres felices. El muerto no era sino vaga sombra” (p. 114). Este temor a la muerte, que toma Novalis de los griegos, él también lo lamentó; las primeras líneas del *Himno III* revelan cómo la muerte de su amada le provoca “amargas lágrimas” dentro de una “estéril colina”; esta “estéril colina” que habitó Novalis es lo terrenal y tangible, espacio donde la Noche es precedera y la Muerte es producto de pánico debido a la ausencia de la mistificación y mitificación. Regresando al *Himno V*, tanto el temor por la Muerte como el decaimiento del mito griego y su Edad de Oro ocasionarían la anulación de la unidad originaria, y la soledad y mecanización de la Naturaleza, esto produjo que los dioses desaparecieran por no hallar un lugar óptimo, ya que la luz dejó de ser la mansión celestial de los dioses: luz y vida ya no armonizan el país de ensueño, solo habitaba el frío y la hostilidad.

Pero Novalis debe preservar el dinamismo de la Naturaleza, necesita darle respuesta al problema de la muerte que los griegos no comprendieron. Para redimir la presencia de la divinidad y lograr la germinación de la unidad, nuestro poeta trae al *Himno*, como eje esencial, el mito cristiano; las figuras de Cristo y la Virgen están envueltas en la noche y la muerte sacralizando el universo: “los dioses se cubrieron con el velo de la noche. Fue la noche el inmenso seno donde se engendran las revelaciones, en la noche se durmieron para reaparecer un día en el mundo transformado” (p. 115). El cristianismo es la redención de los dioses distinguidos en una sola figura: Cristo. Ante esto, Novalis romantiza el nacimiento de Jesús que es el nombre de un nuevo mundo, del Gran Futuro elevado. El nacimiento de Jesús, la adoración de los pastores y los magos, las insondables palabras hacia él y el florecimiento de una nueva vida es para Novalis la

adquisición del *poema eterno* que tanto anheló. La presencia del Niño vuelve a armonizar el mundo que está cubierto de un anochecer indestructible y místico. Para Béguin, la Noche en el *Himno V* adquiere su valor místico, se convierte, entonces, “en el reino del ser, que se confunde en el reino de la Nada; la eternidad al fin conquistada y cuya plenitud no se puede expresar humanamente sino por la imagen de la ausencia de toda creatura, de toda forma” (1994, p. 266). Luego de la poetización de Jesús, del cristianismo y la mistificación de la Noche, Novalis engendra a un extranjero que proviene de la Hélade para cantarle a Cristo. El teórico Friedrich Hiebel considera que este cantor es una combinación entre la Grecia clásica y el cristianismo, sostiene que podría ser Orfeo como discípulo de Jesús. Esta figura del cantor es esencial para Novalis, puesto que al ser un aedo se convierte en poeta, y la poesía, para aquel, es la responsable de la transmisión del mensaje cristiano, es decir, la resurrección de Cristo y la Humanidad, y el acceso del espíritu al mundo intemporal. Sin embargo, la relevancia que toma el cantor en el Himno es la manera como convierte la Muerte en una significación de eterna vida relacionándolo, claro está, con la resurrección de Cristo:

Tú eres el adolescente que desde hace tiempo/estás pensando, sobre nuestras tumbas:/un signo de consuelo en las tinieblas/—alegre comenzar de un nuevo hombre-. /Lo que nos hunde en profunda tristeza/en un dulce anhelar se nos lleva:/la Muerte nos anuncia eterna Vida,/Tú eres la Muerte, y sólo Tú nos salvas (1984).

La muerte se transforma en una sensación romántica y cristiana, ya que la muerte de Jesús es una espiritualización suprema para Novalis; la muerte para Novalis es, señala Iñaki Torres, “universalizar la experiencia que tuvo con su amada y engazarla con una dimensión superior para psique, literalmente hace, pues, de ella, religión, que en su sentido etimológico es *religare*, volver a unir lo que está separado”.

La muerte en el *Himno V* se funde por completo en el cristianismo, la muerte es el símbolo de renacimiento y renovación; aquella es una renuncia deliberada y consciente con el fin de que el hombre poetice su vida y así reencontrarse en un eterno amor y esplendor divino, ascender a “las alturas de aquel mundo nacido de nuevo” (1984). Tanto la poesía como la religión en Novalis pasan a ser los pilares para que la

Muerte como restauradora de la existencia eterna y la consonancia entre hombre-mundo posibiliten el alcance al *poema eterno*, lugar donde el amor reina gracias a la presencia de la Virgen Madre y de Cristo: “y miles de hombres siguieron tus pasos: dolores y angustias, la fe y la añoranza les llevaron confiados tras ti- contigo y la Virgen celeste caminan por el reino del Amor- servidores del templo de la muerte divina, tuyos para la Eternidad” (Novalis, 1984).

60

La última parte del Himno que se encuentra escrita en verso es la alabanza por antonomasia a la inescrutable muerte y la enigmática noche. La resurrección de Cristo y el renacimiento de la Humanidad, además del amor brindado de la Virgen Madre son “ardientes exaltaciones” de estos símbolos proféticos. En los *Himnos* Novalis no da de modo explícito la característica esencial a la poesía para obtener y comprender el nuevo mundo cristianizado, no obstante, la presencia del aedo como intermediario para conseguir la mistificación de la Muerte, armonizar y dinamizar el *poema eterno* es una creación genial de Novalis para situar en la cumbre lo poético; es por la poesía que la Muerte y la Noche pasaron de ser “abismos de la tristeza” a convertirse “en una dulce llamada, lejos de aquí”. Novalis, en los últimos siete versos de la parte versada, recoge a la Noche y la Muerte y las funde en uno, en Dios, dado que, para Novalis, él brindó el renacimiento de la humanidad a través de la muerte de Cristo, y, además, Dios realizó lo que el hombre no podría desarrollar; romantizar el mundo, es decir, la reunificación del hombre con la Naturaleza y la estancia de este vínculo en la Noche consagrada: “El Amor se prodiga: ya no hay separación. La vida, llena, ondea como un mar infinito; una Noche de gozo –un eterno poema– y el Sol, el Sol de todos, será el rostro de Dios” (1984).

## Consideraciones finales

Desde los fragmentos hasta una creación imperfecta, pero completa, Novalis deja claro el anhelo por armonizar el espíritu y reintegrarlo a la Naturaleza, el querer vivir una nueva Edad de Oro donde hombres y dioses se posen en un lugar perdurable. El don poético novalisiano es el encargado de establecer un puente entre el hombre y el mundo misterioso que desea redescubrir, empero, este don poético, Novalis lo

liga a una revelación indecible, a un mundo místico para volver instintivamente a la búsqueda de la verdad. Pero esa realidad inconceptuable es habitada por un lenguaje que solo ángeles y dioses entienden. Por lo tanto, su experiencia mística con Sophie permitió a Novalis retomar dos símbolos cristianos e integrarlos a sus *Himnos* con el fin de enlazar al hombre con el Sueño eterno. La muerte y la noche como símbolos proféticos y poéticos también son para nuestro poeta manifestaciones del espíritu romantizado que le proporcionan asimilar la realidad suprema, donde el genio se supera y consigue una boda perenne con el poema eterno. En suma, noche y muerte dentro del *Himno V* dejan de escindirse y abstraerse con el hombre, la poesía hace que se supediten al mismo y se conquiste la transfiguración, despojarse de sí mismo, obtener una ascensión a la noche y una ascensión inmortal con Dios.

## Referencias

- Béguin, A. (1994). *El alma romántica y el sueño*. Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Galán, I. (2015). Novalis o la estética del todo a través del fragmento. Fedro. *Revista de Estética y Teoría de las Artes*, 14, 1-9. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5065900&orden=0&info=link>.
- Martín-Navarro, A. (2010). *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del Romanticismo alemán*. Sevilla, España: Thémata.
- Novalis. (1984). *Himnos a la noche-Enrique de Ofterdingen*. Bogotá, Colombia: Oveja Negra.
- Novalis. (1998). *Himnos a la noche; Enrique de Ofterdingen*. Madrid, España: Cátedra.
- Novalis. (2007). *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Madrid, España: Akal.
- Pau, A. (2010). *Novalis: la nostalgia de lo invisible*. Madrid, España: Trotta.
- Schlegel, F. (1958). *Fragmentos*. México D.F.: UNAM.

# ¿Hay cosas a las que estamos obligados? Identidad práctica y obligación moral<sup>1</sup>

Cristian Andrés Zapata Vélez\*

## Presentación del problema

62

Todos nosotros, en algún momento de nuestras vidas, nos hemos visto envueltos en alguna situación en la que se nos hacen exigencias. Esto, lejos de ser una cuestión excepcional, aparece constantemente en el quehacer de los seres humanos. De ahí que sea razonable indagar por la legitimidad de esos imperativos, máxime cuando solemos cumplirlos sin mucha reflexión. ¿Realmente hay cosas que estamos obligados a hacer, o están completamente injustificadas esas obligaciones? La cuestión es más problemática si miramos que no solo obedecemos a esas obligaciones, sino que nosotros mismos constantemente hacemos exigencias, ya se trate de hacer ciertas cosas o de evitar hacer otras, y solemos creer que esas exigencias están justificadas. En definitiva, no solo usamos conceptos morales como ‘bueno’, ‘correcto’ o ‘deber’, sino que “en aquellas ocasiones en que los empleamos nos vemos influidos de ciertas maneras prácticas y psicológicas, tanto activa como reactivamente” (Korsgaard, 2000, p. 23).

De este modo, vemos cómo en la vida cotidiana nos movemos en dos niveles diferentes de preocupación por las obligaciones. Por un lado, usamos cotidianamente conceptos que implican una obligación; mientras que, por el otro, dudamos de la legitimidad que puedan tener esos conceptos, sobre todo cuando las exigencias que se nos hacen son difíciles de cumplir. Aquí descansa la pregunta por la obligación moral, la cual, ya vista desde un ámbito filosófico, se mueve entre estos dos niveles. A la primera preocupación (las exigencias cotidianas) se

<sup>1</sup> Este trabajo es producto del proyecto de investigación “Dignidad, una revisión crítica de un concepto polémico” a cargo de la doctora Paula Cristina Mira Bohórquez, inscrito en el SUI (Acta 02-2014) de la Universidad de Antioquia.

\* Licenciado en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Miembro del grupo de investigación “Ética” como estudiante en formación durante 18 meses. Correo electrónico: cristiana.zapata@udea.edu.co

responde con lo que Korsgaard llama un ‘criterio de adecuación explicativa’, mientras que a la segunda (la duda sobre la legitimidad) se responde con un ‘criterio de adecuación normativa’.

En efecto, toda teoría ética que se precie de ser rigurosa debe explicarnos el hecho de que nos sintamos tan poderosamente afectados por las obligaciones que se nos imponen; debe, en otras palabras, mostrarle al agente que hay ciertos motivos por los cuales nos comportamos de manera moral y que gracias a ello obtenemos grandes beneficios para nuestra vida cotidiana. No obstante, este ‘criterio de adecuación explicativa’ solo abarca la primera de las preocupaciones que mencionamos; es necesario, para darle una respuesta satisfactoria a la pregunta por la obligación moral, darle una respuesta al segundo interrogante. Es decir, no solo hay que expresar los motivos por los cuales nos comportamos moralmente, sino que además debemos establecer las razones por las cuales debemos seguir comportándonos de esta manera. El ‘criterio de adecuación normativa’, entonces, debe tratar de fundamentar si realmente debemos reaccionar como lo hacemos frente a los conceptos morales. La conjunción de estos dos criterios se conoce como la ‘pregunta normativa’.

Para responder a la ‘pregunta normativa’ hay que tener en cuenta ciertas exigencias. En primer lugar, la respuesta a la pregunta por la obligación moral debe ser tan potente que realmente nos haga sentir obligados frente a las exigencias que nos hace la moral, tanto así que al transgredirlas realmente nos sintamos afectados negativamente por nuestra infracción. De lo contrario, las normas morales aparecerían como meras sugerencias en las que el arbitrio personal es quien decide si aplicarlas o no, según la conveniencia. Y, en segundo lugar, esta respuesta no puede originarse, meramente, en un agente externo; sobre todo porque de ser así, la obligación desaparecería en ausencia de ese agente externo.

En lo que sigue presentaré un concepto que nos sirve para pensar la forma de resolver la ‘pregunta normativa’. Este concepto está ligado con la idea de Korsgaard según la cual “la respuesta debe apelar a nuestro sentido de quiénes somos, a nuestro sentido de identidad” (2000, p. 31), pues es así como se lograría que la respuesta cuente con



un asidero lo suficientemente fuerte como para cumplir con las exigencias planteadas, ya que nuestra propia identidad no desaparece con facilidad y constituye una de las cosas más valiosas para todo ser humano. El concepto en cuestión es el de ‘identidad práctica’.

## Identidades y roles

Lo primero que hay que aclarar al respecto es que la identidad se refiere a la forma en la que cada cual se concibe a sí mismo, razón por la cual hablar de identidad (en singular) puede ser engañoso. O acaso, como quien piensa abstractamente, ¿cada uno se concibe solamente como estudiante o docente o músico? No realmente, a lo largo de nuestra vida nos concebimos a nosotros mismos de diversas maneras y a cada una de ellas puede llamársele identidad práctica. Que haya unas identidades que tengan más relevancia para nosotros que otras es cuestión que no se discute, pues la cuestión aquí es que cada identidad práctica que podamos tener viene acompañada de ciertas exigencias que debemos cumplir; el hecho de que nos reconozcamos a nosotros mismos como ciudadanos, como maestros o como practicantes de un deporte, hace que también asumamos las obligaciones inherentes a estas identidades.

64

Más aun, la cuestión no es sólo idiosincrática; en cada sociedad hay unas características propias de, por ejemplo, las profesiones, unos ciertos estándares bajo los cuales se juzga a quienes las ejercen. Al asumir la identidad práctica ligada a una profesión, el individuo se somete, a su vez, a los juicios de la comunidad sobre la forma en la que la está ejerciendo. Si el individuo realmente ha interiorizado esa identidad práctica, los juicios respecto a ella le importarán en mayor medida; por el contrario, si su actitud ante dicha profesión es diletante, no le importará ser juzgado negativamente sobre su desempeño. Esto se ve de manera clara, por ejemplo, entre los deportistas profesionales y los aficionados.

En este mismo sentido, aunque con algunos matices, habla Bernard Williams de los roles (1998, pp. 69–76). Como seres sociales que somos, estamos inmersos en una sociedad que para poder funcionar

necesita de sus miembros el cumplimiento de ciertas tareas que se les atribuyen a individuos específicos. Estas tareas no constituyen la totalidad de la vida de los individuos, por lo que la forma en la que estos se conciben no está limitada a esta tarea, más bien, cuando cumplen estas tareas actúan de acuerdo a las cosas que ellas les exigen, esto es, asumen ciertos roles. Los roles no se vinculan meramente a una actividad productiva para la sociedad, implican también cierto tipo de relaciones personales o intereses particulares.

Cuando asumimos un rol, al igual que sucede con la identidad práctica, asumimos al mismo tiempo las obligaciones que están vinculadas a este rol, y por tanto las evaluaciones que se articulan con las mismas. Estas evaluaciones, y el esfuerzo porque su resultado sea positivo, nos importan en mayor o menor medida dependiendo de qué tanto hayamos internalizado ese rol. Así, cuando es importante para mí ser reconocido, por ejemplo, como maestro, me interesará ser evaluado positivamente por las personas competentes; si por el contrario solo asumo ese rol como un medio para mantener estable mi situación económica, las valoraciones al respecto no tendrán mayor influencia sobre mí.

Podemos concluir hasta aquí que todos asumimos distintos roles en diferentes momentos de nuestras vidas y que dichos roles van acompañados de una serie de imperativos. El agente asume las obligaciones inherentes a estos roles siempre y cuando los haya interiorizado, de lo contrario no se sentirá vinculado por estos imperativos. Igualmente, el agente que ha asumido un rol, al mismo tiempo asume los juicios que sobre él hagan agentes competentes que hayan asumido el mismo rol, por lo que alrededor de cada una de las identidades prácticas que puede asumir una persona se generan pequeñas comunidades que se rigen por un conjunto de expectativas y exigencias. Las obligaciones que tenemos en tanto miembros de una de esas pequeñas comunidades son compartidas por el resto de los miembros, en tanto se vinculan con la misma identidad. Así, los maestros tienen un conjunto de exigencias recíprocas que los vincula como practicantes de esa profesión, lo mismo con los músicos, los religiosos, los economistas, entre otros. Ahora bien, estas exigencias están limitadas a los miembros de estas pequeñas comunidades, por lo que a un maestro no se le exige que

tome decisiones sobre los tratados de libre comercio que debe firmar un país, ni a un economista que sepa explicar muy bien las partes de la célula.

Es en este momento que tenemos que preguntarnos por la obligación moral, pues si bien estas obligaciones nos vinculan por pertenecer a una comunidad, con la obligación moral la cuestión es más problemática, ya que esta debe ser algo más general, tanto que involucre no solo a un pequeño grupo de personas que ejerzan una profesión, sino a una mayor cantidad de individuos. En efecto, si existe algo como la obligación moral, tiene que ser algo de corte universal, algo que valga para todos. De ahí que digamos que entre todas las identidades prácticas que podemos asumir, la que mayor importancia reviste sea la que refiere a nuestra moral, esto es, la identidad que nos vincula, no como ciudadanos o deportistas o trabajadores, sino como seres humanos. Por tanto, debe existir una identidad tan amplia que abarque a todos los seres humanos para poder fundar allí la obligación moral ¿Acaso existe una identidad práctica tan general que pueda ser compartida por todos los seres humanos? Korsgaard cree que la identidad práctica que nos liga a todos, como seres humanos, es precisamente esa, reconocernos como tales o, como ella lo llama, como ciudadanos del Reino de los Fines.

66

Pero, ¿cómo es esto posible? Para Korsgaard esto se explica en virtud de la capacidad reflexiva de nuestra mente. Según la autora, además de tener percepciones, deseos y emociones, tenemos una mente que es estructuralmente autoconsciente, esto quiere decir que tenemos la capacidad reflexiva de dirigir nuestra atención a nuestras propias actividades mentales y, como consecuencia de esto, podemos distanciarnos de ellas y ponerlas en tela de juicio: “La mente reflexiva no puede conformarse con la percepción y el deseo, no en tanto tales: necesita una razón. De lo contrario, al menos mientras reflexionara, no podría comprometerse o avanzar” (Korsgaard, 2000, p. 121). La razón de la que habla Korsgaard es el fin de un ciclo deliberativo, el resultado del escrutinio reflexivo de nuestras mentes, es la decisión de dejarse llevar por la percepción o el deseo que se tenga, o de resistirse

a ellos; a esto Korsgaard lo denomina un éxito reflexivo. La estructura de nuestra mente nos da razones para detenernos frente a nuestros deseos y aceptarlos o rechazarlos.

## Razones

Esta libertad de resistir nuestros impulsos y de tomarlos o no como razones para actuar, implica una cierta responsabilidad con nuestro proceder, ya que debemos tener una razón para ello y está en nuestras manos darnos esas razones. Para autores como James Rachels, esta capacidad de procurarnos razones y dárselas a los demás es lo que constituye el núcleo de la obligación moral. En su *Can Ethics Provide Answers?*, Rachels afirma que “The right course of action is the one that is backed by the best reasons” therefore “Solving moral problems, then, is largely a matter of weighing the reasons, or arguments, that can be given for or against the various alternatives” (Rachels, 1997, p. 39). De ahí que se tengan que dar “buenas razones” para justificar el hecho de que tengamos obligaciones morales.

Pero ¿cómo podríamos identificar estas ‘buenas razones’? ¿Cómo serían los argumentos que deberían pesar en la consideración? Pues bien, en primer lugar, los argumentos deben presentar una visión clara de los hechos relevantes involucrados; una confusión en los hechos puede llevar a argumentos erróneos. ¿Qué tipo de hechos?: “Minimally, facts about the nature of the actions, the circumstances in which it would be done and its likely consequences” (Rachels, 1997, p. 40). En Segundo lugar, los argumentos deben ser consistentes, tanto en el argumento mismo como entre toda una cadena de razonamiento. Ello implica que cuando estamos defendiendo una postura tengamos que tener en cuenta tanto las consecuencias positivas como las negativas de la misma; pero también implica que “if there are exactly the same reasons in support of one course of conduct as there are in support of another, those actions are equally right, or equally wrong” (Rachels, 2000, p. 42).

Pero no sólo la razón es importante en la cuestión de la obligación moral, las emociones, como parte constitutiva del hombre, tienen un lugar fundamental dentro del problema. Para Rachels, si nos limitamos a la práctica de dar razones, nos remitiríamos a un regreso al infinito, ya que a cada razón se podría responder con un '¿por qué?'. Por tanto, nos encontraríamos con un límite de lo que los métodos racionales pueden lograr, es aquí cuando entran en consideración las emociones.

Rachel piensa que aludir a las emociones puede detener el regreso al infinito.

Ask a man *why he uses exercise*; he will answer, *because he desires to keep his health*. If you then inquire *why he desires health*, he will readily reply, *because sickness is painful*. If You push your inquiries further and desire a reason *why he hates pain*, it is impossible he can ever give any. This is an ultimate end, and is never referred to any object (Rachels citando a Hume, 2000, p. 43, cursivas añadidas).

68

En última instancia, lo que constituye el fin de la solicitud de justificación depende de nuestras emociones, hay ciertas cosas por las que nos preocupamos sin referencia a nada más, la salud es un ejemplo de este tipo de preocupaciones.

Esto, por supuesto, conduce a aceptar que las personas tienen diferentes cosas por las cuales se preocupan, cosas que no necesariamente tienen una justificación última de tipo puramente racional. Ahora bien, las cosas por las cuales nos preocupamos dependen del tipo de persona que seamos, o más bien de cómo nos concebimos a nosotros mismos. Las emociones entonces también están vinculadas a nuestras identidades prácticas. Igualmente, estas cosas por las cuales nos preocupamos tienen un gran trasfondo social y cultural, y generalmente están tan arraigadas a nuestra identidad que se nos hace altamente difícil poder renunciar a ellas.

Las reglas y conceptos morales más básicos quedan fuertemente internalizados en el proceso de socialización, y a partir de un determinado nivel de ese proceso no se evaporan sin más porque desaparezca la policía o la censura del prójimo. Y esto es ingrediente constitutivo de su carácter de reglas morales, por oposición a los asuntos de convención social (Williams, 1998, p. 21).

La internalización de las reglas morales, de las obligaciones, no es más que una consecuencia de haber integrado nuestra identidad práctica como seres humanos, pero en sociedad esto sólo se logra a través de las relaciones con los otros.

Recordemos que asumir un rol implica asumir las obligaciones inherentes a ese rol y, por tanto, sus criterios evaluativos asociados. La evaluación positiva o negativa de un rol cualquiera, por ejemplo el de músico, se expresa a través de sentimientos, por ejemplo la alegría del aplauso. De la misma manera, en el caso de la moral, las evaluaciones positivas o negativas se expresan a través de los sentimientos, más puntualmente de los sentimientos morales de la culpa y la indignación. Así lo cree Ernst Tugendhat, quien apunta que los sistemas normativos son sistemas de exigencias recíprocas y que “lo que pasa a una persona cuando no actúa como debe es la reacción afectiva (real o posible) de los demás” (Tugendhat, 2007, p. 102). Estos afectos son compartidos, ya que sólo podemos tenerlos si suponemos que los otros miembros de la sociedad moral deberían tenerlos igualmente. Lo que sucede, entonces, es que “cuando alguien infringe una norma aceptada por esta sociedad, los otros reaccionan con un afecto negativo, el cual podemos llamar indignación. (...) El sentido de culpa es el correlato del sentimiento de indignación, pues en dicho sentido se anticipa la indignación de los demás” (Tugendhat, 2007, p. 102). Estos dos sentimientos permiten identificar a qué cosas nos obliga nuestra sociedad. Desde la perspectiva de Tugendhat, un miembro de una sociedad es considerado bueno cuando se porta como los miembros de la sociedad moral se exigen mutuamente, por eso es un sistema de exigencias recíprocas.

Es así como razón, sentimientos y emociones se ligan en nuestra identidad como seres humanos. La identidad moral, como identidad práctica compartida con toda la humanidad, es entonces la que permite algo como la obligación moral; y su construcción no se limita a un uso puro de la razón, sino que implica un proceso de socialización que se desarrolla a través de varias instituciones que se encargan de esta tarea de manera más o menos directa. Igualmente, en la constitución y posterior mantenimiento de la identidad moral entran en juego los

sentimientos como sistema de exigencias recíprocas y las emociones como compromisos injustificables con aquellas cosas que nos importan. Desprenderse de la identidad moral resulta ser problemático para el agente porque ello implicaría negar su identidad como ser humano y retirarse del sistema social que la respalda, lo cual lo dejaría en una situación poco soportable para cualquiera.

Así las cosas, los imperativos de la moral deben ser internalizados, apropiados e integrados a nuestra identidad; de lo contrario será muy difícil que podamos sentirnos realmente obligados por las normas y los principios morales. Sólo cuando reconocemos que la obligación es parte esencial de nuestra identidad es que nos hacemos plenamente conscientes de la importancia de la moral en nuestras vidas.

## Referencias

70

- Guisán, E. (1995). *Introducción a la ética*. Madrid, España: Cátedra.
- Kant, I. (1994). Respuesta a la pregunta: qué es la Ilustración. *Revista Colombiana de Psicología*, 3, 7-10.
- Kant, I. (2010). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid, España: Alianza.
- Kant, I. (2013). *Pedagogía*. Madrid, España: Akal.
- Korsgaard, C. (2000). *Las fuentes de la normatividad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mill, J. S. (2010). *El utilitarismo*. Madrid, España: Alianza.
- Pieper, A. M. (2003). *Ética y moral: Una introducción a la filosofía práctica*. Barcelona, España: Editorial Crítica.
- Rachels, J. (1997). *Can Ethic Provide Answers?* London, England: Rowman and Littlefield Publishers.
- Tugendhat, E. (1997). *Lecciones de ética*. Barcelona, España: Gedisa.

Tugendhat, E. (2007). El problema de una moral autónoma. En *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona, España: Gedisa.

Williams, B. (1993). *La fortuna moral*. México: UNAM.

Williams, B. (1998). *Introducción a la filosofía moral*. Madrid, España: Cátedra.

Williams, B. (2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London, England: Routledge.



# Irrealidad realizada: lo absoluto como el más sublime suicidio de la verdad. Una leve mirada al ocaso del proyecto de la modernidad

Cristian Estiven Camargo Escobar\*

## Introducción

La filosofía se les presenta a algunos como un medio homogéneo: los pensamientos nacen y mueren en ella, los sistemas se edifican para después hundirse.

Jean-Paul Sartre

72

El presente texto tiene el propósito de rastrear algunos elementos del pensamiento filosófico que dan cuenta del mito de la ilustración<sup>1</sup>. Un progreso tan elevado, que preformó la realidad en una verdad absolutamente suicida. Puesto que en la unidad existe una multiplicidad que excede todas las dimensiones del sujeto, por ello a lo que llamamos como la Historia “oficial” de la filosofía, cada pensador nos da una apertura para comprenderla; esbozando algunos de estos, basta con nombrar explícitamente a Parménides (la Unidad del Ser), Heráclito (el Devenir) y los presocráticos en general (el Origen Natural), continuando, Platón (Suma Idea), Aristóteles (Hilomorfismo de la materia), Neoplatónicos (el Uno), San Agustín y Santo Tomás (el Encuentro con Dios), Descartes (el Pensamiento), Spinoza (el Panteísmo), Leibniz (la Monada), Kant (El Noúmeno, Trascendental), Fichte, Shelling, Hegel (el Idealismo Absoluto), Marx (el Capital) Heidegger (la Pregunta por el Ser), Gadamer (la Universalidad Hermenéutica), entre otros grandes aportes en eminentes personajes del pensamiento occidental.

---

\* Estudiante de Filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó. Miembro del semillero Estética, poética y hermenéutica.  
Correo electrónico: Cristian.camargoes@amigo.edu.co

<sup>1</sup> Véase *Excursus I: Odiseo, o mito e ilustración en Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max. (1998). Dialéctica de la Ilustración. Madrid: Trotta. Págs. 97-129.*

Sin embargo, la esencia de la verdad es una provocación que debe morir en su más absoluta ensoñación trágica, para volver a dar vida. Pero, ¿Qué quiere decir todo esto? acaso, ¿volvemos a la angustia de repetir la misma pregunta sobre el origen? por qué siempre tenemos que preguntar irremediablemente ¿Qué es la Verdad? Pues en dos palabras Nietzsche nos define la Verdad: Es Mujer<sup>2</sup>. Es la diosa del desocultamiento, Aletheia, tan sublime que se oculta en una belleza que sesga con luminosos enigmas. En consecuencia, ella nos somete a una realidad irrealizable, la de progresar en un mito inacabado que sigue forjando nuestra realidad. Dado este sentido se presentará en tres etapas: la confabulación de la realidad, el progreso ilustrado en medida de la verdad ideal y la autodestrucción del sistema como posibilidad de renovación filosófica.

## La confabulación de la realidad

Las ideas de los hombres: Juguetes infantiles.  
Heráclito

73

El sentido paradójico de la verdad, descubre su propia maleabilidad. El quehacer humano conlleva un destino irremediamente ciego, a un desierto vital que se puede apreciar en cualquiera de las etapas del tiempo; ya nadie puede recordar un sinnúmero de verdades que se acoplaron a una época, sólo se regocijan con una trivialidad que se les aparece como único fundamento. A esto que torpemente lleva el nombre de idea, no es más que otra promesa, una entrega más, formulada como un pensamiento esclavo del engaño confabulado de la trascendencia del absoluto. Así como se le presentó alguna vez a Schopenhauer, quien nunca dejó de apreciar la verdad del ser desde la “voluntad ciega”. Una empresa inmanente hacia el sinsentido, el verdadero arte de vivir.

En 1818, Schopenhauer concluye el prefacio a la primera edición de su obra principal con la frase siguiente: “Y así... entrego el libro... confiado en que tendrá exactamente el mismo destino que recibió en todo tiempo la Verdad: a ésta se le concede el breve regocijo de la victoria entre dos largos periodos de tiempo: uno en el que es condenada por paradójica y otro en el que apenas se le aprecia por trivial...”

<sup>2</sup> Véase el ensayo: Münnich, Susana. (2015). *Nietzsche: La Verdad es Mujer*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

Efectivamente, la filosofía de Schopenhauer no pudo por menos que resultar paradójica en una época que se entregaba a la metafísica renovada del absoluto; para ésta, la “cosa en sí”, trascendentalmente delimitada, escondía un sinfín de promesas, promesas que no daban reposo y cuyo cumplimiento, creían, sería alcanzado por medio de la autorreflexión y de la labor de la historia. Los contemporáneos de Schopenhauer pasaron de la crítica trascendental a la trascendencia [...] (Safranski, 2001, p. 290).

74

Lo que nos dejó aquella época, fue quizá aquel fundamento trivial basado en la promesa revestida de verdad. Una vez más, como en los anaqueles de una era sin memoria, otra realidad fuera del plano terrenal, fue fecundada, una trascendencia escondida de lo múltiple, inverosímil en una narrativa enajenada; también en las fauces de las fuerzas inamovibles de una narrativa singular, una ilusión tan sublime y diáfana sollozaba su armonía como una oda trágica. Lo paradójico para cualquier etapa de la fría duración del tiempo, siempre es entender que el contrario siempre reafirma la existencia. Como vemos, hay una trasposición de la verdad hacia una satisfacción de la apetencia desbordada de la razón, un diluvio lleno de reafirmaciones y vacío de crítica. En consecuencia, la Verdad se aparece: bella, inocente, incauta, serena, sabia, pero quienes pretenden develarla la arrojan a una fabulación desperdiciada en algún “punto seguro” engendrado por la civilización. Una realidad anclada a otro relato infantil, que calle el llanto de las ideas heridas de los hombres.

## **El progreso ilustrado en medida de la verdad ideal**

Lo que es racional es real y lo que es real es racional.  
Hegel

La culpabilidad del hombre es el peor engaño que suscita su existencia. Precisamente el abandono de todas sus creencias inamovibles, es una terrible tarea, la cual relega sus disposiciones a una llamada reprimenda de la luminosidad de la razón. Lleva claramente, a una nueva disposición relegada de la total ignorancia y sumida a un nuevo sueño de la realidad, un imperativo goce en el propio entendimiento, una

nueva evocación a la disposición entera de la revelación de la autonomía. Ya percibimos cómo el gran pensador de Königsberg deja huella en el delirio de la autorreflexión.

Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía de algún otro. “Sapere aude! ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración” (Kant, 2013, p. 87).

No obstante, la historia se confabula con aquel delirio para sostener un enorme proyecto<sup>3</sup>. Aquella es una pregunta que catapulta el verdadero final del quehacer del pensamiento, se traslada hacia un trabajo inacabado del que costará demasiado tiempo desembarazarse. En este sentido la palabra ilustración tiene que reclamar su propia verdad, en la imposición del sistema imperante, no puede caer bajo sospecha<sup>4</sup>, y tiene necesariamente que forjar todas las realidades que trastoca, hasta las últimas consecuencias. Por una parte, tiene que recalcar en una angustiante repetición alrededor de toda la historia, y por otra, seguir tejiendo en los hilos de la ilusión y la esperanza, de prometer vigorosamente la certeza del éxito, de salir de tan vergonzosa situación.

Quizá se vea en esa respuesta de Kant tan solo un texto de poca relevancia. Sin embargo, me parece que ese texto va a permitir, de modo discreto, la entrada en la historia del pensamiento de una pregunta que la filosofía moderna no ha sido capaz de responder; pero de la que, tampoco, ha podido desembarazarse. Ya contamos dos siglos en los que la filosofía repite esa misma pregunta de modos muy variados. Desde Hegel hasta Horckheimer o Habermas, pasando por Nietzsche o por Max Weber, casi no hay filosofía que, de manera directa o indirecta, no se encuentre confrontada con esta misma pregunta: “¿Cuál es, entonces, este evento que denominamos *Aufklärung* y que ha determinado, al menos parcialmente, lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy día?” (Foucault, 2002, p. 1).

<sup>3</sup> Véase Cassirer, Ernst. (1994). *Filosofía de la ilustración*. Capítulo III.

<sup>4</sup> Véase Rábade O., Ana Isabel. (1995). *Conciencia y dolor: Schopenhauer y la crisis de la modernidad*. Pág. 16.

Aparte de todo este advenimiento de la verdad, la historia también ha llevado irrefutablemente a los nuevos designios que ya no se soportan en una medida de la verdad ideal de la ilustración, sino que apelan a una dialéctica de la misma, como por ejemplo, el reconocimiento de la interpretación del romanticismo tardío, que acaparó las inquebrantables palabras de Nietzsche, quien demostró la mentira intencionada de un poder que se resguarda en otra fabula de la Verdad. Desde los cantos homéricos, la historia está condenada hacia una verdad ideal, hacia el constante progreso del suplicio, por el manifestado sufrimiento de los hombres, creaciones de esferas de poder escondidas en conceptos puros y absolutos, forjan realidades de la mala conciencia y de la conducta desproporcionada de la supresión mentirosa del pueblo.

76

El reconocimiento del elemento burgués ilustrado en Homero ha sido subrayado por la interpretación romántica tardía alemana de la Antigüedad clásica, que siguió las huellas de los primeros escritos de Nietzsche. Éste ha captado, como pocos desde Hegel, la dialéctica de la Ilustración. Él ha formulado su ambivalente relación con el dominio: es preciso «llevar la Ilustración hasta el pueblo, de modo que los sacerdotes se hagan todos sacerdotes con mala conciencia; y lo mismo hay que hacer con el Estado. Tarea de la Ilustración es mostrar la entera conducta de los príncipes y gobernantes como mentira intencionada...» [...] Al aparecer este carácter dual de la Ilustración como motivo histórico fundamental, su concepto, el de pensamiento en constante progreso, es ampliado hasta el comienzo de la historia narrada (Adorno, Horkheimer, 1998, p. 98).

Ahora bien, el detonante de todo este contraste es precisamente la inclinación natural del hombre. Al perseguir la satisfacción de todas sus ideas naturales e inmanentes, el hombre se refugia en los límites ilustrados para no exceder su voluntad ciega, esto quiere decir, que desde pensadores como Feuerbach el amor por las verdaderas inclinaciones hace vivir plenamente al hombre. Nietzsche entendió que la capacidad del superhombre es la de vivir en armonía con sus propias discordias.

Lo que no surge de la inclinación es siempre convencional, según Feuerbach. Si se quisiese interpretar *en general* estas ideas, se llegaría a conclusiones fatales. Tal vez se recuerde aún el entusiasmo del joven Nietzsche por Feuerbach. ¿Y no fue precisamente Nietzsche quien extrajo de estas ideas la consecuencia última? Las instituciones, las costumbres, los valores de la sociedad burguesa —los “deberes” impuestos por ella— están en contradicción con las inclinaciones del hombre; por eso, ¡dejadnos vivir de acuerdo a nuestras inclinaciones! El superhombre no conoce deber, costumbre o institución alguna, sólo su propia inclinación; es superhombre precisamente porque *es capaz* de vivir de acuerdo con sus inclinaciones. Pero es característico de Feuerbach también no pensar hasta el final estas ideas. También en ese aspecto era “inconsecuente” (Heller, 1984, p. 125).

En definitiva, el sentido real del progreso ilustrado hacia la verdad ideal es sólo un estribo a una mentira intencionada que perfecciona ilusoriamente el poder nefasto en los límites a la inclinación total de la razón. El hombre como proyecto develador del engaño de su propio sentido.

77

## La autodestrucción del sistema como posibilidad de renovación filosófica

Nada es Verdad, todo está permitido.

*Nietzsche*

El suicidio de la verdad no es más que otra mentira que pretende subsanar el mismo cuestionamiento que relegó a la ilustración, a una creación netamente autodestructiva. No obstante, continua la promesa de la pequeña mentira como fundamento de una nueva creencia, realmente el deber ser kantiano demuestra la irreductibilidad del derecho a ser poseídos, de nuevo, con las ínfulas de una verdad en renovación. Siempre hay que decir la verdad así se piense en mentiras. Sigue mantenida la irrefutable creencia formal, de reafirmar el derecho con la adecuación fiel a la realidad; seguimos escatimando a quienes por una sola mentira hacen perecer todo el sistema.

Es conocido el famoso texto de Kant *Sobre un pretendido derecho a mentir por humanidad*, que refuta la tesis de Fontenelle, vía Benjamin Constant, quien se apodera de ella en *De las reacciones políticas*. Kant rechaza toda justificación de la mentira, cualquiera que sea su motivo: siempre se debe decir la verdad, con independencia del interlocutor, pues hay que hacer el bien por el bien mismo y decir la verdad porque decir la verdad es un deber absoluto. Poco importan las consecuencias (aun cuando sean dramáticas, como decir dónde se oculta un judío al nazi que nos lo pregunta...), porque “la mentira descalifica la fuente del derecho”. Dicho de otra manera, a quien ha mentido una vez no se le puede volver a creer... (Onfray, 2010, p. 200).

78

Al fin y al cabo, nombrar lo que significaría la interpretación como autodestrucción del sistema imperante, no es nada más que una sospecha. Así mismo, una interpretación de renovación filosófica se da plenamente en la oposición entre interpretaciones, así pues, la Verdad tiene la obligación de replegarse hacia la generación de sentido real y no de manipulación de mentiras. Ya es sabido que la dilucidación entre dos o más teorías es un reflejo, de que, el quehacer filosófico es sospechar y no reafirmar y menos valerse de la ilusión de la reminiscencia. Los grandes maestros son aquellos que formulan negativamente la maleabilidad de la verdad como mentira, de una luz que sesga con los delirios más inacabados de la certeza, un monumento a la autodestrucción.

Una teoría de la interpretación tendría entonces que dar cuenta no solo de la oposición entre dos interpretaciones de la interpretación, una como recolección del sentido, la otra como reducción de las ilusiones y mentiras de la conciencia, sino también de la fragmentación y dispersión de cada una de estas dos grandes “escuelas” de la interpretación en “teorías” diferentes y aún ajenas entre sí. Esto es más aún cierto, sin duda, en la escuela de la sospecha que en la de la reminiscencia. La dominan tres maestros que aparentemente se excluyen entre sí: Marx, Nietzsche y Freud. [...] la fórmula negativa bajo la cual se podría colocar a estos tres ejercicios de la sospecha sería “de la verdad como mentira” (Ricoeur, 1999, p. 32).

Por consiguiente, un pensamiento como el de Gadamer, por ejemplo, entiende que la acción del acaecimiento es la verdadera dimensión universal del lenguaje. La palabra interior y el diálogo son la expresión de la plenitud del mundo del hombre. Nace del apetito de este mismo por comunicar su existir, sin embargo, aquí se origina una imposibilidad que está anclada a un límite referido a lo real. Aquella intención de *interpelación* al otro, nunca es completa debido al mismo sentido de la interpretación plena del existir. Esta imposibilidad del ser privado, se haya en el mismo pensamiento. A la filosofía como lo explica Gadamer en sus *Acotaciones hermenéuticas* no le queda más remedio que elevar todas las palabras de lo vivido y encarcelarlas en un sentido conceptual propio, cae vorazmente en las cadenas que ha jurado destruir.

El lenguaje no ha sido creado para la filosofía. Ésta no tiene más remedio que tomar sus palabras del lenguaje en el que vivimos, y eso sí, recargarlas con un sentido conceptual propio. Son esas palabras artificiales que, a medida que se expande la cultura escolar, se van convirtiendo cada vez más en meros símbolos esquemáticos, en los que ya no está viva ninguna acepción lingüística. Esto se debe a que la existencia humana es proclive a la decadencia, como decía Heidegger en *Ser y tiempo*. La gente se sirve de formas y de normas, de escuelas e instituciones, en vez de pensar por sí misma (Gadamer, 2002, p. 246).

Por si fuera poco, siempre tenemos la necesidad de crear y tal vez imponer una concepción filosófica del mundo. Nos valemos del poder autodestructivo con el fin de seguir propagando ideales y fábulas con caricias tormentosas de apetitos y frías pasiones. Cada vez nos anclamos a la lucha incesante de querer mandarlo todo a las oquedades sin fin, a una amalgama de incesantes privaciones que, en nuestro poder, nos vemos hastiados por seguir prevaleciendo. En la infinita sabiduría de la verdad, su imposibilidad es lo que nos obliga a seguir creando nuevos sistemas.

Nos forjamos una concepción filosófica del mundo. Incluso afirmamos que, si tuviéramos el poder, no cambiaríamos nada, absolutamente nada de este mundo... y sin embargo, si por algún milagro ese poder cayera en nuestras manos, ¡con que placer mandaríamos al diablo todas las sublimes concepciones del mundo, la metafísica y las ideas! ¡Eliminaríamos de inmediato, sin mayores reflexiones, todos los sufrimientos, toda la deformidad y todos esos fracasos



a los que atribuimos un valor educativo tan elevado! ¡Oh, estamos hartos, hartos de aprender! Pero no hay nada que hacerle. Y por eso, *faute de mieux* (A falta de algo mejor), seguiremos inventando sistemas. Pero convengamos en no enfadarnos con quienes no quieren saber nada de nuestros sistemas. En verdad, tienen todo el derecho a ello (Shestov, 2015, p. 162).

Por último, es la tarea del hombre seguir sospechando del pensamiento. Por muy provocador que parezca hoy, el quehacer autodestructivo es un derecho a las nuevas acepciones del sistema, nunca quisimos creer en mentiras, pero la verdad tan lucida y tan bella, en su plena solemnidad, nos exhorta a seguir vagando en los perennes caminos del enigma y renunciar a no querer saberlo todo, por valor a vivir con el sesgo más sublime de la voluntad.

## Conclusión

80

Dadas las etapas anteriores, una irrealidad realizada es el verdadero mundo del hombre. Es la única manera para autodefinirse como un ser creador, eleva el mundo natural a una disposición propia; hace irremediamente suyo, el sentido interior y exterior de las manifestaciones que acaecen como búsqueda de enigmas, la Verdad debe por su sentido sublime, ser la realización de sus únicos e inamovibles deseos. Además, lo absoluto es el infinito autodestructor de la esencia misma de su plena belleza. He aquí la creación de toda creencia.

¿Qué es una creencia? ¿Cómo nace? Toda creencia es un tener algo por verdadero. La más extrema forma del nihilismo sería la carencia de toda fe, todo tener por verdad algo es necesariamente falso, porque un verdadero mundo no existe. Así pues, una apariencia de perspectiva, cuyo origen está en nosotros (en cuanto nosotros tenemos necesidad constantemente de un mundo más estrecho, más escorzado, más simplificado). La medida de nuestra fuerza es cómo nos podemos conformar a la apariencia, a la necesidad de la mentira, sin sucumbir. ¿En qué medida sería el nihilismo, como negación, de todo verdadero mundo, de todo ser, una manera divina de pensar? (Nietzsche, 2014, p. 24).

En definitiva, tener algo por verdadero, no es nada más, que aún suspirar en medio del regocijo vivo de la voluntad. Creer en la totalidad o no de toda aparente verdad es algo que -como veíamos- tiene que considerarse, por sentido común, como falso. El mundo del hombre existe y no existe porque está en nosotros y a la vez fuera de nuestro alcance, normalmente tenemos la mera necesidad afable de crear un plano accesible conforme a nuestra apariencia, dado que es la creencia en la mentira sin decirla, la incomprendibilidad universal de la fuerza de vivir sin perecer.

La tesis del texto anterior ronda en una sola afirmación: La esencia de la verdad es una provocación que debe morir en su más absoluta ensoñación trágica, para volver a dar vida. Palabras sueltas de orígenes desconocidos, son sólo adecuaciones a las mismas nociones de verdad, sistematizadas para adoptar una doble mentira: la imposibilidad del lenguaje. Es que precisamente siempre falta algo que decir, desde una vaga señal, pasando por algunos leves indicios, hasta el más insignificante signo, nunca son suficientes para satisfacer el discurso. Por ello no hay nada más que hacer sino hacer. Si lo único que puede significar es razón, pues lo único que hay que decir, es que el mito es el lenguaje mismo, tan intrínseco a nosotros, que puede explicar todo lo que se dice y se hace; la expresión de la palabra es solo expresión, no encaja ningún designio del lenguaje porque no le interesa dominar, sino acaecer. Como dijo Schlegel: Verdad es que la vida gusta balancearse en el medio; poesía y filosofía, por el contrario, aman los extremos.

## Referencias

- Adorno, T. W., Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Cassirer, E. (1994). *Filosofía de la ilustración*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002). *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba: Alción Editora.
- Gadamer, H-G. (2002). *Acotaciones Hermenéuticas*. Madrid: Trotta.

- Hegel, G.W.F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces-Ricardo Guerra. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heller, A. (1984). *Crítica de la ilustración: las antinomias morales de la razón*. Barcelona: Península.
- Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas Tomo III*. Madrid: Tecnos.
- Onfray, M. (2010). *Los ultras de las luces, contrahistoria de la filosofía, IV*. Barcelona: Anagrama.
- Rábade O., A. I. (1995). *Conciencia y dolor: Schopenhauer y la crisis de la modernidad*. Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (1999). *Freud: una interpretación de la cultura*, México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Safranski, R. (2001). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- 82 Safranski, R. (2012). *Romanticismo una odisea del espíritu alemán*; traducción del alemán de Raúl Gabás. Buenos Aires: Fábula Tusquets Editores.
- Shestov, L. (2015). *Apoteosis de lo infundado*. Madrid: Hermida Editores.

# Identidad y discurso político en la oración fúnebre de Atenas, Grecia clásica

Daniela María Castaño Molina\*

El επιτάφιος λογος (epitafios logos. Oración fúnebre) es un discurso pronunciado durante los funerales públicos y algunas festividades en Atenas durante el periodo clásico, contribuyendo a construir en el imaginario de los atenienses y extranjeros la memoria de gloria de la polis, mencionando las hazañas durante las guerras que tuvieron los hombres de Atenas, con el fin de enaltecer a la ciudad y recordarle a la misma el camino recorrido para salvarse de los pueblos que quisieron subyugarla y arrebatárles su libertad política y su condición de hombres libres.

83

Ahora bien, en el desarrollo del diálogo el *Menexeno* de Platón, se recrea una situación donde la polis ateniense necesita durante una festividad cívica quién exalte sus victorias y las de quienes lucharon por ella pronunciando un discurso fúnebre, por tal razón es elegido Menexeno, personaje del diálogo quien luego acudirá donde Sócrates con el propósito de que este le enseñe cómo elaborar dicho discurso. Sócrates accede a ayudarlo trayéndole a colación el discurso fúnebre dicho por Aspacia, de quien, según él, fue su maestra en retórica, con la intención de que Menexeno al escuchar el discurso y las indicaciones de ella pueda elaborar el suyo. Según Sócrates, Aspasia inicia mencionando que es necesario hacer alusiones acerca de las guerras en la que ha participado la ciudad y ha salido victoriosa, y con respecto a esto va a expresar lo siguiente: “los Persas, que eran dueños de Asia y se disponían a someter a Europa los detuvieron los hijos de esta tierra, nuestros padres, a quienes es justo y necesario que recordemos en primer lugar para enaltecer su valor” (Platón, 1983, p. 174).

---

\* Estudiantes de licenciatura en filosofía y miembro del semillero Estudios Antiguos de la Universidad católica Luis Amigó. Correo electrónico: daniela.castano@amigo.edu.co

En consecuencia, esta mención de Aspasia sobre la guerra indica que la oración fúnebre se presenta como una manifestación cívica en memoria de los guerreros, estrategemas y defensores de la democracia que lucharon por la ciudad. Según Loraux, con la intención de “reforzar la dominación de Atenas, los oradores exponen los innumerables méritos” para presentar a la polis ateniense como “el lugar más prestigioso entre todas las demás ciudades” (2012, p. 108), de este modo los discursos fúnebres recrean a la ciudad como un espacio colectivo importante donde la libertad de sus hombres residía.

Es por ello que, al escuchar los discursos fúnebres, los habitantes y extranjeros ven a la ciudad con gloria y reconocen su vehemencia, como la de sus hombres; en relación a esto Sócrates dice a Menéxeno que los extranjeros “también experimentan estas mismas sensaciones con respecto a mí y al resto de la ciudad a la cual juzgan más admirable que antes. Y esta sensación de respetabilidad me dura más de tres días” (Platón, 1983, p. 165).

84

En este sentido, la oración fúnebre inspira a conservar el equilibrio en la Atenas democrática, infundiendo responsabilidad e incitando a mantener la fuerza en el tiempo de guerra y el orden público dentro de la polis, puesto que:

Elogiar a algunos atenienses en Atenas equivale, entonces, a elogiar a los atenienses, a todos los atenienses, muertos y vivos, y sobre todo a “nosotros” mismos que aun vivimos, a aquellos cuyo “nosotros” coincide con el presente de la ciudad (Loraux, 2012, p. 22).

Por lo tanto, las exhortaciones inspiraran a defender a la ciudad para protegerse en la guerra y cuidar de los demás espacios cívicos de la polis, dicha inspiración, para que sea instaurada en el imaginario de sus habitantes, es posible dado que, como lo sugiere Pericles, “los elogios que se pronuncian acerca de otros sólo resultan tolerables en la medida en que cada uno cree que él mismo es capaz de realizar las mismas acciones que oye elogiar” (Tucídides, 1890, p. 448), es decir que las acciones de los hombres mencionadas en la oración fúnebre deben ser replicables, de ahí que sean inspiradoras.

Como antes ya fue mencionado, la polis ateniense en el *επιτάφιος λόγος* se recuerda para no ser olvidada y que los hombres no se olviden; sin embargo, los discursos epidícticos en Atenas no solo tenían la función de resaltar el valor de la ciudad y el coraje de los hombres durante la guerra y de motivarlos en el tiempo de paz para mitigar las brechas que se abrían en el corazón de la sociedad ateniense, que podría afectar el orden cívico, sino también, y de acuerdo con Francisco Rodríguez-Adrados, las oraciones fúnebres “tienen su fundamento en un análisis de situaciones políticas y de *politeiai* (régimenes, constituciones) y en críticas y juicios de valor sobre las mismas. Hay pues, una propia y verdadera teoría política” (1997, p. 46). Un ejemplo de lo anterior está en la oración fúnebre de Pericles durante la guerra del Peloponeso; en el momento del funeral público, Pericles en su discurso resaltó la forma de gobernar en Atenas que, según Tucídides, fue con las siguientes palabras:

Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia (Tucídides, 1980, p. 37).

Pericles, refiriéndose al sistema de gobierno en medio de una guerra, recordaba a sus compañeros guerreros el espacio que podrían llegar a perder, no solo en el cual se habita dentro de un *oikos*, sino también el espacio político y cívico. Es por ello que Pericles exalta el valor de Atenas ante las demás polis, debido a los ideales democráticos, y menciona en qué consisten algunos de ellos, como la igualdad, que según las leyes de Atenas es para todos; en relación a los cargos públicos, el ciudadano accede a él por su virtud cívica, aunque sea pobre, y no por consanguinidad o por elección de los dioses (Tucídides, 1890, p. 450).

Por otra parte, Aspasia también, en relación a la igualdad política, en su discurso fúnebre menciona lo siguiente:

Nosotros, en cambio, y nuestros hermanos, nacidos todos de una sola madre, no nos consideramos esclavos ni amos los unos de los otros, sino que la igualdad de nacimiento según naturaleza nos obliga a buscar una igualdad política de acuerdo a la ley (Platón, 1983, p. 173).

En lo anterior, Aspasia hace referencia a la anulación de los contratos por la esclavitud, realizados por Solón durante los años 594-593 a.C, y aclara que según la ley existen unas condiciones distintas entre sus habitantes para ejercer la libertad política. El ciudadano ateniense, durante el siglo V, de naturaleza de padres atenienses gozaba de mayores méritos a la hora de vincularse con la vida política en la *polis* que otras personas residentes en Atenas; el extranjero tenía restricción al momento de participar de algunos espacios cívicos de la polis ateniense democrática, sin embargo habían extranjeros pensadores, escritores y educadores residentes en Atenas, dadas sus características culturales. Algunos aspectos relacionados con la cultura ateniense son mencionados durante la oración de Pericles del siguiente modo: “como alivio de nuestras fatigas, hemos procurado a nuestro espíritu muchísimos esparcimientos. Tenemos juegos y fiestas durante todo el año, y casas privadas con espléndidas instalaciones, cuyo goce cotidiano aleja la tristeza” (Tucídides, 1980, p. 451). Las características culturales y políticas expresadas en la oración fúnebre de Pericles reflejan la identidad; por identidad se puede entender que “indica la convicción de un individuo de pertenecer a una cierta realidad social, cultural, política, religiosa” (Tortorelli, 2015, p. 5). Identidad que en Atenas se refleja en el επιτάφιος λογος, en relación a las alusiones de sus festividades y ritos, a su sistema de gobierno, pensamiento político y compromiso con los espacios cívicos de la polis; Pericles menciona lo siguiente:

Los hombres que ahora mismo aún estamos en plena madurez, hemos acrecentado todavía más la potencia de este imperio y hemos preparado nuestra ciudad en todos los aspectos, tanto para la guerra como para la paz, de forma que sea completamente autosuficiente (Tucídides, 1980, p. 449).

Autosuficiencia que se lograba a través de la estructura económica, es decir por su comercio; los impuestos que pagaban los extranjeros y las aportaciones de los hombres con mayor riqueza de la polis, con lo cual le pagaban al ciudadano para ejercer su participación en las magistraturas. Identidad dentro del imaginario griego expresada en alusiones antes mencionadas en el ámbito de lo político, lo ritual, lo económico, lo cultural y lo social en el discurso fúnebre de Pericles y Aspasia. De acuerdo con Loraux, “la ciudad que rinde honor a sus muertos con un discurso se refleja a sí misma en el discurso, como

origen del nomos, [norma, institución] y causa final de la muerte de los ciudadanos” (Loraux, 2012, p. 22), características en su discurso como ya lo hemos visto de pensamiento político de parte de los oradores constituyendo una identidad entre lo simbólico, constituyendo el imaginario de la sociedad ateniense, y dentro de los imaginarios se encuentra el del ciudadano, con respecto a esto Aspasia menciona lo siguiente:

Cualquier tarea que emprendáis, la realicéis con virtud, sabedores de que. Sin ello. Todo lo demás, las adquisiciones y las actividades son vergonzosas y viles. Porque ni la riqueza da prestigio a quien la posee con cobardía (...) en fin, toda ciencia separada de la justicia y de las demás virtudes se revela como astucia, no como sabiduría (Platón, 1983, pp. 186-246).

Teniendo en cuenta lo simbólico de la oración fúnebre como discurso político en la Atenas democrática, se podría entender que era necesario que hubiera un tipo de ciudadano para mantener la estabilidad de la polis y el equilibrio en su sistema democrático, que va más allá de participar políticamente en ella, ya sea en una magistratura o en los debates, o asistir a los rituales y actos culturales propios para los ciudadanos de Atenas, se trataba también de evitar con la virtud cívica la guerra civil.

Ahora bien, se ha dicho hasta aquí que la oración fúnebre posee unas características y se ha mencionado, en primer lugar, que es un discurso epidíctico que exhorta a los hombres muertos en las batallas; en segundo lugar, es lo político, dado que expone una narrativa desde los hechos, pensamientos y connotaciones sobre el sistema de gobierno en la Atenas democrática; y por último, se han resaltado los valores de la ciudad, sus habitantes y prácticas socioculturales que identifican a la polis ateniense.

## Conclusión

En la oración fúnebre de Pericles escrita por Tucídides y en el discurso fúnebre de Aspasia en el diálogo el *Menéxeno*, se cumple con las funciones antes mencionadas: por un lado, exhortación de la ciudad y sus hombres para enaltecerla junto con sus habitantes, y de este modo



generar más compromiso por la estabilidad de la misma y la protección de ambos; por otro lado, las declaraciones a las características de la ciudad como la democracia y su cultura resaltan el valor de la polis otorgándole identidad entre las demás, recreando desde lo simbólico una ciudad como fundamento para la estabilidad y supervivencia de la polis en tiempos de guerra civil o entre las demás polis.

## Referencias

Loraux, N. (2012). *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*. Madrid, España: Kakt.

Platón. (1983). *Diálogos II. Menéxeno*. Madrid, España: Gredos.

Rodríguez-Adrados, F. (1997). *Democracia y literatura en la Atenas clásica*. Madrid, España: Alianza Universidad.

Tortorelli, M. (2015). Identidad y mito de la autoctonía en la Grecia antigua. La tierra, los hijos de la tierra. *Revista Anales de historia antigua, medieval y moderna*, 49, 5-14. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6057789>

Tucídides. (1980). *Historia de la guerra del Peloponeso, I y II*. Madrid, España: Gredos.

# El tiempo del reposo: cuestión sobre la posibilidad del ser

Elizabeth García Mantilla\*

## Introducción

El tiempo es una condición de posibilidad para poder pensar las cosas, tanto naturales como propias del hombre, pues el ser humano está atado a la temporalidad de su existencia. Sin embargo, aunque el tiempo permita preguntarse por las cosas que afecta, también permite hacerlo por las cosas que no son aún, pero pueden ser, es decir, por lo posible. Cuando Aristóteles afirmó que “el «ser» se dice de muchas formas”, afirmó también las posibilidades y potencias que tiene el «ser» de ser, pero que aún no es.

89

Sin embargo, en su definición del tiempo, en el Libro IV de la *Física*, no está claro ¿cómo es posible la existencia de múltiples potencias de los seres naturales en el tiempo, conforme a su naturaleza, si se encuentran en un estado de no-ser relativo y reposo sin ningún movimiento en él?, pues mientras no ocurra el cambio se puede decir que todas las potencias posibles están presentes. Y dado que el tiempo es medida del movimiento y reposo, ¿cómo es posible numerar lo que no está en movimiento y decir que es en el tiempo, cuando en realidad no ha tenido ningún cambio y no es aún?; puesto que el alma que numera está, también, atada a la condición temporal y no puede percibir los posibles sucesos de los seres naturales en un futuro, ya que no reconoce el cambio y, por tanto, no reconoce el tiempo sin movimiento.

En ese sentido, se propone en este texto revisar detenidamente la concepción aristotélica sobre el tiempo y la dimensión de lo posible en el ser y su potencia, preguntándose por lo que permite y no permite el tiempo. Luego, se expone el ahora como condicionante del tiempo/

---

\* Estudiante de Filosofía, Universidad Industrial de Santander. Miembro del Grupo de Investigación “Metafísica, desarrollo y ecología”. Correo electrónico: eligarm@gmail.com

movimiento y, por tanto, de las posibilidades del ser, pues de él depende la continuidad del tiempo. Por último, se diferencia la concepción de reposo y su percepción del alma de lo que implica la eternidad, para entender que las posibilidades son realizables en cuanto pueden ponerse naturalmente en movimiento.

Así, este problema trae como propuesta darle al ejercicio filosófico una figura de lo posible, más que de una determinación de la verdad, pues la dimensión de lo posible impide que se dé por terminada la acción fundamental del ser humano: pensar.

### **¿El tiempo de lo posible o de la destrucción?**

90

Todas las cosas que existen dentro de la naturaleza llevan consigo un movimiento impregnado que les permitió generarse, llegar a su finalidad y destruirse para dar paso a la siguiente generación. Aristóteles va a reconocer, en el Libro V de la *Metafísica*, que el principio de este movimiento reside en lo que denomina potencia, es decir, la capacidad de cambio que se da en otro o afecta a otro. Así, la potencia se da extrínsecamente e intrínsecamente. En el primer caso se da cuando el principio que originó el movimiento es externo a la cosa que cambió; por ejemplo, cuando el médico que posee el arte de curar lo ejerce con una persona enferma y esta cambia de enferma a sana, por lo que la potencia puede provenir de otro para ejercer un movimiento, y es solo la potencia que es capaz de mover. En el segundo caso se da cuando la potencia es interna a la cosa y está en ella misma el transformarse conforme a la naturaleza; por lo cual tiene potencia de ser mariposa una oruga y tiene potencia de ser adulto un niño, si no se destruye su ser o se impide ejercer tal movimiento, pues mientras se está en acto de ser oruga o niño, reside pasivamente la potencia de ser mariposa o adulto, lo cual se refiere a la potencia que es capaz de mover perfectamente.

Ahora bien, se podría decir que todo ser vivo tiene la potencia de destruirse, pues implica un movimiento conforme a la naturaleza, donde la muerte es el fin por excelencia. Sin embargo, Aristóteles (1994) niega este planteamiento, pues para él la potencia no es sinónimo de destrucción sino de realización, de un movimiento que tiene un

sentido, una dirección, en la medida en que tiene un fin guiado por la Naturaleza y según la naturaleza de la cosa misma. Afirma, entonces, que: “Y es que las cosas se rompen, se quiebran, se doblan y, en general, se destruyen, no por su potencia, sino por su impotencia y porque les falta algo” (p. 235; 30, Libro V).

En esa medida, cuando un ser se destruye o cambia a la peor forma posible y no hacia la mejor, se entiende que ese ser está privado de algo; es decir, que no se encuentra en las condiciones posibles que puede tener. Esto no implica un retroceso o un ir hacia atrás, puesto que es imposible volver a lo que se era antes; sino, más bien, es el peor de los cambios posibles dentro del movimiento que lo lleve a su fin, si el azar no contribuye a crear obstáculos.

Entonces, ¿qué hace posible que las cosas sean la mejor transformación que pudieron ser, o la peor? Para Aristóteles (1994) existe una diferencia entre lo potencial y lo posible: “Ciertamente, ‘posible’ significa en un sentido, como queda establecido, lo que no es necesariamente falso, en otro sentido lo que es verdadero, y en otro sentido lo que puede ser verdadero” (p. 237; 30, Libro V). En otras palabras, lo posible no se dice en relación a la potencia, pues las cosas que son potentes para algo, son en relación al principio del cambio; sino que se dice en relación al contrario de la cosa o ser que puede no ser falso, puede ser verdadero o, en su efecto, es verdadero. Esta última afirmación implica que lo posible también es verdadero en la medida en que esta posibilidad existe.

Lo posible se podría entender, entonces, como el plano oculto que está en el ser que necesita de ciertas condiciones para generarse, puesto que no es lo potencial por excelencia. Pues mientras la potencia es el movimiento perfecto, es decir que lleva el cambio de las cosas hacia las mejores cosas que pueden ser; por otro lado, lo posible es lo que los lleva a otro camino que, bien puede no ser ni bueno ni malo, sino tan solo diferente. De lo posible puede resultar la continuidad del movimiento hacia el fin por naturaleza o la perfección, solo que a través de transformaciones distintas, así como el hombre puede llegar a la felicidad como fin último por diversos caminos, pero también puede implicar un cambio del fin último cuando se combina con el azar.

Si se piensa en la multiplicidad de seres en acto que se puede ser, es inevitable preguntarse por la delgada línea que separa ciertos fines de otros. Por ejemplo, si el Hombre nunca hubiera existido, la madera del árbol no se hubiera transformado en papel, la tierra no se hubiera transformado en cemento, no habría edificaciones, tecnología y demás cambios que tienen su origen en la relación del hombre con la naturaleza. Así, la existencia de cada cosa en el mundo afecta el fin de cada ser, y lo que fue una posibilidad para la madera del árbol ser papel, se convirtió en una realidad, más no era su movimiento perfecto llegar a ser este, pues la potencia de la semilla era ser árbol únicamente, como aclara Giannini-Iñiguez (1982): “todos tenemos unas potencias más latentes que otras” (p. 54). Pero con la existencia del hombre, dentro del acto del árbol se creó la potencia de ser papel. En sí, una posibilidad se convirtió en potencia y, por tanto, en verdadera, pues inició un nuevo movimiento.

92

Ahora bien, todas estas transformaciones no ocurren sin estar sometidas al tiempo, a su vez que es imposible que las cosas sean múltiples seres si cada una no está en su respectivo *ahora*. En esa medida se le atribuyen al tiempo ciertas cualidades que permiten determinar lo que cada cosa *es* en un espacio temporal del movimiento.

Así pues, Aristóteles distingue en el tiempo tres atributos esenciales que permiten tales transformaciones: que el tiempo es divisible, continuo y es medida de movimiento y reposo. Respecto al primer atributo advierte que el tiempo necesariamente debe ser divisible, pues el movimiento se da en un intervalo del tiempo que puede ser mayor o menor. Así se reconoce la duración del movimiento respecto a la división del tiempo, y sin movimiento el tiempo pierde sentido, pues sin cambio no hay tiempo. Por ello, si esto no fuera de esa forma, en vez de tiempo habría solo eternidad pues el cambio no se da sin poderse dividir en estados anteriores y/o posteriores, división que se entiende en el tiempo. Respecto al segundo atributo, Aristóteles reconoce que así como el movimiento es continuo dada la magnitud, también el tiempo es continuo porque pertenece al movimiento, y viceversa. Sin embargo, cuando explica el tercer atributo en su libro décimo de la *Física*, Aristóteles señala que el tiempo no es movimiento, sino que es medida de este y que para que exista uno debe existir el otro; es

decir, se implican mutuamente. De esta forma, el tiempo es número del movimiento, es lo que señala el antes y el después del movimiento, y como el tiempo no es movimiento, también es número del reposo.

De acuerdo con esto, las potencialidades más latentes que son principio de movimiento están medidas por el tiempo, al igual que lo que se mantiene como escenario posible del ser. No obstante, Aristóteles va a decir del tiempo que puede ser causa indirecta de la generación y del ser. Y aunque se le atribuya ser causa próxima de la destrucción, no está dentro de sus atributos mismos serlo, por lo cual la destrucción se da, no por el tiempo, sino en la medida en que el cambio ocurre en el mismo, es decir, de forma accidental. Y como se ha dicho, el cambio puede estar privado de algo para llegar a su destrucción.

Un indicio suficiente de ello está en el hecho de que nada se genera si no se mueve de alguna manera y actúa, mientras que algo puede ser destruido sin que se mueva, y es sobre todo de esta destrucción de la que se suele decir que es obra del tiempo. Pero el tiempo no es la causa de esto, sino que se da en caso de que el cambio se produce en el tiempo (p. 167; 20, Libro IV).

Por ello, aunque el tiempo es sucesivo, continuo, debe siempre haber en él los números de posibilidades que se pueden convertir en potencia para iniciar el movimiento. Lo cual implica que, en vez de entender el tiempo como destrucción, es necesario entenderlo como lo permisible; es decir, el tiempo es un número ilimitado de posibilidades que está dentro de cada cosa y que el tiempo solo numera y reconoce como posibles de ser verdaderas en la medida en que las transformaciones se dirigen según la potencia del movimiento iniciado. Así, sin potencia no hay movimiento, sin movimiento no hay tiempo y sin tiempo no hay posibilidad, pues lo posible no reside en la potencia sino en el tiempo que es capaz de medir el reposo donde se encuentran esas múltiples posibilidades.

### **El *ahora* como articulación de lo posible del *ser***

No obstante, para hablar sobre el tiempo como medida del reposo y posibilidad, también debe comprenderse un punto crucial en él, a saber, lo que se entiende por *ahora*. Según Aristóteles, el tiempo existe en tanto la percepción que tiene el alma del cambio, sin embargo esta

percepción no sería posible si no se identificara el *ahora* como siempre distinto, pues si fuera uno y el mismo no habría tiempo. En esa medida Aristóteles (1995) afirma lo siguiente:

Porque cuando inteligimos los extremos como diferentes del medio, y el alma dice que los ahoras son dos, uno antes y otro después, es entonces cuando decimos que hay tiempo, ya que se piensa que el tiempo es lo determinado por el ahora; y aceptamos esto (p. 156; 25, Libro IV).

94 Pero, aunque se sabe que el *ahora* es distinto, también hay que reconocer que por un lado es el mismo, pues el tiempo tiene unidad en la medida en que el tiempo es, simultáneamente, el mismo para todos –cada quien reconoce que está dentro del mismo tiempo y no en un estado temporal mayor o menor–, pero en cada modo de ser es distinto. Igualmente, el *ahora* desde la actualidad del presente es el mismo, pues siempre será un antes y un después, un mismo ahora entre pasado y futuro; y, por otro lado, desde lo que es en cada caso, es diferente e irrepitible porque el *ahora* de un caballo es distinto al *ahora* de un humano, pero los dos seres de la naturaleza están dentro del mismo *ahora*. Así se dice del tiempo que es sucesivo, continuo e irrepitible. Esta aparente aporía del *ahora*, de ser lo mismo y distinto, Paul Ricoeur (2009) la entiende de la siguiente forma:

La solución remite a las analogías entre los tres continuos: tiempo, movimiento, magnitud. En virtud de esta analogía, la suerte del instante “sigue” a la del “cuerpo movido”. Éste permanece idéntico en lo que es, aunque sea “otro por la definición”: así, Coriscos es el *mismo* en cuanto transportado, pero *otro*, cuando está en la escuela o en el mercado (...) (p. 656).

Teniendo claro esto, se puede afirmar que sin el *ahora* no habría tiempo, pues no sería posible enlazar el antes y el después del movimiento, y por tanto no sería posible numerarlo. De ello depende la continuidad del tiempo, e, igualmente, es condición de posibilidad para el movimiento, porque reconoce el cambio en las cosas, pues el *ahora* persigue a la cosa desplazada. Así, la potencia del *ser* y sus posibilidades desaparecerían sin la concepción de este límite del tiempo: “El ahora es la continuidad del tiempo, como ya dijimos, pues enlaza el tiempo pasado con el tiempo futuro, y es el límite del tiempo, ya que es el comienzo de un tiempo y el fin de otro” (Aristóteles, 1995, p. 165; 10, Libro IV).

Sin embargo, no se puede confundir el paso entre acto y potencia, y las posibilidades de su movimiento, afirmando que el ahora contiene, bien movimiento, o reposo. Pues el ahora no es tiempo, por tanto, no puede medir. El ahora, como lo ejemplifica Aristóteles, se parece más a un punto dentro de una línea que es capaz de dividir y ser distinto, en tanto que divide, y ser el mismo en cuanto es punto que conecta. Es un instante indivisible. Y así como un punto no es lo mismo que una línea, el ahora no es lo mismo que el tiempo. En él no hay movimiento ni reposo.

No obstante, aunque el ahora sea ejemplificado como un punto, para Paul Ricoeur (2009) es crucial reconocer que no son lo mismo; pues el ahora no es estático, como lo es el punto, y su diferencia reside, precisamente, en que dentro del ahora está la potencia y lo posible:

La meditación de Aristóteles sobre el movimiento, en cuanto *acto* de lo que es *en potencia*, conduce a una aprehensión del instante que, sin anunciar el presente agustiniano, introduce *cierta noción de presente* vinculada al advenimiento constituido por la actualización de la potencia. Una cierta "primacía del instante presente descifrado en el móvil actuante" constituye la diferencia entre el dinamismo del instante y la simple estática del punto, y exige que se hable de *instante presente* y, por implicación, del pasado y del futuro (p. 657).

En otras palabras, las posibilidades de ser pueden estar permitidas en la medida en que este límite es el conector esencial entre lo que ha sido y será; es decir, es capaz de convertir las posibilidades en potencia, puesto que para que las cosas realicen el cambio de lo que han sido a lo que serán, debe dirigir las una potencia que marque el sentido del movimiento y, para ello, el ahora habrá articulado la potencia con su respectivo acto, y con ella la posibilidad que trae consigo tal potencia, de ahí su facultad dinámica.

De esa manera, el ahora hace que el tiempo esté en un constante comenzar, lo cual implica que las posibilidades, al igual que el tiempo, nunca se van a extinguir, pues no es posible que el tiempo finalice, ni las posibilidades con él.



## El no-ser relativo en el tiempo o sobre el alma en reposo

Es claro, entonces, que el tiempo no es sinónimo de destrucción y que, por tanto, la potencia y lo posible del ser no implican un aniquilamiento del sujeto que sigue el movimiento en ellas; ni tampoco que el ahora es sinónimo de reposo o movimiento. Pero todavía no se ha dado respuesta a las preguntas planteadas en el presente texto: ¿cómo es posible que, 1) el reposo se dé en el tiempo y, 2) que las posibilidades del ser puedan existir en el tiempo sin que el alma dé razón de ellas?

Cuando se habla de movimiento se reconoce que hay un desplazamiento del punto A al punto B, es decir, que cruza los *ahoras* que conectan el tiempo y que, también, existe un sujeto que *es* y que *desde lo que es* se mueve *hacia lo que es*; bien sea por accidente, o porque en él está el movimiento, o porque es movido por otro hacia ese punto. Sin embargo, lo que no-es relativamente parece constituir un instante dentro del mismo acto de ser que durante todo el movimiento se encuentra, aparentemente, en un estado contrario.

96

Puesto que todo movimiento es un cambio, y ya se ha dicho que solo hay tres clases de cambio; y puesto que los cambios según la generación y la destrucción no son movimientos sino cambios por contradicción se sigue entonces que sólo el cambio que sea de un sujeto a un sujeto puede ser un movimiento (Aristóteles, 1995, p. 177; 225b, Libro V).

Ahora bien, el no-ser relativo sería semejante a lo que se dice de lo inmóvil, posible, en tanto, es entendido como reposo en la tercera definición que hace del concepto el estagirita, a saber:

Se dice que una cosa es «inmóvil» (*akíneton*) a) cuando es enteramente imposible que sea movida (como el sonido, que es invisible); b) cuando es movida con dificultad después de mucho tiempo o su movimiento comienza lentamente, en cuyo caso decimos que es difícilmente movable; c) cuando por naturaleza está hecha para ser movida y puede serlo, pero no está en movimiento cuando, donde y como tendría que estarlo naturalmente; sólo a esta última clase de inmovilidad llamo «estar en reposo» (*êremein*), pues el «reposo» (*êremía*) es lo contrario del movimiento, y es por tanto la privación de movimiento en aquello que puede recibir movimiento (Aristóteles, 1995, p. 183; 226b, Libro V).

En ese sentido, aunque el no-ser relativo prescindiera de movimiento, no significa que no puede tenerlo, es decir, que las posibilidades que tiene el *ser* de ser pueden adquirir movimiento cuando se vuelven potencia. Puesto que si bien, un ser tiene muchas potencias, cuando se da lugar a una potencia específica, ya sea la que lleva el movimiento a su perfección u otra, las demás potencias se convierten en posibilidades que se encuentran en estado de reposo por naturaleza o en contra suya.

Por ello, la dimensión de lo posible se afirma cuando se reconoce la existencia del reposo, la cual sólo puede darse en cosas que pueden recibir movimiento y que, por tanto, tienen que estar en el tiempo. Por eso se dice, también, que el tiempo es medida de reposo; ya que considera lo que, no necesariamente, es movimiento, pero puede recibirlo y ser verdadero. De ahí que se complemente la definición que hace Aristóteles sobre *lo posible* con la definición de reposo, puesto que existe en ellos una mutua implicación, tal como ocurre con los conceptos de tiempo y movimiento. El reposo es el estado de la posibilidad del ser. Sin embargo, todavía queda un vacío al respecto, y es la función del alma en cuanto a la percepción del tiempo del reposo. Pues aunque el reposo y lo posible existan en el tiempo, ¿cómo el ser humano puede entender esta dimensión oculta para él, si el alma no percibe movimiento?

Según Aristóteles, el ser humano es capaz de traducir los símbolos, signos y movimientos de la naturaleza gracias al alma. El alma es quien posee la función de entender, es ella quien se encarga de numerar, mientras que el tiempo es sólo número: “pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe (...)” (Aristóteles, 1995, pp. 168-169; 2233, Libro IV); pues sin ella no habría tiempo que se pueda percibir y, con esto, tampoco habría nada que se pudiera conocer.

El pensar en qué momento el alma puede saberse en reposo, no implica aceptar que hubo un primer momento en donde se pasó del movimiento al reposo y el alma pudo, en primera instancia, diferenciar

los dos estados. Pues el tiempo es infinitamente divisible y no puede existir un primer momento porque siempre se podrá dividir en otro. No obstante, sí se acepta que cuando el alma percibe el tiempo y reconoce el movimiento, a su vez reconoce, también, el reposo como contrario al movimiento: "(...) algo está en reposo cuando se encuentra ahora en el mismo estado en que estaba antes, de tal manera que no se lo puede determinar por referencia a un momento, sino por lo menos a dos; luego aquello en lo que algo está en reposo no puede carecer de partes" (Aristóteles, 1995, p. 234; 239a, Libro VI).

Y es que al reposo el alma lo descifra cuando siente en ella que del punto A al punto B nada se ha movido o ha cambiado, siendo cada punto distinto, pues los *ahoras* son, cada uno, únicos e irrepetibles y hacen que el alma sea en cada *hora* distinta. Por ello se necesitan dos intervalos de tiempo para reconocer tanto el movimiento como el reposo. Muy distinto sería cuando se asemeja la idea del reposo a un estar quieto, privado de movimiento porque no puede tenerlo; allí se ubicaría tan sólo en un punto y no en un *hora*, pues no puede conectarse con otro y sería, por consiguiente, lo eterno. En este, el alma no podría reconocer nada, pues todo es un "eterno hoy".

98

Por tanto, el no-ser relativo, o el *ser posible* también lo percibe el alma al percibir el reposo, debido a que se da cuenta que las posibilidades del ser siguen estando presentes, latentes en el sujeto unas menos que otras, pero, a pesar de ello, no cierra el camino para las determinaciones del sujeto. Es decir, cada sujeto no está pre-establecido en un movimiento único, sino sólo en uno continuo, lo cual implica que la forma en como se continúe el movimiento puede ser otra, y las posibilidades que aún no son potencias siguen presentes en él.

## Consecuencias de la posibilidad del ser

Cuando se omiten los diferentes modos de *ser* y se cree que solo existe un camino para lograr el propósito del movimiento, se deja de lado la única certeza que puede tener el ser humano, a saber, que todo es

proclive a la contingencia y que, bien lo decía Aristóteles al referirse a los accidentes, que no todo ocurre siempre, necesariamente y de la misma forma.

Sin embargo, el ser-accidental, aunque pueda asemejarse al ser-posible, es como el punto y el ahora, su diferencia radica –desde esta lectura– en que el ser-posible no es un factor accidental, puesto que se puede generar y corromper, mientras que un accidente no. El ser-posible se genera en la medida en que pasa de ser posible a ser potencia y se corrompe siendo potencia que va al acto. En cambio, el ser-accidental solo es un punto en una continuidad que no permite conectar otras formas de ser, se queda estático; mientras lo posible conecta y continúa.

De ahí que el conocimiento no se trate de perfección, sino de posibilidad; pues lo que ha hecho que en la naturaleza no exista una única masa uniforme sino mil variedades distintas de cosas y seres, ha sido que no siempre se ha seguido el movimiento perfecto; o bien, que el movimiento que fue posible se convirtió en perfecto. Lo que se cree conocer siempre está en constante cambio y, por tanto, debe proseguirse el acto de conocer. Pues, al igual que el tiempo, el conocimiento está siempre comenzando y nunca se va a extinguir.

La posibilidad del ser tiene, entonces, como atributo hacer continuo el conocer; pero también es condición del ejercicio del pensamiento propio. Puesto que, así como el ser-posible ocurre en sujetos naturales sin capacidad de elección, también ocurre en sujetos como el ser humano al cual se le permite ejercer la autonomía, pues puede elegir sobre sus posibilidades y convertirlas en potencias.

Por ello, sino se entiende el tiempo como medida del reposo, es difícil entender las posibilidades que tiene el *ser* y, con esto, el ejercicio de la autonomía que se da en el ser humano. Se limitaría, entonces, a seguir el movimiento más perfecto, pero no el que puede ser decididamente propio. Lo posible del ser hace surgir, en el pensamiento, la autonomía del mismo. Y tal como los objetos de la naturaleza pueden seguir un movimiento distinto al perfecto, bien sea por imposición del hombre o por circunstancias específicas, lo mismo puede hacer el

ser humano, con la gran diferencia de que puede darse a sí mismo su norma y, por tanto, su movimiento. Quedan claras, entonces, las consecuencias de la posibilidad del ser.

## Referencias

Aristóteles. (1994). *Metafísica*. (T. C. Martínez, Trad.). Madrid, España: Gredos.

Aristóteles. (1995). *Física*. (G. R. Echandía, Trad.). México: Gredos.

Bowin, J. (2009). Aristotle on the Order and Direction of Time. *Apeiron a Journal for Ancient Philosophy and Science*, 33-62.

Giannini-Iñiguez, H. (1982). *Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Morillo-Blanco, I. (2009). El eterno problema del tiempo. La dialéctica movimiento/alma en Aristóteles. *Deuderías, analecta Philosophia. Revista de Filosofía*, 1, 1-20.

Ricœur, P. (1996). Tiempo del alma y tiempo del mundo. El debate entre Agustín y Aristóteles. En A. Neira, (Trad.). *Tiempo y narración, III. El tiempo narrado* (pp. 613-661). Madrid, España: Siglo XXI Editores.

# Hölderlin y la experiencia de lo dionisiaco

Juan Pablo Ospina Gómez\*

## Introducción

A continuación se analizarán algunos rasgos del fenómeno de lo dionisiaco en la obra epistolar *Hiperión*, pasando por la naturaleza, el sentimiento de unidad, el fuego y la política. Luego se pasará a la elegía “Pan y vino” para rastrear de igual manera elementos de dicha corriente como lo son: “el dios venidero” y los coros celestiales.

## Hiperión y lo dionisiaco

101

Hölderlin fue un amante de la cultura griega, su pensamiento siempre estuvo sumergido en aquella época en la cual los dioses lo impregnaban todo, por ende prefería aferrarse más a ese mundo imaginado no vivido que a su realidad; es decir, este poeta veía que la Alemania de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX había caído en un profundo letargo, pues este pueblo se guiaba por un faro que no le mostraba más que una simple realidad donde lo sacro ya no tenía lugar alguno. La Ilustración se había apoderado del mundo occidental proclamando la razón como único principio a seguir, es por ello que Hölderlin veía que podían existir artesanos, pensadores, artistas, y lo que sea, menos hombres, es decir, este ser que suprimió la relación que antaño los griegos constituyeron de manera sublime con la naturaleza.

El hombre no solo debería transitar el camino de lo apolíneo, también vislumbrar la otra senda que contiene un sentido esotérico en sí; lo llamado dionisiaco, aquel estado que permite al individuo sentir un vínculo profundo con la naturaleza y hasta permitirle una sensación

---

\* Estudiante de Licenciatura en filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó. Miembro del semillero Estética, poética y hermenéutica. Correo electrónico: [juan.ospinaom@amigo.edu.co](mailto:juan.ospinaom@amigo.edu.co)

cósmica en unión con el todo. El poeta aprecia que el hombre debe volver a esa unión con lo sacro para poder salir de esa oscura noche donde los dioses han partido y solo han dejado el recuerdo como una esperanza que ha de tener la humanidad, para resistir la larga época mientras llega el día en que los dioses vuelvan con sus amados.

Antes de empezar con el análisis del fenómeno dionisiaco en Hölderlin, habría que decir que esta noción no se podría apreciar concretamente en este poeta alemán, ni mucho menos en sus precursores –aunque Heine haya sido influyente para su pensamiento–, pues esta corriente viene a tener reconocimiento y fundamento con el filósofo Nietzsche. Ante todo, se debe preguntar ¿qué es lo dionisiaco? y ¿en qué consiste tal fenómeno?; la definición de Helena Cortés (1996) puede aclarar el horizonte sobre dicha corriente:

Lo dionisiaco consiste en una especie de extremada exaltación de los sentidos próxima al trance, la posesión o la embriaguez, cuyo efecto más definitorio e importante es la salida fuera del propio yo, o pérdida de la individuación (...) a favor de una fusión con el todo (p. 206).

102

Teniendo en cuenta tal definición, se puede apreciar que, en pocas palabras, lo dionisiaco es esa fusión que permite al individuo llegar incluso a romper de una forma violenta sus límites o su individualidad, ser uno con el todo, de igual manera hallar la autoexaltación, el autotrecimiento y el entusiasmo (*Begeisterung*), que son componentes de dicho estado.

La aclaración anterior sobre dicho fenómeno ha permitido vislumbrar los rasgos dionisiacos en la novela epistolar *Hiperión*. Esta novela es más que sutil estructura, debajo de su prosa se encuentra un mundo entero por descubrir, como el mismo Hölderlin (2016) lo menciona en su prólogo: “quien se limite a aspirar el perfume de esta flor mía no llegará a conocerla” (p. 21), por lo tanto, es necesario comprender que la novela trata muchos temas, entre ellos, en el que se centra este análisis. Dionisio es la metáfora con la cual el hombre desea experimentar la fusión con el todo. Hiperión es consciente de que desea volver a los brazos de la naturaleza para ser uno con ella, pero su época, en donde todo se ha marchitado bajo el imperio de la fría razón, no permite que los hombres tengan la misma visión que él. Su búsqueda

incesante por volver a encontrar la senda que lo lleve a la pérdida de la autoconciencia, para volver al estado que alguna vez experimentó antes que lo sacaran de aquel paraíso –“ser uno con todo, esa es la vida de la divinidad, ese es el cielo del hombre” (Hölderlin, 2016, p. 25)–, se muestra como un delirio que puede ser peligroso. Pues esta exaltación también puede conducir a la muerte, y así a esa autoanulación que hace que, en ocasiones el mismo Hiperión, tras haber disfrutado de la embriaguez del dios y haber subido a las cimas del entusiasmo, caiga de nuevo en su cruda realidad y desee escapar de ella de manera fáctica: “mi negocio aquí en la tierra ha terminado. Empecé la tarea pleno de voluntad, me desangré en ella, y no he enriquecido el mundo en un solo céntimo” (p. 24). Pero Hölderlin no concibe esta vía para su personaje, la muerte no es una opción para llegar a ese vínculo anhelado, ya que, una vez que la conciencia despierta, el hombre no se puede desligar de ella.

La naturaleza que se plasma en la novela contiene elementos representantes de lo dionisiaco, transmitiendo así, en ciertas ocasiones, esa embriaguez a Hiperión. El fuego es un elemento especialmente dionisiaco que aparece constantemente en la obra: “efectivamente, el fuego es uno de los elementos dionisiacos por excelencia: simboliza la pasión, el ardor, también la locura y el desequilibrio” (Cortés, 1996, p. 212), este fuego (pasión) se puede evidenciar cuando Hiperión conoce a Alabanda, hombre que le hace despertar al eremita una efervescencia única llevándolo a creer que aún se puede cambiar el mundo, es el ideal de un mejor mundo donde puedan coexistir hombres de verdad, lo que lleva a Hiperión a entregarse completamente a esa llama de Alabanda que lo atrae profundamente. En sus diálogos se evidencia cómo los dos quieren luchar por una revolución política:

¿Qué quieres hacer? (...) quiero, dije, empuñar la pala y arrojar la inmundicia a un foso. Un pueblo en el que el espíritu y la grandeza no engendran ya ni espíritu ni grandeza, (...) ¡fuera con ellos! No puede quedarse donde está el árbol seco y podrido, porque roba luz y aire a la vida joven que madura para un nuevo mundo (Hölderlin, 2016, p. 50).



Este ardor compartido por estos dos hombres, también se puede visualizar en la realidad política en la cual vivía sumergido Hölderlin, es decir, el cambio que anhelaba con respecto a la revolución, de ahí el lema “Reino de Dios” que acuñó con otros amigos como símbolo de cambio.

Hölderlin y sus compañeros del seminario de Tubinga veían en la revolución la posibilidad de un cambio político necesario para una época despótica. Los tres grandes amigos: Hölderlin, Schelling y Hegel acogieron el lema “Reino de Dios o iglesia invisible” como símbolo de ese cambio que esperaban con fervor. En una carta del 10 de julio de 1794, Hölderlin le escribe a su amigo Hegel lo siguiente: “estoy seguro de que te has acordado a veces de mí, desde que nos separamos con la consigna “Reino de Dios”. Por muchas metamorfosis que pasemos, creo que siempre nos recordaremos en este lema” (Hegel, 1978, p. 48). Para el poeta, como para otros románticos, “el dios venidero” y la fe en ese quiliastro representaban una nueva era donde todo fuera diferente y la sacralidad tuviera un lugar y la razón no eclipsara lo divino. En el *Hiperión* también se hace evidente ese pensamiento renovador de mundo en Hölderlin (2016):

¡Oh lluvia del cielo! ¡Oh entusiasmo! Tú volverás a traernos la primavera de los pueblos (...) ¿me pregunto cuándo llegará? Cuando la preferida del tiempo, la más joven, la más hermosa hija del tiempo, la nueva iglesia, surja de entre esas formas manchadas y viejas, cuando el despertar del sentimiento de lo divino devuelva al hombre su divinidad (p. 54).

De igual manera, los románticos también tenían otra metáfora que hacía alusión a esta concesión: la fermentación del vino, es decir, aquel esotérico licor que representaba una nueva época. Todo este lenguaje en clave que se utilizaba para representar a ese “dios venidero” que marcaría un nuevo horizonte, se puede observar ya en las diversas historias sobre el gran Dionisio; y si se concibe esta opción, se puede apreciar que en cierta manera el dios tebano es un revolucionario, pues es él quien a la vuelta de sus viajes llega a Tebas y derroca aquel

hombre que actúa en su contra para instituir de nuevo su culto. Es Dionisio el dios que el poeta necesita para que venga a rescatar a Alemania, como dice Cortés (1996):

Dionisio se convierte en el “dios venidero” de Hölderlin, esto es, en el símbolo de la nueva era, en el nuevo mesías que espera Alemania, esta vez un mesías político que instaurará un mundo nuevo con la sacralidad y la libertad del antiguo mundo griego (p. 151).

Hiperión, en ocasiones logra esa reunificación con el todo por medio del fuego que emana de Alabanda, pero con quien logra alcanzar esa unión dionisiaca es con Diotima. Esta mujer le produce una sensación cósmica, puesto que Diotima es representada por Hölderlin como un ser divino que está en perfecta unión con la naturaleza, como también lo menciona Cortés (1996): “el éxtasis amoroso de Hiperión, su exaltación, su sentimiento de fusión con el todo es exactamente igual al éxtasis dionisiaco” (p. 227). Es aquel ser divino el que le ha permitido volver a ese estado que tanto este hombre ha deseado, y se puede notar que constantemente Hiperión olvida su malestar con la cultura y con los hombres de su época, para dedicarse a ese vínculo divino que le produce su amada: “aquel alma era mi Leteo, mi sagrado Leteo, donde bebía el olvido de la existencia” (Hölderlin, 2016, p. 87), con ella es que su lema de que todo es uno se vuelve real, es con ella, en pocas palabras, que logra encontrar la calma.

Pero este eremita está dispuesto a sacrificar su unión con el todo por amor a la humanidad, es decir, sacrifica el vínculo con Diotima para ir a la guerra y liberar a su pueblo, y así poder devolver a los griegos la libertad y la sacralidad de antaño. En palabras de Helena Cortés (1996), es esta persona un calco del dios Dionisio:

Hiperión, como Dionisio, es un héroe civilizador que decide empeñar su vida en una tarea nada común: ir a lejanos países a aprender (en clave dionisiaca nos encontramos ante la peregrinación a la India), para luego difundir el mensaje aprendido entre los suyos (dar leyes, aconsejar). La misión del poeta, aquí Hiperión, es exactamente un calco de la del dios (p. 228).

## Pan y vino

La noche se aproxima y los hombres vuelven a sus casas, el trabajo y el tumulto los deja vacíos de flores. El lamento se pronuncia por medio de la elegía, como dice Frank (1994): “una elegía es un canto que se lamenta quejumbroso de la pérdida de una idea y no sólo de la pérdida de la dicha personal” (p. 274). El clamor se apodera de este poema, pues hay un dolor por la dicha de otros tiempos que se ha desvanecido en el cruel olvido, los dioses se han ido y han dejado sus altares, ya sólo queda la noche como aliciente para el hombre que puede rememorar las épocas doradas donde lo divino convivía con el individuo. La noche llega y se posa sobre las tristes cumbres, el hombre se pone presto a recibir los dones de ella, pero, ¿qué puede ayudar al hombre a resistir esta noche sagrada (*Weihnacht*)? Hölderlin (2014) lo dirá claramente, y es en esta parte del poema donde “el dios venidero” se menciona de manera implícita:

106 Pero tiene también que concedernos, para que en esta oscuridad,  
En esta hora indecisa algo firme nos quede,  
La divina ebriedad del éxtasis y del olvido,  
La palabra fluida que, como los amantes, nunca duerma,  
Y la copa más llena, la vida más osada y la santa memoria  
Para permanecer despiertos mientras dura la noche (p. 105).

Para que el hombre carente de lo sacro pueda resistir esta época de frialdad y sin entusiasmo divino, necesita, como lo dice el poeta, algo que lo ayude a sostenerse en la realidad, y ese algo es el don del dios que ha de venir como salvador, es decir, de Dioniso. Por lo tanto, ha de necesitar esa ebriedad mística, ese sentimiento de unión con la totalidad que el dios produce, necesita beber de la crátera del divino la sabiduría y el olvido profundo para sobrevivir a tal oscuridad, pero también debe sostener el recuerdo de la edad dorada porque solo el que ha vislumbrado ese sacro lugar tiene la memoria intacta y la esperanza puesta en su llegada. Lo divino se ha desvanecido en el exterior, pero el hombre que se presta a contemplar la noche aún tiene una

relación esotérica con la divinidad; también Hegel (1978) lo aprecia de esta manera: “que una Deidad, aunque todo se hunda, nunca se desmorona” (p. 215).

Hölderlin en esta elegía usa la figura de Dionisio de diferentes maneras; pues los relatos que se tienen del dios son diferentes, por lo tanto, en algunos versos hace referencia al dios tebano hijo de Semele y Zeus, pero también en otras ocasiones menciona a Yaco, es decir, el tercer Dionisio fruto de Démeter y del dios del rayo. Es menester, entonces, identificar al dios que es referido en algunos versos en especial. En la siguiente parte del poema podremos apreciar que Hölderlin (2014) hace una alusión al dios tebano:

¡Ven, pues, al Istmo! ¡Ven! Allí donde el abierto mar murmura  
A los pies del Parnaso, y la nieve ciñe los roquedales délficos,  
En la tierra de Olimpo, a la cima del Citerón,  
Bajo los pinos, entre los viñedos, desde donde Tebas  
Puede verse allá abajo, y el Ismenos murmura, en la tierra de Cadmos,  
De donde vino y adonde nos devuelve el dios cercano (p. 107).

Se puede observar claramente cómo el poeta alemán menciona elementos que forman parte del mito del dios tebano. Está el monte Citerón, cercano a Tebas, nombrado tantas veces por Eurípides en sus *Bacantes*; tampoco se puede pasar por alto que sus seguidoras subían allí para celebrar sus misterios orgiásticos, y por otro lado no se pueden olvidar elementos como los pinos, los viñedos y el nombre Cadmos. Uno de los elementos más representativos del dios en las Ménades es el tirso, compuesto de pino; ahora bien, el licor místico es fundamental a la hora de hablar de esta divinidad, y por último está Cadmos, este es el nombre del padre de Semele, la madre del dios tebano.

El dios se ha ido, la noche sagrada sigue su trascurso y el hombre ha quedado desligado de esa unión con lo sagrado. Por consiguiente, se necesita que otra vez el dios reviva el vínculo que unía a los hombres en otras épocas dignas de ser recordadas, porque se dice que Dionisio era dios de la comunidad, que unía a los hombres entre sí: “por otro lado, el culto a Dionisio hace que muchos se agrupen en una unidad, un thíasos, que viene a ser una muchedumbre festiva de bacantes,

un banquete en honor del dios o también una comunidad, un coro” (Frank, 1994, p. 289). Por esta razón se puede observar que Hölderlin (2014) en el poema plantea una pregunta que hace ver al lector que la unión se ha desvanecido: “¿por qué las danzas sacras no expresan ya alegría?” (p. 113). Ya los hombres no danzan en torno al divino entusiasmo del dios, como lo hacían sus fervientes seguidoras. La danza celeste, en la cual antaño las Ménades eran uno con el dios por medio del tirso y la embriaguez, ha terminado.

Y si el vínculo con lo divino ha fenecido, ¿cómo sucedió y cuándo? El sacerdote del dios del vino hace alusión a esta cuestión en la estrofa sexta de la elegía: “O alguna vez él mismo descendía, tomando forma humana, y completaba y, confortante, ponía fin a la fiesta divina” (Hölderlin, 2014, p. 113); estos versos abren una temática que Hölderlin trata de enunciar constantemente en el poema, ya que, por una parte, se hace desde cierto punto de vista evidente una relación entre Dionisio y Cristo. Las dos divinidades tienen una gran cantidad de rasgos que los vinculan, pues los dos, en primer lugar, son hijos de un padre inmortal y de una madre mortal, también los dos mueren y resucitan y, por último, un rasgo esencial es que ambos comparten los símbolos de la omofagia y la craterización, es decir, el pan y el vino. De ahí que exista la posibilidad de que Hölderlin, por esta cuestión, haya cambiado el título de su poema, en un principio se llamó “El dios del vino” pero luego lo cambió por “Pan y vino”. Por esta razón la cita anterior es confusa, pues en realidad podría tratarse de que con el dios del vino termina el día de los dioses, pero por otro lado podría ser Cristo el que da comienzo a la noche sagrada: “el cristianismo es la consumación de las promesas de la mitología” (Frank, 1994, p. 330). En la estrofa octava el poeta vuelve a hacer mención sobre dicho paralelo: “Cuando un genio apacible, el último de todos, / Con divinos consuelos vino a nosotros y anunció el fin del día, / Antes de desaparecer, dejó el coro celeste, / En señal de que estuvo y había de volver” (Hölderlin, 2014, p. 117).

Las características que se mencionan de cierta manera los vinculan, pues ambos vinieron a la tierra a ser dadores de paz y a formar el vínculo del hombre con lo divino; sin duda Cristo es esa figura del salvador, pero también Dionisio la tiene, como lo menciona Frank (1994):

“el secreto de las fiestas eleusinas consistía simplemente en el renacimiento espiritual del dios uno y trino, de Zagreo, el hijo de Zeus muerto por sus enemigos, bajo la figura del salvador del mundo” (p. 332); es de gran dificultad afirmar a cuál dios concretamente se refiere Hölderlin pues, como se ha mencionado, las divinidades participan de una gran cantidad de características que los unen. Lo cierto es que para este poeta “el dios venidero” deberá llegar para que saque a los hombres de esta oscura noche en que están sumergidos, pero mientras llega ese nuevo día en que la divinidad renueve el vínculo con la humanidad, esta debe apreciar y aferrarse a los coros celestiales que la divinidad dejó antes de partir, es decir, el pan y el vino. Dionisio también está en el pan, pues al ser hijo de Démeter es el fruto de la tierra, por ello es que Hölderlin invita a que los hombres participen del lazo o comunión con lo divino por medio del pan y del vino:

es por lo tanto en el pan y el vino, en las especies de esa comunión ritual que reúne a la comunidad con el dios que ya estuvo en la tierra y habrá de volver, donde tiene lugar la fusión y la reconciliación más perfecta del día griego (Frank, 1994, p. 321).

## Conclusión

Este fenómeno permeó tanto la obra del poeta alemán en rasgos como: la naturaleza, el deseo de unidad con el todo, el ideal de un cambio político, la renovación de una época carente del sentimiento sacro, que estas son ideas necesarias para entender a Hölderlin, pues, al final, lo dionisiaco se plasma como ese anhelo de renovación que necesita su época, por ende es que aspira a la llegada de ese “dios venidero” que pudiera devolverle al hombre ese vínculo con la divinidad que una vez la infancia de la humanidad pudo tener. La fermentación del vino era esa consigna que deseaba se cumpliera, para que, por medio de la revolución, la humanidad renaciera de sus raíces, como lo dice Hiperión: “¡Que cambie todo a fondo! ¡Que de las raíces de la humanidad surja el nuevo mundo! ¡Que una nueva deidad reine sobre los hombres, que un nuevo futuro se abra ante ellos!” (Hölderlin, 2016, p. 125). Dionisio era esa divinidad que llevaría el cambio al siglo de Hölderlin, así como él alguna vez llevó el cambio y lo sacro a Tebas.

## Referencias

Cortés, H. (1996). *Claves para una lectura de Hiperión*. Madrid, España: Hiperión.

Eurípides. (2009). *Las diecinueve tragedias*. México: Editorial Porrúa.

Hegel, G. (1978). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hölderlin, F. (2014). *Las grandes elegías*. Madrid, España: Hiperión.

Hölderlin, F. (2016). *Hiperión*. Madrid, España: Hiperión.

Frank, M. (1994). *El dios venidero*. España: Ediciones del Serbal.

Safranski, R. (2012). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Buenos Aires, Argentina: Tusquets Editores.

# La compasión como atentado al vitalismo

Isaac Nieto Mendoza\*

Las vertientes de este trabajo pueden considerarse como eje temático del filósofo a tratar: moral y vida. Los preceptos morales, según el filósofo y filólogo alemán Friedrich Nietzsche [1844-1900], son considerados como las prerrogativas prestas a la supremacía del dogma cristiano, el cual se ha mostrado como enemigo acérrimo de la vida, de la existencia, de los instintos naturales del ser humano: El *vitalismo*.

Lo anterior será el primer asunto a tratar, para luego conocer de la mano del opúsculo *El anticristo* y su obra póstuma *La voluntad de poder*, la manera en la cual da cuenta de cómo la *compasión* (virtud excelsa del *crísticola*) ha servido en el transcurrir de la historia como el modo para confrontar todo lo fuerte, lo valioso que exalta la vida, sirviéndose de la máxima de un *sufrimiento en conjunto*, permeando la *voluntad* tanto del otro como la suya, haciendo de la desdicha el estandarte, contrariando el concepto de *trágico* que encuentra *Nietzsche* teniendo en cuenta su profesión de *filólogo*.

111

## Análisis del sistema moral cristiano como medio de dominación

### I

Puede abordarse este tratado teniendo en cuenta el componente psicológico inmerso en la consolidación de las doctrinas (ya sea políticas, económicas); en nuestro caso, el dogma cristiano como sistema imperante desde siglos atrás, como tradición, como forma de vida. Lo que se busca polemizar aquí, desde la óptica nietzscheana, es cuál ha sido la excusa para que tal movimiento se mantenga vigente. La respues-

---

\* Estudiante de Filosofía de la Universidad del Atlántico. Correo electrónico: icnieto@mail.uniatlantico.edu.co



ta: la compasión, malinterpretada por algunos académicos<sup>1</sup> desde el concepto de Schopenhauer, quien entendía este sentimiento compasivo como una forma de escape de nuestro sufrimiento, mas no como una forma para vivir en una sociedad armónica y que mutuamente se apoyase. Estas palabras dan fe de las intenciones de Schopenhauer al hacer mención al tema de la compasión: “El consuelo más eficaz en toda desdicha, en todo sufrimiento, es dirigir la mirada a otros que son aún más infelices que nosotros: y eso puede hacerlo cualquiera” (Schopenhauer, 2009/1851).

Aparte, lo que hace esencial la filosofía de *Nietzsche* en el tema de la religión es servirse de los recursos que brinda la *filología* y aquel trabajo incansable de los pocos *espíritus libres*<sup>2</sup> que ven el fanatismo como un sentimiento retrógrado cuyo fin es la sumisión de la humanidad, que pone a su servicio conceptos, rituales, normas (entiéndase por normas *la moral*) con el fin de dominar sobre los instintos del ser humano, *sobre su voluntad, sobre la vida*. Esto ha servido para que se establezcan como verdades un tumulto de galimatías de las cuales ninguno puede dudar (por aquello de la fe). ¿Quién le ha dado fuerza a todas estas contradicciones? ¿Es aquel, el de Nazaret, del que tanto hablan los sectarios del dogma, el que ha creado una doctrina que se presenta como la vía de la salvación?

112

Los *crístícolos*, como los herederos de la religión cristiana, se han otorgado el título de *representantes de Dios*, considerando como verdaderas lo que algunos filósofos y hasta teólogos han llamado *fábulas*, una mala continuación del *Antiguo Testamento*: los *Evangelios*, los cuales hablan de la vida de Jesús, aquel a quienes han puesto como el representante del dogma. Pero, ¿será que el de Nazaret lo quiso así? Dice Nietzsche:

–Ya la palabra cristianismo es un malentendido–, en el fondo no ha habido mas que un cristiano, y ése murió en la cruz. El <<Evangelio>> murió en la cruz. Lo que a partir de ese instante se llama <<evangelio>> era ya una antítesis de lo que él había vivido: una mala nueva, un *disangelio* (Nietzsche, 1998/1895, p. 77).

<sup>1</sup> Esto como crítica a los estudios adelantados por ciertos docentes de la Universidad del Atlántico que han tergiversado el concepto schopenhaueriano de *compasión*, interpretando que para el autor alemán la afirmación del sufrimiento con el otro mantiene constantemente comentarios satíricos e irónicos.

<sup>2</sup> Hace alusión a Voltaire, al cual se exalta en el texto de Nietzsche, *Humano demasiado humano*.

Nietzsche se divierte al encontrarse con todas las contradicciones, con las malas interpretaciones y con los ajustes que se le hacen a los libros sagrados (específicamente el *Nuevo Testamento*), sirviéndole esto de paso para alejarse de la teología solamente desde el punto de vista dogmático, pues reflejará en sus textos un rencor constante hacia lo que para él representa una verdadera forma de negar la vida: el ser cristiano y su tabla de falsos valores; una moral a favor de unos cuantos, como forma de dominio de la voluntad.

Debe tenerse en cuenta lo que la religión cristiana ha tomado como su estandarte, *la moral*, que al igual que los textos bíblicos no conoce de correcciones y le ha permitido establecerse como reina de todas las verdades, donde la vida se basa en fines ulteriores alcanzables a partir de los preceptos del dogma, lo que ellos han llamado *virtudes*, aquellas de las que Nietzsche en sus escritos ha criticado con fundamentos históricos, presentando la forma en la cual lo débil (compasión, misericordia, piedad, o como quieran llamarle los sectarios del sistema cristiano) ha primado sobre lo fuerte, sobre lo terrenal, lo *natural*, lo *intelectual*, aquello que les es distinto, les es molesto, dañino, lo que surge de espíritus intelectuales les es nocivo e insano a sus intereses.

113

Hay que ver que desde los orígenes del cristianismo como secta, los recursos que utilizaron los promotores de este ideal dogmático: el santo Pablo de Tarso, aquel dis-angelista que se encargó de convertir aquello que su maestro concebía como un estilo de vida, en una doctrina regida por una normatividad que hasta el mismo *nazareno* se sentiría tentado a hacerse del látigo;<sup>3</sup> un aglutinamiento de *falsas virtudes* ofrecidas a espíritus acostumbrados a las más pesadas jornadas del *pastoreo*.

## II

Los *crístícolos*, además de a un Dios *sobrenatural* y *todopoderoso*, también obedecen a las prescripciones de un representante terrenal: *El sacerdote*, defensor entusiasta de la *moral*, el responsable de juzgar sobre el *bien* y el *mal*, donde existe un orden jerárquico de cargos que

<sup>3</sup> Tiene relación con el suceso que se cuenta en el nuevo testamento: "(...) después de hacer un látigo de cuerdas, expulsó del templo a todos aquellos junto con las ovejas y el ganado vacuno, y desparramó las monedas de los cambistas y volcó sus mesas" (*Juan 2: 15*).

conlleven una sola misión: el dominio de las masas, un juicio hacia aquellos que han huido de su secta y de los que se rehúsan a entrar. El miedo a una deidad sorda y muda cuyos oídos y boca son los sacerdotes ascetas, los dueños de la moral de la ética, los que mantienen la receta de la salvación.

Aquel ser humano obediente, casto, y perfectísimo por sus hábitos sacerdotales, es el ejemplo de todas las máximas morales; su sermón es sagrado, tan sagrado como *La Biblia*. No teme hacer juicio sobre los otros dogmas, sus palabras carecen de un razonamiento individual: está impulsado por la deidad que da claridad a sus palabras. Cae en ignorancia cuando dice: “nuestra religión es el camino hacia la salvación, hacia la verdad, hacia la vida”, ¿de qué vida hablará aquel rabadán? Acaso, ¿no hay ninguna religión, por falsa que sea, que no pretenda apoyarse en motivos semejantes?<sup>4</sup> Con tantas sectas religiosas regidas por todo un sistema de virtudes, ¿es posible considerar que la verdad absoluta la tienen los *cristianos*?

114

Así habla *Nietzsche* del *guía espiritual* de los sectarios del cristianismo:

El sacerdote quiere dejar bien sentado que es el tipo superior del ser humano que domina—incluso sobre aquellos que tienen el poder en las manos— que es invulnerable, inatacable; que él es la fuerza más potente de la comunidad, que no hay absolutamente ninguna forma de sustituirlo o subestimarle (Nietzsche, 2000/1901, p. 123, §139).

## Sospechas sobre la máxima virtud cristiana: la compasión

### I

Compasión, aquella palabra que con sus orígenes brinda las bases para dudar al instante de toda la tabla de *virtudes cristianas*, pues se sirve del pensar en comunidad, de un apoyo al que padece un mal. Es sabido de antemano que este tipo de personajes tienen su confianza plena en Dios, pero, como los beneficios que brinda la deidad son a largo plazo, requiere el apoyo de sus “hermanos”, de su compasión, de su piedad.

<sup>4</sup> Los signos de interrogación han sido añadidos por el autor del presente trabajo.

Para Nietzsche, esta virtud es en esencia todo el cristianismo, lo que lo hace decadente, lo que lo convierte en el enemigo de la *voluntad de poder*, pues imposibilita al ser humano a hacerse del dolor como herramienta que le sirva para fortalecerse, para forjar un carácter ante la vida, para exaltar lo *trágico*. La religión se ha apoyado siempre en lo bajo, prefiere atraer a los atormentados, fáciles de suggestionar, de dominar. La afinidad con lo débil, lo común, ha venido de la tradición de Jesús y sus prédicas a los más vulnerables, a sabiendas de lo fácil que era persuadirlos: “Al cristianismo se le llama religión de la *compasión*. La compasión es antitética de los afectos tonificantes, que elevan la energía del sentimiento vital: causa un efecto depresivo” (Nietzsche, 1998/1895, p. 35).

La conducta del ser que requiere de la compasión está orientada hacia el mendigar, hacia las limosnas, hacia la ineptitud, la impotencia. Su voluntad, orientada siempre hacia el sufrimiento como estandarte y como obstáculo para vivir, se olvida de lo terrenal, rechaza el mundo, pues, esperanzado por su condición de pobre, de humilde, cree tener más posibilidades de alcanzar aquel terreno anhelado por todos los cristócolos: el paraíso. ¡Qué patética esta conducta! Lo pobre, la tristeza en abundancia viene a ser una virtud.

La necesidad de misericordia y piedad es lo que ha hecho característico a la deidad, el título de misericordioso lleva entonces a que el ser humano dependa de aquel sentimiento compasivo ofrecido por el Padre, el cual premia si el individuo sigue los preceptos dogmáticos, si lo contempla, si le rinde culto, si se refugia en la fe. Las esperanzas en el Todopoderoso producen una actitud contemplativa ante la vida, una conducta de repudio por lo natural, por los instintos que incentivan a vivir, como son intolerantes a la tragedia, aumentan sus ansias de salvación, de un trozo de cielo donde morar eternamente.

Esa impotencia de la voluntad se cobija en la debilidad, en la imposibilidad de existir con el dolor, agudiza el sentimiento de *resignación* y, por ende, la necesidad de dosis de compasión, de *moralina*, y se convierte en juez de tal moral: quien no accede a tener piedad hacia él, es un mal cristiano.

## II

Se ha estudiado en el tratado anterior la conducta adoptada por aquel que requiere de la *compasión* para darle sentido a la vida, ahora es pertinente explicar cuáles son las intenciones ocultas contenidas en la práctica de los actos compasivos.

La práctica de la misericordia, según lo que establecen los representantes del dogma cristiano, debe ser algo desinteresado, que no tenga ninguna retribución. Pero acaso, ¿no sería ingenuo suponer que, ayudar a los demás (algo establecido como máxima del dogma cristiano) no tenga un interés de por medio? En principio dejan ver que no es terrenal, pero son conscientes del significado que estas acciones tienen para la deidad. El fin último de todas las religiones es alcanzar la felicidad: la de los cristianos, el cielo, la *salvación* (aunque a veces se aprovechen del sentimiento compasivo para el engaño en pro del aumento de sus bienes económicos): “Creyendo encontrar remedios se eligen los que aceleran el agotamiento: entre ellos está el cristianismo” (Nietzsche, 2000/1901, p. 58, §44).

116

Entre los graves problemas de la realización de los actos compasivos, se puede visualizar el contagio de *resignación*, pues, se entiende que si se ha ayudado a alguien en sus peores momentos, se esperará el mismo trato cuando se vea inmerso en algún suceso doloroso. Esto demuestra y sustenta la tesis de observar la práctica de los actos compasivos como el medio para alcanzar un fin. Parece, en principio, fomentar la solidaridad, pero todo ese sistema comunitario lleva a que el ser humano reprima su voluntad de poder, como en las carreras de relevo del atletismo: se espera a la llegada del otro para así poder correr.

Observa Nietzsche que la *compasión* es como una enfermedad de fácil contagio, lleva a la pérdida del vitalismo, a reprimirse, y está destinada a brindar auxilio a su prójimo, en algunos casos, hasta aquellos que alguna vez le hicieron daño o aquellos que se han servido de la *compasión* para obtener dádivas, limosnas. Al autor de los actos compasivos le interesa mostrarse piadoso, santurrón, un modelo para la empresa cristiana y Dios, la castidad aparente para el alcance de los beneficios ulteriores.

Puede considerarse, a partir de este apartado, que ha tratado la temática de la compasión la relación existente entre los sistemas políticos fracasados, por ejemplo, el socialismo, el cual Nietzsche observa como absurdo, como un conjunto de utopías de las cuales no puede sacarse nada bueno, puesto que todos estos sistemas se han servido del instinto de rebaño, de la búsqueda de iguales para crear ideales pobres, donde prime lo débil, donde la equidad no permita un desarrollo de la voluntad hacia lo fuerte, hacia lo que genera el verdadero progreso en el ser humano, por ello se persigue a los intelectuales, por sus cuestionamientos y porque representan un peligro.

## Referencias

Nietzsche, F. (1998/1895). *El Anticristo*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2000/1901). *La voluntad de poder*. Madrid, España: Edaf.

Schopenhauer, A. (2009/1851). *Parerga y Paralipómena*. Madrid, España: Trotta.

# La educación y la felicidad: ¿es posible educar para ser feliz? Respuestas desde la filosofía y la pedagogía

Juan Esteban González Hincapié\*

## Introducción

“Pero ¿de qué sirve que todos sean ricos, si hasta los ricos son desgraciados?”

*Bertrand Russell*

118

La historia de la humanidad está cargada de preocupaciones teóricas y prácticas. Cargada por el afán de conocer, todo lo que rodea y compone el mundo (la naturaleza), y además de eso, por comprender las acciones humanas. Hay pues una preocupación innata en el hombre por conocer cómo llegar a la comprensión de las cosas, desde el ámbito, digamos, científico y, por otro lado, desde la esfera moral: de su deber-ser. Como esto es un tema muy extenso, haremos a un lado aquí, el conocimiento de la naturaleza y nos preocuparemos por el conocimiento de las acciones del hombre, es decir, por el conocimiento moral –es a esto a lo que se ha denominado como Ética o filosofía moral–, y principalmente por uno de los temas morales que ha inquietado al hombre desde la antigüedad, la cuestión por la felicidad.

Las preocupaciones por el conocimiento moral son muchas, entre ellas podemos mencionar las inquietudes por la existencia de lo superior (de Dios), por entender la vida y la muerte, por conocer el amor y vivirlo, por dominar o comprender las emociones, sentimientos y pasiones que componen la esencia del hombre, y por alcanzar los ideales que agradan y que le permiten al hombre trascender su realidad. Entre estos últimos, los ideales, podemos situar el de la felicidad y debemos anotar, de entrada, que un ideal es denominado de tal manera

---

\* Docente de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Licenciado en Filosofía., Universidad de Antioquia. Magíster en Educación. Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: juango39@gmail.com

porque los hombres, en su mayoría, están de acuerdo que éstos los hacen mejores seres humanos; y por esta razón, todos por lo general pretenden alcanzarlos. Aristóteles, el filósofo macedonio, opinaba de este tema sobre la moral que las acciones de los hombres van siempre encaminadas hacia el bien, y que la felicidad ha sido identificada como el supremo bien que los hombres pueden y pretenden alcanzar. Los hombres, según el alumno de Platón, “admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz” (Aristóteles, 1994, p. 3).

La felicidad, basándonos en lo anterior, ha sido un tema de discusión en todas las épocas y por parte de muchos pensadores que han tratado de regir su vida y guiar a los otros por lo que ellos consideran que es la verdadera felicidad. En la historia del pensamiento (de la filosofía occidental) hallamos hombres que se han preocupado por la vida bienaventurada. Entre estos hombres podemos encontrar en la antigüedad a Aristóteles y Séneca, en la Edad Media a San Agustín, en la modernidad a Baruch Spinoza y en la contemporaneidad al británico Bertrand Russell; pensadores que además de practicar un estilo de vida determinado, dedicaron una parte de su vida a dejar textos donde residen sus ideas sobre la felicidad, qué es, en qué consiste y cómo alcanzarla<sup>1</sup>. Es un tópico realmente muy importante, y lastimosamente estos textos, que en definitiva son manuales para vivir mejor, han sido olvidados por la gente común, que prefiere leer libros denominados de “superación personal” hechos por autores y conferencistas ajenos a la tradición del pensamiento, dejando en un segundo plano a los filósofos.

Con lo anterior –debemos dirigirnos a lo que indica el título de este trabajo–, corresponde preguntarnos lo siguiente: ¿qué han pensado los filósofos acerca de la felicidad?, ¿la pedagogía ha reflexionado sobre la felicidad?, ¿la filosofía ha dialogado con la pedagogía sobre este tema?, ¿a qué tipo de felicidad apunta la educación? Pero antes de responder a esto, observaremos, grosso modo, qué pensaban Spinoza y Russell sobre esta materia. Luego, con estos asientos, responderemos

<sup>1</sup> Cabe anotar que miraremos la felicidad primero desde la filosofía y luego desde la pedagogía; siendo conscientes, eso sí, que de la felicidad se puede hablar desde diferentes enfoques y saberes como el de la religión, la psicología o la sociología.



basados en el trabajo del pedagogo español Jaume Trilla, si hay una relación entre la educación y la felicidad, o por decirlo más claramente si se puede educar para ser feliz.

## Spinoza, la felicidad en la modernidad

La modernidad no fue indiferente al asunto de la felicidad, por lo menos también fue un tema de interés para algunos pensadores de esta época que, tras leer y estudiar a los antiguos, como Epicteto y Séneca, dejaron ver en sus escritos tintes e influencias del estoicismo en su vida moral. El filósofo holandés Baruch Spinoza es una muestra de esto. En su principal obra *Ética demostrada según el orden geométrico*, Spinoza se ocupa de temas imprescindibles para la época, a saber: Dios, el alma, el hombre, los afectos, las pasiones, el conocimiento, la libertad, y por supuesto hace alusiones a la felicidad, dando respuestas distintas a las que podía ofrecer el cristianismo.

120

Spinoza no niega la felicidad, no dice nunca que no exista; antes bien, reconoce que existe, que es alcanzable, y haciendo una primera y pequeña observación en el prólogo del segundo capítulo de su texto que ya mencionamos, dice:

Paso ahora a explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ser eterno e infinito. Pero no las explicaré todas, pues hemos demostrado en la proposición 16 de la parte I que de aquélla debían seguirse infinitas cosas de infinitos modos, sino sólo las que pueden llevarnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad (Spinoza, 1980, p. 101).

La felicidad –reiteramos– existe para Spinoza. Pero, ¿cómo alcanzamos y dónde se encuentra la felicidad? El filósofo asevera que la felicidad reside en el conocimiento; pero, ¿qué clase de conocimiento es este? Primero, el conocimiento: del Ser infinito y eterno, o sea de Dios; segundo, el conocimiento de la mente y del cuerpo; y tercero, el conocimiento de los afectos. Para Spinoza es importante distinguir y conocer los afectos, pues por causa de su desconocimiento estos pasan a ser pasiones en el hombre, y por esto el ser humano padece y no es libre. Entre estos afectos se encuentran el amor, el odio, la ira, la alegría, entre otros. Lo importante aquí es resaltar que para Spinoza exis-

ten el supremo bien y la felicidad; así, dice que: “El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud, la de conocer a Dios” (Spinoza, 1980, p. 271). A Dios lo conocemos mientras más conozcamos las cosas singulares, es decir, los cuerpos. La felicidad para Spinoza, y con esto termina su libro, es identificada como la virtud, y esta última se asienta en el amor hacia Dios. En Spinoza hay, así, un optimismo por alcanzar una vida feliz y libre consistente en dominar las pasiones, conocer a Dios y al hombre, guiándose por el conocimiento y la razón. Ahora veamos qué opina de la felicidad el británico Bertrand Russell.

### **Bertrand Russell y la felicidad contemporánea**

Para Russell –un filósofo contemporáneo del siglo pasado– las personas, a pesar de tener buena salud y comida, no son felices. El epígrafe con el que iniciamos este escrito es contundente: no porque se sea rico se es feliz. Russell observa que las personas están preocupadas, ansiosas, estresadas y todo ello por el trabajo pesado; la gente es impaciente en un trancón, esperando una cita médica y se emborracha para escapar de las relaciones sociales conscientes con los demás.

La desgracia y la desventura, según Russell, se hallan en el sistema social (en el capitalismo) y en la psicología individual (en la competitividad). El británico afirma que hay personas que, aunque no han perdido a un ser querido o sufrido una catástrofe, son infelices. La infelicidad es producto, según Russell, de “ideas erróneas, a una ética y unos hábitos de vida equivocados, que conducen a la destrucción del impulso y del deseo natural de cosas posibles, de las que depende en definitiva toda la felicidad de hombres y animales” (Russell, 1976, p. 13). Russell reconoce que fue infeliz, que siendo adolescente intentó suicidarse, pero que con el tiempo gustó de la vida porque supo encaminarla, porque supo desprenderse de los deseos y preocuparse menos por sí mismo. Russell insiste que desprenderse de uno mismo ayuda a preocuparse menos, ya que, según él, pensar en sí mismo “puede llevarnos a escribir un diario, a caer en el psicoanálisis o tal vez a meterse de fraile” (Russell, 1976, p. 14). ¿Qué es pues la infelicidad? Veámoslo a continuación.

## *La infelicidad según Russell*

Russell no da una definición precisa de infelicidad, pero hace una clasificación de comportamientos, de personas que, según él, son infelices. Las clases de infelices son tres:

- 1) El pecador: es la persona que cae en un remordimiento porque rompe con reglas de su infancia. El pecador cuando está borracho dice cosas como: “yo fui muy mal hijo”. Esta clase de infeliz considera que los placeres son malos pero accede de todas maneras a estos y después se culpa. El pecador solamente respeta a su madre, pues ella es el modelo de la virtud. Russell piensa que deshacerse de estas creencias es el primer paso hacia la felicidad.
- 2) El narcisista: es la persona que se admira y quiere ser admirada. El narcisista quiere que todos se enamoren de él pero es incapaz de enamorarse. Ve en el estudio, por ejemplo, un medio para que lo elogien, pero nunca lo ve como un buen fin. El narcisista es infeliz porque resulta aburrido para los demás y no consigue completamente la adulación de los otros. El narcisista sale de la infelicidad cuando puede observar intereses objetivos.
- 3) El megalómano: “difiere del narcisista en que prefiere ser poderoso a ser simpático, y procura ser temido más que ser amado” (Russell, 1976, p. 16). El megalómano quiere ser “el Príncipe de Maquiavelo”, desea el poder y la vanidad. Estos hombres se creen los dueños del mundo y se creen felices al autodeterminarse más grandes que los demás. Algunos ejemplos de estos hombres, diría yo, son Alejandro Magno, Napoleón y Hitler. El megalómano se cree invencible, pero termina solo y muerto.

Así pues, Russell piensa con estas clases de infelices que los hombres son desgraciados porque en sus juventudes fueron privados de satisfacciones normales. Estos hombres creen, por ende, que lo que los puede hacer felices es todo lo opuesto a ellos; opinan, además, que lo que hacen es lo que verdaderamente los hace felices: los placeres, la embriaguez, el poder, etc. Es por eso que a estos hombres se les debe indicar que su felicidad es negativa y que tarde o temprano los llevará a la desgracia.

### ***Pero para Russell ¿existe (aún) la felicidad?:***

Russell dice que los intelectuales toman cierta distancia con la felicidad, creen que alcanzarla es casi imposible. Pero para el británico sí existe la felicidad, y esta es de dos clases: “natural e imaginativa” o “animal y espiritual”; o de “corazón o de cabeza” (como se quiera llamar). La primera es asequible a todos los humanos y la otra sólo para quienes saben leer y escribir. La primera felicidad es la de la gente común y corriente: el tendero, el constructor, el barrendero, etc.; ellos, por lo general, son felices, amables, resuelven obstáculos de su entorno y no tienen necesidad de hablar de temas elevados intelectualmente, como sí lo hacen los matemáticos o los filósofos. La segunda clase de felicidad se encuentra en los hombres de ciencia: estos no sufren como los que se dedican a la literatura, ya que no todos valoran un buen libro, nuestra sociedad no ve nada interesante en el ejercicio de la lectura.

Así, opina Russell, los científicos son felices porque son respetados, la gente sabe ya lo importante que es la ciencia. De ellos depende la vida de los otros (cómo alargarla, mejorarla y perfeccionarla) y por esto son reconocidos por los demás, aunque no sean comprendidos. El filósofo puede ser no entendido, y por esto detestado, y puede llegar a ser infeliz, como en la mayoría de los casos. El científico, en cambio, aunque no sea entendido no es detestado, porque las personas creen que el no entenderlo no es culpa del científico, sino de ellos mismos. Los hombres felices son de estas características.

Russell afirma que “el secreto de la felicidad es éste: que tus intereses sean lo más amplios posible y que tus reacciones hacia cosas y personas interesantes sean amistosas en vez de ser hostiles” (Russell, 1976, pp. 65-66). La felicidad depende de las circunstancias de cada quien y estriba en cosas indispensables como tener un hogar y buena salud. Russell propone que la tarea de la educación debe centrarse en evitar las pasiones egocéntricas y en la obtención de afectos e intereses que impidan que nuestro pensamiento se encierre en sí mismo. Cuando el hombre posee pasiones, se encierra en sí mismo, se aprisiona, y

nadie es feliz así. Las pasiones suelen ser muy comunes, como lo es el miedo. El hombre feliz se desapega de sus pasiones y dirige sus esfuerzos hacia cosas importantes. En conclusión, a la manera de Russell,

El hombre feliz es el que no siente el fracaso de unidad alguna, aquel cuya personalidad no se escinde contra sí mismo ni se alza contra el mundo. El que se siente ciudadano del universo y goza libremente del espectáculo que le ofrece y de las alegrías que le brinda, impávido ante la muerte, porque no se cree separado de los que vienen en pos de él. En esta unión profunda e instintiva con la corriente de la vida se halla la dicha verdadera (Russell, 1976, p. 149).

Ahora sí, respondamos a la pregunta de este artículo desde las reflexiones pedagógicas.

### *Educación para ser feliz: reflexiones desde la pedagogía*

La filosofía, la psicología y otras disciplinas se han encargado de hablar de la felicidad, pero la pedagogía –advierde Jaume Trilla–, ha evitado esta tarea. Esto se debe, según el español, a dos razones: la primera porque la pedagogía por lo general no sigue las modas intelectuales (dado que siempre en una década aparece un tema del que todo el mundo quiere hablar), y segundo porque la pedagogía teórica sencillamente no se ha interesado por el tema de la felicidad. Esto no deja de ser extraño, ya que padres y profesores (por lo menos la mayoría), se interesan por la felicidad y el bienestar de sus hijos y de sus alumnos. La pedagogía, pues, ha evitado el tema, y se ha encargado más de la ética que de la misma felicidad; de definir qué es lo moral y qué es la moralidad.

La felicidad, además, ha sido un problema para la pedagogía dadas las múltiples definiciones de este término entre diversos autores y en diferentes épocas (como vimos con Spinoza y Russell), pero el autor se atreve a dar una definición de felicidad que lo ayudará a desarrollar su tesis de una “Educación para la felicidad”. La felicidad es así: “estar bien con uno mismo y con el mundo” (Trilla-Bernet, 2002, p. 186), la felicidad es un bienestar.

### ***Educación para la felicidad***

Para Jaume Trilla, el fin de la educación es la felicidad, esta es su “suma finalidad”. El maestro nunca es neutral, porque casi siempre quiere llevar a sus alumnos por el camino que lleve al bien; el bien, por supuesto, que él considera y en el que cree. Este bien no es igual para todos, pero siempre va encaminado a una concepción de felicidad. Por esta razón, todos los contenidos y demás aspectos que componen la formación y la enseñanza son medios que van dirigidos a este fin.

El autor reconoce que no todos pueden estar de acuerdo con que el fin último de la educación deba ser la felicidad, pero dice que la idea de felicidad es una que muchos desean alcanzar. El estoico domina sus pasiones, el cristiano cumple la voluntad de Dios, Descartes y Spinoza conocen a Dios, el maestro con vocación dona su vida a sus estudiantes, todo esto para ser feliz y para que ellos sean felices.

### ***La felicidad: metafinalidad de la educación***

125

La escuela y la pedagogía siempre encaminan al educando para que por medio de lo que aprenda obtenga algo. Estudiamos, por ejemplo, Licenciatura en Filosofía para que después podamos conseguir un trabajo de profesores enseñando filosofía, poniendo en práctica nuestro conocimiento obtenido, o estudiamos Administración de Empresas para conseguir un puesto de gerente en una empresa. Estas finalidades generalmente son alcanzables, pero ¿es alcanzable el fin de la felicidad? De buenas a primeras no lo es, por eso el autor llama a la felicidad una metafinalidad de la educación.

Si alguien llega a ser un buen ingeniero, esto es una finalidad de la educación, y si esto además le permite vivir plenamente y con bienestar, o sea felizmente, quiere decir que la felicidad es una metafinalidad de la educación. Otro ejemplo sería el de avivar en los estudiantes una reflexión crítica y solidaria frente a los problemas del mundo; esto es una finalidad, pero lograr que los alumnos practiquen la solidaridad con los demás es ya una metafinalidad.

Para Jaume Trilla, la felicidad es una metafinalidad de la educación porque la felicidad es “un estado, una situación, una vivencia, una sensación (...) la felicidad se siente o se vive, pero no se posee como puede poseerse un contenido intelectual, una destreza manual o, incluso una capacidad o una facultad” (Trilla-Bernet, 2002, p. 192). La educación no brinda felicidad, pero sí cultiva potencialidades, facultades y actitudes para que cada persona encuentre su bienestar y sea feliz. La educación cultiva a las potencias del hombre para que sean luego acto de cada quien. Aprender a leer es un fin para leer los libros, por ejemplo, este es un conocimiento que se obtiene, que se posee; la felicidad, en cambio, se vive, es un estado interno, más no un conocimiento adquirido que almacenamos y utilizamos cada vez que queremos.

La felicidad, por otro lado, no es un problema estrictamente de la educación, no sólo se puede ser feliz siendo educados, puesto que hay muchísimas maneras de serlo: por medio de la filosofía, la religión, la teología o las terapias, por ejemplo. Pero entonces, ¿cuál es el papel de la educación en la felicidad? Trilla opina que aunque la educación por sí sola no puede brindar felicidad, sí puede contribuir a alcanzarla. No se educa en la felicidad, sino para la felicidad. La felicidad no es una finalidad de la educación, pero la promoción de algunos fines como la promoción de la solidaridad, el cuidado del medio ambiente o el desarrollo de la creatividad puede ayudar a alcanzar la felicidad como una metafinalidad.

### *El contenido de la felicidad*

La felicidad, como ya hemos visto, es percibida de muchas maneras, entonces se puede emprender la pregunta: ¿qué clase de felicidad ayuda a alcanzar la educación y quién la determina? Trilla responde diciendo que hay dos opciones (y también dos problemas, como veremos): primera, que el educador dé por sentado que cualquier felicidad es buena; el contenido aquí no importa, pues si el estudiante llega a ser feliz, eso es asunto de cada quien; pero esto trae un problema y es que la labor pedagógica va desapareciendo, pues deja al estudiante “libre” y, en ocasiones, desorientado para alcanzar la felicidad. La segunda es contraria a la primera; aquí el educador sí considera que un contenido

de la felicidad importa –digamos la de Russell–, busca el más apropiado y quiere dirigir a sus estudiantes por allí; el problema aquí es que el contenido de la felicidad está determinado por lo que cree el profesor que es el más correcto, y de esta manera no da libertad al educando de escoger su felicidad. Es por esto que, dice el español, “ninguna de las dos posibilidades extremas parece recomendable. La que consiste en que el educador acepta a priori cualquier felicidad del educando, inmoviliza al educador. La que pretende imponer un modelo determinado de felicidad, inmoviliza al educando” (Trilla-Bernet, 2002, p. 194).

Por este motivo, la educación no debe “casarse” con ningún contenido de la felicidad, no debe imponer un estilo de felicidad, pero tampoco debe dejar de hablar de ella a los estudiantes, es decir, ignorarla. El papel de la educación frente a la felicidad es la de fomentarla: es contribuir a que los estudiantes puedan ver los problemas del mundo de otra manera y motivarlos a que pueden solucionarlos y ser felices (esto, nos atrevemos a señalar, es una educación filosófica). Si el estudiante quiere ser un escritor, la educación debe estar encaminada a desarrollar estas capacidades, sin necesidad de imponer una forma de felicidad. Por otro lado, la pedagogía no debe ser autoritaria sino expositiva. En la pedagogía no debe haber crueldad, no se debe estar de acuerdo con frases tales como: “quien bien te quiere te hará llorar”, o “la letra con sangre entra”; pero también se debe mostrar la realidad, manifestar los problemas del mundo e intentar solucionarlos. Por esto advierte Jaume Trilla que no se debe estar de acuerdo con “instruir deleitando”, pues los alumnos aprenden para conseguir un premio y no un conocimiento. Esta es, pues, la breve reflexión entre pedagogía y felicidad.

127

## **Conclusión: a manera personal**

Muchas veces me encuentro con personas que me dicen cosas como: “¿para qué estudiaste filosofía?”, “eso no da plata”, y me dan consejos recomendándome que estudie una ingeniería, derecho o economía, algo que me dé más prestigio. Otros, en cambio, se sorprenden y me admiran francamente por lo que estudié, porque creen que leer mucho es muy difícil y que enseñar filosofía también. A estos últimos



nunca les he negado que esto no lo sea, pero creo que la filosofía para algunos es gustosa porque es difícil de comprender, de aprender, de enseñar e implica un gran esfuerzo intelectual. Y pienso, además, que el reto de hacerla fácil para que mis presentes alumnos la entiendan es una gran tarea que me llena de entusiasmo y de felicidad.

Yo me considero un hombre feliz porque he tenido una familia, unos padres que me apoyan en mis estudios, amigos, porque gozo de inteligencia y amo y soy amado. Aunque esto no quiere decir que no haya tenido o tenga problemas, antes bien, cuando se me presentan y los soluciono me genera un gran estado de felicidad. Por eso considero que la felicidad no consiste en nunca tener obstáculos, sino en solucionarlos. Creo, pues, que la tarea del profesor referente al tema de la felicidad es la de nunca cerrar las puertas a sus alumnos, la de mostrar siempre buenas opciones, la de decir que todavía es posible soñar y combatir la inequidad y la injusticia. No podemos tolerar apelativos que usan ciertos profesores cuando se dirigen a sus estudiantes como “brutos”, “estúpidos” y “tarados”, generando traumas en ellos. La felicidad, siguiendo a Jaume Trilla, no se impone, más bien se propone, se fomenta, se desarrolla, se contribuye. La tarea del maestro es mostrar que hay más opciones que la droga, la guerra, el mismo suicidio, en permitir que sus alumnos alcancen sus buenos fines, en decir que la vida tiene mucho valor, que todavía se puede ser feliz. La educación debe ser el arma para combatir tanto el relativismo de los valores, como el fundamentalismo de las ideologías políticas y religiosas.

Jesús le respondió: “Felices más bien los que escuchan la Palabra de Dios y la practican” (Lucas 11, 28).

## Referencias

- Aristóteles. (1994). *Ética a Nicómaco*. (M. Araujo, y J. Marías, Trads.) Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.
- Russell, B. (1976). *Conquista de la felicidad*. Madrid, España: Espasa-Calpe.
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, España: Ediciones Orbis S.A.
- Trilla-Bernet, J. (2002). *La aborrecida escuela: junto a una pedagogía de la felicidad y otras cosas*. Barcelona, España: Laertes.

# La amistad apolítica y la política sin amistad

Loena Meriño\*

El capítulo siete, “Aquel que me acompaña”, de *Políticas de la amistad* es un análisis de Derrida en el que inspecciona algunas obras de Montaigne en busca de lo que este postula sobre la amistad y las implicaciones políticas o apolíticas de esos postulados. Es objeto de este escrito, en un primer momento, señalar lo que Jacques Derrida propone acerca de la amistad y lo que es propio de ella, basándose en Schmitt, Montaigne y Aristóteles; en un segundo momento, analizar los alcances reales que traería el discurso de Montaigne con respecto a la relación jerárquica de la amistad sobre la política; y finalmente, se mostrarán tres casos de sociedades distópicas en la literatura y el cine.

130

## La amistad

En *El concepto de lo político*, Carl Schmitt comenta que “Aristóteles refiere (...) que la amistad y la guerra son el origen de toda institución y de toda destrucción”. Esta frase es clave en el texto de Derrida, pues es en torno a ella que gira el contenido del texto y en que confluyen los demás argumentos. Así pues, en un primer momento Derrida se encarga de señalar los elementos que componen la amistad y, por tanto, también los que conforman la enemistad. La amistad es interpretada por Derrida desde un fragmento que toma del *Discurso de la servidumbre voluntaria* de La Boétie, en el que se plantea, por un lado, que los hombres son iguales por venir estos del mismo molde; esta igualdad reside en su forma, en el parecido físico, pero, además, señala que estos mismos hombres son distintos en cuanto a las capacidades que cada uno posee, pues de este modo notamos que unos resultan ser más fuertes y los otros más débiles. Así, los débiles necesitan ser protegidos por los fuertes y los fuertes sentir que protegen a los débi-

---

\* Estudiante de filosofía, Universidad Industrial de Santander. Correo electrónico: liznat13@gmail.com

les; esta desigualdad, según La Boétie, es el cimiento que determina el afecto fraternal. De este modo, es creado este primer vínculo: el de la amistad. Pero, quien pertenece a esta fraternidad, el igual, tiende a rebelarse porque a pesar de ella también posee un carácter diferenciador que lo conduce a entenderse a sí mismo como individuo, y separarse de su semejante para verlo como un otro. Aun así, es amigo según la disposición de considerarse semejante, porque de alguna manera el otro es una proyección propia. El que se revela al vínculo fraternal es amigo y enemigo a la vez.

Derrida, no conforme con este hallazgo, sigue escudriñando la pregunta por el amigo, y en esa búsqueda acude a la Ética eudemia; allí Aristóteles responde a la cuestión diciendo que un amigo es “una sola alma alojada en dos cuerpos”, hecho que para Montaigne resulta problemático porque, al parecer, dicho planteamiento despoja al amigo de un cuerpo y así mismo de un lugar, mas no podría existir por sí mismo, a no ser por el vínculo que lo une con el otro (*philia*); este vínculo sería la conveniencia (*oikeiotes*) y en este punto se vuelve a Aristóteles desde Montaigne, quien asegura que este vínculo puede darse también en sí mismo a manera de heterofilia.

Ahora bien, los filósofos Montaigne y Schmitt consideran que existe una “fraternidad natural y otra”; la natural, por su parte, es considerada vulgar por ser divisible, un ejemplo de fraternidad natural es el caso de la paternidad, puesto que esta viene ya condicionada por la misma naturaleza. La otra sería una “fraternidad de alianza o elección”, una convención que pretende la conveniencia, se da por el azar y solo entre varones a manera de hermandad o compañerismo. Esta última es la que señalaba Montaigne como amistad soberana e indivisible porque en esta solo se pueden separar los cuerpos, mas no las almas como, según él, sí ocurre con la fraternidad natural, pues su división consiste en que se puede admirar del otro la belleza, el honor y la lealtad.

## La amistad sobre la política

Derrida lanza una primera observación al argumento propuesto por Montaigne en *De la amistad*, a saber, que dicha amistad soberana es excepcional. Para analizar esta afirmación el autor retoma lo que decía Aristóteles sobre legislar según la amistad o según la justicia, y esto es que “Los buenos legisladores han tenido más cuidado de la amistad que de la justicia”. Derrida defiende en un primer momento que la amistad ocupe un rango mayor que el de la justicia, y que la legislación debe estar constituida en la fraternidad por encima de la justicia, siguiendo lo ya expuesto por Montaigne. Aunque, difiere en que, si bien la amistad es el principio de lo político, no debe situarse más allá de eso, justamente de ser un principio de lo político. La consecuencia de la propuesta de Montaigne es que si le damos a la amistad un rango por encima de lo político y no una categoría de fundamento de lo político, se termina justificando toda corrupción de parte de los gobernantes y toda complicidad entre ellos, argumentando que su amistad es “soberana” y que, por tanto, está por encima de toda justicia; y en ese orden de ideas, tal actuar debería también ser señalado de justo.

132

La segunda observación va un poco más allá y se presenta cuando en nombre de la amistad “soberana”, de la amistad ciega y totalmente entregada al otro, se pone en peligro el bien del Estado, para el autor este grado de amistad desdibuja los límites entre lo político y lo apolítico, y para demostrarlo se sustenta en el siguiente apartado de Montaigne (citando a Cicerón):

Eran más amigos que ciudadanos; más amigos que amigos o enemigos de su país; que amigos de la ambición o de los disturbios. Habiéndose entregado totalmente el uno al otro, tenían totalmente las riendas de las inclinaciones el uno del otro; y si conducís a esta yunta con la virtud y la guía de la razón (*pues es absolutamente imposible uncirla de otra forma*) veréis que la respuesta de Blois no podía ser otra (citado en Derrida, 1998).

La preocupación de Derrida con este pasaje es bastante obvia, y es algo que ya venía señalando, poner a la amistad en una jerarquía muy superior a la del Estado, ¿más amigos que ciudadanos?, ¿más amigos que amigos o enemigos de su país? Esto explica por qué Aristóteles afirma que los legisladores tengan tanto cuidado de la amistad, de los límites de esa *incondicionalidad* de la amistad, por el poder que tendría

esa filia incondicional en aquellos que presiden al Estado y que, aunque estén o no mediados por la razón y la virtud, para ellos siempre tendrá prioridad el bien del amigo sobre el bien del Estado, siguiendo el ejemplo señalado anteriormente, el del gobernante corrupto que podría nunca ser descubierto, ni juzgado públicamente, a consecuencia de esa amistad soberana que tiene con otros miembros del gobierno. Cabe resaltar aquí, no obstante, la distinción que hace Montaigne en la cita, que dicha amistad incondicional debe estar guiada por la razón y la virtud, y a su vez éstas van encaminadas naturalmente al bien del Estado. Sin embargo, Derrida acusa a Montaigne de proponer una especie de amistad apolítica, porque de fondo está la incondicionalidad, la intimidad que se guarda con el amigo soberano: “Al situar la ley del secreto por encima de las leyes de la ciudad, esta pulsión divide la razón o la virtud. Deja leer simultáneamente la esencia del secreto –o la prohibición del perjurio– y la esencia de lo político. Estas dos esencias son incompatibles y estas dos leyes heterogéneas” (Derrida, 1998, p. 211). Así expresa Derrida que no es posible la coexistencia a la vez de la amistad soberana, fundamentada en la incondicionalidad con el amigo, y la “cofradía del secreto político”, pues éstas difieren en mucho la una de la otra.

## La política sobre la amistad

Se han analizado hasta ahora algunas consecuencias que devienen del hecho de que la amistad se sobreponga a la política. Veamos, pues, lo que pasa si invertimos este orden y ponemos las leyes por encima de la amistad. Volviendo a Aristóteles, “la amistad y la guerra son el origen de toda institución y de toda destrucción”; si bien por amistad se desea el bienestar de los iguales, es decir, los demás ciudadanos, también por amistad de sí mismo se desea el bienestar propio. Es este deseo de bienestar subjetivo y objetivo en el que se fundamentan las ciudades y, por ende, la razón por la que se crea el contrato social, es también por esta misma fraternidad que un Estado podría caer en guerra civil, por considerar los ciudadanos que las leyes de dicho Estado no son justas o se oponen al vínculo fraternal, o bien porque la enemistad entre unos y otros conlleva al caos y la destrucción del mismo Estado.

Un primer ejemplo de ello es la conocida tragedia de Sófocles, *Antígona*, en la que Antígona, hija de Edipo y personaje principal de la obra, pretende dar honras fúnebres a uno de sus hermanos, Polinices, quien se ha degollado mutuamente con su hermano Eteocles, aunque el gobernante Creonte ha prohibido que el cadáver de Polinices sea sepultado, a modo de castigo *post mortem* por haber este atacado la ciudad de Tebas en busca de su trono. A pesar de la prohibición, Antígona decide sepultar a su hermano, sabiendo que el castigo por desobedecer al gobernante será ser lapidada por el pueblo; por el contrario, la hermana de Antígona, Ismene, prefirió obedecer el mandato de Creonte y salvaguardar su vida, pues para ella el mandato del gobernante estaba por encima del lazo filial que la unía a su hermano Polinices. Cuando Antígona es descubierta y juzgada por el gobernante, este le pregunta: ¿por qué a sabiendas de que moriría decidió trasgredir su ley?, a lo que ella manifiesta que obedeció a una ley divina que está por encima de las leyes de los hombres y: “Por eso, ¡lo que es a mí, obtener este destino fatal no me hace sufrir lo más mínimo; en cambio, si hubiera tolerado que el nacido de la misma madre que yo, fuera, una vez muerto, un cadáver insepulto, por eso si que hubiera sufrido!, pero por esto no siento dolor alguno” (Sófocles, 2012, p. 539). Aquí están representadas las dos caras de la moneda, por un lado Antígona obedeciendo a la ley natural, al vínculo que une a los hombres, a la amistad incondicional, la que está más allá de la ley de la polis –sin ser la amistad soberana que defiende Montaigne, es también un tipo de amistad apolítica–; y, por otra parte, Creonte, como la firme representación de las leyes del Estado, llevando la política por encima de toda fraternidad adopta una figura de dictador que impone una política que pretende que los ciudadanos de la *polis* prescindan de los lazos fraternos.

El segundo ejemplo nos remite a Platón y a su comunidad de mujeres y niños propuesta en la *República*. Que “los legisladores tenían mayor cuidado de la amistad que de la justicia” (1988, 457e), esto resulta bastante evidente en el Estado ideal del filósofo griego, quien pretendía el bien general de la *polis* pero, para lograrlo, proponía eliminar los vínculos fraternales, así los ciudadanos no obedecerían a los sentimientos fraternos, como en el caso de Antígona, sino que obedecerían únicamente a las leyes del Estado, como lo hizo Ismene.

Esto para Platón garantiza que los hombres no se peleen por intereses particulares y, en cambio, todos tengan un mismo interés general: el bien del Estado. Así, en la *República* propone la creación de los Estados comunes donde se debían abolir los lazos fraternales naturales: “Que todas estas mujeres deben ser comunes a todos estos hombres, ninguna cohabitará en privado con ningún hombre; los hijos. A su vez, serán comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo al padre” (1988, 457e).

Como ya se mencionó en el caso de Antígona, la imposición de la política sobre la amistad es considerada dictadura y toda dictadura está condenada a desaparecer por su pretensión de anular la naturaleza humana. A lo que se pretende apuntar con la comunidad de mujeres y niños es a una amistad basada únicamente en la virtud y la razón, pero es una pretensión caprichosa dictaminar que el hombre sea solo un ser racional sin que a este lo muevan las pasiones, los sentimientos hacia el otro; pedirle a un hombre que renuncie a sus pasiones es pedirle que renuncie a su humanidad, que sea un ser-máquina, que no esté mediado por las emociones. Hay que volver a lo que proponía Derrida, que la amistad sea el principio de la política sin estar por encima de ella.

La película *Equilibrium* (De Bont y Wimmer, 2002) es el tercer y último ejemplo, nos muestra una sociedad futurista distópica que ha sobrevivido a una tercera guerra mundial y como consecuencia de la guerra se ha diezmado la población mundial. Los gobernantes, para asegurar la supervivencia de la especie, dictaminan que la causa de toda guerra y toda destrucción son las emociones humanas, razón por la que estas deben desaparecer, para lograrlo se crea el (*proziium*), una droga que debe ser inyectada diariamente para que los hombres anulen sus pasiones, además se prohíben algunas artes como la literatura, la poesía, la música y la escultura, porque ellas despiertan los sentimientos de los hombres. La figura de la familia se conserva, pero solo como microestructura artificial de la sociedad, porque al no tener los hombres emociones, tampoco tienen vínculos fraternales, así pues, se garantiza que si alguien se revela contra la ley sea acusado y asesinado directamente por los miembros de su familia, y estos miembros de la familia no sentirán pena por sus actos ya que apuntan a un bien ma-



yor, la supervivencia de la especie. De este modo, la primera microestructura social es el primer ente de control y de justicia del Estado. Aquí no existe esa incondicionalidad que defiende Montaigne en la amistad, aquí existe una incondicionalidad con la justicia, lo que se adaptaría más al Estado ideal de Platón.

En la misma película se nos muestran las posibles consecuencias de proponer este tipo de Estado, pues existe un grupo de rebeldes que dejan de consumir el *proziium*, estos son llamados infractores sensoriales, y por esta razón se crea un organismo de justicia con el único fin de detener, juzgar y ejecutar a los infractores sensoriales, este organismo es llamado *Tetragrammaton* y está compuesto por clérigos que son hombres formados desde temprana edad para descubrir y combatir a dichos infractores sensoriales. La historia gira en torno a uno de estos clérigos, John Preston, quien luego de juzgar a su esposa y quemarla en la hoguera, y de asesinar a su compañero y mejor amigo al descubrir que era un infractor sensorial, decide dejar de tomar el *proziium*; Preston desea sentir, y de manera progresiva se despiertan en él: el dolor, el amor, la rabia y el deseo de venganza; estas emociones lo conducen a liderar la rebelión y derrocar ese modelo deshumanizado de Estado.

136

## Conclusión

Queda demostrado que, por una parte, la amistad apolítica propuesta por Montaigne pone en peligro la justicia y, por tanto, al Estado mismo, ya que esta por su incondicionalidad tiende a estar por encima de la justicia. La complicidad en el ámbito político desencadena en la corrupción del Estado y la impunidad; imponer leyes justas y sancionar a aquel que las trasgrede hacen parte de las convenciones de los hombres y esta virtud a priori terminará castigando tales conductas injustas. Por otra parte, que la ilusión de fraternidad, las comunidades de mujeres y niños a las que aspira Platón, al ser formas de totalitarismo, traerán como resultado el derrocamiento de ese poder por parte de los ciudadanos; la justicia no puede dictaminar qué vínculos fraternales deben existir ni cómo estos deben darse y mantenerse. Apuntar a una

política que se sobreponga a la naturaleza de la fraternidad es apuntar a una sociedad totalmente racional y sistematizada, es abandonar el arte y convertirse los hombres en máquinas, renunciar a aquello que nos hace humanos. Pero esto nunca sucederá, siempre que se intente suprimir la humanidad de los hombres, esta volverá a imponerse con mayor fuerza, como el río desviado que vuelve con violencia a su cauce, y desde allí se devuelve el equilibrio entre una sociedad fundamentada en lo fraternal que crea la justicia por el bien común. Se cumple así lo propuesto por Derrida, la amistad se vuelve el principio de la política.

## Referencias

- De Bont, J. y Wimmer, K. (2002), *Equilibrium* [Cinta cinematográfica]. E.U.: Dimension Films.
- Derrida, J. (1998). Aquel que me acompaña. En *Políticas de la amistad* (P. Peñalver, Trad.). Madrid, España: Editorial Trotta S.A.
- Platón. (1988). *República* (C. Eggers Lan, Trad.). Madrid, España: Editorial Gredos S.A.
- Sófocles. (2012). Antígona. En *Esquilo, Sófocles, Eurípides. Obras completas* (J. Vara Donado, Trad.). Madrid, España: Ediciones Cátedra.

### *Filmografía*

# La territorialización del miedo en *El señor de las moscas* (caso Piggy)

Jessica Lorena Rueda Gómez\*

Las acciones humanas están inmersas en símbolos y significados que se territorializan y desterritorializan, manifestándose, al igual que aquella diferencia entre los dioses y los demonios que, según Deleuze, se caracteriza por “que éstos tienen atributos, propiedades y funciones fijas, territorios y códigos: tienen que ver con los surcos, las lindes y los catastros. Lo propio de los demonios, por el contrario, es saltar los intervalos, y de un intervalo a otro” (Deleuze y Parnet, 1980, pp. 141-142), es decir, no tienen un punto fijo ni codificaciones que lo determinen. Por ello, el análisis de la dinámica deleuziana permite encontrar que el miedo no solo es un estado de territorialización, sino que permite la desterritorialización por medio de la resiliencia.

138

Un ejemplo de esta dinámica es Piggy, personaje de la obra literaria *El señor de las moscas* de William Golding. Y aunque este se caracteriza por ser la voz de la razón en la novela, no está exento del miedo ya que, a pesar de ser uno más de los personajes en la isla desierta, sus temores no sólo están sustentados en este accidente, sino en hechos previos. Este pasado en la vida de Piggy será primordial para la estructuración del presente trabajo, pues es a partir de él que se identificarán la territorialización y desterritorialización del miedo, no sólo físicamente, como sucede con la mayoría de los personajes de la novela, sino su desterritorialización vista desde la línea molar, la fisura y la línea de fuga, donde el miedo es protagonista y dispositivo de este increíble proceso en Piggy.

*El señor de las moscas* cuenta la historia de un grupo de chicos británicos cuyo avión ha chocado en una isla desierta, estos quedan solos tras la muerte de los adultos en el accidente, por lo que tienen que cuidarse entre ellos mientras llegan a rescatarlos; sin embargo, esta situación no se lleva a cabo de la mejor manera, pues en medio de la

---

\* Estudiante de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Correo electrónico: lorenruedagamez@gmail.com

búsqueda del poder y la seguridad, los chicos se dividen en dos grupos. En el primero se encuentra un tirano que tiende a mantener el poder mediante el miedo, ya que en “sus medidas de gobierno” utiliza la tortura como mecanismo de control, a este dictador se le llama Jack; el segundo es liderado por un joven menor que Jack, hijo de un teniente de la marina, su visión del mundo no se basa en la búsqueda del poder sólo por capricho, sino en el deseo de sobrevivir, ya que no pierde la esperanza de que lleguen a rescatarlos, a este joven de aproximadamente doce años se le conoce como Ralph y lo acompaña constantemente un joven menor que él, de contextura gruesa, con lentes y asmático, llamando Piggy, aunque este no es su verdadero nombre.

Durante la obra, Piggy será la sombra y la voz de la razón de Ralph. A pesar de ello, Piggy es un joven en quien el temor se ha anidado, es decir, presenta una territorialización del miedo desde antes de llegar a la isla debido a que manifiesta una constante necesidad de conocer respuestas fijas, con halo de seguridad o certeza: “¿Dónde está el hombre del megáfono? (...) ¿No hay más personas mayores en este sitio? (...) ¿Qué le pasaría?” (Golding, 2007, pp. 14-15). Es evidente que cuando una persona se encuentra fuera de su cotidianidad o zona de confort, lo más probable es que se cuestione sobre el nuevo entorno y busque respuestas acerca de lo que acontece, de cómo suceden las cosas y que trate de buscar soluciones, aunque no todos hacen preguntas de manera pública y mucho menos a un desconocido. Pero en situaciones de angustia, donde definitivamente no se conoce el devenir, el miedo puede llegar a ser un dispositivo que permita al individuo superar su miedo o simplemente caer en una depresión, siendo la segunda la salida más peligrosa, debido a que es la manifestación de la victoria inminente de miedo sobre el sujeto. Dicha relación del miedo, como sujeto, y su percepción (subjetivo-objetivo), es planteada por Antonio Marina cuando dice que “El miedo es un modo de percibir el mundo. Surge de la interacción de un polo subjetivo –el sujeto que lo siente– y un polo objetivo –lo que el sujeto percibe como amenazador–” (Marina, 2007, p. 78).

Ahora bien, al inicio de la novela, Piggy aparenta un control de sus emociones, pues al parecer su relación como sujeto que siente y sujeto que percibe amenazas tiende a canalizarse dentro de sí, mostrándose

indispuesto pero no desestabilizado, por lo menos así lo deja ver cuando Ralph se burla de él debido a su apodo: “Se lanzó en picada sobre la arena a los pies de Piggy y allí tumbado volvió a reírse. -¡Piggy! Piggy sonrió de mala gana, no descontento a pesar de todo, porque aquello era como una señal de acercamiento” (Golding, 2007, pp. 50-51). O como cuando sus compañeros náufragos se burlaron por lo mismo.

Pero cuando siente una agresión física, le es inevitable controlar su ira, puesto que ya no es algo a lo que estaba acostumbrado, contrario a cuando le decían Piggy en el colegio, pues ante esa humillación y miedo ya estaba territorializado, hacía parte de su vida cotidiana, molarizándose cada vez más; es decir, Piggy mantiene aquellas cosas impuestas por generaciones, y aunque aparentan cierta individualidad por los sentimientos, estados y sensaciones propias del individuo, estas no dejan ser generalizadas por el mismo entorno por medio de sustantivos como las clases sociales, el género, la raza, las inclinaciones políticas e incluso religiosas, entre otras.

140

No obstante, en este caso no sucede lo mismo con Piggy, pues dicha agresión fue más allá de lo común, de lo predecible, despertando ciertas líneas de fisuras, ciertas fallas en la molaridad, pues el sujeto comienza a re-significarse, liberándose de algunas generalidades en pro de cierta desterritorialización. En Piggy esto se manifiesta cuando Jack atenta contra su personalidad y su punto de apoyo, como lo son sus gafas, pues más allá de ser un implemento necesario para su visión, ellas representan su seguridad, su punto molar, ya que generalmente son ellas el dispositivo canalizador de sus emociones, son como un tantra, puesto que cuando se enoja, se siente triste, pensativo o incluso se siente feliz, se las quita, las limpia y luego se las pone; por ello cuando Jack se las arrebató a la fuerza, Piggy entra en pánico: “¡Mis gafas! - chilló Piggy-. ¡Dame mis gafas! Ralph se apartó de la pila y puso las gafas en las manos de Piggy, que buscaba a tientas” (Golding, 2007, pp. 50-51).

Incluso son estas gafas las causantes de su deceso, pues cuando Jack ha dejado su razón y es el líder de su grupo “tribu”, se las roba para prender hogueras, de nuevo vulnerándolo. Pero antes de esta tragedia, Piggy logra superar algunos de sus miedos; por ejemplo, cuando él

tiene la caracola y no le permiten hablar –siendo esta una regla primordial en la nueva comunidad–, lo cual sucede constantemente en la novela, Piggy toma la vocería sosteniendo la caracola, llamándoles la atención sobre su comportamiento inmaduro ante ésta situación catastrófica, mostrándoles que, de una u otra forma, se está perdiendo de vista la búsqueda de la supervivencia por estar detrás del poder.

Aun así, Piggy intenta mantener la calma, pues,

Se siente impotente cuando todo el mundo parece esperar que sea fuerte. Los verdugos son sus compañeros, gente de su misma edad que no se atreverían a comportarse así con otros chicos. Por lo tanto si lo hacen con él es porque no es capaz de defenderse, porque es un débil. La culpa, pues, es suya (pp. 48-49).

Un error de Piggy, quizás, fue decir el apodo con el que se burlaban de él en su colegio, pues he allí la búsqueda de esa línea molar y la traición de la fisura de la que habla Deleuze. Y aunque dicha traición fue realizada inconscientemente, es la muestra de que Piggy, al parecer, no es capaz de salir de la territorialización molar, no solo por su condición asmática y de baja visión, sino desde las pautas con las que fue criado por su tía –pues su padre está muerto y de su madre se rehúsa a hablar–, que es la figura de autoridad y de seguridad sustentada en los temores, a quién él cita constantemente en pro de buscar refugio en la molaridad.

Su orfandad, su baja visión y su asma crean en Piggy una situación que lo hace propenso a tener inseguridades, por ese temor al abandono y por la ruptura abrupta, quizás, del cordón umbilical, de su centro de apoyo; esto unido al hecho de que su tía ejerce una afectividad negativa con él pues tiende a victimizarlo recordándole su fragilidad física y emocional, logrando de él un sujeto ideal y propenso al miedo ya que tiende a buscar

(...) estímulos negativos, interpreta de modo pesimista los sucesos neutros, estrecha la atención, frecuentemente la vuelve sobre el propio sujeto, recuerda con gran precisión los hechos negativos, lanza sin parar a la conciencia pensamientos intrusivos, tiende a la rumiación y provoca una ansiedad desagradable, disfórica, que está presente en muchos trastornos afectivos” (Marina, 2007, p. 97).

En muchas de las víctimas de este tipo de afectividad negativa, se produce un enorgullecimiento por su condición, pues esto las hace especiales; como le sucede a Piggy cuando le dice a Ralph, con cierto orgullo, que él “Era el único chico en el colegio con asma” (Golding, 2007, pp. 11-12) y el único que llevaba gafas desde los tres años.

La condición de Piggy podría ser explicada, desde Marina, al decir que hay miedos heredados genéticamente y miedos que se aprenden; por ejemplo, en Piggy vemos la serotonina –evitar dolor y peligro– en el hecho de no correr, no nadar o no soplar la caracola con el fin de evitar el dolor causado por el asma en sus pulmones. Además de la constante enseñanza de su tía a temerle a dicha enfermedad, también se alcanza a visualizar la noradrenalina –necesidad de recompensa– al reconocerse como diferente en la escuela por ser el único en tener asma y lentes; ello sumado a los dulces que como recompensa del miedo le da su progenitora. Por último, se encuentra la dopamina –búsqueda de novedad–; Piggy se caracteriza en la novela por ser el más racional, no solo por sus soluciones prácticas y por el respeto por las reglas y la lógica, sino por sus preguntas, sus cuestionamientos y esa búsqueda constante de alternativas o soluciones a los problemas, aunque en este caso se podría decir que Piggy, no buscaba la novedad, sino más bien, la estabilidad, la seguridad, la territorialidad.

142

Sin embargo, cabe preguntar a Marina cómo puede aprender una persona a ser miedosa, más allá de la información y la imitación que generalmente recae en padres o tutores; Marina ilustra esta inquietud por medio de cuatro tipos de aprendizaje del miedo más frecuentes:

1. Los sucesos traumáticos: un accidente, una violación, una separación dolorosa, un fracaso amoroso.
2. Sucesos de la vida penosos y repetidos: sufrir pequeños traumas de manera regular, humillaciones, agresiones, sin posibilidad de control o defensa, que erosionan los recursos de una persona.
3. Aprendizaje social, por imitación de modelos.
4. La asimilación de mensajes alarmantes. Puede inducirse el miedo por la repetición de mensajes alarmantes. Una educación que insiste demasiado en los peligros de cualquier situación puede llevar a la medrosidad (2007, p. 102).

Es decir que Piggy era un niño propenso al miedo, pues la ausencia de sus padres pudo llegar a ser bastante dolorosa, además del bullying escolar y las humillaciones por su fisionomía, o tener como modelo a su tía, la cual hacía repeticiones constantes de la incapacidad biológica de éste; y aun así, siempre mostró cierta resiliencia, es decir la capacidad de sobreponerse ante las adversidades, pues a pesar de tener miedo se mostraba diplomático o resignado. O sea que los miedos pueden llegar a tener dos funciones, ensimismar o liberar, territorializar o desterritorializar, pues, aunque los miedos sean heredados genética o culturalmente, generan en el individuo inseguridad y vulnerabilidad respecto del medio que le rodea; es decir que los miedos no son un agente netamente externo, pues, “Los miedos se aprenden como las demás cosas. Ya sea por condicionamiento, (...) por experiencia directa, por imitación y por transmisión de información. El círculo de los miedos se puede ampliar al relacionarse un objeto con un estímulo incondicionado” (Marina, 2007, p. 101). Así, el asma de Piggy es un estímulo incondicionado, está allí y se condiciona automáticamente con la incapacidad; esta incapacidad es el temor infundado desde la territorialización de los temores de su tía, pues aunque Piggy no está en la isla físicamente con ella (para que le diga qué cosas es capaz de hacer o no), ya está condicionado por el miedo al dolor y el miedo a la incapacidad, o como dice Bauman, en cuanto al miedo derivativo, es decir, “un fotograma fijo de la mente que podemos describir (...) como el sentimiento de ser susceptible al peligro: una sensación de inseguridad (...) y de vulnerabilidad” (Bauman, 2007, pp. 11-12).

Y es a este punto donde se pretendía llegar, pues cuando Piggy llegó a la isla ya estaba condicionado por sus miedos, como el miedo al abandono (la muerte de su padre y la ausencia de madre), el miedo a la exclusión y a la vergüenza pública (apodo humillante \*Piggy), miedos condicionados (miedo a no ser capaz, justificándose en su asma), y aun así se mostraba positivo ante la vida, es decir que Piggy a pesar de vivir en un entorno molar tiende a buscar las fisuras de manera instintiva, perdiendo poco a poco el miedo, pues ya no le importaba que todos le llamaran Piggy. Además, comienza un empoderamiento de él mismo al no permitir que lo excluyeran tan fácilmente, y más aún cuando se enfrenta a su mayor miedo, al tirano de la isla, encontrando



fuerzas para confrontarlo y pronunciando las siguientes palabras con las que hace catarsis de sus emociones y levanta de nuevo con más valentía: “Tengo la caracola. Voy a buscar a ese Jack Merridew y decirle un par de cosas (...) Ya me ha hecho todo lo que podía hacerme. Le voy a decir un par de cosas. Deja que yo lleve la caracola, Ralph. Le voy a enseñar la única cosa que no ha cogido” (Golding, 2007, p. 212).

Además, Piggy demostró en la novela que los miedos condicionados se van olvidando, pues en ese estado desterritorializante, de supervivencia, priman otras necesidades, y aunque su asma está allí, deja de escudarse en ella poco a poco, comienza a sentirse capaz de ser más. Por otra parte, comienza sutilmente a dejar el miedo al abandono, pues ya no está buscando refugio o aprobación en Ralph, ya se siente como un igual, por lo menos así lo deja ver cuando le dice: “¡Estate quieto! –gritó–. ¿Me oyes? Con rabia, arrojó agua al rostro de Ralph. –Bueno, bueno –dijo Ralph–; no pierdas los estribos. Piggy se detuvo” (Golding, 2007, p. 183), comenzó a tener respeto por alguien a quien él respetaba. Es decir, que su fisiología ya no daría lugar a la burla, ya no estaba en la ciudad y no estaba en el colegio, existía la esperanza de ser respetado, de empezar de cero; comenzaba a desterritorializarse, pero para ello debía dejar de pensar en su territorialización.

144

Finalmente, la mayor muestra de desterritorialización incluso podría ser una línea de fuga; es decir, la liberación de la molaridad, la huida de los condicionamientos impuestos, el cambio de mentalidad que permite el desprendimiento de seguridades e inseguridades. Este logro deleuziano se manifiesta cuando Piggy se enfrenta a su mayor temor en la isla, Jack. En ese momento no le teme a nada, ya no tiene que temer (a pesar de estar casi ciego, en estado de frenesí y en su entorno tener una violencia constante por parte de los dos bandos), y siente la necesidad de liberarse, de demostrarse que ya no tiene miedo y decir: “¿Qué es mejor, ser una panda de negros pintarrajeados como vosotros o tener sentido común como Ralph? (...) ¿Qué es mejor, tener reglas y estar todos de acuerdo o cazar y matar? (...) ¿Qué es mejor, la ley y el rescate o cazar y destrozarlo todo?” (Golding, 2007, p. 223); he aquí al Piggy racional que ya no busca la aprobación del grupo ensimismado, he aquí al Piggy que ya no lucha por sus gafas,

ni por las humillaciones del pasado ni del presente, he aquí al Piggy que no le teme a estar solo y que luchó por algo más allá de los miedos heredados o aprendidos, he aquí al Piggy que rompió su miedo y cuestionó el modelo político-salvaje de Jack. Se podría afirmar que Piggy se desterritorializó, se fugó antes de su inminente e inmediata muerte, siendo quizá el héroe deleuziano y el resiliente de Marina.

## Referencias

- Bauman, Z. (2007). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona, España: Paidós.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). *Diálogos* (J. Vázquez, Trad.). Valencia, España: Pre-Texto.
- Golding, W. (2007). *El señor de las moscas*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Marina, J. A. (2007). *Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía*. Barcelona, España: Anagrama.

# Un contrapunto incisivo en Zoran Mušič

Luis Fernando Vélez\*



Figura 1. Autorretrato [Pintura]

Fuente: Mušič, A. Z. (1988). Autorretrato (Pintura). París, Francia: Centro Pompidou.

Contemplando sus obras percibimos a un hombre que quiere enseñarnos a mirar y nos obliga a imaginar, además de imponernos la necesidad de viajar hacia el interior de lo que vemos.

Zoran Mušič, et al. *Pinturas y dibujos*

---

\* Psicólogo, candidato a magíster en Estética de la Universidad Nacional de Colombia.  
Correo electrónico: aristocrates23@gmail.com

## Introducción

Es importante señalar que este breve comentario surge de una propuesta investigativa más amplia que trata de abordar algunas particularidades, según veo apremiantes, en la obra de Anton Zoran Mušič. El trabajo que indico, que por demás me acompaña en la maestría en Estética, es una apuesta investigativa que tiene como pregunta inicial la cuestión de la “sencillez” en conjunción con el paisaje. Estas categorías, sencillez y paisaje, suponen en la plástica del esloveno un extraño anudamiento, donde el paisaje se sitúa a la vez de vida, y la sencillez, como su depuración esencial; ambos son elementos que él mismo refiere vitales dentro de lo poco de su basto legado. En la presente ocasión quisiera exponer un ejemplo de la extraña conjunción que representan estas aristas para la imagen.

Se podría partir del supuesto que ha caracterizado la pintura de este artista: la precisión de un trazo “simple” en una espacialidad de perspectiva paisajística. Esto, si bien ha hecho que sus obras cobren realce en la especificidad de su horizonte, como lo escatológico en los muertos o la opacidad en las pinturas rústicas, sigue guardando cierto enigma, sobre todo en lo relativo a sus autorretratos. Porque, ¿cómo es posible pensar un autorretrato bajo estas coordenadas? *Autorretrato* (1988), al ser un referente de ese apartado de la obra del pintor esloveno y como resultado de lo anterior, expone en algún grado la dificultad de establecer un ordenamiento a la mirada. Ya sea por su tendencia al desdibujamiento de la figura, o por la “carencia” figurativa, lo cierto es que aquí esa “simplicidad” sugiere, tal vez, otro tipo de expresividad; expresividad que parece demandar una puntualización en la experiencia del acto de ver.

En este orden de ideas, se intentará bosquejar de la mano de *Autorretrato* algunas pistas para estimar el problema en cuestión.

## Apuntes sobre un “estilo”

Es un tanto curioso percatar entre los diversos periodos artísticos de Mušič, uno en el que, dadas las influencias encontradas en los círculos parisinos de la posguerra, se entregó a la aplicación del

abstraccionismo. Es interesante porque se esperaría una apuesta del talante de Mondrian o Kandinski, pero sus pinturas, aunque integran algo de esa supresión estructural, conservaban unos lineamientos que les anclaban a momentos precedentes donde el caligrama se llevaba a una concreción un tanto opuesta (ver Anexo, Figura 2). Efectivamente algo de ese “paisaje mineral” se seguía transmitiendo, asunto que hizo que Mušič –como explican Dal Bon, Domenèch y Llorens (2009)– asimilara que estaba perdiendo el camino: “Seguí esa abstracción hasta que me di cuenta de haber ido demasiado lejos del camino” (Mušič como se citó en Dal Bon, Domenèch y Lloren, 2009, p. 23).

148

Con ayuda de la reconstrucción biográfica que hacen varios de sus comentaristas, entre ellos Jean Clair (2007) y el grupo de Oriol (2009), se puede pensar en esta vaga noción con un lazo a los constantes viajes en tren que realizó Mušič, puntualmente con su viaje a Siena, donde destacó el color y la forma de la tierra en su compenetración con los demás elementos del panorama. Esto no sólo repercutió en la gama cromática de tonos ocres y negros gaseosos, sino que facilitó la imagen como paisaje, es decir, como la emergencia de la rusticidad. Es de aclarar que esta concepción se da tanto en la vía de la tendencia a la figuración agreste, como de la captación áspera o “simple” de ese acontecer. Cabe agregar, a propósito de esto último, que es después de la guerra cuando retoma el tema de la imagen del muerto (fruto de sus múltiples dibujos realizados en el campo de concentración), que ciñe directamente a la simplicidad como un factor que se ha de sumar de manera determinante: “Antes de la guerra mi pintura estaba llena de pequeñas cosas inútiles; luego mucho ha caído y se ha purificado. Ahora lo que cuenta es la sencillez” (Mušič como se citó en Dal Bon, Domenèch y Lloren, 2009, p. 23).

Lo anterior es importante debido a que marcará cierta disposición pictórica que, como se dijo, no encajó del todo con el abstraccionismo, pero sí con la pintura habitual de los campos, los cadáveres y, particularmente, con los autorretratos. Se apunta como “particular” debido a que no es tan asimilable la cuestión del autorretrato como paisaje; contrario a las otras apuestas de Mušič, donde incluso *No somos los últimos* (pinturas de los recuerdos del campo de concentración de Dachau [ver Figuras 3 y 4]) conservaba algunas márgenes en las agrupaciones mon-

tañosas de los muertos y el juego, aún mineral, por medio del color blanco azulado y los tonos tierra. Aquí la “aprehensión” del acontecimiento sigue esa coyuntura de la síntesis del exceso: entre “paisajes silenciosos” y “mundos áridos y desolados” (Dal Bon, Domenèch y Lloren, 2009); mas es necesario insistir: ¿qué hace de esta materia algo “particular”? En aras de extender un poco estos puntos suspensivos, sería pertinente señalar otros fragmentos de los comentarios de Mušič, sacados de esa perspectiva comparativa del grupo de Oriol: “(...) Toda mi pintura ha girado en torno a un solo tema: el paisaje desértico que es la vida. Una vida abrasada por el sol y azotada por el viento” (Mušič como se citó en Dal Bon, Domenèch y Lloren, 2009, p. 9); “Cuando pinto un autorretrato no lo pinto gracias al espejo, sino que nace de dentro. Yo me conozco por dentro. Si me pusiera ante un espejo sólo copiaría mi propia máscara” (p. 11).

Sería pretensioso hacer un bosquejo general del “autorretrato” en este pintor. La ilustración de algunos de los matices más característicos del estilo, en adición a unas acotaciones de sus propias palabras, simplemente se emplean para advertir, por una parte, lo complejo de este recuadro de la obra del esloveno, y por otra, lo consecuente en las aristas interpretativas que puedan emerger. Lo “particular” cae en redes no muy claras, que van desde los periodos artísticos más relevantes de Mušič, las escenas biográficas adheridas, hasta el aparente cierre o apertura de sus propias nominaciones. Sin el ánimo de hacer omisión de estos aspectos, podría resultar más oportuno la contemplación de un referente específico.

## Efectos de un autorretrato

*Autorretrato* (1988) presenta varias similitudes con otros de los retratos del artista (principalmente los de sí mismo, aunque entran varios de los que hizo de Ida Barbarigo –única persona, fuera de él, que retrató–). Por ejemplo, el rasgo difuminado de los trazos, el tipo de horma de la silueta o algunos de los detalles que da para caracterizar el rostro o el cuerpo, son una suerte de “generalidades” que logran percatarse en su línea extendida de autorretratos. Pues bien, desde la década de los setenta, hay unos cuantos de éstos (ver Figuras 5 y 6), entre ellos

el trabajo en mención, que poseen una similitud aún mayor, dado que presentan una distinta intensificación de lo previo. Ahí el acompañamiento de un “aura” tonal oscura –usualmente negra–, al contorno; un grado de desdibujamiento mayor que, por ende, opaca las posibles facciones del rostro o delineaciones del cuerpo; y una especie de contaminación del entorno en la acentuación de la forma. *Autorretrato*, teniendo en cuenta que no es ajena a estas cualidades, adrede se realiza por su extraño manejo del blanco.

Este detalle del uso del color deja entrever un cierto énfasis que reformula la imagen: un tanto diferente a los otros autorretratos de esta orientación (donde los colores se diluyen más), hace una clara distinción espacial de lo que guarda cada color; ya que se centraliza en la partición del negro del fondo y el tono beige del margen y el costado inferior. Ahora, en medio del salpicado negro y su metástasis en la insinuación de la nariz y la boca, casi desvanecido –por su calidad grisácea–, pero con finura, sobresale un ojo que mira de frente... ¿qué?, ¿qué se puede decir que mira?

150

La pintura pone en escena algo indeterminado que no permite establecer una unidad representacional ante la imagen. Con facilidad se responde: “me mira”, “nos mira”, “mira al espectador”, “posa su ojo al otro”; sin embargo, estas respuestas carecen de la cláusula que cerraría, o completaría, lo que se está viendo, por lo cual deviene la sospecha de una apertura que extraña lo que se cree allí presente. En otros términos, podría decirse que *Autorretrato* parece sortear una irrupción, un efecto de desgarramiento, ante la necesidad de unificarla a una idea determinada, como si acaso se tratara de un ideograma. Y, efectivamente, si no es viable aducir sobre el nudo del ojo, ¿será que lo es con el resto de la figuración? Como anota Georges Didi-Huberman en “La imagen como desgarramiento y la muerte del dios encarnado” (2010): “(...) la estructura de la que hablamos está *abierta* (...) en el sentido en el que la estructura estaría desgarrada, tocada, arruinada en su centro, como en el punto más esencial de su despliegue” (p. 189).

Cabe detenerse e ir nuevamente a la obra para preguntar qué hay ahí. Mušič dispone del lienzo para algo apenas esbozado, en medio de la preponderancia de su contraparte: lo no formal (o no figurativo), que

en este caso juega a favor de la vacilación del trazo. Georges Bataille en su ensayo sobre la figura humana (2003) expone bellamente cómo en esa imagen de un hombre, que se cree identificar con tanto acierto, adviene el desencuentro espectral de la refutación del sentimiento de certeza. La fotografía –y cabría agregar, el autorretrato–, pensada como representación verídica/metafórica, es presupuesta por el yo espectador como recíproca de su efigie, pero en el fundamento hay una desproporción tangible, a razón de que ambas entidades, la imagen y el yo, no se reducen al encuentro del otro (Bataille, 2003); a saber, no hacen signo. Esto es lo interesante, señala Bataille, pues no es un simple asunto de un “yo” y un “no yo” (que sería una dialéctica miope de la misma posición), sino que va hacia el desencuentro particular de eso fantasmal que es la “no relación” en el supuesto valor de la representación. Es que es chocante desatar el lazo, y el pintor se encarga, con su estilo, de plasmar una “simplicidad” que ahora controvierde lo que se ha advertido como figurativo.

Conservando una distancia necesaria, la insinuación de una mano, la silueta de un torso, y ese rostro presto a la distorsión con su ojo aguzante, son ideas que desde ese mismo plano que afirma su cualidad, no se establecen con precisión. Además, si ciertamente se está ante una estructura abierta (como se adelantó anteriormente), que se despliega así, dado que no comprende unidad alguna, lo que le corresponde espacialmente, siguiendo a Didi-Huberman, es una co-presencia de elementos presentados visualmente; no siendo conjugados ni significados, sólo significantes. En la doble vía de la “simplicidad” se alcanza a dimensionar la no relación, que hace de la una imponerse a la otra:

Todo se vuelve posible: la co-presencia puede expresar el acuerdo y el desacuerdo, *la simple presencia puede expresar la cosa y su contrario*. Y la simple presencia podrá ser ella misma un efecto de co-presencia (según el procedimiento de identificación), incluso un efecto de co-presencia antitética y contra natura (Didi-Huberman, 2010, pp. 195-196, cursivas añadidas).

Esa perspectiva paisajística de la “captación” del acontecer, podría decirse, en este momento expresa una simpleza tal en la imagen que arroja al espectador en ella, fuera de ella; o sea, como si hubiese una inmanencia a lo que se ve, en tanto que no se sabe lo que se ve. Justamente, este “no saber” que adviene con la experiencia del acto ver, es



el que dispone la retracción del desgarrar que, como efecto, solo ratificaría la visualidad de la imagen. Esto plantea que la experiencia parte del encuentro escópico con la simplicidad, hasta la retribución misma de la imagen; siendo el “no saber” el des-hacedor del pasaje del uno al otro, o, mejor dicho, el anclaje al mismo punto.

Bataille en *La experiencia interior* (1986), ayuda a explicar lo anterior, comentando que este tipo de experiencia no va más allá de lo que fija de antemano, siendo claro que no sale de su lugar que es el no-sentido. Ese yo, que representa la entidad buscadora de la unidad que es su propia efigie, no puede asumirse como sujeto en relación a un objeto observado, ya que ante el advenimiento de lo desconocido, se arruina su consigna especular, desdibujándole, como a cualquier categoría que aquí trate de privilegiarse, hasta que no haya más que su mismo desapercibimiento: “La experiencia alcanza finalmente la fusión del objeto y el sujeto, siendo, en cuanto sujeto, no saber y, en cuanto objeto, lo desconocido”. (Bataille, 1986, p. 19). No hay cómo asimilar lo irresoluble de lo que se presencia; que es lo que desgarrar y le atestigua en lo que de ésta no queda. Con Didi-Huberman (2010) cabría añadir:

La transmisión de la información crudamente en un principio, lo que se presenta y que la idea rechaza, es el desgarrar. Es la imagen fuera de contexto, (...) si se habla de manera estricta, el vestigio: es decir, la única supervivencia, a la vez resto soberano y huella de un borrado. Un promotor visual de la desaparición (p. 195).

*Autorretrato* simula con y en su simplicidad, no permitiendo otra coordenada más que sí, en tanto sí no es coordenada.

## Nota de conclusión

Para retomar, Zoran Mušič da vía, con su exposición “paisajística” de autorretratos, a esa pregunta reiterativa que toca el qué de lo particular que late en su contacto. Dentro de las posibilidades que suponen los acercamientos a las distintas pinturas, *Autorretrato* hace accesible intuir algo de lo que podría ser aquella recusación: un detenimiento a la

fractura que se seguiría del intento de acertar su fundamento. Si bien se ha aceptado que es lo “rústico”, lo “simple”, lo que expresa su trabajo, no es de sobra pensar que es una rusticidad o una simplicidad tal que en su captura, por la connotación que incorpora, sorteaba una exclusión expectante que solamente tiende a recalcarlo, dejando opaco lo que desde un inicio no dejó de serlo. En últimas, con esta disolución de la mirada, no sería disparatado decir que ese ojo es el que mira.

## Anexos



Figura 2. *Black Mountain* [Pintura].

Fuente: Mušič, A. Z. (1952). *Black Mountain* (Pintura). Nueva York, E.U.: Modern Italian Art.



Figura 3. *No somos los últimos* [Pintura]

Fuente: Mušič, A. Z. (1972). *No somos los últimos* (Pintura). Barcelona, España: Galería Marc Domènech.

154



Figura 4. *No somos los últimos* [Pintura]

Fuente: Mušič, A. Z. (1973). *No somos los últimos* (Pintura). Barcelona, España: Galería Marc Domènech.



Figura 5. Autorretrato [Pintura]

**Fuente:** Mušič, A. Z. (1990). Autorretrato (Pintura). Norwich, England: Sainsbury Centre for Visual Arts, University of East Anglia.



Figura 6. Autorretrato [Pintura]

**Fuente:** Mušič, A. Z. (s.f). Autorretrato (Pintura). Norwich, England: Sainsbury Centre for Visual Arts, University of East Anglia.



## Referencias

- Bataille, G. (1986). *La experiencia interior*. Madrid, España: Taurus.
- Bataille, G. (2003). Figura humana. En *La conjuración sagrada* (pp. 31-36). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Clair, J. (2007). *La barbarie ordinaria. Música en Dachau*. Madrid, España: A. Machado Libros.
- Dal Bon, G., Domenèch, M., y Llorens, T. (2009). *Zoran Mušič. Pinturas y dibujos*. Barcelona, España: Oriol Galería d'Art.
- Didi-Huberman, G. (2010). La imagen como desgarro y la muerte del dios encarnado. En *Ante la imagen* (pp. 185-292). Murcia, España: CENDEAC.
- Mušič, A. Z. (1952). *Black Mountain* (Pintura). Nueva York, E.U.: Modern Italian Art.
- Mušič, A. Z. (1972). *No somos los últimos* (Pintura). Barcelona, España: Galería Marc Domènech.
- Mušič, A. Z. (1973). *No somos los últimos* (Pintura). Barcelona, España: Galería Marc Domènech.
- Mušič, A. Z. (1988). *Autorretrato* (Pintura). París, Francia: Centro Pompidou.
- Mušič, A. Z. (1990). *Autorretrato* (Pintura). Norwich, England: Sainsbury Centre for Visual Arts, University of East Anglia.
- Mušič, A. Z. (s.f). *Autorretrato* (Pintura). Norwich, England: Sainsbury Centre for Visual Arts, University of East Anglia.

# Naturaleza e información: breve defensa de la comunicación animal

Mateo Arias Vélez\*

Pero las preguntas primigenias y que han llevado a grandes descubrimientos tanto en física como en biología son casi de naturaleza filosófica.

*María Luisa Fanjul de Moles, Neurobiología ecológica*

## Introducción

Un abordaje naturalista de la comunicación animal permite abrir un abanico de posibilidades con respecto a su definición y extensión. Desde esta perspectiva, la comunicación no se entiende como un acto exclusivo de la especie humana, sino como un fenómeno de la vida misma. En esta medida, muchas –sino todas– las especies pueden comunicarse, ya sea con sus semejantes o con el medio ambiente. Por consiguiente, si nos alejamos de una estricta definición de la comunicación que la circunscribe en una dimensión humana podemos concluir que los sistemas comunicativos animales cumplen funciones diversas. Así, cabe preguntarse por los puntos de encuentro entre los sistemas comunicativos animales y el humano, para establecer qué funciones son comunes al sistema comunicativo humano y el animal. Trabajos recientes en materia de ecología sensorial han demostrado que el esquema clásico de la comunicación puede encontrarse ejecutado por muchas especies. No obstante, ha sido poco aceptada la idea que los sistemas de comunicación no humano transmitan información con significado, característica que para muchos describe la esencia básica y privilegiada del sistema comunicativo humano. Esta ponencia muestra que los sistemas comunicativos animales no pueden reducirse únicamente a la recepción y emisión de información sensorial, sino que transmiten mensajes con significado, por lo que, en algunas especies, la comunicación tiene –como mínimo– una función social que es compartida con el sistema comunicativo humano.

157

\* Licenciado en Filosofía de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Correo electrónico: mateoariasvelez@gmail.com

## Comunicación animal y neurobiología ecológica

158

María Luisa Fanjul de Moles ha sido reconocida por integrar dos grandes campos de la biología, a saber: la ecología sensorial y la neurofisiología, con el fin de entender cómo las relaciones de flujo informacional entre el ambiente y los animales constituyen amplios y complejos sistemas de comunicación. Fanjul ha denominado a esta unificación de saberes como neurobiología ecológica. Para la neurofisióloga, “todos los organismos interactúan con dos tipos de ‘espacios’ un ‘pool’ o flujo de información genética (...) y un ambiente material consistente en componentes animados e inanimados, en el cual se intercambia tanto información sensorial como materia y energía” (Fanjul de Moles, 2013, p. 10). Así, por un lado, se encuentran los organismos que reciben y emiten información y, por otro, el medioambiente como fuente básica de información. Para Fanjul (2013) “la información del ambiente al cual están expuestos los organismos se obtiene a través de los órganos de los sentidos” (p. 16), de ahí que el flujo constante de información lo sea, a su vez, de materia y energía, en el que los organismos se corresponden con receptores que generalmente son estructuras que poseen “mecanismos especializados diseñados para transformar y amplificar la energía del estímulo, lo que permite que se capturen cantidades mínimas de información que se codifica y amplifica para ser procesada en el medio interno del organismo” (Fanjul de Moles, 2013, p. 13). En consecuencia, dentro de la relación establecida entre los organismos y el ambiente es posible determinar los roles básicos del esquema de comunicación, estos son: emisor o fuente, receptor, canal e información. Fanjul (2013) explica el modelo de la siguiente manera:

La transmisión de la información consiste en la interacción entre una fuente de la energía (transmisor) y un receptor. Entre estos dos elementos existe un canal transmisor mediante el cual se lleva a cabo el movimiento de la energía desde la fuente emisora hasta el receptor. En la ecología sensorial el receptor es o forma parte de un organismo y la fuente forma parte del ambiente en el cual está situado éste. La fuente, por tanto, podría ser otro organismo (...) o bien una fuente de energía física como puede ser el Sol. El canal de información comprende tanto el estímulo como todos los factores ambientales que se encuentran en él y que pueden limitar o no su transmisión (p. 12).

En efecto, Fanjul identifica canal de información con estímulos sensoriales y afirma que “un estímulo se puede definir como una dimensión energética, constituida por ondas electromagnéticas, frecuencias de vibración o sustancias químicas a las que responde un receptor” (p. 10), igualmente, según la dimensión, los estímulos pueden clasificarse en “acústicos (mecánicos o vibratorios), fóticos o electromagnéticos, mecánicos, térmicos, químicos y eléctricos” (p. 10); en este esquema de comunicación, Fanjul denomina al código de transmisión de información patrón significativo o señal y está enfocado en aspectos como la protección, el camuflaje, la persuasión o la advertencia del peligro. No obstante, agrega Fanjul (2013):

Para que la transmisión de información sea útil el receptor debe ser capaz de reconocer señales relevantes y tener el conocimiento sobre qué acciones se deben llevar a cabo en relación con las diferentes asociaciones entre los estados del ambiente y la señal de información (p. 14).

En síntesis, la comunicación animal es una constante interacción ecológica de información energética entre los organismos y el ambiente que los rodea, de modo que la vida es el cambio de información entre una fuente (seres vivos y medio ambiente) y un receptor u organismo con sistemas de percepción. Según lo propuesto hasta aquí, aunque la comunicación es un acto común a todos los seres vivos, no es más que un fenómeno de emisión y recepción de información sensorial, postura que, a pesar de vincular a los organismos con un sistema de comunicación, se intentará revisar en esta ponencia.

159

## **Zoosemiótica: el signo en la comunicación animal**

A partir de la semiótica, disciplina que estudia el signo, se ha propuesto la existencia de una disciplina más amplia que argumenta que el acto comunicativo con significado no es exclusivo de los humanos y puede presentarse también en otros organismos de la naturaleza. Esta posición fue elaborada por el lingüista húngaro Thomas Sebeok (1996), quien –partiendo de la noción según la cual la semiótica se encarga de estudiar la comunicación (como intercambio de mensajes) y la significación (p. 22)– afirma que la información transmitida por los sistemas de comunicación animal contiene signos y mensajes con significado o semiosis, como señaló Pierce (CP 2.229) para los seres



humanos, lo que “implica de manera irreductible una relación trádica entre un signo, su objeto y su interprete” (Sebeok, 1996, p. 21), cuestión que se cumple en los sistemas comunicativos de todos los reinos de la naturaleza, de modo que la vida sería la base de todo mensaje y, a su vez, todo mensaje se relacionaría con la supervivencia de los organismos. El estudio de la semiótica en agrupaciones animales se denominaría zoosemiótica (Sebeok, 1996). Para sustentar lo anterior, Sebeok (1996) señala que:

Los signos han adquirido su efectividad a través de una adaptación evolutiva a las extravagancias propias del signo y de la *Umwelt*<sup>1</sup> de quien lo maneja. Cuando la *Umwelt* cambia, estos signos pueden convertirse en obstáculos, y su transmisor extinguirse (p. 21).

Así, Sebeok (1996) afirma que un mensaje es “un signo o una sucesión ensamblada de signos transmitidos desde un productor de signos, o una fuente, hasta un receptor o destino. Cualquier origen o cualquier destino es una entidad viviente o el producto de una entidad viviente” (p. 22) y, por tanto, concluye, la vida es semiosis en tanto la célula, unidad semiótica mínima, es el elemento básico de la vida y el encargado de ensamblar armónicamente el cuerpo de todo ser viviente, esto “a través de un incesante flujo vital de mensajes” entre sus componentes (p. 22). De este modo, una gran variedad de mensajes, verbales o no, conectan a todos los organismos de la naturaleza en una gigantesca red de relaciones semióticas entre sí y con el entorno que los rodea (Sebeok, 1996, p. 23). Lo anterior pone en evidencia que “el tráfico de mensajes en cuatro de los cinco reinos es exclusivamente no verbal” (Sebeok, 1996, p. 23), de ahí que los mensajes de tipo verbal sean únicamente humanos.

La comunicación de signos entre animales debe poseer un canal (ya sea químico, auditivo, magnético, etc.) que se asocia generalmente con respuestas de tipo sensorial –y que en última instancia terminan siendo transmitidas a través de un único canal de tipo semioquímico (Sebeok, 1996, p. 25)–, de manera que, en términos generales, “los humanos y también muchos otros animales están unidos rutinariamente mediante un número de canales de forma simultánea o en su-

<sup>1</sup> Como señala Sebeok (1996), el término *Umwelt* hace referencia al concepto del destacado biólogo alemán Jakob von Uexküll, y puede ser entendido como el mundo subjetivo de un ser vivo, es decir, “el mundo fenomenal (...) que cada animal representa como modelo de su entorno «verdadero» o realidad (p. 27).

cesión” (p. 25); es decir, la naturaleza es una gran trama de relaciones semióticas entre sus componentes, que ha de poseer no solo un canal, sino también un código común que comparten quienes intercambian mensajes, en efecto, un conjunto de reglas gracias a las cuales los mensajes son susceptibles de transformarse desde una representación de un intérprete a la representación de otro<sup>2</sup>. Algunas investigaciones recientes en materia de sintaxis animal han señalado que el proceso de codificación y decodificación de mensajes no es exclusivo del sistema de comunicación humano. Estos procesos pueden encontrarse en abejas (danza de las abejas)<sup>3</sup>, hormigas, primates e incluso aves<sup>4</sup>. Visto de esta manera, puede concluirse con Sebeok (2016) que la realidad (*Umwelt*) es una construcción de signos por parte del organismo que hace posible el conocimiento de una realidad a través del signo y, con él, del significado. Con respecto a esto señala Sebeok (2016) que:

El cerebro o la mente, que son en sí mismos un sistema de signos, están unidos al supuesto mundo de los objetos, no simplemente por selección perceptual, sino por casi eliminación de *inputs* físicos –estímulos sensibles– de los que podemos asegurar que el único conocimiento que de ellos pueden tener los animales es a ciencia cierta el de «misteriosa visión que proporciona el cristal», los signos (p. 28).

161

<sup>2</sup> Sebeok (1996) detalla este proceso de la siguiente manera: “El mensaje en tanto que formulado debe sufrir una operación transductiva para así poder ser exteriorizado de forma apropiada al canal o canales seleccionados para unirse a sus destinatarios. Esta transformación neurobiológica desde una forma de energía a otra es conocida como *encoding*. Cuando el destinatario detecta y extrae los mensajes codificados del canal, otra transducción (...) debe producirse antes de que tenga lugar la interpretación. Esta reconversión se conoce como *decoding*” (p. 25).

<sup>3</sup> Karl von Frish descubrió en 1946 que algunos individuos de la especie *Apis mellifera* describían patrones de movimiento estereotipado para informar acerca de fuentes exactas de alimento o nuevos nidos de abejas. Así, en una colmena se distinguen organismos denominados abejas danzarinas y otros que son sus seguidoras. Como señala Fanjul (2013): “son varios los componentes de la danza que llevan información espacial (que) parece codificarse en la fase de movimiento de meneo (en la que) la danzarina se mueve hacia delante y menea su cuerpo de un lado al otro alrededor de 13 veces. La orientación promedio de las fases sucesivas del meneo relativa a la gravedad corresponde aproximadamente al ángulo entre la dirección hacia la meta y al del azimut del sol. El número promedio de las fases del movimiento de meneo aumenta con la distancia a la meta” (p. 148). Aunque no se sabe con certeza cómo codifican y decodifican las abejas la información transferida, se ha sugerido (Fanjul, 2013) que las seguidoras se valen de estímulos táctiles de la abeja danzarina; igualmente, se ha descubierto una relación proporcional entre el número de meneos corporales de la danzarina y el patrón de contracciones y estiramientos de las antenas de las seguidoras, también se sabe que el número de seguidoras puede aumentar cuando estas se ubican a los costados de la danzarina, quizá, para proporcionar una mayor cantidad de contacto físico entre las seguidoras. Así, explica Fanjul (2013) “se cree que lo que permite a las abejas estimar la dirección es la entrada mecanosensorial que proviene de las antenas” (p. 149). Capra (1998) afirma también que la danza de las abejas está basada en comportamientos tanto instintivos como lingüísticos, a la manera de Maturana, de manera que “los aspectos lingüísticos (o aprendidos) del baile son específicos del contexto y de la historia social de la colmena. Por decirlo de algún modo, abejas de distintas colmenas danzan en diferentes «dialectos»” (p. 297).

<sup>4</sup> T. N. Suzuki, D. Wheatcroft, y M. Griesser (2016) afirman que la sintaxis composicional de algunos sistemas de comunicación animal ha evolucionado de forma independiente en algunos animales con el propósito de ser un mecanismo básico de transmisión de información, un ejemplo de ello puede encontrarse en el sistema de comunicación efectuado por el pájaro japonés *parus major* –o carbonero común, como también se le conoce– que tiene más de diez notas diferentes dentro de su repertorio vocal y las usa, ya sea de manera independiente o por combinaciones entre sí, para enviar mensajes claros a sus congéneres. Los experimentos (Suzuki *et al.*, 2016) revelan que los receptores pueden decodificar significados diferentes a partir de tres tipos de notas que los investigadores han clasificado como ABC (que refiere a la exploración para el peligro) más notas de tipo D (relacionadas con el acercamiento al emisor), y además de un significado compuesto por las combinaciones ABC-D. Sin embargo, es interesante resaltar que los receptores rara vez exploran y se aproximan cuando las notas son reorganizadas en orden D-ABC.

Por consiguiente, la comunicación animal no puede ser reducida a una mera emisión y recepción de información energética (estímulo sensible), sino que, además, el acto comunicativo debe implicar la transmisión de información con significado o mensaje, que hace de los animales, más que receptores, intérpretes, y de su información, un conjunto de signos.

## **Función social de la comunicación: Bateson, Maturana y Campbell**

Para Bateson (1998) la comunicación animal es equivalente a su conducta, “considerada como un agregado de datos perceptibles y significativos” para otros animales de la misma especie (p. 392). Así, la comunicación es significativa en cuanto tiene repercusión tanto sobre la conducta del animal receptor como del emisor. En esta medida, Bateson (1998) afirma que la comunicación, por lo menos mamífera, “versa primariamente sobre las reglas y las contingencias de la relación” entre los animales que la efectúan (p. 393), es decir, la comunicación es en primera instancia de tipo relacional. Con respecto a esto señala Bateson (1998) que:

Como mamíferos, estamos familiarizados –aunque en medida no somos conscientes de él– con el hábito de comunicarnos respecto de nuestras relaciones. Como otros mamíferos terrestres, efectuamos la mayor parte de nuestras comunicaciones sobre este tema por medio de señales cinéticas y paralingüísticas (p. 397).

En definitiva, los mensajes enviados por los animales a través de sus órganos sensoriales –a la manera expuesta por Sebeok– “son mensajes acerca de la relación” (Bateson, 1998, p. 397) entre organismos. Toda transmisión de mensaje versa siempre, por lo menos entre mamíferos, sobre patrones de relaciones. En la misma línea de pensamiento, Maturana (1996) objeta que los seres vivos se agrupan para conservar sus organizaciones y adaptaciones por medio de redes (o relaciones) de interacciones conductuales entre ellos o con el medio, formando de esta manera sistemas sociales. Al igual que Bateson, Maturana (1996) afirma que los sistemas sociales y su comunicación están sustentados

en la conducta y en su conservación. De modo que “el mecanismo fundamental de interacción en el operar de los sistemas (...) es el lenguaje” (p. 79), el cual surge, justamente, en el ámbito social:

Según Maturana, la comunicación no es transmisión de información, sino más bien una *coordinación de comportamiento* entre organismos vivos a través del acoplamiento estructural mutuo. Esta coordinación mutua del comportamiento es la característica fundamental de la comunicación en todos los organismos vivos con o sin sistema nervioso, siendo mayores su sutileza y su exquisitez a medida que aumenta el grado de complejidad de éste (Capra, 1998, p. 296).

Así, para Maturana la comunicación posee, en esencia, una función social en la medida en que solo hay comunicación cuando los organismos vivos se congregan para coordinar sus comportamientos. Campbell (1997) manifiesta una posición semejante, según la cual los organismos vivos tienden a agruparse en comunidades sociales por un mecanismo de economía social que les permite aplicar el modelo de ensayo y error sin poner en riesgo sus vidas, pues “la exploración por ensayo y error de un miembro de un grupo sustituye, o hace innecesaria, la exploración por ensayo y error de los demás miembros del grupo” (p. 69), lo que genera, en los animales sociales, procedimientos de observación e imitación que permiten que los organismos se beneficien de las conductas exitosas de sus congéneres modelos. La observación y la memoria, afirma Campbell (1997), hacen propicia la aparición de los sistemas comunicativos en la medida en que el resultado de las exploraciones favorables de los organismos puede transferirse de uno a otro. En sus palabras: “el resultado de las exploraciones puede transmitirse del explorador al que lo sigue sin que estén presentes ni el desplazamiento ilustrativo ni el ambiente explorado, ni siquiera a través de un sustituto visual” (Campbell, 1997, p. 70). En suma, para Campbell (1997) la capacidad de representar en la memoria objetos, ambientes descubiertos o conductas benéficas tiene como propósito efectuar una función social en la medida en que es posible comunicar conocimiento de un organismo a otro. Se puede afirmar, entonces, que de todas las posibles funciones que posean los sistemas de comunicación animal, por lo menos en un aspecto, coinciden con el humano, a saber, la función social que cumplen. Es decir, los sistemas comu-

nicativos están fundamentados en la transferencia de mensajes con significado, de los cuales, una gran parte corresponde a referencias de tipo social.

## Conclusión

Se concluye que los sistemas comunicativos animales no son reductibles exclusivamente a la recepción y emisión de información sensorial, como propone Fanjul (2013), sino que estos pueden transmitir mensajes con significado, como bien señala Sebeok (1996), lo que brinda a los sistemas de comunicaciones un número ilimitado de funciones con respecto a los significados que en ellos emiten. Los sistemas animal y humano cuentan con por lo menos una función en común, esta es, un tipo de función social, como Bateson (1998), Maturana (1996) y Campbell (1997) han sugerido. Como ejemplo de ello puede mencionarse el sistema locomotor de las abejas (o danza de las abejas), que, como afirma Campbell (1997), posee una “sociofunción” de “economía cognitiva de alguna forma bastante análoga a la del lenguaje humano” (p. 70), o también, el sistema de comunicación químico de las hormigas, quienes han desarrollado un excelente procedimiento basado en el uso de feromonas para especificar, por decir algo, lugares ricos en alimento, de la misma manera que lo hace el sistema acústico del pájaro carbonero, que a través de una compleja combinación de notas sonoras logra componer una red sintáctica para comunicar informaciones específicas, como mensajes de peligro o referirse a la posición de objetos determinados.

164

## Referencias

- Bateson, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Argentina: Lohlé-Lumen.
- Capra, F. (1998). *La trama de la vida*. Barcelona, España: Anagrama.
- Campbell, D. T. (1997). Epistemología evolucionista. En S. Martínez y L. Olivé (Eds.), *Epistemología evolucionista* (pp. 43-104). México: Paidós.

- Fanjul de Moles, M. L. (2013). *Neurobiología ecológica*. México: Siglo XXI.
- Maturana, H. (1996). *Desde la biología a la psicología*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Peirce, C. S. (1958/1931). *Collected Papers*, (vol. 2), En C. Hartshorne, P. Weiss & A. W. Burks (Eds.). Cambridge, England: Harvard University Press.
- Sebeok, T. (1996). *Signos: Una introducción a la semiótica*. Barcelona, España: Paidós.
- Suzuki, T. N., Wheatcroft, D. & Griesser, M. (marzo 8 de 2016). Experimental Evidence for Compositional Syntax in Bird Calls. *Nature Communications*, 7, 1-7. DOI: 10.1038/ncomms10986.

# What is Philosophy?

Nestor William Botero Duque\*

The first thought we might express is that philosophy is the most important way of thinking we have. Why is it the most important? Because, without philosophy, we cannot think. Philosophy is that field of thinking that identify our culture in its foundations, that is, in the deepest ground of what we call “think”, “thinking”. This means that philosophy is the real basis of our knowledge. This knowledge is the one that shows the ways of the rest of all other fields of thinking.

So, if we don't have that knowledge of philosophy, it means that we don't think. Sciences don't think said Heidegger. Why? Because the way the foundations of that knowledge we call sciences, is not the way philosophy thinks Reality. There is not other way of thinking different from that one we call philosophy.

166

The question: What is philosophy? It is the first philosophical question we have to solve. But, as Heidegger has said: the answer of this question will be possible only when we know what philosophy is.

First of all, before going on, I have to make clear the purpose of this lecture. It is not to answer the question about what philosophy is, just in a simple definition of the concept. I don't know what philosophy is. The only thing I know is that this knowledge which we call “philosophy” since twenty seven centuries ago is the most important knowledge among other kinds of knowledges we can have, not only to know ourselves, but to know all the rest of Reality. We can simplify the subject of this knowledge in these great themes: God, Nature and Man.

In many ways we could orientate the subject of this lecture, that is, from different points of view. We could, for example, place our point of departure of this old way of thinking and try to show how the ancient

---

\* Candidato a Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: nestor.boteroedu@amigo.edu.co

Greeks established the definite way of thinking of the Western culture. This means that no other ways of different kinds of thoughts have been made possible in this culture beyond this one what the ancient Greeks established.

Along this field, if we were to choose it, we would say that philosophical thought has grown up; this means that the way the Greeks once thought about that what they called philosophy has become wider. But, really we have never said anything new, this means, anything different from what they understood as philosophy.

Ancient Greeks were the founders of what we call a tradition of thought. It means that we cannot think in a different way, out of the way the ancient Greeks did. This tradition is what we call “Metaphysics”.

With this name, we don't understand a special subject inside the classical scholastic division of philosophy; the one that perhaps was made by a great philosopher whose name is Aristotle. No. We understand Metaphysics as the way the western culture thinks.

167

Today, we have different sciences that have grown in the field of that way of thinking which is called Metaphysics. Sciences are the ways that were made possible by the greek metaphysical way of thinking.

When we mention the concept of sciences, we should remember something that is very important to understand the ancient greek philosopher's way of thinking, what sciences are, and how they understood such a concept: sciences, as we understand this concept, didn't exist for the ancient Greeks.

What does this mean? That means that there is only one way of thinking for the ancient Greeks which is called “philosophy”. Reality shows itself as a whole. Reality doesn't have parts, that is, something like different parts in which we could divide it. Reality only shows different faces, but this is a problem, in part of reality, and also of the way we try to know that reality. In this topic is possible to find the most primitive origin of what later we will call sciences in the strict sense as we use the concept today.



This has become the great problem for our actual way of thinking. These fields of the different sciences have grown up; these different ways of thinking have become independent from the original way of thinking Reality that was called “Philosophy”. It has become impossible for these fields of knowledge called sciences to answer questions about the foundations, about the fundamentals of knowledge.

Today, sciences don't recognize they are answers to the different problems that some faces of reality are questioning: not different answers to different parts of reality, because there are not parts of reality. Reality is a unity which must be considered as a whole.

Nevertheless, all this cannot mean that particular sciences are mistaken. This doesn't mean that the knowledge which particular sciences provide is something that we can put aside or don't consider at all. This would be something like to put aside philosophy itself.

Some of the items are clear as far as we have arrived;

- 1) Ancient Greeks were the founders of what we call Philosophy.
- 2) Philosophy is the only way to know Reality.
- 3) Reality must be thought as a whole.
- 4) Reality doesn't have parts: only faces are shown in itself.
- 5) Ancient Greeks don't have sciences in the way we call them today.
- 6) The field of that knowledge we call philosophy is that of the different faces which Reality shows in it.
- 7) makes that this knowledge appears as a kind of different parts of philosophy that were called “epistemai” by the Greeks.

The equivalent of “episteme” in our languages is “science”. And when we say “science” we think in our sciences, which mean our special ways of thinking, our special or particular fields of knowledge. That is a big mistake. Ancient Greeks didn't have sciences in the same way we have them today.

“Sciences”, in the strict sense of the word, were born in the seventeenth century as special fields of knowledge which suppose the existence of different parts of Reality. Reality was not thought as a whole anymore; this means that Reality was not thought as showing different faces of that whole world which constituted the subject of philosophy.

The different “epistemai” the ancient Greeks had are not the different sciences we have today since they appeared in the seventeenth century. Some of these “epistemai” have become “sciences” today. One example of this is logics. Aristotle developed this episteme which has increased or enlarged its field of study. Another example: when we look at way Aristotle understood “biology” we recognize, not a science of the living nature, but the ontology of life. In the same sense, when Aristotle uses the word “physics” for his writing with this title, is not a special field of study of that we call “physical Reality”. It’s just the “metaphysics” of Reality; it’s an “episteme” or knowledge of Reality as a whole.

This is the reason we cannot understand Aristotle’s physics and our today’s physics as the same science. “Physis” and “Reality” are not the same. “Φύσις” “Physis” is the world as a whole, something wider than what we call “Universe”, because it includes Gods, for example. “Reality” is for us something that is beyond our way of thinking, our way of knowledge, but referred to that way we know it.

169

In order to make clear the way the ancient Greeks understood their knowledges as “epistemai”, and the way we understand “sciences”, I want to mention a great author who can orientate us in our search: William James. In his famous book “Some problems of philosophy” he writes:

(...) Limited by the omission of the special sciences, the name of philosophy has come to denote ideas of niversal scope exclusively. The priciples of explanation that underline all things without exception, the elements common to gods and men and animals and stones, the first whence and whither of the whole cosme procesion, the conditions of all knowing and the most general rules of human action –these furnish the problems commonly deemed philosophie par excellence; and the philosopher is the man who finds the most to say about them. Philosophy is defined in the usual scholastic textbooks as the knowledge of things in general by their ultimate causes, so far as natural reason can attain to such knowledge. This means that explanation of the universe at

large, not description of its details, is what philosophy must aim at; and so it happens that a view of anything is termed Philosophie just in proportion as it is broad and conected with other views, and as it uses principles not proximate or intermediate, but ultimate and all-embracing to justify itself. Any very sweeping view of the world is a philosophy in this sense, even though it may be a vague one. It is a 'Weltanschaaung', an intellectualized attitude towards life (...) (James, 1911, pp. 5-6).

This text begins with the sentence: “limited by the omission of the special sciences”.

### **What does this mean?**

We can think in the way great part of our philosophical tradition, starting with the ancient Greek thought, which, besides philosophy, they had some special sciences that were parts of their philosophical way of thinking. These sciences, as we said before, have become wider; have enlarged our knowledge in each one of their fields.

170

This is, in part, true but only if we don't confuse “episteme” and “science”. Those fields of knowledge are not sciences in the actual sense of science. They constitute special ways of thinking apart from the knowledge of the whole which is the subject of philosophy. This one, philosophy, is not a field of knowledge among the others that have to do with special fields of knowledge. Philosophy is the only way of knowledge, more properly called Metaphysics.

The William James sentence refers to a limitation of philosophy and that limitation is due to the omission of the special sciences. According to his appreciation, philosophy is a kind of knowledge that has nothing to do with special scientific knowledge today. And this is the reason why philosophy “has become more and more to denote ideas of universal scope exclusively” as he thinks.

What are these ideas that James mentions as ideas of universal scope that constitute the field of philosophy today?

We just heard them in his text. They are:

- 1) The principles of explanation that underline all things without exception.
- 2) The elements common to gods and men and animals and stones.
- 3) The first whence and whither of the whole cosmic procession.
- 4) The conditions of all knowing.
- 5) The most general rules of human action.

Besides these, James refers to a particular way of understanding philosophy: He says: "Philosophy is defined in the usual scholastic textbooks as the knowledge of things in general by their ultimate causes, so far as natural reason can attain to such knowledge".

James adds a definition of how he understands the concept of "philosopher". He says: "(...) and the philosopher is the man who finds the most to say about them" (1911).

171

In general, he finishes his text saying: "Any very sweeping view of the world is a philosophy in this sense, even though it may be a vague one. It is a 'Weltanschauung', an intellectualized attitude towards life (...)" (1911)

As far as we have arrived, we should say that James, as we can notice in his text, refuses all kinds of philosophies which have nothing to do with scientific knowledge. For him, philosophy must include the knowledge of sciences in their details.

But we don't believe this. James thought denies, erases, if we can say that way, all what philosophy means as a tradition that comes from the ancient Greeks. In this direction, we have to remember Heidegger's words:

Beachten wir es gut: sowohl das Thema unserer Frage: "die Philosophie", als auch die Weise in der wir fragen: "was ist das..." beides bleibt seiner Herkunft nach griechisch. Wir selbst gehören in diese Herkunft, auch dann, wenn wir das Wort "Philosophie" nicht einmal nennen. Wir sind eigens in diese Herkunft zurückgerufen, für sie und durch sie re-kamiert, sobald wir die Frage: was ist das –die Philosophie nicht nur in ihrem Wortlauf aussprechen, sondern ihrem

Sinne nachsinnen. [Die Frage: was ist Philosophie? ist keine Frage, die eine Art von Erkenntnis an sich selbst richtet (Philosophie der Philosophie)]. Die Frage ist auch keine historische Frage, die sich dafür interessiert auszumachen, wie das, was man Philosophie nennt, begonnen und sich entwickelt hat. Die Frage ist ein geschichtliche, d.h. Geschick-liche Frage. Mere noch. Sie ist nicht "eine", sie ist die geschichtliche Frage unseres abendländisch-europäischen Daseins (Heidegger, 2003)

Let us note well: the theme of our question -philosophy- as well as the manner in which we ask 'what is that...' both remain Greek according to their descent. We ourselves belong within this line of descent, even when we do not so much as mention the word 'philosophy'. We are expressly called back into the descent, re-claimed for it and through it, as soon as we not only pronounce the words of the question 'what is philosophy?' but are intent upon its intention. [The question: what is philosophy? is not a question that a kind of cognition directs toward itself (philosophy of philosophy)]. The question is moreover not a question of historical research, one that is interested in figuring out how what people call 'philosophy' began and developed. The question is a historical, that is, a fate-full question. Moreover, it is not 'one', it is rather 'the' historical question of our Occidental-European existence (Heidegger, 2003).

172

We don't agree with James thought in the sense that philosophy is orientated only toward sciences, toward scientific way of thinking. His thought is right only in one point: philosophy has forgotten the results of sciences. And this is due to the extreme difficulty to embrace all scientific knowledge. And this is important; philosophy is the foundation of scientific knowledge. But most of philosophers today ignore the fields of sciences.

James not only doesn't recognize philosophy as the foundation and the fundamentals of sciences. All the rest which James refuses as ideas of universal scope are very important parts of our philosophical tradition, they are parts of our thought and our lives.

Finally, I would like to show an example about how science needs philosophy, starting with the question about Reality. What is Reality? Today, Quantum physics is involved in the problem of Reality. What does Philosophy says about Reality? It's a problem for a philosopher who knows quantum physics. It's a gnoseological problem, an ontological problem, it's a metaphysical problem.

The example is: What is Reality? What kind of thing is that which we call 'Reality'?

According to quantum physics, we can ask:

¿Is reality as “real” as people believe it is? For a great number of people, reality is all what they can touch, smell, hear, see and taste. They don't realize these are the ways through which we, the human beings, can approach what we call “reality”; people don't realize that the five ways of finding what we call reality are just the ways that let us, human beings, know what we call “real” when we meet something surrounding us as reality.

According to what we have said as far as here, experts in the different kind of sciences like physics, chemistry, biology and others have built the vision of reality that we all know and comprehend and, besides that, on the basis of these visions of sciences, scientists have constructed what they call “the structure of reality”. In addition to the structure, scientists know also the dynamics of reality, that is, those laws that manage the behavior of what they call “real reality”.

173

The enormous development of technology that has gone hand to hand with sciences, has brought a kind of security that has ensure our vision of that “real reality” around us. This means that we are living in a world which is not only good: on the contrary, they believe it's the best of all possible worlds. Remember Leibniz sentence! We are in the best of all possible worlds.

Nevertheless, scientific research has gone far away. Many scientists are finding different, very different universes, very different behaviors of the dynamics and laws of nature that can't be explained by the traditional ways of comprehension of that nature.

In one word, this new landscape of science, this new “vision” (notice the word still depending on the senses) of reality (notice the word still depending of its latin meaning *res* = thing) that cannot be seen or smelled or heard or tasted or touched is called “Cuantique world”.

Many explorers of this new universe cannot yet explain perfectly what kind of laws it obeys. This new universe obeys “secret laws”, better we should say “secret processes, that cannot be understood according to the traditional standard laws, that is, according to the different kinds of the existing laws of our visual universe.

What physicists have called “matter” as something existing in the “real reality”, is something extremely limited for our poor way of knowing and understanding reality. This field of reality is a small field of knowledge limited to what man can approach with his five senses.

But, many people can ask: what about reason: ¿isn't it true that man is a reasonable animal? Isn't it true that reason can know and understand reality just as reality is in itself?

The possible laws that govern the new cuantique universe are not reasonable; they escape from the way the reason has to understand the real reality. It is impossible for our reason to understand worlds that don't fit into the structures and dynamics that we have called “reasonable”.

Believe it or not, something that scientists have discovered (and it's a real discovery!) is that the possible laws which govern this cuantique world, show a very close similarity with the way of understanding reality in the ancient cultures. Ancient religions of the East understand nature, man and God in the same way scientists are beginning to understand today those new laws and dynamics of the quantic universes.

All this means that we will not have a different way of understanding reality and knowledge; we won't have a different way of understanding God, Man and Nature, if we don't approach the holistic way of thinking and feeling reality. That means, we will never have the possibility to approach the “real reality”, using the standard classical laws of traditional physics. We will have to learn how to think Reality as a whole, that is, the way ancient Greeks did. That is the real task of philosophy, not to replace sciences to know Reality in its details, as William James thinks.

## References

- James, W. (1911). *Some Problems of Philosophy: Begining of an Introduction to Philosophy*. London: Longmans Green and Co.
- Heidegger, M. (2003). Was ist das-Die Philosophie? Vortrag gehalten in Cericys-La-Salle/Normandie im August 1955 zur Einleitung eines Gesprächens. Vormalis verlegt bei GünterNeske. Recovered from <https://es.scribd.com/document/202222059/What-is-that-Philosophy-by-Martin-Heidegger>.



# Platón y la posverdad: ¿Platón admitiría el uso de ese concepto?

Sandro Watts Meza\*

Que nos diga entonces Tisias si, a su juicio, lo verosímil es otra cosa que la opinión de la muchedumbre.

Platón, Fedro, 273b

176

Los eventos del año anterior en materia política en Colombia dieron como resultado la aparición del término posverdad. Esta palabra se convirtió en moneda corriente por parte de los medios de comunicación<sup>1</sup>, quienes la relacionaban con los sucesos políticos de los cuales estábamos siendo testigos. Estos acontecimientos, ocurridos en distintos puntos del mundo, mostraron la forma en que los políticos desechaban los datos fácticos y utilizaban eslóganes que, a punta de repeticiones, calaban en los posibles votantes. Tales acciones arrojaron como resultados las noticias que fueron portadas de los principales diarios a nivel mundial: el *Brexit*, el triunfo de Trump en las campañas electorales de EE.UU y la derrota del Sí en el plebiscito colombiano para refrendar los acuerdos de paz con el grupo insurgente de las F.A.R.C.

La utilización del mencionado término, en especial en el ámbito político, me llevó a cuestionar sobre el efecto que este tiene en nuestras decisiones. Por tal motivo, surgieron las siguientes preguntas: ¿a qué se refiere cuando dicen que el candidato o el político “X” confeccionó un discurso con miras a una verdad alternativa?, ¿pueden ser las verdades a medias tintas expresadas como si fueran declaraciones comprobables o comprobadas?, ¿por qué quienes recurren a la posverdad no quedan expuestos como unos vulgares mentirosos?, ¿se está modificando nuestra relación con la verdad y la mentira?

---

\* Filósofo de la Universidad del Atlántico. Especialista en Filosofía de la Universidad del Norte. Magíster en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: sandrowatts@gmail.com

<sup>1</sup> En un artículo de prensa, Flood (2016) analiza el uso del término con relación a los sucesos políticos del momento: *Brexit* y los comicios electorales en EE.UU. En este texto la autora sostiene que el uso del término incrementó en un 2.000 % con relación al año anterior.

Las lecturas sobre el término o los debates escuchados en los programas de opinión me llevaron, irremediamente, a pensar en Platón<sup>2</sup>, especialmente en el problema de la mentira noble. Platón en *República* II, III y X desea expulsar la poesía porque despierta en los oyentes sentimientos que van en detrimento del Estado, esto se debe a que la poesía apela al *pathos* más que al *lógos*. Por tal motivo, Platón ve en la poesía un enemigo mortal en sus aspiraciones para la conformación del estado ideal. Se pronuncia quizás la más nefasta y fuerte de las resoluciones que se ha hecho en contra de la poesía: Platón considera mentirosa a la poesía y le expulsa del Estado. Sin embargo, por más que la acusación se encuentre en *República*, se observa que Platón está obligado a recurrir a los artilugios de la poesía para explicar aquello que no puede asir por medio de los terrenos de la lógica y de la dialéctica. Se apoya en los mitos de su generación y los transforma, buscando que los interlocutores de los diálogos puedan comprender, de forma más didáctica, la verdad que se les está revelando. Esto no ocurre una sola vez<sup>3</sup>, Platón acude a ellos en múltiples ocasiones para lograr un efecto metodológico en su audiencia, están atados a su contexto filosófico y tratan de despertar la razón en quien lo escucha.

177

El mito platónico revela una verdad que viene preparada en el argumento filosófico. Sobre esto comenta Nussbaum (2004) que “no son fines en sí mismos, sino que se emplean para ilustrar verdades filosóficas justificadas con anterioridad” (p. 189). El uso de los mitos en Platón radica en que esa narración puede comunicar con éxito esa verdad que fue propuesta en los argumentos previos de la discusión que se viene desarrollando en el diálogo. El mito platónico revela una verdad que viene preparada por el argumento filosófico. Platón reconoce las limitaciones que los poetas tradicionales tienen en la creación de ese producto, pero sabe que el mito es una gran herramienta si es encauzada debidamente. El mito aparece en Platón como un instrumento subordinado al argumento filosófico, sirve para estimular a que se tiendan los puentes comunicativos entre lo narrado y el argumento. El mito estimula la respuesta filosófica a un problema planteado.

---

<sup>2</sup> Introduciendo la entrada “Platón y la posverdad” o “Plato and the post-truth” en Google, encontré distintos textos que muestran a Platón como defensor o como detractor de la misma, por ejemplo: Paparella (2017); Micco, S. (2017); Lanza, H. (2017).

<sup>3</sup> Platón utiliza distintos mitos por todo su canon filosófico; Brisson (2005), aparte del estudio sobre el mito en Platón, realiza una detallada bibliografía donde se estudian dichos mitos en sus contextos filosóficos.

Así Platón, en boca de Sócrates, esgrime un mito para establecer la división de clases y funciones dentro de la *polis*: usa la mentira para erigir su proyecto político. Encuentro allí la conexión entre posverdad y Platón. Esto me llevó a otra serie de preguntas: ¿Platón admitiría el uso de ese término?, ¿puede equipararse la mentira noble con la posverdad?, ¿la mentira que presenta Platón es un instrumento de manipulación, como lo es la posverdad en nuestra época?

Para llevar a cabo la reflexión filosófica alrededor de este asunto es necesario que trace los momentos de la misma, a saber: 1) un acercamiento al concepto de posverdad, 2) las mentiras en Platón y 3) preguntarse si Platón admitiría el recurso de la posverdad en el plano político.

## Acercamiento al concepto de posverdad

178

En el año 2004, el sociólogo estadounidense Ralph Keyes, publica su texto *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, donde analiza, desde varios ámbitos, el problema de la deshonestidad y el papel del engaño en la sociedad estadounidense. Su preocupación versa acerca de saber si la habituación frente a la deshonestidad y a la mentira se ha convertido en una práctica normalizada, cotidiana. El investigador quiere saber si la práctica de la mentira ha pasado a ser más la norma que la excepción del caso, sobre todo si se trata de asuntos políticos o públicos. Keyes nombra a esta actitud como la posverdad, que no es más que “una manipulación de la verdad, la cual la podemos disimular sin sentir culpa” (Keyes, 2004)<sup>4</sup>. Para este autor, la posverdad se encuentra ubicada en una especie de zona gris de la ética, ya que permite a la persona utilizar la mentira sin que se llegue a tener remordimiento. Estos tipos de comportamientos éticos tenues llevan a que se replantee la forma en que nos relacionamos con la mentira. Según Keyes, hay una actitud natural de incomodidad en los

---

<sup>4</sup> El diccionario de Oxford define el neologismo como: “denota circunstancias en que los hechos objetivos influyen menos en la formación de la opinión pública, que los llamamientos a la emoción y a la creencia personal”. Véase Post-truth (2016). Oxford Dictionaries. Consultado el 18 de septiembre de 2017, de <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth>. Para este fin de año del 2017, la RAE incluirá el vocablo de posverdad en su haber. Véase Término posverdad será incluido en la RAE (2017, junio 30). *El Mercurio*. Recuperado de <https://digital.elmercurio.com/2017/06/30/content/pages/img/pdf/2N35UKKC.pdf>

seres humanos cuando nos sentimos captados en acciones inmorales, sin embargo, apoyados en la posverdad se podría mentir sin que entre en juego nuestra postura moral.

En este sentido, con la aparición de la posverdad se buscan alternativas para ampliar el horizonte ético y, así, redefinir ciertos valores que permiten “disimular o mentir” sin sentir deshonestidad (Keyes, 2004). La intencionalidad del discurso empleado bajo el influjo de este término no está dirigida a convencer con argumentos racionalmente válidos, sino con elementos emotivos envolventes. Así, quien por ese medio logra captar la atención de sus receptores, no será considerado un mentiroso o un deshonesto, debido a la desinformación brindada por medio de sus datos; por el contrario, se le puede eximir de la responsabilidad ética de su discurso, ya que persigue un “aparente bien” para los demás.

En los recientes actos políticos, la posverdad es asumida como una especie de mal información, de equívocos sin intención, de errores fonéticos, de expresiones a medias tintas, de vaguedades dichas con fuerza; estos quedan instalados en los consumidores de los eventos políticos que eligen por medio de sus prejuicios. Se emplea un discurso que, a todas luces, es ambiguo, no es claro, no apela a los datos fácticos, pero sirve para confundir a la población de votantes. Ya no se trata de verdad y mentira, de modo estricto, maniqueo si se quiere, ahora se tienen “declaraciones que no son exactamente la verdad, pero que no alcanzan a ser mentira totalmente. Hay unos poderes notables de la creatividad lingüística” (Keyes, 2004). ¿Qué se puede entender por creatividad lingüística cuando está relacionada con la posverdad? La respuesta a esta pregunta se puede atisbar de modo sencillo: la creatividad lingüística empleada en la posverdad difumina los límites entre mentira y verdad dentro del discurso, esto permite al orador mezclar los componentes de ambos términos en un solo discurso para lograr su objetivo.

Otro autor que analiza los alcances del uso del neologismo es Jordi Ibáñez (2017), quien sostiene que la palabra tiene un “contexto político muy definido”, está relacionada con el surgimiento de posturas populistas que intentan despertar la emotividad en el auditorio para

desvestirle de la razón<sup>5</sup>. El autor señala que la posverdad en el espacio político no hace las veces de la propaganda, como en el tiempo de los nazis, ni juega el rol de la ocultación de las intrigas políticas del medioevo, sino que se está hablando de otra cosa. Ese despertar emotivo recurriendo al ciudadano que sólo lee y escucha lo que le gusta leer y escuchar, y que por eso facilita que el político no se interese por mostrar la verdad, por el contrario, busca sólo satisfacer a su público, aunque esto signifique decir mentiras (Ibáñez, 2017, p. 32)<sup>6</sup>.

De este modo, la posverdad no se establece en un espacio de lógica y de librepensamiento; busca un espacio fragmentado, oscuro, donde el saber se tergiversa, se camufle con el rumor y apoye a la manipulación. Según Ibáñez, esto tiene dos elementos básicos: 1) las verdades alternativas en política posibilitan la degradación de la misma y de la sociedad, la cual tiene como base los principios de la confianza como fórmula para su funcionamiento (Ibáñez, 2017, p. 35), y 2) el desprecio de los datos fácticos en política se puede leer como el desprecio de los derechos, lo cual podría llevar a la instauración de la tiranía (Ibáñez, 2017, p. 36).

180

Desmenucemos estos puntos. Un ideal de la política es que se pueda ejercer bajo el supuesto de la honestidad, asunto que, a todas luces, dista de la política moderna. Sin embargo, para el ejercicio electoral, los votantes quieren ver en los candidatos personas afines a su sentir ético. Si la verdad alternativa lleva al votante a elegir a un candidato que está lejos de su sentir ético, esto tendría como efecto un desinterés del proceso político, por consiguiente, tendría repercusiones negativas para la sociedad. El segundo punto puede observarse como consecuencia del primero; la desestimación de argumentos verificables o verídicos induce al error en el resto de la población, esto puede significar que la gente que vota motivada por el asunto emotivo puede dejar servida la mesa para que se tomen medidas que, al final, tendrán efectos negativos en su cotidianidad.

---

<sup>5</sup> Ibáñez se lamenta de que el término haya perdido rápidamente su auge y que no se le haya dado el tiempo para que se le defendiera desde la academia (Ibáñez, 2017, p. 26).

<sup>6</sup> Caben aquí las palabras pronunciadas por Wasserman acerca de por qué la posverdad está dirigida a los ciudadanos débiles: "Son malos ciudadanos y toman decisiones equivocadas porque han renunciado a analizar la verdad de los hechos, a buscar mejores explicaciones, y se contentan con opiniones prefabricadas, cómodas y tranquilizantes, reforzadas con el hecho de que son compartidas por muchos otros" (Wasserman, 2017).

El peligro de la posverdad radica en que la difuminación de los límites entre verdad y mentira, entre razón y emoción, podría gestar consecuencias nefastas para la sociedad, sea en su plazo medio o largo. Las acciones que generan tales discursos podrían ocasionar problemas para que, quien expresó el discurso, ofrezca una solución mesiánica, aunque no tenga en cuenta el cálculo real de los daños de su discurso.

Ahora bien, después de este acercamiento conceptual al problema de la posverdad, me surgen las siguientes preguntas: ¿no es el mito de los metales un relato con tintes de posverdad?, ¿un mito contado de forma tal que sus oyentes no puedan debatirlo sino solo asumirlo, para que nazca en ellos el amor por la *polis* y la aceptación de sus condiciones sociales?, ¿puede ser Platón el primero en admitir el uso de la posverdad?

## Las mentiras en Platón

Platón en *República*, exactamente en los libros II y III, expresa una serie de limitaciones a la poesía que decanta en la consabida expulsión de la misma del Estado que está creando. En esta sección del texto sostiene que la poesía está cimentada en relatos falsos; esta tesis toma a la poesía tradicional y la etiqueta como algo engañoso, como una simple creación plagada de vicios y mentiras que tiene como único fin un divertimento, en pos de un detrimento en el carácter ético de los oyentes. De acuerdo con Delgado (2015), Platón hace una declaración que encierra a la 'literatura' de su época bajo la condición de *pseudos*<sup>7</sup>. En un primer momento Platón diserta acerca de las mentiras innobles o verdaderas (*aletos pseudos*) y de las mentiras de palabras (*lógois pseudos*).

Las primeras son las aborrecidas por los dioses y por los hombres, ya que nadie quiere sentirse engañado; son aquellas cosas dichas como no son y logran anquilosar el alma frente a la virtud (377c, 382b). Es un tipo de artimaña lingüística que tiene como fin alejar a las personas de la verdad. Se les hace pasar por verdaderas cosas que no son. Esta

<sup>7</sup> Hay una discusión entre los platónicos sobre cómo traducir *pseudos* en el contexto de *República*, entre ellos referencio a: Gill (1993), Ferrari (1989), Annas (2010), Ashbaugh (1991), Marcos (2008), Cornford (1945), Santa Cruz (2010), Delgado (2015), Halliwell (2002), Schofield (2004), Brisson (2005).

primera forma de mentira es una falsificación en el discurso, es decir, que lo expresado mediante palabras no se correlaciona ‘ni con el deber ser’ de las cosas, ni mucho menos con su representación de lo real. Un tipo de producción lingüística de este estilo roza con una elaboración deficiente de algo que debe ser tratado con el mayor cuidado posible.

El segundo tipo de mentira es una especie de imitación de la primera y para Platón puede ser útil en tres sentidos: 1) su uso es válido contra los enemigos; se engaña a los enemigos para que estos no puedan hacer daño, por ejemplo, se les da información errada sobre dónde será el próximo ataque con el fin de asestar un golpe efectivo en líneas enemigas; 2) Su uso como *pharmakon* cuando nuestros amigos sufren por maldad o locura. Es un remedio que aplicamos a nuestros amigos cuando están pasando por tales estados, se les dice una mentira para evitar que ellos cometan un mal; 3) Cuando no nos es posible conocer la verdad sobre eventos ocurridos en la antigüedad (382c), para esto se emplea un relato que se acondicione a lo que queremos transmitir por medio de él, por ejemplo, la explicación de una práctica cultural que está anclada a un relato ancestral.

182

La poesía de la época de Platón, según sus observaciones, está plagada de este tipo de mentiras, por tal razón, la expulsión no se puede dejar para otros momentos, la sentencia debe ser certera a pesar de que en ella se le considere un filisteo; igual desarrolla su *República* como un camino que decantará en la expulsión de la poesía.

A esta altura, cuando se piensa que Platón expresará las palabras por las cuales se ha ganado el infame título de “enemigo del arte”, se detiene un poco, titubea su personaje. El estado ideal toma forma, pero le falta un elemento que permita la cohesión, el elemento que sirva como un momento fundacional, así, los pertenecientes al Estado le amarán y le respetarán. Nace allí el mito de los metales o la mentira noble (*gennaïon pseudos*).

Platón, en boca de Sócrates en 414 b-c, está planeando contar un relato que convenza a la mayoría de los habitantes de la ciudad ideal de dos ideas fundamentales: 1) que todos provienen de un mismo lugar (autoctonía), y 2) que todos tienen unas funciones específicas

en ese lugar (división de clases). Sócrates cuenta una mentira noble (*gennaion pseudos*) porque sabe que despertar el amor por la ciudad es una tarea difícil de lograr de forma racional. Él considera que es más fácil contar una historia que la gente crea como verdadera, para que así puedan cumplir las funciones que les han sido asignadas dentro de la ciudad ideal. La mentira noble (*gennaion pseudos*) puede aquí cumplir mejor papel que el argumento racional, esto se debe a que la instauración de la mentira quedará fijada en el alma, muchas veces sin pasar por la criba de la razón, mientras que el argumento racional debe ganarse su puesto a través de la demostración. La mentira de Platón podría ayudar a fijar en el alma de los ciudadanos de su *Polis* lo necesario para que por ella vivan y por ella mueran.

No obstante, la mentira noble no puede quedar en manos de cualquier persona, esta es una responsabilidad exclusiva del filósofo, ya que está creando un relato que no es verdadero, pero que tiene elementos que enriquecerán el alma. Platón está preocupado por persuadir de manera efectiva al individuo para que actúe conforme a los requerimientos de su ciudad. La argumentación no todas las veces es efectiva para hacer que los ciudadanos actúen bajo esos requerimientos, quizás, “para lograr tal amor no es expediente válido la vía argumentativa, sino que ha de recurrirse a la producción de una ideología aceptada en general” (Santa Cruz, 2010, p. 83)<sup>8</sup>.

La mentira noble sólo puede ser ideada y comunicada por aquel que puede transmitir una verdad: el filósofo. La poesía tradicional debe dar un paso al costado para que una nueva forma de comunicar verdades, una nueva forma de relatar la verdad pueda llevar a los oyentes más cerca de la virtud. El mito pasa a subordinarse a la filosofía. La mentira noble (los mitos platónicos) tiene un carácter más pedagógico, encierra una verdad moral haciendo que las cosas allí plasmadas, aunque sean falsas, posean algo que posibilita a los escuchas acercarlos a la verdad.

---

<sup>8</sup> De esta pretensión de manejo de la verdad exclusiva por parte del filósofo nacerá la crítica que hace Popper (1957) a la *República*.



## Platón y la posverdad: ¿admitiría el uso de ese término?

De vuelta a nuestro tiempo, teniendo en cuenta los argumentos sobre la mentira en Platón, es claro que su artificio metodológico no puede ser utilizado por aquellos que ostentan tener una verdad, pero que carecen de la formación necesaria para saber y comunicar sobre dicho asunto. El uso o creación de los mitos no puede estar en manos de los poetas, ya que ellos desconocen la verdad o la virtud por encontrarse a tres pasos de ella. Esto nos indica que por más que el poeta se esfuerce en sus composiciones, no puede brindarnos conocimiento verdadero sobre aquello que está representando, ya que ellos no imitan al primer modelo, la idea, ni tampoco imitan la representación de la idea, sino que imitan la representación de la representación de esa idea original<sup>9</sup>. El poeta no tiene la condición para acercarse al conocimiento.

Parece que los medios de comunicación de nuestra época estuvieran equiparados con los poetas que critica Platón, estos se encargan de diseminar contenidos con aparentes imágenes de excelencia, pero sólo son eso, imágenes de excelencia, no la excelencia verdadera, muestran por virtuoso algo que, a ciencia cierta, no lo es (Ferrari, 1989; Janaway, 1995). En Platón difícilmente encontraríamos una admisión al uso del término posverdad, puesto que en el fondo está la misma crítica que hizo a la poesía hace 2.500 años. La posverdad apela a las emociones, igual que la poesía homérica lo hacía con los oyentes en la época de Platón, allí radica su principal falencia: al recurrir a las emociones y no a la razón para discernir sobre un asunto de valor: la política. La posverdad incurre en un error, a saber, no aspira a convencer la parte racional del alma, por el contrario, busca despertar unas pasiones que movilicen al individuo a tomar unas decisiones que ya están pre condicionadas. De este modo, la posverdad no se equipara con la mentira noble porque no persigue un fin ulterior, no busca acercar a los individuos hacia la virtud o, por lo menos, a una comprensión de la situación en la que se encuentran, por el contrario, difumina el contexto donde se está llevando a cabo la discusión y esto conduce al error.

---

<sup>9</sup> Véase la crítica epistemológica de la poesía en Watts (2017).

La posverdad, más bien, puede equipararse con la mentira innoble puesto que lo que busca es engañar con su discurso al oyente. La posverdad, al igual que la poesía que critica Platón, siempre estaría al nivel de la *doxa*, sus composiciones no encerrarían conocimiento verdadero, por esto no debe considerarse como fuente de conocimiento, por más que intente imitar modelos de verdad; la posverdad no puede dar cuenta precisa de algún tipo de conocimiento. Con la posverdad se estaría más cerca de la tiranía que de un ejercicio que alimente la razón.

La posverdad resulta ser atractiva como ardid en la política porque juega a la apariencia, no profundiza en el conocimiento, sino que su discurso está en la superficie puesto que esto reporta mayores ganancias que mostrar la honestidad o admitir que se mintió referente a un asunto de interés político. Me recuerda aquí los primeros argumentos de Platón en contra de la poesía en el libro primero de *República*, allí encuentra Sócrates que la ética que reposa en la poesía tradicional es ambigua, es laxa. Sobre esto, Lear (2006) señala que “la perspectiva ética que está siendo instilada en la Atenas contemporánea es inconscientemente hipócrita: en la superficie la justicia es venerada, mientras que debajo de ella el mensaje es cínico, ya que lo que realmente importa es su apariencia” (p. 26). Lo mismo ocurre con la posverdad, amplía los horizontes de la ética, no hacia una profundización de conocimientos o de prácticas que nos lleven a un mejor desenvolvimiento como personas en nuestras cotidianidades, sino que busca hacer del deshonesto un mártir, una celebridad, un modelo, en todo caso, un acto inmoral se vuelve un espectáculo que lo posiciona en una orilla ética diferente donde puede admitir que mintió pero que su acción es moralmente válida. En la era de la posverdad lo importante son los matices con los que se puede mostrar una verdad, no los hechos que respaldan la misma.

Para concluir, se puede responder negativamente la pregunta que motivó esta reflexión. Platón no es el precursor de la posverdad, aunque haya recurrido a una mentira para relatar el mito fundacional de su Estado imaginario. Su mentira, si nos atenemos al plan de *República*, intenta establecer las bases para un Estado donde el individuo pueda pensar-se y pensar su comunidad teniendo como medida la

*areté*. En nuestro tiempo la posverdad está alejada de ese camino. Sin embargo, se hace necesario que la filosofía piense estos neologismos para que la explosión de lo novedoso, para que la grandilocuencia con que son presentados, no nos hagan olvidar las implicaciones y las consecuencias éticas que traen para lo político, por ende, para lo social. Leer este problema bajo la óptica de Platón (o de cualquier otro filósofo) nos prepara y nos advierte sobre los alcances reales del término en cuestión, de este modo dejamos de lado la euforia y nos ponemos en guardia crítica para alumbrar hacia esa penumbra ética que trajo la moda de la posverdad.

## Referencias

Annas, J. (2010). The Atlantis Story: the Republic and the Timaeus. En M.L. MacPherran (Ed.). *Plato's Republic. A critical Guide* (pp. 52-64). Cambridge, England: Cambridge University Press.

186

Ashbaugh, A. (1991). La verdad de la ficción (Una lectura de *República* 376e5–377a6), *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 17(2), 307–319.

Brisson, L. (2005). *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* (J. Zamora Calvo, Trad.). Madrid, España: Adaba.

Cornford, F. (1945). *The Republic of Plato. Translated with Introduction and Notes by Francis MacDonald Cornford*. London, England: Oxford University Press.

Delgado, C. (2015). Discurso falso y literatura en Platón. Una discusión a partir de R. II 376d–379a. *Diánoia*, LX(74), 27-51.

Ferrari, G.R.F. (1989). Plato and Poetry. En G.A. Kennedy. (Ed.). *The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. I. Classical Criticism* (pp. 92- 148). New York, E.U.: Cambridge University Press.

Flood, A. (2016, November 15). 'Post-truth' Named Word of the Year by Oxford Dictionaries. En *The Guardian*. Recovered from <https://www.theguardian.com/books/2016/nov/15/post-truth-named-word-of-the-year-by-oxford-dictionaries>.

Halliwel, S. (2002). *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Ibáñez, J. (2017). En la era de la posverdad. 14 ensayos. Barcelona, España: Calambur Editorial.
- Janaway, Ch. (1995). *Images of Excellence: Plato's Critique of the Arts*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Keyes, R. (2004). *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. New York, E.U.: St. Martin Press.
- Lanza, H. (2017). En el principio era la posverdad y la posverdad estaba con Dios y la posverdad era Dios [entrada de blog]. Tales por cuales. Recuperado de <https://www.uninorte.edu.co/web/talesporcuales/tales-por-cuales/-/blogs/en-el-principio-era-la-posverdad-y-la-posverdad-estaba-con-dios-y-la-posverdad-era-dios>.
- Lear, J. (2006). Allegory and Myth in Plato's Republic. En G. Santas (Ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (pp. 25-43). Oxford, England: Blackwell Publishing.
- Marcos, G. (2008). Mentiras semejantes a verdades según Platón. Justificación y alcance del *pseudos* en República II. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, XLVI(117/118), 95 -103.
- Micco, S. (2017, febrero 9). Las mentiras de la posverdad. En *El Mercurio*. Recuperado de <http://www.elmercurio.com/blogs/2017/02/09/48716/Las-mentiras-de-la-posverdad.aspx>.
- Nussbaum, M. (2004). *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (A. Ballesteros, Trad.). Madrid, España: La balsa de la medusa.
- Paparella, E. (2017, January 19). Noble and Ignoble Lies in the Era of Post-Truth. En *Modern Diplomacy*. Recovered from [http://modern diplomacy.eu/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=2145:noble-and-ignoble-lies-in-the-era-of-post-truth](http://modern diplomacy.eu/index.php?option=com_k2&view=item&id=2145:noble-and-ignoble-lies-in-the-era-of-post-truth).
- Platón (1986). República. En *Diálogos IV* (pp. 201-243) (C. Eggers, Trad.). Madrid, España: Gredos.
- Popper, K. (1957). *La sociedad abierta y sus enemigos* (E. Loedel, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Santa Cruz, M. (2010). A propósito del mito en Platón: falsedad y verdad. En *V Coloquio Internacional de Mito y Performance: de Grecia a la modernidad* (A.M. González de Tobia, Ed.). La Plata, Argentina: UNLP.

- Schofield, M. (2004). La mentira noble. *Diadokhé: Revista de Estudios de Filosofía*, 7-8(1-2), 81-104.
- Wasserman, M. (2017, marzo 31). Conspiraciones, indignación y posverdad. La enemiga de la buena ciudadanía es la mentira, hoy conocida como 'posverdad'. En *El Tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/moises-wasserman/conspiraciones-indignacion-y-posverdad-73326>.
- Watts, S. (2017). ¿Hay realmente una expulsión total de la poesía en Platón? Una lectura del problema de la poesía en *República* II, III y X (Tesis de Maestría). Universidad de Antioquia, Medellín.

# El espaciotiempo de Minkowski: un análisis histórico-epistemológico de la Teoría Especial de la Relatividad<sup>1</sup>

Gersson Alejandro Lopera Jaramillo\*

## Contexto: El espacio y el tiempo de principios del siglo XX

En esta sección mostraré una contextualización de la Teoría Especial de la Relatividad (TER); en particular caracterizaré la forma como se abordan el espacio y el tiempo a comienzos del siglo XX. En este escenario se configuran varias situaciones que nutren el contexto relativista porque orientan los debates acerca de la transformación en los conceptos de la ciencia, especialmente en la física relativista. En primer lugar, surgen las geometrías no euclidianas propuestas por Riemann, Bolyai, Lobachevsky, que más adelante servirán para comprender la Relatividad General; Gödel revoluciona las matemáticas con los postulados de incompletitud que reestructuraron la lógica y la teoría de conjuntos. En segundo lugar, Lorentz, en 1904, da a conocer una investigación llamada *Fenómenos electromagnéticos en un sistema movido con cualquier velocidad menor a la de la luz*; la importancia de este artículo en el contexto relativista radica en que se hacen los primeros acercamientos matemáticos y físicos al estudio del movimiento en distintos marcos de referencia. En particular, Lorentz plantea el problema de determinar la influencia que ejerce el movimiento de traslación de la Tierra sobre los fenómenos ópticos y eléctricos; aún en este artículo está presente la idea sobre la existencia de un fluido privilegiado (éter) por medio del cual se mueven los cuerpos, incluidos los electrones, lo que influencia la formulación matemática de la velocidad de la luz a

189

---

<sup>1</sup> El presente escrito hace parte de mi trabajo de investigación en Maestría en Educación en Ciencias Naturales titulado: "La enseñanza de la teoría especial de la relatividad desde una perspectiva histórica y epistemológica. El caso de la formalización del espaciotiempo". Este trabajo es asesorado por el Profesor Ángel Enrique Romero. Este texto ha sido discutido en los Seminarios de Investigación en historia y filosofía de la ciencia con los profesores Helbert Velilla, Yirsen Aguilar y Ángel Romero. Además, fue presentado en las *XV Jornadas de Reflexión Filosófica*.

\* Licenciado en Matemática y física de la Facultad de Educación, Universidad de Antioquia. Miembro del grupo de investigación Estudios Culturales sobre las Ciencias y su Enseñanza (ECCE) de la Universidad de Antioquia.  
Correo electrónico: gersson.lopera@udea.edu.co

través del espacio y el tiempo. Lorentz (1952) relaciona por medio de las siguientes ecuaciones la velocidad de un electrón con el espacio y el tiempo:

$$\frac{c^2}{c^2 - v^2} = \beta^2$$

$$x' = \beta lx, y' = ly, z' = lz$$

$$t' = \frac{l}{\beta} t - \beta l \frac{v}{c^2} x$$

En estas expresiones se resume la explicación de la contracción de la longitud y la dilatación del tiempo que están directamente relacionados con la forma como se comienza a asumir el espacio y el tiempo. Este es un intento por explicar de forma matemática lo que pasa con los electrones y su velocidad. Adicionalmente, Einstein publica en 1905 “Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento”, donde se enuncian los principios de la relatividad de la siguiente forma:

Que junto con los fracasados intentos para descubrir cualquier movimiento de la Tierra relativamente al “medio luminoso”, sugieren que la idea de reposo absoluto no corresponde a ninguna propiedad de los fenómenos de la electrodinámica al igual que en la mecánica. Sugieren, por el contrario, como ya se ha probado para las pequeñas cantidades de primer orden, que son válidas las mismas leyes de la electrodinámica y de la óptica para todos los sistemas de referencia para los que las ecuaciones de la mecánica tienen validez. Elevamos esta suposición (cuyo contenido se llamará a partir de ahora “Principio de Relatividad”) a la categoría de postulado, y también introducimos otro postulado, sólo aparentemente incompatible con el anterior, que la luz se propaga en el espacio vacío siempre con una velocidad determinada independientemente del estado de movimiento del cuerpo emisor (Einstein, 2005, p. 91).

Con estos dos principios, Einstein trata de explicar algunas inconsistencias que la teoría electromagnética de Maxwell no alcanza a abarcar, por ejemplo, el movimiento relativo de conductores e imanes y su comportamiento en distintos marcos de referencia. En este sentido, luego de enunciar estos principios de relatividad, él comienza a trabajar con el concepto de tiempo que, en términos de Holton (1982),

tiende a ser estudiado desde un enfoque operacionista<sup>2</sup> e instrumentalista, relacionándolo principalmente con artefactos de medición tales como los relojes. Estos instrumentos son el medio por el cual se asocia, vía experimento, una sensación a un lugar de acontecimiento.

Así las cosas, a mi modo de ver las tres características anteriores moldean un asunto clave: la ausencia de una explicación en donde las representaciones geométricas del espacio y del tiempo no son abordadas para explicar la relación entre física y matemáticas. Lo que quiero decir es que no basta con la transformación de las matemáticas a comienzos de siglo XX, la aparición de teorías con altos grados de tecnicidad como la de Lorentz o los postulados de la relatividad de Einstein y sus implicaciones en la medición del tiempo; la alternativa que defiendo es que las representaciones geométricas del espaciotiempo de Minkowski orientan el estudio de la relación entre física y matemáticas en este contexto, lo que posibilita una comprensión más amplia de la TER.

En síntesis, es claro que existe una relación entre física y matemáticas cuando se hace referencia a los conceptos de espacio y tiempo, pues no hay nada más geométrico que el espacio y más físico que el tiempo. Sin embargo, la relación entre física y matemáticas presentada en las transformaciones de Lorentz, posiblemente no logra explicar completamente el espaciotiempo, dado que se recurre allí a la operatividad matemática aplicada a la física.

Las líneas anteriores deben ser analizadas a manera de contexto o síntesis sobre algunos cambios en la física y las matemáticas. En lo que sigue del desarrollo de este texto, me centraré en analizar el concepto de espaciotiempo en la geometría de Minkowski mostrando su riqueza conceptual y sus aportes a la comprensión de la TER.

---

<sup>2</sup> Esta corriente filosófica fue defendida por Brigman (1958), quien plantea que todos los conceptos del conocimiento científicos tienen correspondencia con un conjunto de operaciones e instrumentos que posibilitan su medida o verificación bajo cualquier circunstancia.



## Minkowski: análisis de la geometría del espaciotiempo

En este punto del texto estudiaré los problemas geométricos y físicos abordados en la propuesta de Minkowski; esto significa que analizaré la manera como es construido y comprendido el concepto de espaciotiempo en TER. Para comprender lo que encierra el término espaciotiempo, consideraré la siguiente cuestión: ¿Cuál es la importancia de la representación geométrica cuando se hace referencia al espaciotiempo? La orientación hacia una posible respuesta a este interrogante la abordo desde el análisis del pensamiento de Minkowski. Este físico y matemático que desarrolló su obra a principios del siglo XX introdujo en la TER el concepto de espaciotiempo; él llegó a pensar que el espaciotiempo era más que una herramienta en las explicaciones de la física relativista y se concentró en fundamentar una visión de naturaleza llamada la Teoría del Mundo Absoluto (Galison, 1979). En *Spacetime (1908)*, Minkowski trató de caracterizar el espaciotiempo partiendo desde lo que se conoce como invariancia. Así propone él su problema:

En primer lugar, quisiera mostrar cómo a partir de la mecánica aceptada en nuestros días, a lo largo de una línea de pensamiento puramente matemático, se puede llegar a las ideas diferentes de espacio y tiempo. Las ecuaciones de la mecánica de Newton presentan una doble invariancia. Su forma permanece inalterada, en primer lugar, si sometemos el sistema fundamental de coordenadas espaciales a cualquier cambio arbitrario de posición; en segundo lugar, si cambiamos su estado de movimiento, es decir, se da un movimiento de traslación uniforme (Minkowski, 1952, p. 75).

Como se puede notar en estas primeras líneas, el problema planteado por Minkowski se concentra en las invariancias y su relación con los conceptos de espacio y tiempo. En el estudio de esta relación se alude a los sistemas de coordenadas y a los cambios en el estado de movimiento de un sistema; a la par de esto se identifica que las ecuaciones de la mecánica no se modifican si se aplican a los sistemas coordenados ya mencionados. Pero en este contexto, ¿qué se entiende por invariancia? Minkowski, en su conferencia, no dice explícitamente lo que entiende por invariancia. Lo que se puede interpretar de sus palabras es que atenderá a problemas relacionados con la noción de dis-

tancia y del entendimiento de las transformaciones de Lorentz como un grupo de rotaciones en el espacio de cuatro dimensiones (Galison, 1979).

Para tratar de ampliar la interpretación de lo que quiere decir Minkowski con el término invariancia, he tomado el siguiente ejemplo de Anderson (1973):

Consideremos, por ejemplo, lo que queremos decir cuando expresamos que una pelota es redonda. Atribuimos la propiedad de la redondez a un objeto si su forma no aparece alterada cuando realizamos una rotación arbitraria alrededor de un punto fijo. En otras palabras, elegimos un punto arbitrario en la superficie del objeto y comparamos el elemento de superficie en ese punto antes y después de tal rotación. Si el punto todavía se encuentra en la superficie y los dos elementos son idénticos comparados con todos los puntos que se encuentran inicialmente en la superficie, entonces decimos que el objeto es redondo (p. 84).

De este modo, con este ejemplo se puede ilustrar aquello a lo que Minkowski hace referencia por invariancia. Se puede pensar en que la invariancia apunta a la existencia de un grupo de transformaciones físicas y geométricas que tienen la particularidad de no modificar algunas propiedades, como por ejemplo la distancia y la simultaneidad. Lo anterior significa que en el contexto minkowskiano se da una ampliación en lo que se conoce como sistemas coordinados, pues bajo la condición de invariancia se pueden incluir todos los sistemas inerciales que abarcan los dos postulados de la relatividad ya mencionados en el aparatado anterior. Esto en el campo de la teoría de grupos se expresa de la siguiente manera: el grupo de invariancias, también llamado el grupo de simetría, es el máximo subgrupo del grupo de automorfismos que deja invariantes ciertos objetos geométricos aplicados a la teoría especial de relatividad<sup>3</sup>. La preocupación central de lo planteado por Minkowski es precisamente la forma en que se tratan estas simetrías o invariancias en el marco de la física relativista. Y lo expresa cuando sostiene que los axiomas de la geometría se dan por acabados y terminados para luego asumir los axiomas de la mecánica, lo que hace que esas simetrías no se estudien a la par y con la misma intensidad (Minkowski, 1952).

<sup>3</sup> Para profundizar en este tema se sugiere consultar Anderson (1973) y Friedman (1991).

Así las cosas, los grupos de invariancias o simetrías se basan en los siguientes planteamientos:

- a) La invariancia en las rotaciones del espacio depende de dos postulados geométricos del espacio como son la homogeneidad y la isotropía.
- b) La invariancia en el movimiento de traslación uniforme se fundamenta en que no existe en los planteamientos de la mecánica un fenómeno que permita diferenciar un sistema inercial sobre otro.

En el primer caso, la homogeneidad hace alusión a que en cada punto de un sistema físico se presentan las mismas propiedades, es decir, hay uniformidad espacial dada la rotación de ejes coordenados. La isotropía significa que no hay privilegios en la dirección en que se examinen las propiedades en un sistema físico. El segundo caso, el movimiento de traslación, hace referencia a que todos los puntos de un cuerpo en movimiento se mueven uniformemente en la misma dirección. De este modo, se puede hacer un poco más evidente la preocupación de Minkowski, en tanto se estudian por separado un grupo de invariancias geométricas y el grupo de invariancias físicas, y la sugerencia de que sea posible unirlos se manifiesta así: “Los dos grupos, uno al lado del otro, llevan sus vidas completamente separadas. Su carácter heterogéneo puede haber desalentado cualquier intento de componerlos. Pero es precisamente cuando están compuestas que el grupo completo, como un todo, nos permite pensarlo” (Minkowski, 1952, p. 76).

Según todo lo anterior, cuando se trata de estudiar el segundo grupo de invariancias es que se puede hablar del espaciotiempo. Sin embargo, es conveniente analizar ese segundo grupo en términos de la mecánica clásica con la intención de esclarecer los puntos problemáticos evidenciados por Minkowski que no son obvios en su conferencia de 1908. El segundo grupo al que se alude en *Spacetime*, es el de las Transformadas de Galileo; la visión geométrica de estas transformaciones se basa en el uso conveniente de sistemas de coordenadas para fijar posiciones relativas entre objetos; las transformaciones y su representación geométrica en dos dimensiones se muestran a continuación y han sido tomadas del texto de Born (1962):

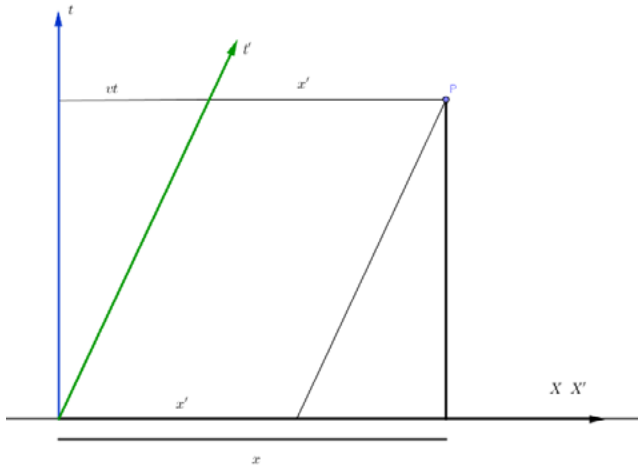


Figura 1. Transformaciones galileanas

Lo anterior muestra la representación de dos sistemas inerciales en coordenadas rectangulares  $x$  y  $t$ , en la cual el segundo se mueve respecto al primero. Esta representación poco usual del grupo Galileo, tiene la particularidad de que se puede observar en ella que el tiempo en ambos sistemas es el mismo, esto es,  $t = t'$ , lo que significa que para los ejes espaciales de ambos sistemas coinciden, esto es una visión absoluta del tiempo. Ahora bien, en el sistema  $x'$  se considera el eje  $x'$  como la línea que corresponde al punto espacial  $P$ . La coordenada espacial de ese punto en el sistema  $x$  que posee una velocidad relativa al sistema  $x'$  viene dada por la expresión  $x = vt$  en el instante  $t$ . En general, para cualquier punto  $P$ , la gráfica sugiere que se cumple la Transformación de Galileo.

195

El análisis anterior resulta importante porque posibilita hacer la conexión con el concepto de simultaneidad. Esto es, dado el tiempo absoluto, todos los observadores involucrados en las transformaciones galileanas coinciden en la misma medición del tiempo, representada por las líneas de simultaneidad paralelas a los ejes espaciales de los diagramas (Galison, 1979, p. 106). El diagrama se muestra a continuación:

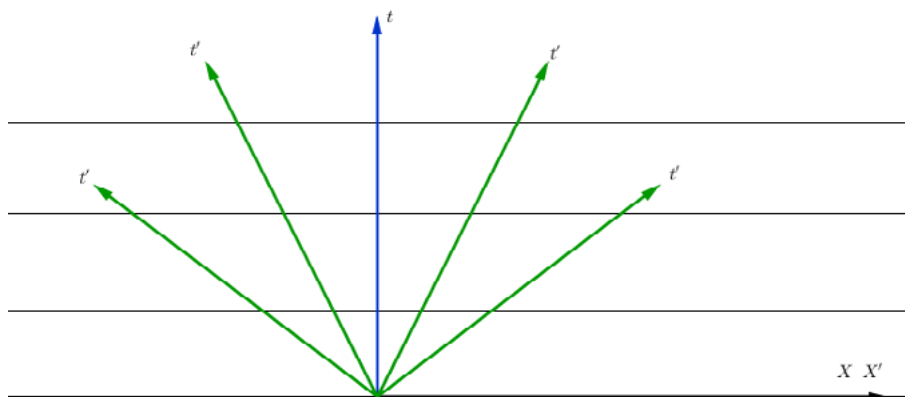


Figura 2. La simultaneidad

Un aspecto que se resalta de este diagrama es que si se toma un sistema inercial, siempre se podrá encontrar otro que se construye inclinando el eje temporal y dando una libertad absoluta a la escogencia del tiempo en la parte superior del diagrama. Además, no existe una posición que se privilegie sobre otras. Caso contrario ocurre con el eje espacial, este es el mismo para todos los ejes del tiempo y no hay libertad de escoger diversos espacios. Esta condición garantiza que se cumplan las leyes de la mecánica para todos los sistemas. En este aspecto, en *Spacetime* se hacen evidentes los primeros cuestionamientos a las transformaciones de Galileo en relación al tratamiento del espacio:

Por tanto, podemos dar al eje del tiempo cualquier dirección que escojamos hacia la mitad superior del mundo. Ahora bien, ¿qué tiene que ver el requisito de ortogonalidad con el espacio y esta perfecta libertad del eje temporal en dirección ascendente? (Minkowski, 1952, p. 77).

Lo anterior, a mi modo de ver, se constituye en la cuestión inicial de la que parte Minkowski para formular una postura geométrica del espaciotiempo. Sus inquietudes hacia las transformaciones galileanas y a su representación (Figura 2) me parece que orientan a la comprensión de su postura frente a el tratamiento del tiempo absoluto y la simultaneidad absoluta, además que direcciona un poco su percepción acerca del papel que juegan las matemáticas en la física, en este caso las representaciones geométricas. A su preocupación por no dar el mismo tratamiento al eje del espacio en los diagramas geométricos,

se le asocia una idea que relaciona la física con la geometría. Esto posiblemente se concentre en una visión absoluta del espaciotiempo. Para caracterizar el espaciotiempo, se deben redefinir conceptos como el de evento, simultaneidad y distancia o intervalo. Así, lo absoluto del espaciotiempo puede ser más comprensible y aportar a las explicaciones que trata de ofrecer la TER.

## Referencias

- Anderson, J. L. (1973). *Principles of Relativity Physics*. New York, E.U.: Academic Press.
- Born, M. (1962). *Einstein's Theory of Relativity* (Rev. ed). New York, E.U.: Dover Publications.
- Brigman, P. (1958). *The Logic of Modern Physics*. New York, E.U.: The Macmillan Company.
- Einstein, A. (2005). Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía* (2), 91-119.
- Friedman, M. (1991). *Fundamentos de las teorías del espacio-tiempo: física relativista y filosofía de la ciencia*. (L. Bou García, Trad.). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Galison, P. (1979). Minkowski's Space-Time: From Visual Thinking to the Absolute World. *Historical Studies in the Physical Sciences*, 10, 85-121.
- Holton, G. J. (1982). *Ensayos sobre el pensamiento científico en la época de Einstein*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Lorentz, H. (1952). Electromagnetic Phenomena in a System Moving with any Velocity Less than that of Light. En W. Perrett & G. Jeffery (Trads.), *The Principle of Relativity: A Collection of Original Memoirs on the Special and General Theory of Relativity* (pp. 9-34). USA: Dover Publications.
- Minkowski, H. (1952). Space and Time. En W. Perrett & G. Jeffery (Trads.), *The Principle of Relativity: A Collection of Original Memoirs on the Special and General Theory of Relativity* (pp. 73-91). USA: Dover Publications.

# La fenomenología de la historia, una articulación entre el pensamiento y la acción en Hannah Arendt

Wilman Alexis Galeano Builes\*

198

En la obra arendtiana, el concepto *historia* aparece como uno de los elementos fundantes del quehacer noético y actuante de la realidad humana. Lo anterior se evidencia –dice Arendt– en el momento mismo en que “cada vida humana cuente su historia (story) y por la que la historia (history) se convierte en el libro de las historias de la humanidad, con muchos actores y oradores” (1995, p. 105). De este modo, la historia se presenta como el instrumento en el que el pensamiento se puede desvelar a través de las apariencias; porque, según la pensadora alemana, el sentido de la *historia* ha de entenderse a partir de la visión del actor, si se viera de otra forma (como la del espectador) solo se quedaría desde la perspectiva filosófica tradicional, y no diría nada más allá de los estándares establecidos por la tradición. Quien actúa, necesariamente ha de ser humano, y quien lo es, ha vivido en un espacio-tiempo determinado, por lo que *historia* se convierte en un fenómeno, no en-sí sino para-sí, puesto que quien piensa la historia es porque la ha experimentado.

Concebir la historia como fenómeno implica la comprensión de ese *para-sí* como un aparecer, y en esa medida todo se hace visible a los sentidos. Para la profesora Julia Urabayen, lo anterior se puede entender puesto que:

Arendt incide en que el ser humano tiene una responsabilidad por su acción, especialmente en los tiempos oscuros. Pero además tiene otra tras esos tiempos: el pensar debe seguir siendo amor al mundo, capaz de comprender y juzgar lo acontecido en el totalitarismo y, por extensión, lo que sucede en el presente (2009, p. 150).

---

\* Magíster en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de la Universidad Católica Luis Amigó.  
Correo electrónico: wilman.galeanobu@amigo.edu.co

Más allá de concebir la historia como un elemento de la memoria, y por lo tanto como una narración de la tradición, se hace vital pensarla desde la perspectiva del “Entre el pasado y el futuro” (la actividad de la voluntad); así, al presentarse (la historia) como un fenómeno, se aduce que es una actividad propiamente humana y, en consecuencia, hace parte del mundo de las apariencias. Por esta razón, pensar en una posible fenomenología de la historia conlleva establecer tres aspectos, no solo para su comprensión, sino para abordar el problema desde la idea de la volición que, según Arendt, “es la capacidad interior mediante la que los hombres deciden ‘quiénes’ van a ser, en qué forma quieren mostrarse en el mundo de las apariencias” (2003, p. 234); dichos elementos son:

- 1) La historia como acción (ser-pensar) del Ser.
- 2) La historia como manifestación de la voluntad.
- 3) La historia como acción política.

### **La historia como acción (ser-pensar) del Ser**

Arendt ha comprendido que la historia va más allá de la concepción hegeliana, puesto que, a su parecer, “es el primer pensador en concebir una filosofía de la historia, es decir, del pasado” (2003, p. 274), cosa que para la misma alemana limita las posibilidades del desarrollo humano, pues la historia no se puede delimitar en la mera memoria. Para la profesora Urabayen, interpretando a Arendt, Hegel consideró que el culmen de la historia estaba dado en la Revolución francesa, y desde allí toda su filosofía de la historia estaría enfocada (2009, p. 69). Tal concepción aparece como resultado de una influencia de la modernidad y de pensar que la historia es el resultado progresivo de las actividades de los hombres. En este apartado se intentará demostrar la manera como Hannah Arendt, a la luz de la actividad de la volición, percibe esa visión del tiempo, partiendo de la brecha entre el pasado y el futuro.



Por otro lado, se puede suponer que la cercanía de la autora con Heidegger la llevó a pensar de un modo diferente al concebir al ser del Ser como un actor; tal como lo afirma Simona Forti:

En pocas palabras si el fruto de la filosofía heideggeriana es, en la mejor de las hipótesis, una concepción del sujeto privado de su integridad humana, y cuya "autenticidad" consiste en la solitaria escucha del Ser, la obra arendtiana, por el contrario, nos devuelve la imagen de un hombre abierto a todo, como un ser "dotado de sentido", "un ser agente en grado de comprender y de ser comprendido por los demás" (2001, p. 55).

Para nuestra pensadora, la historia es acción y, por ende, es el ser, pero este ser se halla en la humanidad misma. Sin embargo, y he aquí lo interesante, su concepción de humanidad se diferencia de la de Heidegger, por ejemplo, en cuanto que el ser actúa no de manera universal sino de forma particular, por lo que se habla de historias y no de historia. Para ampliar mejor esta idea, creo conveniente dividir este apartado en dos partes; por un lado, la reinterpretación que hace Arendt de Hegel con respecto al quehacer de la historia, y por otro, plantear la estrecha relación que existe entre Arendt y Heidegger sobre la acción del Ser en el tiempo.

Para Arendt, Hegel y san Agustín serían los dos personajes que pensaron el mundo en relación con la historia. Sin embargo, dado que en este apartado se hará una reflexión en torno al debate entre Hegel y Arendt referente a la manera como se reinterpreta la historia, no abordaré la relación de Arendt con san Agustín respecto a la misma. Es claro que para Arendt, Hegel plantea dos aspectos vitales para comprender la historia: el primero cuando afirma que "cada uno es hijo de su propio tiempo y que, por tanto, la filosofía es su tiempo aprehendido en el pensamiento" (2003, p. 274), y el segundo al decir que:

Ante todo, es el primer pensador en concebir una filosofía de la historia, es decir, del pasado. El pasado, re-unido por la mirada hacia atrás del yo pensante que recuerda, que es "interiorizado" (*er-innert*) y deviene parte integrante del espíritu gracias al "esfuerzo del concepto" (*die Anstrengung des Begriffs*); y, en este proceso de interiorización, se consigue la reconciliación de Espíritu y Mundo (Arendt, 2003, p. 275).

En cuanto al primer aspecto, se puede considerar a Hegel como un gran apasionado por tratar de encontrar la razón de ser del Espíritu en la historia, pero a partir de los acontecimientos humanos. Sin embargo, la forma como intenta hacer este rastreo es dándole veracidad a lo que por la razón se pueda demostrar. En otras palabras, lo que Hegel intenta desarrollar como historia universal no es otra cosa que ubicar en el contexto de su época una filosofía racional que demuestre el *por qué* los hombres son lo que son. En esta misma línea, la profesora Urabayen considera que “Si lo real es lo racional, lo que el espíritu no reconoce como propio es visto como irracional e insignificante apariencia” (2009, p. 73).

Respecto al segundo aspecto, se puede decir que para Hegel es evidente que el modo para comprender los sucesos acaecidos, tanto en el pasado como el presente, y de algún modo evitar que algunos de ellos se repitan en el futuro, es pensar de modo racional acerca de cómo influyeron estos en cada cultura, lo que quiere decir el inicio de una búsqueda por encontrar la relación entre el Espíritu absoluto y el mundo, es decir entre el pensamiento y la experiencia.

Teniendo como referencia lo anterior, se considera que Hegel relacionó la idea del Espíritu no solo con el acontecer de la historia, sino con la historia misma de cada ser humano, parece que esto mismo lo descubrió Arendt, pero fue más allá, puesto que supo reconocer que el tiempo no es una línea sucesiva, sino que es la manera donde lo real se hace presente en el ser. En otras palabras, en el tiempo actúa el Ser y se manifiesta en la palabra y la acción de los seres humanos. Porque es en la palabra donde quedan reflejados, de forma permanente, los acontecimientos humanos.

Si para Hegel la historia es el modo por el cual el Espíritu se manifiesta, para Arendt, el espíritu hegeliano va más allá de eso, incluso no solo está relacionado en la secuencia temporal (pasado-presente-futuro), sino que por su actuar mismo posibilita la mera existencia del futuro. Pues dice Arendt, retomando a Koyré, que “el tiempo encuentra su verdad en el futuro, ya que el futuro terminará y realizará el Ser. Pero el Ser, acabado y realizado, pertenece como tal al Pasado” (2003, p. 275). En este sentido, se pueden encontrar dos posturas ele-

mentales; por un lado, que para Hegel la secuencia temporal es una posibilidad, pues, en sí misma se puede pensar al Ser. Y por el otro, retomando un poco la interpretación arendtiana, solo existen el pasado y el futuro, ya que el *ahora* es vacío, o mejor dicho el presente se halla inmiscuido en el pasado y el futuro. Arendt piensa que en estas dos realidades temporales se halla no solo el pensamiento, sino además la voluntad, ambos aspectos determinan la condición del ser y el aparecer del Ser en la historia de los seres humanos, puesto que el yo pensante va dando paso al yo volente en la medida en que el pasado se sumerge en las aguas del futuro. En cuanto al pensamiento, es claro que, para la alemana, tal actividad no procede de la nada, de lo abstracto, todo proviene de un fenómeno que se muestra, se deja ver para ser comprendido. Lo anterior implica la memoria o el recuerdo para poder narrar lo que puede ser pensado, esto es la realidad (el Ser). Y referente a la voluntad, nuestra autora destaca su importancia en cuanto a que el hombre no es solo pensamiento, la actividad de la volición conlleva el movimiento, pues es desde allí en la que el Ser (historia) puede desplazarse desde el pasado hacia el futuro.

202

Lo anterior debe llevar a retomar la afirmación dada por Rene Serreau: “la idea directriz que la domina, es que la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad” (1968, p. 42) y es precisamente en este devenir histórico de la libertad donde se presenta el ser del Ser como un ser para sí, en tanto conciencia del espíritu. Para Hegel esta conciencia es la que permite al ser desvelarse a través de la experiencia. Pero dicha acción solo es posible si existe la intencionalidad de hallar la verdad, por esto se logra por medio del conocimiento auténtico que se visualiza en la historia. Por ello, la historia comienza a tener una mayor relevancia en el pensamiento hegeliano.

Arendt descubre que en Hegel la historia, la verdad y la conciencia son la tríada para comprender el ser para sí. Lo anterior, porque para Hegel el *telos* del pensamiento ha de ser el desvelar lo real de las cosas, tal como lo hizo Heráclito en su célebre idea del devenir. El problema, considera Hegel, es que en la actualidad solo nos quedamos en el desarrollo de la ciencia y en su mera objetividad, dejando de lado lo subjetivo –es decir, la condición humana para comprender la realidad del mundo–. Por otro lado, si el encuentro con la verdad ha de ser el

fin del filosofar humano, este se da en la conciencia misma que, para nuestro autor, contiene la clave del ser de las cosas, ya que es la conciencia la que permite el movimiento del mundo y, a su vez, del Espíritu. Y es en esa mutabilidad donde surge la historia como el ámbito propicio para que la conciencia se desenvuelva. Pero, ¿por qué en la historia y no en el interior del Ser mismo?

A Hegel le resulta claro pensar que la historia es el lugar pertinente para que se dé ese movimiento y, obviamente, se vaya manifestando la intencionalidad de la conciencia. De igual forma Arendt ve conveniente ese movimiento. De hecho, lo equipara con la línea del tiempo, pero va más allá cuando afirma que “el hombre no solo es temporal; él es el Tiempo” (2003, p. 277) y lo confirma al decir “sin él podría existir el movimiento y el desplazamiento, pero no habría tiempo. Tampoco podría haber Tiempo si el espíritu humano estuviera equipado sólo para pensar (...) en este caso, el hombre viviría mentalmente en un eterno presente” (2003, p. 277). Hegel es, pues, un filósofo que pensó la historia como un instrumento para el desarrollo del pensamiento, en el que la racionalidad se puede vislumbrar como una ciencia factible; pero lo que no supo determinar fue la existencia de la voluntad, ya que es allí donde el pensamiento se desenvuelve a plenitud en razón de que para *poder ser* necesita de las apariencias, y no exclusivamente de la Idea.

Respecto a Heidegger, quien fue su maestro y gran amor, Arendt muestra un gran respeto y admiración. De hecho, la influencia ejercida por el filósofo alemán se evidencia en la forma como se refiere en algunos artículos de su *Diario filosófico* y en *La vida del espíritu*. Teniendo en cuenta lo anterior, se podría considerar que habría que centrar la atención especialmente en dos aspectos que mostrarían las relaciones y las diferencias entre ambos autores: la primera, tratar de establecer una relación entre el concepto de historia que posee Arendt vs la idea de tiempo enunciada por Heidegger, y la segunda, comprender el giro de una fenomenología del tiempo a una fenomenología de la historia.

Sobre la primera idea, en el libro *El concepto de la historia en Hannah Arendt*, Wilman Galeano expone algunos elementos que pueden ayudar a desentrañar mejor esta relación. En tanto que “para Arendt la historia no solo posee un fin universal, sino que además es inicio de otra historia, por lo que el Ser no es una cosa estática, que permanece ahí (...) De esta forma, la historia se hace dinámica” (2017, pp. 67-68). Partiendo de esta afirmación, la existencia de un devenir histórico hace pensar en la *posibilidad* de diferenciar la historia narrada (*story*) con las ciencias históricas (*History*). Puesto que, para Arendt, comprender esa *posibilidad* de la historia es una de sus principales metas, lo hace manifiesto en su ensayo *Comprensión y política* al decir que “es tarea del historiador descubrir, en cada periodo dado, lo *nuevo* imprevisto con todas sus implicaciones y sacar a relucir toda la fuerza de su significado” (1995, p. 42).

El pensar en la *posibilidad de la historia* permite adentrarse en el concepto heideggeriano de tiempo, pues es allí donde precisamente Arendt ve posible desarrollar la idea de comprender la historia. En primera instancia, porque para este pensador la temporeidad va muy estrechamente relacionada con el *hacerse*, el cual conlleva la *posibilidad* de preguntarnos, ¿por qué el ser y no la nada?, o ¿qué es la existencia?, o ¿qué es lo humano?, e incluso, ¿qué es la historia? En segundo lugar porque Heidegger desarrolla la idea de la mundanidad como aquel fenómeno en el que el tiempo se instala y desde el que se manifiesta el ser-para-el-mundo. El mundo es, por tanto, el ámbito en el que el ser se desvela, dándose a conocer como el *Dasein*.

En relación con el segundo aspecto, pasar de una fenomenología del Tiempo a una fenomenología de la historia, se considera una tarea ardua y exigente, ya que lo primero que se debe establecer con claridad es qué significa tanto para Heidegger como para Arendt la fenomenología: “Los φαινόμενα, ‘fenómenos’, son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con τὰ ὄντα (los entes)” (Heidegger, 1998, p. 38).

Precisamente, para Heidegger el tiempo es un fenómeno en el cual el ser se desvela a través del *Dasein*, puesto que “El *Dasein* es de tal manera que, siendo, comprende algo así como el ser. Sin perder de vista esta conexión, deberá mostrarse que aquello desde donde el *Dasein* comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es *el tiempo*.” (1968, p. 28) Esa temporeidad, es la que permite que el ser actúe y se desvele.

En su *Carta sobre el humanismo*, afirma Arendt que Heidegger intenta describir una línea del tiempo en la que su intención es mostrar cuál es la relación del tiempo con la historia, pero para ello se debe tener en cuenta, nos dice la autora, al espíritu de la verdad, que no es otra cosa que el *lenguaje del ser* (2003, p. 12). La historia se desarrolla a partir de este lenguaje, en lo que coinciden estos dos pensadores, pero el ser histórico se haya en posesión del hombre, ya que este es quien tiene la facultad del habla: “En este contexto el ‘giro’ significa que el Sí mismo ya no actúa sobre sí, sino que, obediente al Ser, decreta por la sola fuerza del pensamiento la contracorriente del Ser que subyace a las ‘espumas’ de los seres, simples apariencias cuya corriente es gobernada por la voluntad de poder” (2003, p. 420).

Es recurrente percibir en los escritos arendtianos una fuerte influencia heideggeriana. Sin embargo, Arendt tiene clara su postura frente al acontecer de los actos de los hombres. Si bien para Heidegger el tiempo es un devenir en el que el ser se manifiesta a los hombres, para Arendt, por el contrario, el tiempo juega un papel mucho más importante en la vida de los hombres, puesto que es a través del mundo y de sus cosas en las que el hombre se manifiesta. Si para Heidegger en el tiempo está el ser, para Arendt en el tiempo se halla el hombre.

## La historia como manifestación de la voluntad

Queda claro para Arendt que la historia hace parte de la dimensionalidad humana, tratando de encontrar respuestas al sentido mismo del hombre. Pero este modo de ver la historia es, al menos, una visión externa de la realidad temporal de los actos humanos, es decir, una visión desde el punto del espectador, lo que implica conocer al hombre

desde la perspectiva del extranjero. Si bien el lenguaje permite el acercamiento al ser y trata de desvelarlo, este no es del todo verdadero en cuanto a la realidad humana. La razón, en el transcurso de los acontecimientos humanos, se ha planteado un sinnúmero de ideas o teorías que, en vez de explicar, han confundido la verdad del ser.

Ese encuentro con la verdad ha de hacerse a partir de la construcción de una historia que surja de la figura actor. Por eso, narrar los acontecimientos de los actos humanos del pasado es de gran fundamento para esta pensadora alemana, ya que desde allí se puede comprender la finalidad de la acción humana y, por supuesto, saber cuál ha de ser el futuro del mundo moderno. Para una mejor explicación de lo anteriormente dicho se proponen dos apartados:

- ✧ La historia y la actualidad.
- ✧ La historia entre la tradición y la época moderna.

206

Ahora bien, al hacer referencia a la *actualidad*, es necesario poner como referencia, de nuevo, el lenguaje como el lugar donde el ser se revela. Si bien, decía anteriormente, el lenguaje no expresa del todo la intencionalidad del ser, sí es el puente que permite, por lo menos, saber dónde está. Para Hannah Arendt, ese lugar donde se puede hallar al ser está en el presente, pues a través de la narración de los acontecimientos humanos es que va surgiendo la memoria que, si bien representa hechos del pasado, también tiene la facultad de hacer presente al ser cada vez que se recuerda.

Quizá la expresión “actualidad” se puede comprender como la referencia *ad aeternam* del tiempo cristiano, en el que la historia no tiene cabida, pues su visión cíclica no admite el espacio para los otros dos momentos temporales. Sin embargo, Arendt le arrebató esa propiedad exclusiva del presente al pensamiento, cosa que los grandes filósofos ya habían dado por entendido; al hacerle esa jugada tan magistral al pensamiento, al presente solo le quedaba recurrir a la experiencia. Al respecto nos dice Arendt: “en él (mundo de las apariencias) la cadena de ‘ahoras’ discurre inexorablemente de forma que el presente es visto como precaria ligazón del pasado y futuro; pero, en el momento en

que intentamos concretarlo, se torna un 'ya no', o un 'todavía no'. Desde esta perspectiva, el presente duradero aparece como una suerte de 'ahora' alargado" (2003, p. 245).

Retomando de nuevo a Heidegger y alejándose bastante de Hegel, nuestra pensadora considera que el ser no solo se puede hallar en la temporalidad, sino que además se hace necesario recurrir al espacio; y es así que en este contexto se hace presente la voluntad como manifestación evidente de esa hoydad. Referente a ello, Arendt expresa: "Esta destructividad se manifiesta en la obsesión de la Voluntad con el futuro, que fuerza a los hombres al olvido. Para querer el futuro, en el sentido del ser el dueño del futuro, los hombres han de olvidar y, en último extremo, destruir el pasado" (2003, p. 411). De esta manera, el lenguaje se hace elemento vital para evidenciar el ahora del ser, así mismo puedo decir que la historia inicia un proceso ascendente en busca de la verdad, pero sin dejar de lado la espacialidad del lenguaje.

Para Arendt, este proceso lleva a superar el yo pensante, e instalar el yo volente, que conlleva la posibilidad de la elección. Poder elegir es una acción que solo el actor puede hacer, pues esto implica el deseo de alguien que ha experimentado la realidad. El pasado y el futuro son dos ámbitos de la experiencia humana que permiten la acción del ser humano a través del yo quiero; en otras palabras, el acto voluntario del hombre es efecto del querer que proviene del yo interior (ser en sí), dejando de lado el poder como don de Dios. Así entonces, en el transcurrir de la historia de los hombres aparece, como producto de la voluntad, la libertad, la cual permite a los mismos hombres emprender el camino para hallar la verdad.

Continuando con lo anterior, si la historia de los hombres es el resultado de la acción del yo volente a través de la libertad, esa historia debe tener un espacio concreto en donde ser realizada. Ya sabemos que quienes la realizan son los hombres, pero, ¿de qué modo se puede realizar? Parece que el mejor medio para lograrlo es pasar a través de la tradición y la época moderna. A lo largo de todos sus escritos, Hannah Arendt ha confrontado estos dos momentos históricos como un ejemplo de lo que no debe ser la historia, por un lado porque la tradición rompe con la acción del yo volente, la libertad, y por el otro,



porque la época moderna es la representatividad del científicismo, de la fabricación, y por supuesto la historia pasa a carecer de sentido por sí misma y empieza a llamarse historiología.

Lo que ha llevado a pensar en estos dos aspectos es que tanto la voluntad como la libertad se desvanecen y van dando paso a la autoridad que por años el círculo de los filósofos le ha dado a la tradición. Al respecto Arendt dice:

La fuerza de esta tradición, su influencia en el pensamiento del hombre occidental, nunca dependió de la conciencia que el sujeto tuviera de ella. En realidad, solo dos veces en nuestra historia enfrentamos periodos en los que los hombres son conscientes y superconscientes del hecho de la tradición e identifican la edad con la autoridad (1996, p. 31).

Sin embargo, es la misma Arendt la que facilita la posibilidad de tener algún tipo de esperanza en cuanto a la recuperación de ese yo volente, y lo desvela a través de quienes, a su juicio, mostraron irreverencia y rebeldía frente a esa tradición: Marx, Nietzsche y Kierkegaard.

208

Precisamente esa irreverencia y rebeldía, a juicio de esta alemana, constituyó el origen del existencialismo que es una manera de protestar de la filosofía contra la filosofía misma, pues la filosofía tradicional y todas sus categorías son incapaces de responder a las necesidades del mundo contemporáneo. Esto, a su vez, permite que el yo volente nuevamente surja y se constituya en el hacedor de la historia. Así, entonces, se supera la filosofía tradicional por una filosofía de la historia que, a diferencia de Hegel, no explica el acontecer del Espíritu a lo largo de las diferentes etapas del pensamiento, sino que ha de ser comprendida como una transvaloración de la tradición, que podría consistir en sobreponer al sujeto y su propia historia, devolviéndole lo que en principio le fue quitado. En otras palabras,

(...) lo básico en nuestro calendario no es que el nacimiento de Cristo aparezca como el punto decisivo de la historia universal sino el hecho de que ahora por primera vez la historia de la humanidad se extiende hacia un pasado infinito, al que podemos añadir a voluntad, y en el que podemos investigar en la misma medida en que se extiende, ante nosotros, hacia un futuro infinito. Esta doble infinitud del pasado y el futuro elimina todas las nociones de comienzo y final instalando a la humanidad en una potencial inmortalidad terrena (1995, p. 53).

En suma, se puede decir que, para Arendt, la historia es un constructo de la voluntad puesto que es el deseo por mostrar las acciones humanas a través del pensamiento y la libertad.

## La Historia como acción política

Hasta ahora se ha venido reflexionando en torno a la historia como aquel punto en el que el ser del Ser se puede desvelar, y luego se ha tratado de demostrar cómo en la historia ese ser no solo se revela, sino que se manifiesta en el mundo de las apariencias desde el punto de vista de la voluntad. Con lo anterior se trata de evidenciar que la filosofía de la historia es superada, por ser considerada parte de la tradición, pero que de ello surge un nuevo modo de hacer filosofía que parte de la historia misma de los seres humanos.

Razón tenía Arendt al excluirse del círculo de los filósofos, pues su pensamiento no correspondía a ese tipo de categorías fundacionalistas. Por eso criticó tan duramente el sistema ideológico del momento, ya que, a su parecer, por estas ideologías había sucedido el exterminio judío por parte del nazismo y, peor aún, no existía una corriente filosófica que explicara los motivos o diera explicación a tales sucesos. Para ella la manera de comprender tales actos era sumergirse *ad intra* en la historia no pensada desde la posición del espectador. Más bien se convenció en re-pensar la historia desde el ámbito político, y para ello se extraen algunos apartados claves, tales como:

- A. “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres” (1995, p. 45). Para Arendt no es posible hablar de política bajo las categorías de la filosofía misma, pues su percepción de la realidad es unidimensional; además, nuestra pensadora afirma que hay varios motivos por los que la filosofía sospecha del origen de la política. Uno es el término *zoon politikon*, que por tradición se ha dicho que es la más cercana definición de lo que es el hombre, pero no de los hombres; si decimos que la política es pluralidad, entonces no podemos llamarlos a todos de igual manera, ya que es de su naturaleza ser apolíticos, esto es porque la política nace en el Entre-los-hombres (1995, p. 46) y es más una relación que una defi-

nición. El otro es que la idea de una creación del hombre por parte de Dios conlleva pensar en la existencia de *El hombre*, y como subproducto de esto surgen *Los hombres*; de igual manera resulta la ambigüedad entre la historia humana y la historia de los hombres, mientras la primera es *ipso factum* a consecuencia de la voluntad divina, la segunda es un proceso generado por el conjunto de las relaciones de los hombres.

- B. “El espacio entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por lo que un mundo sin hombres, a diferencia de un universo sin hombres o una naturaleza sin hombres, sería en sí mismo una contradicción” (1995, p. 58). Para Arendt los acontecimientos acaecidos a lo largo de la historia de los hombres son producto de ese tipo de relaciones que deben existir, todo esto se da alrededor de aquello que le pertenece de por sí. El problema surge cuando los hombres actúan sin juicio, es decir, sin capacidad de asombro por el pasado. Y hablar de capacidad de asombro en Arendt significa retomar el pasado como algo que me pertenece, no solo como un elemento memorístico, sino como aquello que me da carácter para saber cómo actuar. Si se lograra entender la importancia del juicio, en primer lugar no hubiese sucedido tal holocausto, pues desde ese pasado mismo hubiésemos respetado la dignidad humana, y en segundo lugar, el vacío que dejó el haber abandonado la tradición hubiese posibilitado el surgimiento de un nuevo futuro.

En el texto *El concepto de la historia en Hannah Arendt*, aparece la siguiente afirmación:

De esta manera, actuar se vuelve acción porque crea, la misma Arendt lo afirma al decir que (parafraseándola) los hombres fueron creados para comenzar. De hecho, el mundo es construcción humana, por lo que de ahí surgen la política y la historia. Sobre el mundo como construcción política se ha venido hablando y reflexionando, pero sobre el mundo como construcción histórica más bien poco (Galeano, 2017, p. 36).

Y se ha hablado poco de la historia, porque en ese transcurrir entre el pasado y el futuro se halla la razón de ser de los acontecimientos humanos: la acción. Por lo anterior, la tradición ha hecho creer que hablar de historia es reflexionar alrededor del pasado, pero teniendo en cuenta las razones o causas por las cuales se vive en dicho tiempo (pa-

sado) y las consecuencias de esas actuaciones sociales a futuro. Arendt considera que la historia no puede caer en falacias que no llevan a ningún lugar concreto, por eso piensa que la historia se debe desarrollar en el mundo de los hombres, es decir, no solo en un tiempo, sino en un lugar específico. De este modo, para concretar ese mundo de los hombres se necesita, según esta pensadora alemana, de dos elementos claves: la palabra y la acción.

En ese mundo de las relaciones humanas, la palabra y la acción son condiciones primordiales para la construcción de una vida humana. Cuando los hombres nacen, se produce un comienzo que termina con la muerte. Pero al entrar en su vida pública, los hombres inician un nuevo comienzo que, a diferencia del anterior, no termina con la muerte, sino que finaliza cuando los hombres dejen de existir. Este nuevo comienzo se produce porque la palabra y la acción tienen la propiedad de reiniciarse, de moverse. Es más,

(...) si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales (Galeano, 2017, p. 202).


La historia se convierte, así, en una narración de inicios a partir de los actos humanos; sin embargo, no podría decir que existe una historia que aglutine todos esos actos, ya que caería en una historiología o en un elemento de las ciencias sociales modernas. Más bien, y retomando a nuestra autora, la historia es la suma de las historias de los hombres que narran su comienzo y su final, pero esta historia no tiene un agente particular, pues perdería la condición de pluralidad puesto que cada quien es autor de su propia historia, pero puede permitir que otro, a partir de sus acontecimientos, dé inicio a la suya propia. De este modo, Arendt contradice a la tradición que piensa que la historia es producto de un agente exterior que maneja los hilos de la humanidad, permitiendo su desarrollo.

A manera de conclusión, pienso que Heidegger tuvo razón cuando se replanteó la pregunta por el ser, y máxime cuando descubrió que al ser solo se le reconoce en el mundo de los hombres. Pues es ahí donde se recobra el sentido y se reconoce lo que es, sobre todo cuando es el

hombre quien tiene la potestad de revelarlo a través del lenguaje. Así mismo, se considera que para Hannah Arendt, la historia comienza a tener sentido cuando los seres humanos adquieren la conciencia de hacer nuestra propia historia, y que esta solo se desarrolla en las relaciones humanas dadas por la palabra y la acción.

## Referencias

- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- Arendt, H. (2003). *La vida del espíritu*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hanna Arendt entre filosofía y política*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- 212 Galeano, W. (2017). *El concepto de historia en Hannah Arendt: de la contemplación a la acción*. Berlín, Alemania: Editorial Académica Española.
- Serreau, R. (1968). *Hegel y el hegelianismo*. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Chile. Recuperado de <http://www.enxarxa.com/biblioteca/HEIDEGGER%20Ser%20y%20Tiempo.pdf>.
- Urabayen, J. (2009). Leyendo a Hegel con Hannah Arendt: la crítica a la filosofía política y la comprensión de la política después de los tiempos de oscuridad. *La Torre del Virrey: Revista de Estudios Culturales*, 7, 69-78.



Las Jornadas de Reflexión Filosófica se constituyen en un pretexto del programa de filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó para instaurar un diálogo, no solo entre profesores y estudiantes, sino también entre estos y todos aquellos que se sienten convocados por las humanidades. Este libro es evidencia de esa conversación plural y fecunda; convergen en él pluralidad de voces inquietas por el ejercicio del pensar que buscan otras voces para hacer avanzar conjuntamente el conocimiento. Así las cosas, este libro, al igual que las ediciones anteriores, surge con el propósito de hacer extensivas todas esas voces, acrecentar el diálogo, hacer de la filosofía un decir múltiple en tiempos donde a algunos les produce repudio el pensamiento.

David Esteban Zuluaga  
**Editor**