

Vertientes

REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA



UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA





Vertientes
Revista de estudiantes de filosofía



Vertientes

Revista de estudiantes de filosofía

Nº3

Junio 2020 - Diciembre 2020

ISSN: 2665 - 4725

Director

Héctor Fabio Cardona Monsalve

Subdirector

Estiven Valencia Marín

Comité Editorial

María Fernanda Quintana Caracas

Valentina Hernández Rivera

Maryury García Arenas

Maria Camila Toro Montoya

Jairo Antonio Vásquez Castañeda

Daniel Steven Carvajal Ceballos

Johann Sebastian Ortiz Montoya

Cristian Antonio Loaiza Jiménez

Ilustraciones de carátula e interiores

María Camila Agudelo Alzate

Contacto e información

E-mail: revistavertientes@utp.edu.co

Facebook: /RevistaVertientes

Diagramación y Diseño

Jairo Antonio Vásquez Castañeda



Introducción.

En esta ocasión decidimos localizar las vertientes del conocimiento a partir de un diseño que representa lo que somos y lo que significa la ciudad de Pereira para nosotros. *La querendona, trasnochadora y morena* ha sido cuna de nuestro aprendizaje en los saberes filosóficos, de allí nuestra necesidad por rendir homenaje a la ciudad que poco a poco se ha transformado en un espacio abierto a la discusión, el debate y las nuevas visiones intelectuales.

Los diferentes espacios plasmados aquí representan una historia que se cuenta de diversas maneras, a partir de quienes han sido relatores del pasado; como bien decía Joubert “La historia debe ser sobre todo la pintura de un tiempo, el retrato de una época”. Ha llegado el momento de pintar nuestros retratos a la luz del pasado, con la firme convicción de transformar y vislumbrar un futuro mejor, que no olvida lo que fuimos.

El recuerdo de los espacios, las personas y los lugares que hacen de Pereira la ciudad que es hoy, son nuestro aliciente a la hora de establecer los derroteros de una nueva historia filosófica. Todo a partir de una revista que busca consolidar espacios de diversidad y conocimiento para todos, por ende, aquí quisimos tomar las luces de una época pasada desde monumentos que pueden elucidar el presente de nuestras nuevas formas de escultura y espacio.

Parroquia de Nuestra Señora del Carmen (San José)

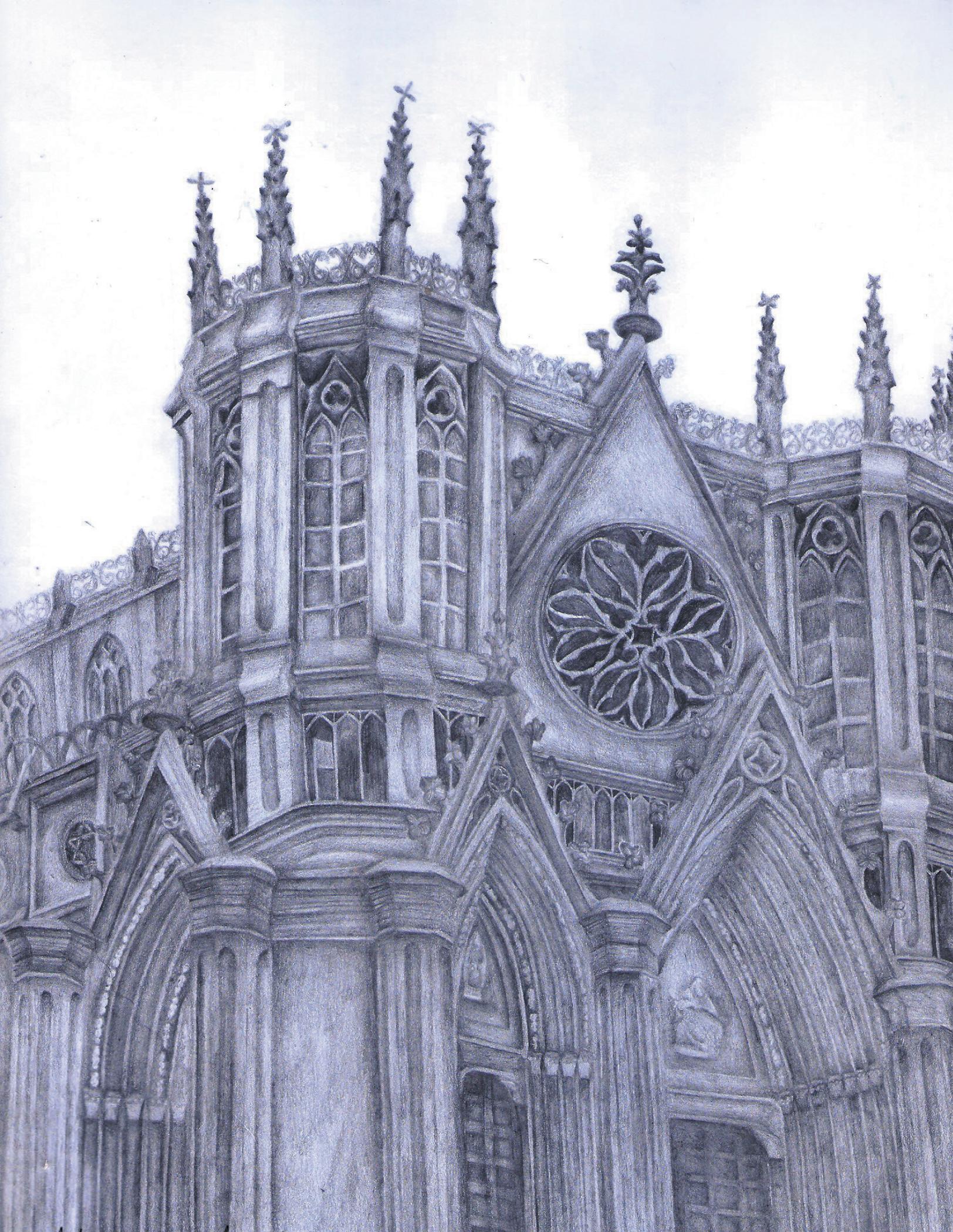
En la ciudad de Pereira existe un bello templo de estilo neogótico, conocido por la mayoría de las personas como Iglesia de San José, aunque su verdadero nombre es Nuestra Señora del Carmen, esta confusión se debe a que en los años 40 se construyó una pequeña capilla sobre un montículo en el sector de las calles 15 y 16 con av. Mosquera (hoy av. Circunvalar), la cual tenía entrada por la calle 16, a esta se le dio el nombre de San José de la montaña y estuvo en funcionamiento por varios años, teniendo algunas modificaciones estructurales, como la transformación a una edificación más grande con entrada por la calle 15, luego se inició la construcción del convento en 1950 y el gran templo el 9 de agosto de 1953 a cargo de los Padres Carmelitas, es de resaltar el aporte de algunas damas de Pereira que donaron terrenos para la obra, participaron arquitectos como: José de Recasens, Leoncio Arbelaiz, M. de Vengoechea y Javier Uribe, inicia oficialmente como parroquia el 19 de marzo de 1964.

El templo fue en gran parte financiado por varios eventos sociales entre ellos la feria de la Virgen del Carmen, donde participaban diferentes personas del común y ganaderos importantes, con alcancías, limosnas y donaciones en dinero, materiales y animales como gallinas, cerdos y ganado, se vendía comida como empanadas, tamales y chocolate.

El proyecto inicial proyectaba 3 linternas (torres) en su frente y altar, de las cuales se alcanzó a construir solo la del altar, pero esta fue destruida por el terremoto del año 1962, al igual que algunas esculturas de santos de 5 metros de altura, entre ellos las de San José y San Elías, este bello templo tiene elementos arquitectónicos característicos de estilo neogótico, su estructura consta básicamente de una planta basilical, tiene cuatro naves, una central (sobrealzada o elevada) y tres laterales, una al lado izquierdo y dos al derecho, vistas desde la entrada y separadas por columnas, en su interior y exterior encontramos capiteles, ojivas, arquivoltas, florones, pináculos, gabletes entre otros, también 48 vitrales de diferentes casas vidrieras como Velasco y Arco, además de una gran variedad de esculturas, la mayoría de origen español entre ellas el señor caído.

Autor: Ronald Holguín Gil

Magíster en Historia, Universidad Tecnológica de Pereira



ARTÍCULOS

12

¿POR QUÉ EL SENTIDO DEL LOGOS ES LA CLAVE PARA SUPERAR LA INCERTIDUMBRE ANTE EL DEVENIR?

28

APROXIMACIÓN A LAS TÉCNICAS DE SÍ COMO ELEMENTO CONSTITUYENTE DE LAS NARRATIVAS DE VERDAD DESDE FOUCAULT Y HEIDEGGER

44

LA DEPENDENCIA. UN VACÍO EN EL CONCEPTO BERLINIANO DE LA LIBERTAD

54

LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA EXACTA Y RIGUROSA DESDE EDMUND HUSSERL

70

LOS ENFOQUES Y LA ESTRUCTURA DE LAS TEORÍAS EN LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

RESEÑAS

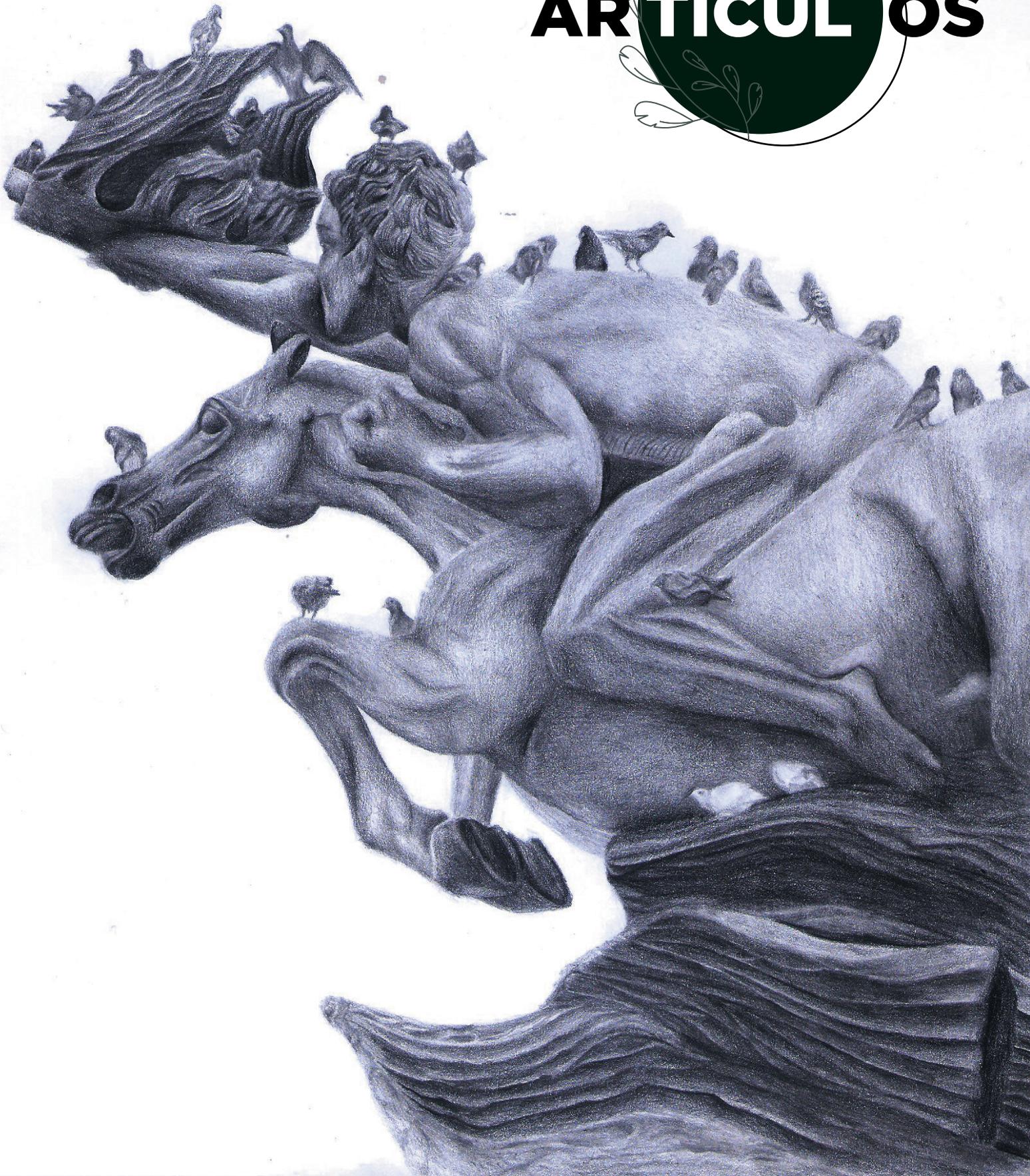
82

THE REASONS OF LOVE

92

UN GUSTO MANIFIESTO O LATENTE POR LA MUERTE O DESAPARICIÓN FÍSICA Y/O SIMBÓLICA DE LA OTREDAD

ARTÍCULOS



BOLÍVAR DESNUDO

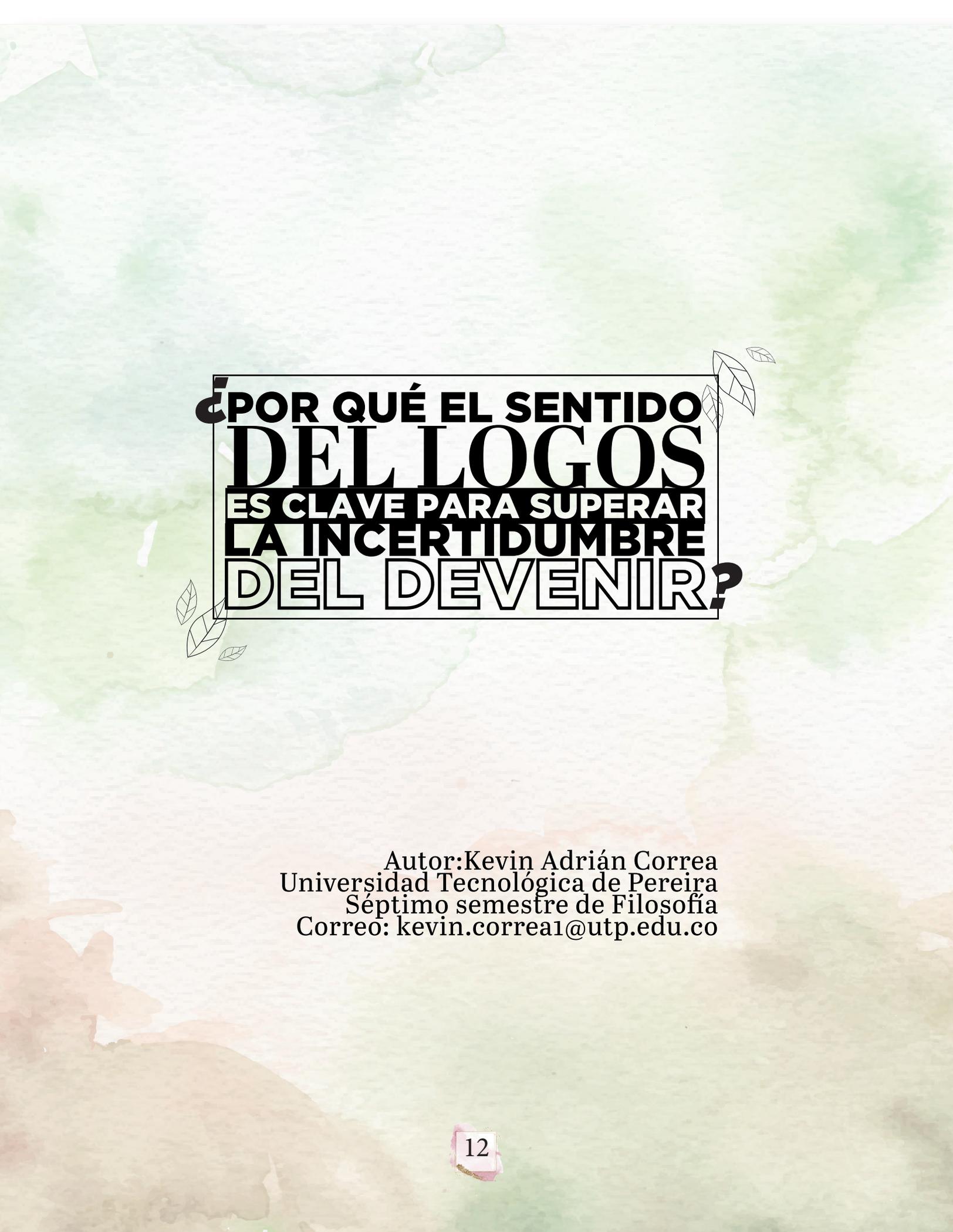
Esta escultura que trasciende en el tiempo y encanta a propios y extraños, es un emblema de la ciudad, que la identifica ante el mundo, obra del Maestro Rodrigo Arenas Betancourt, una de sus esculturas más amadas, la que lo hizo regresar al país y marcar un camino exitoso en la escultura monumental y conmemorativa.

Aunque se inauguró en 1963 para la celebración del centenario de la ciudad (1863-1963), Sus antecedentes se dan desde la década de los años 30, cuando la sociedad de mejoras públicas (S.M.P) empieza a proyectar la idea de un monumento al libertador en la plaza La Victoria (hoy plaza de Bolívar), fue hasta la década de los años cincuenta cuando se concretó el proyecto, la idea principal fue tener un Bolívar diferente en todo sentido, no traer una copia más de la escultura de Bolívar de Pietro Tenerani que está en Bogotá, y que fue usada como modelo para varias poblaciones del país.

En 1955 el alcalde Lázaro Nicholls contacta al Artista Rodrigo Arenas Betancourt, por ese tiempo radicado en México, se hace un contrato para la realización de la maqueta, esta es presentada en 1956 y se le hacen algunas modificaciones, como el cambio de la tea, que pasa de la mano izquierda a la derecha, la crin del caballo alborotada que tapaba el rostro del libertador y la posición de las patas del caballo, entre otros detalles.

En 1958 se hace un contrato para la realización de la obra, por \$300.000, esta se ejecuta en Axotla un pequeño pueblo Mexicano, donde estaba ubicado el taller del maestro, el fundidor fue Abraham González, la escultura fue embarcada en dos partes en el puerto de Acapulco, de allí partió con destino a Colombia, llegó al puerto de Buenaventura, con una pata quebrada, se transportó en tren hasta la estación del ferrocarril de Caldas ubicada en el parque Olaya Herrera, donde en algún momento se pensó que era el mejor lugar para su instalación, de allí subió en un camión por la calle 19 (hoy calle de la fundación) hasta la plaza de Bolívar, el 16 de mayo de 1963.

Esta obra monumental, un bronce que desafía lo tradicional, con su dinamismo espacial y simbolismo, representa al libertador en su caballo saltando sobre las banderas de las Naciones liberadas, llevando el fuego eterno como significado de inteligencia y sabiduría. Este BOLÍVAR-PROMETEO como lo llamo su creador, utiliza la desnudes como símbolo contra las opresiones y dictaduras de la época, es un Bolívar diferente que cabalga hacia el infinito, contra todo tipo de censuras intelectuales, históricas, políticas, religiosas, morales y artísticas, así lo manifestó el escultor “No fue fácil encontrar la composición, la forma que expresara por sí misma la libertad, el vuelo, el incendio... Los bocetos se sucedían unos a otros depurando y concretando la idea. Por este camino llegué a la maqueta, a la concepción final que se ha realizado definitivamente y trasladado al bronce”.



**¿POR QUÉ EL SENTIDO
DEL LOGOS
ES CLAVE PARA SUPERAR
LA INCERTIDUMBRE
DEL DEVENIR?**

Autor: Kevin Adrián Correa
Universidad Tecnológica de Pereira
Séptimo semestre de Filosofía
Correo: kevin.correa1@utp.edu.co

Resumen

El logos (λόγος) heraclíteo es un concepto enigmático y difícil de interpretar, por eso en este texto pretendemos esclarecer su sentido. En función de este objetivo, se abordan dos aspectos fundamentales como son el devenir y su relación con la idea de que todo pasa y no permanece, pues son la base de la que deriva el problema de la incertidumbre. Creemos que este sentimiento surge por un desconocimiento del verdadero sentido del *logos*, de ahí que sea de fundamental dilucidar el sentido de este concepto.

Palabras clave: Logos heracliteo, devenir, incertidumbre, sabio, cambio.

Abstract

Heraclitu's logos (λόγος) is an enigmatic concept and difficult to interpret, so in this text we clarify its meaning. Based on this objective, two fundamental aspects we must studies: the becoming and its relationship with the idea that everything passes and does not remain, since they're the basis from which derives the uncertainty problem. We believe that feeling of uncertainty arises from a lack of knowledge about true meaning of logos. Hence ir is essential to elucidate the meaning of this concept.

Key words: Heraclitu's logos, fate, uncertainty, wise, change.

Introducción

Jean Brun (1976) relata de manera breve la historia de un lejano discípulo de Heráclito cuyo nombre fue Eróstrato. Resuelto a ampliar su conocimiento sobre lo postulado por su maestro, Eróstrato decide violar el santuario de Artemisa para robar el libro de Heráclito, obra que era custodiada en ese lugar (p. 52). No es claro en cuánto tiempo leyó Eróstrato todo el contenido del libro o a qué tipo de reflexiones lo condujeron los versos allí escritos, aunque este tipo de información pudiera ser importante. Pero más relevante resulta saber que el discípulo del ya mencionado Heráclito decide incendiar el templo de Éfeso, crimen que lo inmortalizaría para siempre ya que esa edificación era considerada, por ese entonces, una maravilla del universo. ¿Qué impulsó tal crimen? Brun nos advierte que no podemos saber con exactitud las razones que llevaron a Eróstrato a acometer contra dicho templo, sin embargo, Brun sostiene que este una vez que ha leído el libro del de Éfeso queda abrumado ante la *incertidumbre* que genera esa idea de que todo pasa y nada permanece. Así, Eróstrato deja una huella imborrable con un crimen que quedaría registrado en las páginas de la historia.

La *incertidumbre* frente al devenir puede generar distintos sentimientos. En Eróstrato, el desespero emerge ante la conciencia de que nada permanece, incluso esta situación puede hacer a una suerte de pesimismo frente al cambio. Con respecto a esto, creemos que Brun nos trae el relato de Eróstrato con una intención: antes de narrar la historia del discípulo de Heráclito, había tratado el pesimismo sociológico de Platón. La idea de que todo pasa y nada permanece, idea de la que se vuelve presa Eróstrato, constituía un problema para Platón pues el discípulo de Sócrates sabía que el *devenir* era un obstáculo para la conformación del orden social por creer que la *πόλις* debía conservar sus costumbres y no permitir innovación alguna. Al pasar el tiempo surgen cambios en las sociedades, cambios que implican una transformación de la concepción cultural de las sociedades, una transformación que forja paulatinamente nuevas costumbres y formas de proceder en el panorama social.

Para el filósofo ateniense, el cambio representaba una amenaza pues podría introducir daños al buen funcionamiento de la ciudadanía de ahí que el estatismo de la *πόλις* en tónica de conservar buenas costumbres son las que, en últimas, mantienen la armonía social. Por lo demás, sabemos que Platón concebía a las cosas, sujetas al devenir, como aparentes que debían ser fundamentadas bajo las formas inmutables. Ya Protágoras, veía en esta idea un fundamento central para su principio de que “el hombre es la medida de todas las cosas”. Así, la idea del *devenir* justifica el relativismo protagórico en tanto que inexistente es la idea del ser estático tal cual la concebían Parménides y Platón. En efecto, la concepción del *devenir* en Heráclito puede tornarse desalentadora en parte

porque Brun, acuña la expresión de erostratismo, para indicar el posible escepticismo que surge en la línea de Protágoras reflejado, por ejemplo, en la pugna de los contrarios que azota el escenario de vivencias del hombre, y de la cual emerge opiniones divergentes que obstruyen la pretensión de objetividad en materia política.

Cabe destacar que el hombre al estar circunscrito al *devenir* es igualmente mudable, razón por la que no nos sorprende la pugna de opiniones referidas a lo ético y lo político. Sin embargo, está la necesidad de hacerse paso ante la incertidumbre del devenir no con el objeto de evitarlo, sino de asumir una actitud que pretenda ir más allá de toda apariencia que ofrecen los fenómenos particulares. Tal noción se encuentra en Heráclito: el λόγος. Por su parte, Jean Brun alejándose de las acepciones tradicionales del mismo, concibe a este como un principio que gobierna todo el universo, como el propio todo y que, a su vez, nos engloba (1976, p.37). Por eso, pensar el λόγος no es algo que se pueda hacer de manera fragmentaria, sino que debe pensarse como un principio que abarca cuanto existe excluyendo así, el célebre sentido de un λόγος como racionalización del mundo a partir del lenguaje: esta vez no se trata de algo que se nombra sino la causa por la que nombramos (1976, p.40). Además, el λόγος transcendente permea todo hasta el punto de ser inmanente a nosotros de modo que al decir del citado Brun, λόγος es lo que “está en el corazón del hombre, y lo que permanece oculto a él, pues nuestras raíces parten de lo que somos para hundirse en lo que no somos” (1976, p.40). De modo que, el hombre sumido en el *devenir* termina enfocado en el conocimiento del particular, lejos de la conciencia de que en él mismo alberga el secreto que gobierna al universo.

El descubrimiento de dicho secreto bastaría, tal vez, para acceder a lo que subyace al devenir, superando de esa manera la sola atención a los fenómenos particulares, aspecto que, como dice Brun, termina siendo el terreno del no ser en donde se fundan nuestras raíces, aunque el camino al λόγος es arduo y complejo. La meditación en tal principio no resulta para nada fácil pues el análisis sobre este tema puede resultar oscuro y llevarnos a concluir que el λόγος, no es más que una suerte de unidad especulativa, como se mostrará más adelante. Por ahora cabe advertir que, Heráclito es un pensador paradójico y difícil de interpretar si bien existen perspectivas que lo consideran como pensador de premisas oraculares, como si fuese sujeto que habla en clave. Lo cierto aquí, es que el λόγος resulta un principio dinámico que habita en todo lo existente o que es todo lo existente, por ello es un principio que habita en el hombre y habla a través de él. Adicionalmente, encontramos perspectivas que consideran a Heráclito un pensador cercano a oriente debido a que en su pensamiento afirma una inseparabilidad de los contrarios, lo cual deja en suspenso el principio de identidad. De todos modos, el propósito está en abrir campo a diferentes perspectivas de comprensión para así lograr reflexiones que nos permitan mirar a Heráclito desde ópticas diferentes.

El logos y el Devenir

¿Cómo debe entenderse *λόγος* en las formulaciones de Heráclito? Generalmente se entiende como palabra o discurso, entre muchas otras acepciones. ¿Es tal el sentido que da Heráclito? No parece. El abordaje de *λόγος* en Heráclito es de suma complejidad, pues el empleo que él hace de esta palabra no parece referirse a aquel discurso lógico propio de Aristóteles. Esto es obvio, no solo por la distancia cronológica de ambos pensadores, sino también por lo opuesto de sus posturas filosóficas. Empecemos, entonces, por acudir al pensamiento de Heráclito para esclarecer el sentido de *λόγος*: “los hombres son incapaces de comprender aquel logos eterno tanto antes de oírlo como cuando lo oyen por vez primera, porque, aunque todas las cosas ocurren según el logos...” (Brun, 1976, p.167). Dentro de la literalidad de lo citado se puede comprender fácilmente que Heráclito no se refiere a una mera palabra para predicar el mundo, sino que se refiere a *λόγος* como algo que gobierna y por el cual las cosas acontecen. Ahora, la palabra “gobierno” se emplea en el fragmento 72: “aunque estrechamente unidos con aquel logos que *gobierna* el mundo se apartan de él y encuentran extraño lo que ven” (Brun, 1976, p.162). Hasta aquí, en primer lugar, Heráclito eleva ese *λόγος* al estatus de un gobernador del mundo; en segundo lugar, se refiere a los hombres como unidos a este. Ambos aspectos hacen claro que *λόγος* no se reduce a una mera expresión que designa un discurso lógico, sino que se eleva a un aspecto de carácter ontológico como principio directriz del mundo.

Pero además de lo anteriormente dicho, el *λόγος* es el propio todo por lo que Heráclito dice en el fragmento 50 que “si no es a mí sino al logos al que escuchas, es prudente reconocer que el uno es todas las cosas” (1976, p. 167). Aquí *λόγος* parece entenderse como la totalidad de todas las cosas existentes, incluyendo a los contrarios dentro de sí. El problema, entonces, es entender la pugna que se da entre el devenir y el *λόγος* como unidad/totalidad y gobernador de todo, por ello se debe concebir al devenir, la pugna entre contrarios, como un elemento del gobierno del *λόγος*.

Dicho todo esto, el *λόγος* está más allá de una reducción conceptual. Sin embargo por su naturaleza tan abarcante, es posible que surjan problemas de comprensión tal cual advierte Brun: “nos engloba, en la medida en que pertenece al alma, a la vez que gobierna el universo, quizá sea algo muy distinto de una verdad que podríamos comprender (...) Es la verdad que nos comprende a nosotros” (1976, p.37). Pero si bien se acepta esta dificultad, no por eso la interpretación de que el *λόγος* abarca todas las dimensiones, incluso la humana, deba ponerse en duda. Se refiere, pues, a un gobierno que dispone la totalidad, y esto no solo lo dice Brun, sino que Kirk (1999) con base al citado fragmento 50 afirma que el *λόγος* “debe interpretarse como la fórmula unificadora o método proporcionado de disposición de las cosas, lo que casi podría denominarse su plan estructural

tanto en el terreno individual como en el de conjunto” (1999, p.218). Así el λόγος es un principio directriz que dispone todo en conjunto.

Cabe aquí hacer una distinción: lo que mencionamos en el párrafo anterior con Brun se refería a la dificultad que hay para entender el λόγος desde la perspectiva del lector actual, lo que es diferente de alejarse de él en el contexto de Heráclito. El filósofo efesio ya advertía que los hombres estaban alejados de ese principio directriz lo que hacía que se les dificultara la comprensión del mundo como totalidad, quedando así sumidos en un extrañamiento frente a lo que veían día a día, pero es de preguntar si la vuelta al λόγος puede conferirle al hombre el entendimiento de eso que se le presenta como extraño. Puede responderse afirmativamente a esta pregunta, pero en realidad una respuesta a esto no es tan sencillo, por la dificultad que presenta el entendimiento del λόγος.

¿A qué se refiere Heráclito en el fragmento 72 cuando dice que encuentran extraño lo que ven cada día? Podría aludir a la dificultad que hay en comprender el mundo y, en general, las vivencias de los hombres. Es claro que el hombre se encuentra en el devenir donde surge la angustia de Eróstrato. Sabemos, como ya se mencionó en la introducción, que aquí surge una dificultad que Platón reconoce y que Protágoras, más allá de verla como una dificultad, asume para justificar el relativismo con respecto al conocimiento del mundo. No obstante, el problema está en los fenómenos particulares y su constante cambio, cosa que desconcertaba al hombre pues era difícil, y más en la época de Heráclito, concebir principios explicativos para el devenir. Por lo demás, vale confrontar el fragmento 72 con el 195: este último dice que “es necesario seguir lo común; pero, aunque el λόγος es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular” (Kirk, Raven y Schofield, 1999, p.217). Aquí no cambia el hecho de que el λόγος está vinculado con el hombre, lo que sí se introduce es la diferencia entre el conocimiento del λόγος y el conocimiento particular.

El λόγος no es inteligencia del particular, sino de la unidad del mundo y, por lo tanto, del devenir en este. Brun, (1976) en miras a complementar la noción de extrañamiento frente al mundo, se refiere a lo anterior sirviéndose de Heidegger quien dice: “los infortunios vienen a los hombres por apartarse del logos que hace entrar todas las cosas en la presencia. Quedan aquellos cegados ante la claridad a la que van o en donde permanecen y buscan la verdad en la diversidad de lo siempre nuevo” (p.162). Dicha cita alude al constante cambio del devenir que es tan característico en Heráclito, pero es claro que la vuelta al λόγος resulta clave para comprender el devenir en unidad con todo lo existente y, además, evitar los infortunios. Los hombres lejos del λόγος, se encuentran sumidos en la mera apariencia del mundo como si se dijera que las reflexiones que derivan en un escepticismo frente al mundo, fueran el resultado de una mera concepción cimentada en la percepción sensible. Entonces, la extrañeza con lo que aparece día a día queda vinculado a la superficialidad humana.

Digamos pues que la superación del escepticismo y la incertidumbre ante el mundo solo es posible en la medida en que se alcance el entendimiento o, lo que es mejor, el acercamiento al λόγος. Tal acercamiento apunta a la comprensión y exposición del sentido de ese algo que, más allá de ser una mera palabra, hace entrar, como señala Heidegger, todas las cosas en la presencia. Esto es una ruptura de la comprensión superficial del mundo, por lo que se alude a la necesidad de superar la mera inmediatez de la percepción en miras a conocer la verdadera naturaleza de las cosas. Así en el fragmento 123 se dice que una auténtica naturaleza de las cosas suele estar oculta, naturaleza o φύσις que como señala Kirk (1999) no refiere a lo que los contemporáneos entendemos por naturaleza, sino más bien a la verdadera constitución de las cosas (p.225), de manera que hablar de naturaleza en el terreno de Heráclito, nos deja sin muchas claridades.

Lo sabio

Uno puede decir que, el conocer la naturaleza de las cosas es un asunto que depende más del escuchar al λόγος que de cualquier otra cosa. Esto ya se hace muy reiterativo, pero es la clave para comprender eso que se esconde a la mirada del hombre, eso que no puede ser entendido por el mero uso de los sentidos. Hay que apelar a lo sabio como subraya Gadamer (2001) con relación a la inteligibilidad de la naturaleza, y de la dificultad para encontrar una unidad en el devenir. Los hombres solo ven multiplicidad en sus experiencias y esta experiencia limitada, en este contexto, a la mera percepción de hombres que, estando despiertos, parecen dormidos. Aquí Gadamer alude al fragmento 39: “a los hombres inadvertido es lo que hacen despiertos, igual que se olvidan de cuanto hacen despiertos”. Pareciera, entonces, que estos no aprenden de cuanto hacen mientras están despiertos por ello es que “los hombres tienen experiencias sin volversen sabios, viven como si soñaran. Sus experiencias no tienen efectos” (Gadamer, 2001, p.52). Gadamer apunta a la necesidad de considerar lo *sabio* detrás de las experiencias cotidianas, pero el término al ser un neutro (το σοφόν), indica un nivel de abstracción mucho mayor que la mera inteligencia referida a fenómenos de la naturaleza. De hecho, Gadamer lo eleva al grado de lo Uno, de lo que no reposa en la superficialidad de los fenómenos siendo que con esto no busca la intelección de la interpretación naturalista de los presocráticos, tampoco un captar las propiedades de un ente determinado. Lo *sabio*, por eso, no es algo que esté junto a las cosas en sí sino que permanece frente a las apariencias cambiantes. Semejante concepción es la asumida por Heráclito quien entendía el λόγος como verdad que habla de todas las cosas pero que nadie quiere percibir (Gadamer, 2001, p.50).

La percepción del λόγος no es una cuestión que dependa de los sentidos, aunque estos entregan datos particulares que son la base de la clasificación y diferenciación de fenómenos que hace el intelecto. El mundo, frente a los hombres, es el escenario de la pluralidad y de la diferencia, pero tampoco los hombres se salvan de la pluralidad. No es secreto la diferencia existente entre

opiniones que se confrontan en el plano de lo social y lo cultural; la diferencia resalta tanto en lo que atañe al hombre como a la naturaleza, sin embargo, no hay cosa como la diferencia que dificulte el acceso al λόγος. Esto es común a los hombres, y su percepción también es común tal cual advierte el filósofo de Éfeso con el fragmento 89 en el cual retoma el símil del sueño y vigilia: “para los que están despiertos el orden del mundo es uno y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno propio” (Brun, 1976, p.196). Heráclito resalta la superioridad de los que están despiertos en la medida en que para ellos es visible el orden del mundo, a diferencia de los que duermen, mas con dicho símil advierte el mismo filósofo efesio que lo verdadero es lo común. Frente a lo común, lo individual es su contraste por cuanto representa una parcela del mundo. Digamos, entonces, que el mundo de los que están despiertos es común a ellos, mientras que en el mundo de los que duermen cada uno se encuentra en el suyo propio, es decir en su propia parcela. Al respecto, Olof Gigon (1985) señala que “para Heráclito solo es real el mundo de la vigilia; el mundo de los sueños es solo un mundo de apariencias. La apariencia de lo individual y de la irrealidad del sueño coinciden plenamente” (1985, p.230) de tal manera que en esa irrealidad del sueño no es posible encontrar ese elemento que Gadamer llama *lo sabio*, y si hemos de vincularlo a algo, debe ser con lo común en términos de Heráclito.

Aquí no pretendemos hacer un análisis sobre la sabiduría, lo sabio, o cómo el hombre se vuelve sabio, pero sí podemos decir que no consiste en ese dormir tal cual referido a los que no comparten lo común, sino que reposa, más bien, en esa percepción unánime del λόγος. Dormir viene a representar todo lo contrario a la pretensión de Heráclito: dormidos están los que siguen viendo lo diferente, lo particular, los que aceptan una visión que excluye al λόγος como principio común a todos. Además, lo sabio tampoco recae sobre la erudición de algunos pensadores, erudición que no implica inteligencia según el fragmento 40: “mucha erudición no enseña a tener inteligencia; pues se lo habría enseñado a Hesíodo y a Protágoras y aún a Jenófanes y Hecateo” (1976, p. 206). En efecto, lo sabio aduce al reconocimiento de unidad, de lo Uno, de lo que es común a todos.

Aún más claro resulta el asunto si se recurre al fragmento 41 en que se establece a lo sabio como “conocer la razón por la que todas las cosas son gobernadas por medio de todas”. Cuando dice “por medio de todas” obliga retomar el fragmento 50: la traducción del texto de Brun refería a que “sería prudente reconocer que el uno es todas las cosas”, empero la versión de Gadamer difiere de aquella, pues dice “lo sabio es reconocer que lo uno es todas las cosas” (2001, p.50). La palabra *prudente* en Brun y *sabio* en Gadamer es el mismo σοφόν, el adjetivo declinado en neutro que no se reduce a un saber producto del análisis de meros entes particulares. En este caso, σοφόν puede ser traducido por prudente o *sabio*, sí, pero no es el carácter de un hombre o saber referido a lo particular sino al conocer que todas las cosas son una, y una son todas las cosas.

Discordia y Unidad de los contrarios

Ahora bien, la dificultad estriba en la diferencia y la noción de contrariedad. Cuando se habla de contrarios en Heráclito, siempre se refiere la discordia y lucha entre ellos. La lucha es el predominio de una cosa sobre la otra, esto es, la fuerza y la intensidad que un contrario tiene sobre otro, por ejemplo, cuando el verano llega, la nieve empieza a derretirse porque el calor se intensifica y se impone ante el frío. En consecuencia, el cambio estacional es un rasgo del devenir. Por otra parte, la discordia y la lucha también es pensada como una guerra constante entre todo lo que está circunscrito al devenir. Kirk (1999) señala que “la discordia o la guerra es una metáfora que emplea Heráclito para expresar el dominio del cambio en el mundo. No cabe duda de que está conexionado con la reacción entre opuestos...” (p. 226). El cambio es una constante, y con ello, el dominio de unos elementos sobre otros, pero en esta perspectiva, aunque la sucesión temporal sea su enfoque, también está ligado a las dinámicas sociales, por ejemplo, los periodos de paz y de guerra. Independientemente de la óptica de los fenómenos naturales o de dinámicas sociales, indica un cambio permanente.

En cuanto a la perspectiva de remplazo y sucesión, dice Brun, no es tal que limite la perspectiva heraclitea pues “no se reduce tampoco a comprobar que el calor sustituye al frío, que lo seco hace desaparecer lo húmedo. Semejantes consideraciones de física que se hallan en Heráclito, no son principios de su visión del mundo” (Brun, 1976, p.47). El asunto no está destinado a interpretar una teoría del movimiento y cambio, sino que todo radica en la unidad y armonía que subyace en la lucha. El término “lucha” se emplea con base en una apariencia visible en el mundo, pero tras esto hay una armonía que subyace a los fenómenos, incluso el filósofo efesio dirá que todas las cosas son una y una son todas las cosas (1976, p. 167), mas el sentido de la frase entrega una noción de unidad en la pluralidad, pero también una noción de mismidad que pareciera anular la identidad del singular. El problema radica en la relación del lenguaje y los hechos pues decir que todo es uno choca con la evidencia sensitiva, por tal razón se reitera la imposibilidad de la percepción particular para comprender el *λόγος* y, por lo tanto, la unidad. Además, la noción de sucesión que está ligada al cambio aparece con una idea de que todas las cosas son una: “el camino que sube y aquel que baja son uno e idénticos” dice Heráclito en el fragmento 60 (Brun, 1976, p. 174). Claro está que hay unidad: el camino por donde se sube y baja es el mismo, empero subir y bajar como lo entendemos por nuestras nociones espacio-temporales no son lo mismo. Luego, si se apela a decir que la unidad está en el movimiento se podría objetar que el movimiento implica cambio de velocidad y ritmo. No obstante, este tipo de análisis sigue siendo perceptivo lo cual imposibilita pensar la noción de unidad ya que reconocer lo múltiple implica negar que todas las cosas son una.

La complejidad de estos análisis puede solucionarse diciendo que la unidad, que viene a ser

el λόγος, es algo imperceptible y que atañe a lo sabio. Por eso el mismo Gadamer resalta el símil del sueño, pues dormir representa “la ceguera que consiste en no estar en condiciones de reconocer uno y lo mismo en lo múltiple... todos los hombres cometen por igual el error de considerar a los opuestos como separados, en lugar de reconocer la unidad” (2001, p.56). Esto que anota Gadamer es muy esclarecedor, pero no soluciona la paradoja. Heráclito insiste en la unidad de los contrarios frente a la evidente separación que se muestra en los sentidos. Más que comprender la unidad, se trata de asumirla como algo que atañe a lo sabio, algo que no descansa en el ejercicio racional e intelectual que solo termina en la aceptación del λόγος como un principio especulativo y teórico. Gadamer insiste en que debe reconocerse lo uno y lo mismo en lo múltiple, la “unidad especulativa”, si bien pensar el asunto como especulativo, nos acerca a la aprehensión del λόγος pues por nociones de espacio y tiempo que acogen la categoría de sucesión, no es posible. La imposibilidad radica aquí, como señala Osho (2009), en la racionalidad occidental por lo que se puede pensar a un Heráclito más cercano a un discurso propio de Oriente. Por eso, Osho lo compara con Buda o Lao Tse, en tanto los tres comparten un discurso paradójico y difícil de asimilar para la racionalidad de Occidente (p.7). Hoelscher, citado por Mondolfo (2007) coincide en que el discurso heracliteo es paradójico, aunque no lo vincula con orientales, sino que resalta su naturaleza oracular: “deduce de esos fragmentos sobre el logos que toda interpretación debe tender a reconocer que su esencia es discurso pero enigmático, oracular, porque la cosa contemplada es el discurso.

Lo que se destaca de las perspectivas de Osho y Hoelscher es el reconocimiento del carácter enigmático del discurso de Heráclito; su pensar parece alejarse de toda consideración lógica y física. Si asumimos esto en la investigación, podemos considerar descartar el análisis espacio temporal que tanto nos dificulta entender el λόγος. Osho hace una distinción valiosa para la comprensión del λόγος: considera que este último se diferencia de la lógica pues esta es una teoría racional de la verdad, mientras que el λόγος es la verdad misma (2009, p.8). En esto último coincide con Gadamer (2001) pues este asegura que para Heráclito la comprensión de lo uno como totalidad, o sea el λόγος, es realmente verdadero (p.56). Heráclito representa un enigma, pues asegurar la inseparabilidad de los contrarios genera inmensas dificultades, por ejemplo, el hecho de pensar que la muerte y la vida están unidos y, que son lo mismo, ya plantea desde el principio de no contradicción, una incomprendibilidad. Al respecto, Osho dirá que “si observas la vida verás también la muerte. ¿Cómo evitar la muerte? Muerte está implícita en la vida. Cada momento de vida es momento de muerte; las dos son inseparables. Es un enigma” (2009, p.7). Esta perspectiva arroja claridad, y es que hasta en el sentido más lógico, la vida implica la muerte en tanto que hay un reconocimiento de la imposibilidad de inmortalidad. Al aceptar la finitud de la vida se entiende que la muerte va implícita en la vida. Lo mismo ocurre con el amor y el odio, no se puede amar sin odiar. Pero la clave para revelar las caras de la misma moneda es la temporalidad en que el cambio es constante y nunca cesa. Querer negar la muerte representa darle la espalda, lo cual no significa

que no vayas a morir. Lo mismo acontece con el amor y odio: si digo que amo puede que lo diga sinceramente, pero eso no implica que el amor perdure. Así pues, no hay espacio para lo estático pues todo está en movimiento y en constante cambio.

Lo único eterno es el cambio, sostiene Heráclito (Osho, 2009, p.14) por lo que quietud e inmutabilidad son imposibles. El cambio es una constante en el cosmos no solo por aquella evidencia del movimiento en la naturaleza, sino también por esos cambios físicos y anímicos del hombre, además de las dinámicas y tensiones que se patentizan en el panorama social y político. Si el *λόγος* implica un cambio constante, entonces el cambio debe atravesar todas las esferas comprendidas dentro del mismo *λόγος*. De hecho, aquí Osho considera que la palabra “es” no tiene correspondencia con la realidad y solo existe en el lenguaje (p.15). Esta aseveración se debe al continuo cambio, las cosas no dejan de cambiar e imposibilita la veracidad de la palabra “es” en relación con lo que se predica. No hay lugar para la quietud; el mundo, y todo lo que en él se haya, está condenado al cambio.

Lo que Osho entiende como una transición de A a B, puede pensarse en términos más racionales con el concepto de disolución (Bueno, 1974). Lo transicional está supeditado a la sucesión en el cambio de un punto A a un B, es decir, para ir de la paz a la guerra primero debe haber una serie de tensiones entre los pueblos, tensiones que van preparando los ánimos para empuñar las armas; la paz se va diluyendo lenta y progresivamente hasta desembocar en la guerra. Pero, bueno (1974) no piensa los contrarios de la forma en que lo hace Osho quien ve en ellos una unidad en tanto mismidad o en tanto caras de la misma moneda, al contrario, los concibe como diferenciados (p.195) y lejos de ser parte de la misma moneda. Unidad, según Bueno, es la que se realiza en la destrucción continua de diferencias y oposiciones las cuales se conciben como irreconciliables por el hecho de ser diferentes” (1974, p.195).

Se adiciona el concepto de destrucción, fundamental en la dinámica del devenir y que constituye la unidad de los contrarios, pero en el sentido de una constante lucha entre tales; el que gana sucede y destruye al otro. La unidad, en el sentido de Bueno, no es sustancial sino temporal, es decir que “lo único que se conserva es precisamente la disolución incesante, el cambio” (1974, p.1996). Con esta perspectiva se reitera el cambio como unidad constante en el pensamiento heracliteo, mas queda abierto el debate sobre la unidad de la sustancialidad. Podemos señalar que Heráclito se interesa en una ley unitaria que rige la vida y el movimiento del cosmos, la cual es “la lucha y la unidad de los opuestos. La ley según suceden todas las cosas está dentro de las categorías del tiempo y no del espacio” (Gigon, 1985, p.272). Ahora, si bien estas visiones no siguen lo que nota Osho, por lo menos Bueno y Gigon concuerdan con él en la relevancia del tiempo como principio de la ley de lucha y cambio.

La proporcionalidad no es fija: Kirk, como se indicó anteriormente, señala que λόγος dispone todo en cuanto principio directriz y organizador. ¿Pero qué dispone el λόγος? Apunta a que el cambio constante es a partir de ciclos en el mundo. Existen cosas en común entre los hombres, pero lo más común a todos, incluyendo a todo lo que existe es el cambio. El λόγος es cambio, es pugna, guerra, debilitamiento, fortaleza. Obviamente los sentidos nos entregan distinciones como que el hombre es una especie diferente de los monos, pero si tenemos en cuenta el cambio como principio de todo se puede decir que aquellos monos evolucionaron en hombres. Asimismo, la vida proviene de unos principios: microorganismos acuáticos que fueron evolucionando en especies a través de millones de años. Valga este ejemplo para explicar que el germen es el mismo, solo que está expuesta a serios cambios, a la mutabilidad. Es como si hablar del λόγος nos trajese a la mente la imagen de materia que es una y la misma, pero que con el devenir se va condensando, fragmentando y, manifestando de diferentes maneras en un fluir continuo.

Conclusión

Resulta necesario, con miras a concluir esta reflexión, tomar postura frente a todo lo expuesto. Empecemos por dejar algo claro: el λόγος se presenta como algo difícil de entender. Creemos, también, que la dificultad aquí radica en el análisis racional que impone categorías de espacio y tiempo que se ajustan a una lógica científica. ¿Pero a qué nos referimos con esto? A que en tema de contrarios y, en general, de los fenómenos que se presentan en el devenir, se clasifican a partir de ciclos de sucesión y cambio. Pero el problema no es el cambio sino pensar que los contrarios son diferentes unos de los otros, cosa que se acepta con la noción de sucesión. Con Gadamer mostramos la necesidad de prescindir de dicha concepción, pues en realidad no hay tal sucesión, sino que todo apunta a que todas las cosas son una. Sin embargo, esto no es una unidad de partes, sino que aquí hay una fundición, dejando atrás la concepción de separación y clasificación que parece tan real a nuestra forma de percibir. A partir de esto, dejamos dicho que el citado fragmento 50 debe ser entendido de manera literal: las cosas son una y la misma y la diferencia es apariencia, y lo que subyace a esa apariencia es la unidad y mismidad que comporta el λόγος en todas las cosas. Aceptamos, entonces, que todas las cosas son una, más si alguien tiene dificultades para aceptarlo puede remitirse al ejemplo de los microorganismos primitivos acuáticos: los seres provienen de la misma semilla solo que, con el paso del devenir, la evolución fue comportando diferentes organismos y manifestaciones de vida. La materia es la misma, pero por condensación se manifiesta de formas diferentes. Claro está que, este tipo de perspectiva siempre va a terminar complejizando los postulados heracliteos pues sabemos que este filósofo era, como mencionamos desde la lectura de Osho, un pensador paradójico, más cercano a la cultura de Oriente y alejado de lo lógico racional de Occidente.

Con Gadamer reiteramos la unidad del logos, y si bien esta era especulativa, esto nos brindó la posibilidad de hacer una relación con el pensamiento de Osho pues el asunto aquí planteado no es meramente especulativo: la unidad y la mismidad son un hecho en el terreno del devenir. Se ha dicho que el cambio no representaba un problema, incluso, en el capítulo anterior, sugerimos que este era el rasgo natural por excelencia del λόγος, pero recordemos que el cambio era, de entrada, un problema central en nuestra reflexión, ya que este, en tanto rasgo fundamental del devenir, era la base argumentativa de la expresión “todo pasa y nada permanece”. Además, a partir de Osho se evidenció que, el cambio perpetuo imposibilitaba la predicación del mundo.

Ver el asunto como problema o no, es cuestión de tomar postura. Si una incertidumbre se fundamenta en el miedo al cambio, al continuo fluir que no permite permanencia, entonces el asunto se vuelve un problema; reflexión tal que se planteó desde la perspectiva de Eróstrato y Platón. Ahora bien, si ambas perspectivas están circunscritas a contextos diferentes, ambas tienen en común que el cambio y la no permanencia representan un impedimento, empero se sostiene que lo significativo de esta reflexión es aceptar el cambio y el devenir como aspectos naturales y vertebrales del λόγος. No hay permanencia y todo está condenado a cambio, mas cualquier teoría que pretenda fundar un estatismo iría en contravía del λόγος. De ahí que esa incertidumbre, tema central de este texto, surja por la incapacidad de escuchar al λόγος, pues escucharlo implica aceptar que la permanencia no existe. En otros términos, el sentido de la actual reflexión consiste en no huir de lo que nos plantea Heráclito: estamos unidos al λόγος, somos λόγος, y por tanto somos cambio. Escuchar al λόγος es aceptar un cambio, a la finitud de los ciclos, los fenómenos que a nuestra percepción parecen contrarios; hay que aceptar el cambio común a todos los hombres. Con esto estaríamos reconociendo nuestra naturaleza, y con ello, la de todo lo que nos rodea pues el λόγος lo atraviesa todo; es aceptar la finitud y, con ello, la muerte. El λόγος en Heráclito nos invita a aceptar la finitud y el cambio es; la clave para comprender que un contrario implica al otro, como en el caso del amor y odio o la vida y la muerte. Ahora bien, la guerra no es para siempre, el invierno no es para siempre, el amor no es para siempre, reconocer esto es fundamental para evitar la incertidumbre.

Eróstrato no pudo entender lo que implica el λόγος. No sabemos por qué. Tal vez todo se deba a que la doctrina de Heráclito no consiste en un entendimiento a partir de la razón y de la literalidad del lenguaje. Plateamos ahora un panorama acogedor al decir que se trata de aceptar el cambio y que nada permanece, pero el asunto siempre suscita dificultades. Una de ellas es la incapacidad de predicar el mundo, como lo mostraba Osho. Crátilo es un ejemplo de esto: dejar de hablar debido a la incapacidad de predicar el mundo, en tanto que este está dejando de ser en cada momento. Esta tal vez sea la dificultad más grande que un adepto de Heráclito pudiera enfrentar, pero desde nuestra óptica esto puede ser un aprieto innecesario si tienes en cuenta que el lenguaje es herramienta para

predicar el mundo mas no corresponde necesariamente con la realidad. Que el árbol ya no sea el mismo después de que se le nombra, es algo que sabemos por conciencia, mas no porque sea algo que se corrobore necesariamente por sensación. El lenguaje permite la predicación, y tener que usar una palabra diferente para cada segundo en que cambia el árbol es algo que resulta escandaloso a nuestras capacidades. Tal vez este asunto se resuelva en tanto se acepte la incapacidad predicativa y se asuma que las palabras están ligadas a cosas/fenómenos que, en apariencia, cambian de manera mediata como el crecimiento de las personas y los árboles. Aunque, también, se puede resolver dicha dificultad aceptando que las palabras implican, de manera implícita, su contrario, como en el caso de la vida. Decir que algo está vivo implica, de manera implícita, que en algún momento va a morir, y que, con cada segundo, se está movilizándolo a la muerte.

La verdad es que la reflexión sobre el λόγος heraclíteo implica muchas dificultades y reflexiones. Cada quien puede inclinarse por la interpretación que le parezca más pertinente, por eso, dar una respuesta a la pregunta con que iniciamos este texto es un asunto que depende de cada quien. Ahora bien, independientemente de las objeciones que se puedan recibir por las reflexiones de esta conclusión, es necesario dejar por sentado la cuestión y decir que aquel λόγος opera en el *devenir*, es *devenir* y es *cambio*. La incertidumbre se genera ya sea por no entender o reconocer esto, por eso, el sentido del λόγος heraclíteo es la clave para superar la incertidumbre que surge ante el devenir en la medida en que, permite comprender y aceptar el devenir como algo natural, algo que comporta cambio y que no permite la permanencia. Esto ayuda a entender la naturaleza de las cosas: nuestra naturaleza no es permanecer para siempre, como quería Eróstrato, sino cambiar a cada instante, hasta llegar a nuestro fin. Lo mismo ocurre con todas las cosas: todo es λόγος, todo está condenado a fluir por el río del *devenir*, a cambiar y a perecer.

Referencias bibliográficas

Bueno, G. (1974). *La Metafísica Presocrática*. Madrid: Pentalfa Ediciones.

Brun, J. (1976). *Heráclito o el Filósofo del Eterno Retorno. Traducción de Ana María Aznar*. Madrid: Ediciones Edaf.

Gadamer, H-G. (2001). *El Inicio de la Sabiduría. Edición de Juan Josep Musarra. Segunda Edición*. Ediciones Paidós Ibérica.

Gigon, O. (1985). *Los Orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides. Versión de Manuel Carrión*. Madrid: Editorial Gredos.

Kirk, G. Raven, E y Schofield, M. (1999). *Los Filósofos Presocráticos I. Versión de Jesús García*. Madrid: Editorial Clásica Gredos.

Mondolfo, R. (2007). *Heráclito. Textos y problemas de interpretación. Versión de Oberdan Galetti*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Osho. (2009). *La Armonía Oculta: Conversaciones acerca de Heráclito. Primera Edición*. Bogotá: Editorial Norma.





**APROXIMACIÓN A
LAS TÉCNICAS DE SÍ
COMO ELEMENTO CONSTITUYENTE
DE LAS NARRATIVAS DE VERDAD
DESDE *FOUCAULT Y HEIDEGGER***

Autora: Stephanie Martinic Caneo
Octavo Semestre Pedagogía en Filosofía
Universidad de Santiago de Chile
Correo: stephaniemartinic@gmail.com

Resumen

El estudio y descubrimiento de las técnicas de sí como ejercicio estructural de dominación interesó al Foucault más tardío (si acaso no fue un tema central durante toda su carrera), y lo llevó a establecer una genealogía de su origen desde el cristianismo primitivo hasta su papel fundante en el gobierno moderno. En este artículo se quiere mostrar las técnicas de sí como configuración de mundo, y como agentes de determinación ontológica. En la producción de verdad desde el sí mismo tal como es puesta en la confesión, sacramento católico, se esconde la sistematización del mundo-ya-dado al cual, en términos de Heidegger, se es arrojado. Si se considera que la dirección de conciencia es una fundación de sentido, encontramos que las necesidades originarias del ser como su libertad, precisan autodeterminarse sustancialmente en virtud de un auténtico gobierno de sí.

Palabras clave: Técnicas de sí, Foucault, Heidegger, Verdad, Configuración ontológica.

Abstract

The study and discovery of self-techniques as a structural exercise of domination interested later Foucault (a central theme during his career) and led him to establish a genealogy from early Christianity to his founding role in modern government. This article aims to show the techniques of self as a configuration of the world and as agents ontological determination. In the production of truth from itself as happens in confession, the catholic sacrament, there is hidden the systematization of the world to which, in Heidegger's terms, we are thrown. If the direction of consciousness is considered to be, strictly speaking, founding of sense, we found that the original necessities of being, and what it its freedom, needs to be substantially self-determined in virtue of an authentic self-government.

Key words: Techniques of self, Foucault, Heidegger, Truth, Ontological configuration.

En una conferencia de 1980, Foucault (2016, p.120) se refiere al poder como una serie de relaciones de fuerza organizadas conforme a principios y en función de técnicas. En la medida que estas relaciones se encuentran en desequilibrio unas de otras, es decir, que brindan a ciertas personas la posibilidad de actuar sobre otras y estas otras, a su vez, no tienen esa misma posibilidad, es que puede hablarse de gobierno. El gobierno es una técnica que permite a unas personas dirigir las vidas de otras. No obstante, este dirigir no se da en una pura relación de fuerza - a pesar de que es una disimetría de las fuerzas potenciales - tampoco es una pura dominación o violencia. El gobierno no se juega en la confrontación de fuerzas, sino que es posible porque existe una estructura que hace gobernables a los gobernados. La relación entre quienes gobiernan y los gobernados se da sobre el supuesto de una estructura de dominación, o como llama Foucault, una estructura de sí, que se configura por medio de las técnicas o tecnologías de sí.

Este ensayo pretende mostrar cómo se configuró el ejercicio de gobierno desde el cristianismo primitivo a través del empleo de las tecnologías de sí. No se trata aquí de reducir las técnicas de sí a herramienta, sino que mi objetivo es mostrarlas como una *configuración de mundo*, que, puesta desde el exterior, configura al sujeto sobre la idea del descubrimiento de una verdad interior. Esta configuración es estructural en tanto exige de la reflexión por y hacia el sí mismo a través de una introspección - guiada y evaluada - que tiene por objetivo el desvelamiento de una verdad oculta. Sin embargo, esta verdad no es ni puede ser auténtica pues es dogmática y estática. En esto radica la dominación, en la fundación de un sentido que no es estrictamente originario, pero que, peor aún, se presenta como *falsamente* originario. A este ejercicio llamaremos, con Foucault, *dirección de conciencia*. Hay en la dirección de conciencia un decir veraz del sí mismo pero que es acompañado siempre de un guía espiritual. De ahí que tal reflexión obedezca a un orden del mundo que es teológico, y que, entramado en aquel, pone al sujeto en un mundo-ya-determinado sentando las bases de la estructura de sí. Esta dominación es, por tanto, engañosa ya que mimetizándose en la apariencia de una verdad interior se inmiscuye en lo más profundo de la conciencia de los sujetos.

Ahora bien, sostengo que el ejercicio de las tecnologías de sí no se agota solamente en las prácticas cristianas, sino que, el orden teológico adquirió junto con la secularización una nueva forma que es la del orden técnico del mundo. La imposición de una verdad y una configuración de mundo se dan en la época técnica como una verdad de sí, y domina al sujeto en la medida que es arrojado hacia las determinaciones técnicas. Estas hacen del ente algo incuestionable, a la vez que dirigen a la conciencia hacia un abandono del ser. Así como las tecnologías de sí cristianas exigen un desprendimiento del sí mismo verdaderamente original, en virtud de una verdad-por-descubrir, también la técnica limita la pregunta por lo originario desde una configuración interior - convenida, a su vez, por el cristianismo - dada en forma de racionalidad pero que no logra contemplar el ser en su totalidad. No hay, pues, verdadera libertad en el mundo configurado; la técnica nos limita solo

al aspecto óptico de entre todos los modos de darse el ser.

Heidegger parte de la base que Occidente perdió contacto con el “ser” debido a una obsesión por la *τέχνη* como única vía de acceder al conocimiento de los objetos; la tarea que me propongo aquí es genealógica, en la medida que se invierte esta cuestión y las preguntas se dirigen hacia qué técnicas forman el concepto de sujeto. Pero es también fenomenológica porque hay una pregunta por el *verdadero* sentido originario. Vistas las limitaciones puestas a través de las tecnologías de sí, primeramente, en el cristianismo y luego en la época técnica, es necesario preguntarse por cómo puede darse la libertad; si acaso, aún bajo el yugo del mundo-determinado, existe posibilidad de autodeterminación.

Origen de las tecnologías de sí como dominación

Foucault distingue tres tipos principales de técnicas: las que permiten producir, transformar, manipular las cosas (técnicas de producción); las que permiten utilizar sistemas de signos (técnicas de significación); y aquellas que permiten determinar la conducta de los individuos, imponer ciertas voluntades y someterlos a ciertos fines u objetivos (técnicas de dominación). Hay, sin embargo, otro tipo de técnicas: aquellas que permiten a los individuos efectuar por sí solos, pero generalmente con la ayuda de otras personas, una serie de operaciones sobre sus propios cuerpos y su conducta, efectuándolas de manera tal que, se pueda lograr una transformación o modificación de sí mismo. Este tipo de técnicas corresponden a las técnicas o tecnologías de sí (2016, p. 44). Las técnicas de dominación y las técnicas de sí se relacionan en la medida que las primeras apelan a los procesos por los que se actúa sobre sí mismo, integrándose en ellas, la confrontación entre la articulación de la forma en que los individuos son dirigidos y conocidos por los otros, y la forma en que ellos se conducen y conocen. La construcción de sí, en este sentido, está regida por lógicas de dominación.

La obediencia pensada desde las técnicas de sí exige un producir y hacer pública la verdad sobre uno mismo: se constituye en la elaboración de un *discurso sobre la verdad de sí*. El decir veraz respecto a sí mismo, que se hace obligación en el cristianismo por medio de la confesión y examen de conciencia, puede resumirse bajo el precepto monástico: “dime cada uno de tus pensamientos” (*omnes cogitationes*) (Foucault, 2016, p.46). Dicho precepto rompe con las prácticas filosóficas griegas y helenísticas que se construían sobre el precepto délfico “conócete a ti mismo” (*γνώθι σεαυτόν*), y este rompimiento es, en rigor, el momento histórico en que las técnicas de sí se emplean en virtud de las técnicas de dominación. Así la antigüedad pre-cristiana apuntó a establecer una relación entre el individuo y la verdad, dado el objetivo de una formación que se concentraba en

un *conducirse a sí mismo*, a un vivir en nombre del dominio de sí como ente racional y no animal, al consecuente cuidado del cuerpo y el alma. Aquí, las figuras del maestro y el discípulo muestran de mejor manera la diferencia sustancial de esta idea de sí mismo respecto a las técnicas de sí cristianas. El maestro dice, persuade, explica, da a su discípulo un código universal para toda su vida: la verbalización se sitúa del lado del maestro y no del discípulo. Por tal razón, la relación que comparten es la de dos voluntades lo cual no implica una obediencia total o definitiva, pero que aspira a una autonomía del sujeto.

El sí mismo griego no era materia de interpretación, aunque sí lo era su relación con la verdad, pero no la configuración de tal por medio de sí. En el cristianismo la manifestación de la verdad con respecto a sí mismo como obligación, pues pone a la verdad como algo que debe descifrarse desde sí, en compañía de un guía espiritual que escucha, interpreta y corrige tal verdad. La confesión permite sacar por entero a la luz la verdad de uno mismo, como si ésta no residiera en el sujeto antes de ser confesada; según esta idea la verdad está presente en el sujeto incompletamente, y solo se hace completa en aquel que la escucha y recoge. El guía espiritual acompaña la confesión con el desciframiento de lo que se dice, se convierte así en dueño de la verdad. El poder del confesor radica en el hacer confesar, y descifrar la confesión se constituye en un discurso verdadero (Foucault, 2007, p. 84). El examen de sí se vincula aquí con la obediencia al otro, toda vez que es necesario un *vigilarse a uno mismo* a fin de expresar su verdad, para que luego sea rectificada conforme la voluntad de otro. También la penitencia ocupa aquí un rol en el ejercicio de dominación: el penitente en cuanto penitente es excluido de varias ceremonias y ritos colectivos, pero no deja de ser cristiano y puede reintegrarse. La penitencia no es acto en relación con un pecado, es un estatus general de existencia (Foucault, 2016, p.75). En ese estatus el penitente se vuelve mártir: prefiere afrontar la muerte antes que renunciar a su fe. La penitencia en tanto que martirio es una ruptura con uno mismo, con el mundo y la vida anterior. La revelación de sí conlleva una destrucción o renuncia de sí, de la propia voluntad, lo que es condición para estar en recto camino hacia la verdad.

No hay que perder de vista que la dirección de conciencia implica una obligación de decir, de producir un discurso veraz sobre sí mismo perpetuamente, esto es un discursivizarse a sí mismo (Foucault, 2014, p. 358). El sujeto y la verdad no se comunicarían del todo solo en el acceso del individuo a la verdad, pues primero, es precisa una flexión hacia la *propia* verdad por medio de la discursivización perpetua del sí mismo. Esto no es solo una obligación esencial del ser cristiano, sino que es aspecto primordial de la obediencia. En la Edad Media se colocó a la confesión entre los rituales más importantes para la producción de verdad. El concilio de Letrán en 1.215 reglamentó el sacramento de la penitencia y con posterioridad se desarrollaron las técnicas de confesión que fueron privilegiadas sobre la justicia criminal en los procedimientos acusatorios de los tribunales

de inquisición (Foucault, 2007, p.73). La confesión de la verdad se hizo parte esencial de los procesos de individualización por parte del poder, en la medida que, jugó un rol central en el orden de los poderes civiles y religiosos. El individuo se autentifica mediante el discurso verdadero que es capaz de formular sobre sí mismo, o que es obligado a formular.

Ahora bien, el curso de la historia y las ciencias desplazó la hegemonía teológica que dominó la confesión como técnica de sí y dominación. La modernización de Occidente hacia los siglos XVII y XVIII producto de la crisis de la conciencia europea entre viejos y nuevos sentidos, hizo irrumpir la muerte progresiva del mundo fundamentado en Dios. Esto no quiere decir, sin embargo, que la secularización de la sociedad moderna haya cesado en las prácticas de sí como dominación. La confesión tomó la forma de exigencia técnica: se trata de hacerla funcionar como una práctica de tipo científico (Foucault, 2007, p.83). El rito de la confesión, mediado por la dirección de conciencia, emigró hacia la pedagogía, la medicina, la psiquiatría y las ciencias. El decir con verdad ya no es solo la obligación fruto de la obediencia, sino que incluye un *vivir con verdad*. Los alcances de vivir secularizado en sociedad, solo ha de entenderse si se indaga primero en cómo se relaciona el sujeto y verdad constituyente, verdad puesta desde las técnicas de sí.

Relación entre sujeto y verdad

En virtud de la empresa genealógica, Foucault (2001, p.146) propone “desembarazarse del sujeto constituyente” para dar cuenta de la constitución del sujeto en sí en su trama histórica. Tomaremos esta idea para clarificar la relación sujeto-verdad que es la que nos interesa tratar. Vimos que en las experiencias del cristianismo primitivo, la verbalización de la verdad de sí mismo es una manera de renunciar a sí en cuanto no se quiere ser un sujeto de voluntad. La revelación de la verdad acerca de uno mismo no puede dissociarse aquí de la obligación de renunciar a sí. Esta es, pues, la construcción teórica del sujeto con referencia a sí mismo: la de la renuncia a la voluntad. En lo que sigue, se examinará cómo esta renuncia conlleva a la preeminencia de las verdades exteriores en la constitución del sujeto.

La búsqueda de la relación fundamental con lo verdadero en el examen de uno mismo, pone la verdad ya no como una dominación. La renuncia a sí ha dispuesto la verdad no como algo que se ha impuesto con fuerza, sino como una característica intrínseca del ser humano. En este sentido la verdad no pertenece al orden del poder y en cambio posee un parentesco originario con la libertad (Foucault, 2007, p.75). Pero se olvida con esto que la producción entera de la verdad está atravesada por relaciones de poder, imposibilitándola de ser libre por naturaleza. Ya ha quedado

expuesta la evidencia de tal cuestión: el ejercicio de la confesión. La posibilidad del sujeto de contemplarse a sí mismo transfigura el modo de ser del sujeto a través del saber, lo que conduce a la cuestión de cómo puede el sujeto actuar como es debido, de ser como debe y cómo quiere ser (Foucault, 1994, p. 93) en el modo que conoce la verdad. La diferencia entre los distintos dominios del saber se configura como un progreso científico desigual o como desnivelación en las formas de racionalidad, jugándose ambas en la inmensa voluntad de saber de ciertas áreas o en la obstinada voluntad de no saber, respectivamente. El sujeto pasa a fundar en la verdad el cómo conduce su vida como si esta, en efecto, surgiera de sí mismo, como si fuera él quien pone las determinaciones de lo que conoce.

El abrazar la verdad como una inclinación desde sí abre paso a lo que Foucault (2010, p.332) llama *analítica de la finitud*. En ella, el sujeto se hace un ser tal que en él se tomará conocimiento de lo que hace posible todo conocimiento; sobre esta temática se trata de fijar las condiciones del conocimiento a partir de los contenidos empíricos que le son dados. Sin embargo, el hombre aparece aquí en la posición ambigua de un sujeto que conoce, pero que también es objeto de un saber: todos los contenidos que su saber le revela como exteriores a él lo dominan y atraviesan como si no fuera más que un objeto natural, su existencia concreta se determina por ellos que lo anticipan, incluso antes de su nacimiento (2010, p.326). Los caracteres esenciales del punto de vista “neutro” de la ciencia son definidos en la intersección de una técnica de confesión o técnica de sí, y una discursividad científica: en las tácticas que los ponen en acción, en los efectos de poder que los subtienden e implican, en las necesidades su funcionamiento; lo que en Foucault (2007, p.86) es “economía” de los discursos.

La verdad no está fuera del poder y ni siquiera sin poder (Foucault, 2001, p.154). La política general de la verdad consta precisamente de los regímenes de verdad: en el hecho de que cada sociedad acoge y hace funcionar ciertos discursos como verdaderos o como falsos, el modo cómo se sancionan y las técnicas y procedimientos válidos para la obtención de tal verdad. Aquí la verdad debe entenderse no como conjunto de cosas verdaderas por descubrir o que se deban aceptar, sino como “el conjunto de reglas con las que se distingue lo verdadero de lo falso y se aplica a la verdad efectos específicos de poder” (2001, p.155). En la disputa de la verdad no hay pues un combate a favor de ella, sino que se trata del estatuto de la verdad y de su papel económico-político. La economía política de la verdad centrada sobre la forma del discurso científico, le exige una determinación ante la necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político, haciéndola objeto de difusión y consumo. Los contenidos ideológicos de la ciencia no son el problema fundante del hombre moderno, es en cambio el régimen político, el económico e institucional de la producción de verdad lo que debe ponerse en cuestión. Se precisa, entonces, una desarticulación de la verdad puesta desde sí hacia una nueva delimitación de la verdad.

Toda forma de conocimiento tiene su propia historicidad en la medida que es parte de un régimen de verdad. El sujeto no puede descubrirse sino como ligado a una historicidad ya hecha; no es contemporáneo a la constitución de mundo que arrastra consigo la verdad. Una nueva configuración de mundo solo se alcanza despojándose de la constitución científica del sujeto, aquella que toma por verdad interna lo racional. Si no se realiza este acto, el hombre solamente puede pensar lo que para él es válido como origen sobre el fondo de algo iniciado. De esta manera, se le da al origen una definición que consiste en la forma en que el hombre se articula sobre lo ya-iniciado. No obstante, esta dificultad ofrece una tarea al pensamiento: impugnar el origen de las cosas, pero impugnarlo para fundamentarlo, reencontrando el modo en que se constituye la posibilidad de tiempo - el origen sin origen ni comienzo a partir del cual todo puede nacer (Foucault, 2010, p.345). Si bien el pensar nunca es contemporáneo del origen-ya-dado, esto no quiere decir que no pueda suspenderse para poner al origen como lo que se tiene aún que pensar.

La atención de Foucault se concentra en lo que debe considerarse inestabilidad radical de cualquier teoría constituyente del sujeto: la oscilación entre la autoconciencia y lo que de modo inconsciente se presenta como fundamento de autoconciencia, entre el *an-sich* y el *für-sich* (Castro, 1995, p.108). En la medida que se entiende la existencia del ser humano como determinada por el ya-encontrarse-en-el-mundo es que se puede imbuir en la configuración ontológica más propia del ser. Podemos pensar el ser como el *ser-en-el-mundo* del *Dasein*, y a partir de ahí traer la determinación de un origen a la reflexión.

Configuración ontológica del ser

En cuanto nos creemos seguros de las verdades de las experiencias vividas, de la acción, la investigación, creación y la fe, permanecemos en la inteligibilidad del entendimiento común (Heidegger, 1968, p.66). Esta inteligibilidad caracteriza al ente en su ahí. En cuanto su estar-en-el-mundo, el *Dasein* es el ahí (Heidegger, 2015, p.161). Esto quiere decir que el *Dasein* se encuentra en *condición de arrojado* [*Geworfenheit*],¹ se entrega a sí mismo como puesto en un mundo previamente dado. El *estar-caído* como carácter ontológico fundamental pone al *Dasein* como más allá de sí en cuanto está vuelto hacia el poder-ser lo que él mismo es en tanto puesto. Esto es el *anticiparse a sí* del *Dasein* (2015, p.216). Es preciso entender que el anticiparse-a-sí no es una acción aislada de un sujeto sin mundo, sino que, al contrario, es un caracterizar del estar-en-el-mundo. El *Dasein*, como entregado a sí, está siempre arrojado *en un mundo*, se *anticipa-a-sí-ya-*

1 *Geworfenheit* puede traducirse por “carga”. Indica que la condición de arrojado pone al mundo como algo que *hay que cargar*. El hombre, como entregado, toma a su cargo la pertenencia al ser actual de las cosas.

estando-en-un-mundo. El ser-aquí se presenta arrojado y su esencia se determina desde lo ex-tático, en el arrojado del ser hacia el destino (Heidegger, 2013, p.37). La determinación del ser se toma en la medida de su cuidado [*Sorge*]; el *hacer algo con cuidado* supone un conjunto de disposiciones que hacen al existir humano e, inmerso en ellas, el ser está vuelto hacia lo que viene. Ahora, el cuidado es habérselas con los entes en la conciencia de estar arraigado a la concreta situación en la que ya nos movemos.

Como puesto-en-el-mundo, el *Dasein* deja ser al ente como se le presenta y con ello lo des-vela. Pero también lo oculta en la medida que toma al ente como el comportamiento individual que guarda con él; el dejar ser al ente es también un ocultar. En virtud de un dejar ser al ente como lo que es, es que se oculta al ente en su totalidad, esto es, que se oculta como en lo no-mostrado. En la ocultación del ente en su totalidad, o del ente como tal, consiste el misterio [*Geheimnis*], la ocultación de lo oculto; el misterio hace al *Dasein* como fundación esencial del hombre. El sentido original pues, se descubre como el carácter de lo abierto a lo oculto del *Dasein* que, en su condición de arrojado, mantiene oculto su de-dónde y adónde, pero se abre en sí, en lo que es (Heidegger, 2015, p.161). Cuando el *Dasein* se abandona a sí mismo es cuando se entrega por entero al mundo que, como dado, olvida ese misterio y a la ocultación. El dirigirse hacia los entes más allá de sus disposiciones, y en consecuencia a su ser-oculto, es la apertura del *Dasein* ante su estar-consignado al mundo; de esta forma es que puede encargarse de él; a través de la apertura el ser es incumbido por las cosas (Heidegger y Fink, 2017, p.167). Toda relación abierta al ente lo pone propiamente en lo que es y cómo es, en otras palabras, lo hace expresable.

En el *estar-en-el-mundo* el hombre ex-siste como poseído por la verdad. Esta verdad se muestra como la interpretación previamente establecida de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo; esto es, de lo ente en su totalidad. La ex-sistencia es el modo en que el hombre es y ésta se juega como abierta al ente. Ahora, las posibilidades de una humanidad histórica están resguardadas así en el desvelamiento del ente como tal, en lo que entendamos por el ente: el comportamiento del hombre determinado por la revelación de lo ente en su totalidad. Pero en sus constantes relaciones con el ente, el hombre se conforma con este o aquel ente y su respectiva revelación según sus necesidades corrientes. Afincarse a lo corriente es no dejar que impere el misterio y la ocultación de lo oculto (Heidegger, 1968, p.87). Lo ente en su totalidad pasa a entenderse como lo que en efecto es solo en el ente des-velado, y el ente como tal bajo el dominio de lo corriente se hunde en el olvido. El mundo dejado así se completa en los propósitos y necesidades más inmediatas del hombre olvidando a lo propiamente ente en su totalidad. Por otra parte, la revelación del ente en su totalidad no puede coincidir con la suma del ente de hecho conocido, pues el ente en totalidad se encubre y altera en el no *dejarlo ser* en lo que es y cómo es; en entenderlo - junto con el mundo en el cual se es arrojado - estáticamente. Si nos quedamos en

la configuración de mundo en tanto ente en su totalidad, encontramos que en su incuestionabilidad radica el dominio de la verdad y el entendimiento común.

La constitución del sujeto por medio de los regímenes de verdad, entendido desde el abandono del sujeto constituyente, es consecuente con el hecho incuestionable de imposición del orden del mundo. El hombre entendido así no es aquí soporte ni realizador del *intellectus*: el hombre se hace en la medida de la verdad, tan inmiscuida en el corazón de las conciencias que casi no puede encontrarse nada fuera de la racionalidad. Esta verdad, dada primeramente en la forma de la confesión como estructuradora del orden interno pensado teológicamente, avanza y transmuta hacia la planificación de los objetos por razón universal, por aquello que se tiene por lógico. Sin embargo, este destino es y existe solo en el olvido del ser. De ahí que una reconciliación con el modo originario del ser, esto es, con el pensar que es ex-terno a las lógicas puestas, pueda invertir al sujeto constituido aún sobre la condición del estar-arrojado. Mientras no pueda superarse esta constitución esencial, entonces, la inmutabilidad del ente manifiesto se sienta como base de la perpetuación de la configuración de verdades internas y las hace forma constitutiva de gobierno.

El gobierno de lo técnico

El desbloqueo tecnológico de la productividad del poder, mediado mayoritariamente por la producción de verdades desde la interioridad y un hacer propias tales verdades, da paso a la individualización entendida como aparato de gobierno. La producción de verdad como un todo hegemonzante, no solo configura en miras de la obediencia, sino que también impone una forma de vivir determinada por saberes dados, poniéndose como totalidad de lo ente y limitando el darse en lo abierto que le es esencial al *Dasein*. En este sentido, la necesidad de verdad se emplaza como estrella polar del hacer, como un objetivo técnico el cual alcanzar. Cuando es entendida como tal, la verdad, que ya ha sido aceptada interiormente, se encuentra al servicio del des-ocultamiento que no obedece a los sentidos originales del *Dasein* sino que, en cambio, pretende des-ocultar a merced de las necesidades inmediatas. El gobierno es ahora de las posibilidades existenciales en tanto las reduce a posibilidades técnicas; el dominio está ejercido en el olvido de lo esencial del ser.

Si volvemos al sentido griego de τέχνη como de ποίησις, como ese traer-ahí-delante, encontramos que hay una diferencia entre el traer-ahí-delante de lo natural (φύσει) y el traer-ahí-delante de la técnica. Esta diferencia radica en que la ποίησις de la φύσις es un traer desde sí mismo (ἐν ἑαυτῷ) y la ποίησις de la τέχνη es un traer en otro (ἐν ἄλλῳ) (Heidegger, 1994, p. 14). Podemos entrever aquí que, la relación de quien produce con lo producido es también la relación

que la verdad guarda con quien la produce: el producir verdad-técnico, el que se hace desde las tecnologías de sí, es hacer la verdad en el otro. Asumimos a partir de aquí que el hacer auténtico de la verdad, ese que es natural y corresponde como operación propia, es el de hacer verdad por sí mismo: la retro-indagación de la subjetividad.

Ahora bien, la verdad en su forma científica encomendada a la técnica moderna sirve de aparato funcional en el hacer salir de lo oculto que la domina. La técnica es también una forma de des-ocultamiento en la medida que es traer-ahí-delante. Pero este des-ocultamiento es provocador: hace salir lo oculto según sus propias rutas y des-oculta dirigiéndolas (1994, p.18). Lo oculto es sacado a la luz según fines y objetivos que son comunes e inmediatos, y por lo tanto es un des-ocultar solicitado. El hombre está emplazado a sacar a la luz lo oculto en cuanto se hace solicitador de existencias, y en este emplazar encontramos la determinación de la esencia de la técnica moderna como *Ge-stell* (estructura de emplazamiento) (Heidegger, 1994, p.22). *Gestell*² como una forma imperante de hacer salir a la luz lo oculto, se encuentra relacionado con la configuración de la naturaleza - o el mundo - según los estándares de la ciencia moderna - o verdad: se le presenta como una trama de fuerzas calculables, e incluso *emplaza* a la naturaleza a presentarse de antemano como tal. La técnica, en tanto es una forma de des-ocultamiento, es en su esencia un destino del ser toda vez que hace manifiesto lo ente; no obstante, este ente manifiesto es óptico: no se pregunta por la auténtica verdad del ser. El hombre está, por consiguiente, anclado al olvido del ente en su totalidad.

La verdad representante, el sentido corriente de verdad, apunta a la objetivación del ente en un traerlo ante sí de forma que puedan obtenerse certezas. Esto hace que el ente en su totalidad sea tomado de tal modo que es y está siendo solo en cuanto es establecido por el hombre que re-presenta y pre-senta (Heidegger, 1958, p.39). El ser de lo ente es buscado y encontrado en el estar representado del ente por la verdad y para la técnica. Esto lleva a perder de vista que la objetividad se convierte en una forma reciente de contemplación universal en la modernidad, y que, de hecho, podría estar cubriendo otra forma más originaria (Heidegger y Fink, 2017, p.116). En un seminario de 1966 a propósito de Heráclito, Heidegger y Eugen Fink discutieron el impacto de las explicaciones científicas en el vivenciar, arguyendo que la interpretación científica tomó para sí la verdad de la experiencia del mundo. Al respecto, la figura heracliteana del rayo se toma en esta argumentación para mostrar que una irrupción súbita del todo, esto es, del ser en su totalidad, está oculta para el hombre en la medida que la ciencia no le permite *relacionarse* con el todo (2017, p. 119). Esto no quiere decir que la relación con el todo esté perdida para siempre pues existe la posibilidad de que esta relación no-expresa se explicita.

El hombre existe - y ha existido siempre - esencialmente en relación con el ser, aunque esta relación a veces se estanque.

La acción del pensar auténtico, la retro-indagación de la subjetividad como se ha visto anteriormente, es la que lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No es que la haga ni produzca, sino que se ofrece como lo que le ha sido dado por el ser mismo. Mucho difiere esto de la conducción del pensar que se articula desde las técnicas de sí, puesto que es un modo radicalmente distinto de entender el acto de reflexión. Si se acepta que el gobierno de lo técnico consiste en la limitación del pensar, es una obvia conclusión que la liberación de esta dominación se da en el poner la verdad no desde el otro o desde lo dado, sino desde uno mismo. Solo así llegamos al encuentro de un sentido original y a una determinación que no nos ha sido impuesta.

Sentido original, libertad y autodeterminación

Cuando el pensar se aleja de lo que le es su elemento por operación propia, es decir, cuando se le despoja del diálogo con el ser y la esencia, se reemplaza esta pérdida procurándose una validez en forma de τέχνη, es decir, como un instrumento de formación. Pero el pensar bajo el gobierno de lo técnico no puede ser libre; no pueden hablarnos de libertad aquellas voces que han repetido la formidable conminación de decir lo que uno es, lo que se hace, lo que se recuerda, lo que ha olvidado, lo que piensa y lo que cree con el objetivo de producir verdad (Foucault, 2007, p.76). La verdadera libertad, ese llevar a cabo la esencia de la reflexión en concordancia con la verdad del ser, exige un desprenderse de la interpretación técnica del pensar pues en esta interpretación se abandona el ente en su totalidad. La vuelta al ser original se muestra como la única forma de autodeterminación de las verdades, como esa posibilidad de encuentro de un sentido que no ha sido puesto si no traído *poiéticamente* desde el sí mismo sin intervención de un otro.

Abandonar la interpretación técnica del pensar en ningún caso significa abandonar la técnica. Como arrojado-al-mundo, el hombre no puede constituirse si no es con técnica. La cuestión radica en establecer una *relación libre* con la técnica. Si consideramos la técnica como algo neutral y universalizante nos hacemos ciegos ante el ser en su totalidad, en cambio, si la entendemos como una pura forma de des-velar, una forma no determinante entre muchas otras formas de des-velamiento, entonces nos encontraremos con lo propiamente verdadero. Esta es, pues, la forma en que se establece con la técnica una relación de libertad.

La esencia de la verdad es la libertad en la medida que el ser libre, en lo abierto del ente, constituye la relación originaria entre el hombre y el ser. La libertad como libertad para manifestarse en-lo-abierto-manifiesto, que es el ente, deja al respectivo ente ser lo que es; la libertad se pone, así, como el dejar ser al ente (1968, p.78). El dejar ser [*Sein-lassen*] es comprometerse [*sich einlassen*] con el ente, comprometerse en lo abierto y su apertura en la que el ente habita. Lo abierto se concibió en los inicios del pensamiento occidental como *τα ἀλήθεια* (lo desoculto). Traducir *alētheia* por desocultamiento, en lugar de verdad, le permite contener en sí la indicación de transformar y retrotraer con el pensamiento el concepto habitual de verdad en y hacia el concepto de des-velamiento del ente (Heidegger, 1968, p.79). La libertad como esencia de la verdad, es la exposición de desvelar del ente.

La libertad como el compromiso con el desvelamiento del ente como tal, no como su pura forma técnica, implica que en la libertad se juega un constante ocultar y des-ocultar del ente. En tanto que des-velar es también ocultar, lo patente en lo abierto, en el ahí del *Dasein*, permite al hombre ex-sistir en los ámbitos particulares en los que el ser se exhibe como parte de su totalidad. Es este el sentido dinámico del ser, que oscila incesantemente entre lo abierto y lo oculto, se limitó con el establecimiento de verdades y de determinaciones técnicas. Pero la verdad no puede ser una ni estática, porque no es esa la esencia de la verdad: su esencia es des-cubrirse constantemente y no al servicio del emplazamiento. El acontecimiento del hacer salir lo oculto es aquello con lo que la libertad está emparentada del modo más cercano; todo hacer salir lo oculto viene de lo libre, va a lo libre y, en esencia, lleva a lo libre mientras no pretenda determinar una forma de des-ocultar (Heidegger, 1994, p. 29). Remitir el hacer salir lo oculto según el modo de solicitar, ahuyenta toda otra posibilidad de desocultar al poner en un camino a la voluntad des-ocultadora. Con esto, se amenaza al hombre en su esencia que es la de autodeterminarse en lo des-oculto. Si la des-ocultación le es determinada, si se le es guiada y examinada por otro, entonces se imposibilita el ejercicio de hacer salir lo oculto más originario y de encontrar su verdad más inicial a través del pensar retro-reflexivo.

En conclusión, es en el gobierno de la conciencia, en el gobierno de las creencias, de esas propias verdades y de lo que es puesto por verdad y adoptado como propia verdad, donde se encuentra el dominio terrible del hombre: el que imposibilita conocer el sentido original. La verdad propiamente dicha desde sí, por sí y para sí, que pone en cuestión la verdad del mundo-en-que-se-es-arrojado viene a ser aquí la auténtica forma de determinación y libertad: aquella que se encuentra en la búsqueda personal por el sentido originario.

Referencias Bibliográficas

- Castro, E. (1995). *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de la Arqueología del Saber*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (2001). Verdad y poder. En: *Un diálogo sobre el Poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 139-156.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *Las Palabras y las Cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Darthmouth, 1980*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Heidegger, M. (1958). *La época de la imagen del mundo*. Santiago: Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile.
- Heidegger, M. (1968). De la esencia de la verdad. En: *Ser, verdad y fundamento*. Caracas: Monte Ávila Editores, pp. 65-96.
- Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En: *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 9-38.
- Heidegger, M. (2013): *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2015): *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. y Fink, E. (2017): *Heráclito*. México: Fondo de Cultura Económica.







LA DEPENDENCIA
UN VACÍO
EN EL CONCEPTO BERLINIANO
DE LA LIBERTAD

Autor: Steban Guevara Garcia
Octavo semestre de Filosofía
Universidad del Valle
Correo: steban.guevara@correounivalle.edu.co

Resumen

El trabajo de Isaiah Berlin *Dos Conceptos de Libertad* es infalible en las discusiones sobre lo que es la libertad, pero a este no le han faltado críticas o correcciones de otros filósofos. Una de estas críticas es la realizada por Quentin Skinner, historiador quien problematiza el concepto de libertad negativa entendido como no-interferencia que plantea Berlin pues para Skinner entender así dicho concepto, no estimaría situaciones de coacción e interferencia - como es la dependencia - que son violatorias de la libertad. Así pues, pretendo en este texto contrastar las posiciones de Skinner y de Berlin con el fin de demostrar que las réplicas de aquel son válidas y la tesis de este posee limitaciones.

Palabras clave: Dependencia, Libertad, Isaiah Berlin, No-interferencia, Quentin Skinner.

Abstract

The Isaiah Berlin's work *Two Concepts of Liberty* is a unfailing in the discussions about the definition of liberty; but the Berlin's work has not lacked critics or corrections of thinkers. One of these is carried out by Quintin Skinner who problematizes the concept of negative freedom understood as non-interference raised by Berlin because for him in this concept, the situations of coercion and interference - as is dependency - that are violators of freedom are not estimated. Thus, I intend in this text to contrast the Skinner and Berlin positions in order to demonstrate that the Skinner's objections are valid and the Berlin's thesis has some serious limitations.

Key words: Dependence, Freedom, Isaiah Berlin, Non-interference, Quentin Skinner.

Introducción

Isaiah Berlin en su texto *Dos Conceptos de Libertad*, plantea la distinción de dos sentidos en que se entiende el concepto de libertad. El primero es el sentido positivo que consiste en la libertad de identificarme con una entidad haciéndome partícipe de ella, siendo dueño mí mismo y por ello, procurando la autodeterminación. El segundo sentido, el *negativo*, es la ausencia de obstáculos para ejercer mi voluntad.

La concepción berliniana encuentra oposición en Quentin Skinner quien, en cierta medida, al estar de acuerdo con Berlin en su división, añade otro concepto que el politólogo Berlin no concibe. Este concepto es, para Skinner, otro tipo de libertad negativa que ya no es simplemente la ausencia de obstáculos para la acción, sino que también es la ausencia de dependencia de la buena voluntad de otro (Skinner, 2005b). Esa dependencia puede limitar la acción, si bien no de manera directa - como obstáculo - sí en el sentido de producir cierto temor o una auto-coacción por simple prudencia.

En el presente texto me propongo contrastar la posición de Berlin y la de Skinner, con el fin de mostrar que el tercer concepto de libertad planteado por este ofrece una nueva manera de entender la libertad negativa puesto que va más allá de la interferencia en la cual se fundamenta el sentido que da Berlin a la libertad negativa. Así pues, el desarrollo de este trabajo se presentará en tres partes. La primera dedicada a explicar aquella distinción entre libertad positiva y libertad negativa. En la segunda se muestra las objeciones planteadas por Skinner sobre la distinción de la libertad realizada por Berlin, y por último presentaré mis razones para considerar que el tercer concepto de libertad no está subsumido en la ya dicha distinción berliniana.

I

La distinción que realiza Isaiah Berlin entre la libertad positiva y negativa, es reformulada de distintas formas. En principio se plantea como una diferencia de respuestas que resultan de cuestiones distintas, a saber: la libertad negativa responde al asunto de “cuál es el ámbito en que al sujeto - una persona o un grupo de personas - se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer sin que interfieran otras personas” (Berlin, 1993, p.220). Esta pregunta pone en cuestión el espacio de mi libertad. La segunda que refiere a la libertad positiva, hace las veces de respuesta a la pregunta por “qué o quién es la causa de control o interferencia que determina que alguien haga o se destaque por ser una cosa u otra” (Berlin, 1993, 220). En este caso, la pregunta por la causa que determina el ser o la acción de alguien introduce la cuestión por la caracterización de la razón para que alguien ejerza un control.

Para dar un poco más de claridad, hay que decir que la libertad positiva es libertad como

autonomía, como la posibilidad de actuar bajo el dominio de sí mismo (Berlin, 1993). Es decir, la libertad positiva refiere el control que se ejerce sobre la fuente de la que emana toda norma, lo que significa la importancia de participación (o identificación) del individuo en el poder de legislar o gobernar.

En cuanto a la libertad negativa, se plantea como ausencia de interferencia, esto es, que alguien se hace libre cuando no tiene ningún tipo de obstáculo externo que le impida su acción. Esta interferencia no debe entenderse simplemente como un obstáculo fijo, es decir, no se trata de una obstrucción para alguien que decida hacer algo, sino que es la ausencia de obstáculos para toda posibilidad de acción que incluye saberes.¹

Berlin termina por aclarar esta noción de no-interferencia cuando replantea lo que entiende por libertad negativa en la introducción de sus *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, si bien es allí donde advierte que su anterior formulación en *Dos Conceptos de Libertad* no da razón completa de su postura. El problema se presenta por asumir *no-interferencia* como simple falta de obstáculos externos para hacer lo que es objeto de deseo pues un individuo puede suprimir sus deseos y así ser libre. De modo que, el ejemplo del esclavo Epicteto que asegura ser más libre que su amo, presenta una mala interpretación de la libertad negativa si se asume que es no-interferencia. En efecto, si el esclavo no desea realizar ciertas acciones es libre porque no lo quiere, mas la interferencia es nula frente a sus deseos.

La solución que ofrece Berlin al problema de la formulación de libertad negativa es, por una parte, hacer la salvedad con respecto a la autocensura de los deseos (como en el caso de Epicteto), pues, de acuerdo con él “este sentido de libertad no implica simplemente la ausencia de frustración” (1993, p.46). Entonces, la autocensura que tiene por fin el evitar la frustración ocasionada por los obstáculos externos se hace también una falta de libertad. Por otra parte, el sentido de libertad negativa también recae sobre “la ausencia de obstáculo alguno que impida posibles decisiones” (1993, p. 46).

Con esta nueva formulación, Berlin pretende ampliar su noción pues ahora no será simplemente la no-interferencia en los deseos lo que determina la libertad, sino también una no-interferencia de cosas que puedan impedir una acción. Por ello, ya no se trata de que una puerta sea abierta cuando alguien quisiera salir, sino de que esa puerta esté abierta al salir independientemente de que ese alguien quiera salir, en términos de Berlin “una libertad de tener la oportunidad de acción, mas que la acción misma” (1993, p.49).

1 Berlin concibe de la misma manera la coacción, la interferencia, los obstáculos, etc., por lo que no considero necesario plantear distinciones en estos términos que pueden significar cosas distintas.

II

La división planteada por Berlin en *Dos Conceptos de Libertad* es aceptada sin problemas por Skinner; sin embargo, lo que este plantea como problemático es que aquel, aunque tuvo presente el problema de la dependencia, se limitó a establecer la libertad negativa como una ausencia de interferencia. Es por esto que dice: “sería injusto con Berlin decir que no se dio cuenta de que hay una tradición que conceptualiza la idea de libertad negativa no como una ausencia de interferencia sino como ausencia de dependencia” (2005, p.38). Por tal razón, el historiador británico Skinner no está muy de acuerdo con las críticas un poco más fuertes de Pettit quien “[...] afirma que el resultado del argumento de Berlin ha sido el de quitar de en medio a la teoría que sostiene: la libertad negativa consiste en la no-dependencia, no en la no-interferencia” (2005, p.39).²

Así, aunque el citado historiador conserva la división libertad negativa y positiva, plantea una limitación en el concepto de libertad negativa ya que no tiene toma en cuenta la ausencia de dependencia como parte de dicho concepto, o al menos no en esos términos que planteaba el Skinner.³ Además, este reconoce que el mismo Berlin se pregunta si es natural o deseable llamar a la exigencia de reconocimiento, y *status* a la exigencia de libertad en un tercer concepto (1993, p.164). Empero esta cuestión que el mismo Berlin formuló, ahora es quien responde con toda seguridad al decir de Skinner “no podría sostener coherentemente tal tercer concepto de libertad” (2005, p.39). Por supuesto que semejante rechazo del tercer concepto hace que la pregunta de aquel sea más bien retórica pues, aunque identifique que hay un problema con la dependencia, mantiene su dualidad conceptual. De lo dicho hemos de concluir que la crítica de Skinner busca llegar, más que a un tercer concepto de libertad - totalmente distinto del negativo y positivo - a un segundo sentido en que se ha entendido a lo largo de la historia el concepto de libertad negativa; según este autor

-
- 2 Es claro que, pese de las diferencias entre Pettit y Skinner, los dos fundamentan sus posturas en el republicanismo, el cual defiende la propiedad y la libertad tanto de las naciones como de los ciudadanos en la elección de acuerdo con la voluntad de cada uno. Esta libertad de la voluntad se ve reflejada en la importancia que se da a la participación de los ciudadanos en las decisiones del Estado; por lo que tanto la idea de no-dominación de Pettit como la idea de no-dependencia van encaminadas a defender esta libertad de la voluntad.
 - 3 Aunque Pettit - quien es traído a colación por Skinner por ser uno de los críticos de Berlin - también plantea el problema de la no-dominación, el camino que sigue Skinner es bastante diferente, puesto que Pettit plantea un concepto intermedio entre la libertad negativa y la libertad positiva, teniendo en cuenta que, según él, esta división mantiene un espacio que se llena con la concepción republicana de *libertad* como *no-dominación*. (véase Pettit, 1999).

“la mejor manera de sintetizar mi posición, es decir que, aunque estoy de acuerdo con Berlin en que existen dos conceptos de libertad: positivo y otro negativo, no comparto su presunción de que siempre que hablamos de libertad negativa tenemos que hablar de ausencia de interferencia”(2005a, p.46). De hecho, el nuevo sentido que da Skinner a la libertad negativa es inconmensurable con el sentido berliniano, por lo que, al final de cuentas, se está proponiendo otro concepto, aunque tal se defina en un sentido negativo.⁴

La diferencia tajante del concepto de libertad negativa como no-dependencia y el concepto berliniano entendido como no-interferencia, se fundamenta en que desde Skinner - retomando a los neo-romanos - la dependencia no requiere ningún tipo de interferencia, es decir, que yo puedo ser dependiente sin que tenga obstáculos que me permitan llevar a cabo la acción que desee; claro está que, ser dependiente es serlo de alguien o de la voluntad de alguien. Lo anterior, en esencia, plantea una disyunción en el sentido en que se entiende lo que es la autonomía, puesto que, de acuerdo con el referido Skinner:

Aquellos que creen que la libertad es ausencia de interferencia, defiende la concepción de que la voluntad es autónoma siempre que no sea amenazada o coaccionada. Por el contrario, los que se adhieren al argumento neo-romano niegan que la voluntad pueda ser autónoma a menos que se libre de la dependencia de otro (2005a, p.47).

El problema de la dependencia es que, aunque no existe la interferencia que viole mi libertad, me abstengo de ser o hacer algo por miedo a las consecuencias de llevar a cabo mis deseos, me autocensuro como en el caso, ya indicado, del esclavo Epicteto, o actúo del modo que no es conforme a mis deseos por el miedo de lo que sucederá si al “soberano” le disgusta mi acción. Para Skinner la auto coacción producida por la consciencia del estado de dependencia es similar al caso de las amenazas coactivas, puesto que las dos conllevan a que el sujeto evite llevar a cabo su voluntad. Entonces, la auto coacción por dependencia o amenaza representan una violación de la libertad que, en cierto sentido, parten del exterior, pero se expresan como obstáculos internos, de manera que Skinner asegura:

La sensación de constricción del agente es mediada del mismo modo en ambos casos. De aquí se sigue que, si estamos dispuestos a conceder que la libertad es limitada por la coacción, entonces no podemos excluir que pueda ser limitada por la servidumbre o, al menos, no podemos excluirla de la base de que la coacción implicada sea someramente auto coacción (2005a, pp. 40-41).

III

Como ya he expuesto anteriormente, en introducción a *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, Berlin replantea el concepto de libertad negativa haciéndolo parecer, al menos en principio, mucho más amplio, sin embargo, a pesar de que corrige su formulación teniendo en cuenta la libertad como no-interferencia en las distintas posibilidades de acción, no presta atención a una parte fundamental: lo que refiere a la no-dependencia, esto es: “búsqueda del status” (1993, pp.259-269). Este apartado es el único en el cual este autor se refiere a la libertad como no-dependencia, por lo que es aquí donde insinúa la posibilidad de un tercer concepto de libertad que claramente luego rechaza.

Dicho apartado del texto es el blanco principal de la crítica de Skinner si bien, por un lado, considera que Berlin no presta atención suficiente a los antecedentes históricos que se han presentado a favor de esta concepción de libertad, y por otro, Skinner considera a la dependencia en otros términos y esto último, en mucho, es evidente, puesto que Berlin trata el problema de la dependencia como una actitud respecto al individuo: “[...] al pedir que se me libere, por ejemplo, del *status* de dependencia social o política, lo que pido es el cambio de actitud respecto a mí por parte de aquellos cuyas opiniones y sus conductas contribuyen a determinar la propia imagen de mí mismo” (Berlin, 1993, p.161). Dicho pensador parece darle un trato psicológico al problema del reclamo de independencia, incluso cuando pide independencia política y social. Por supuesto, este trato que ofrece Isaiah Berlin es bastante divergente con la postura de Skinner, quien realmente piensa en esa independencia como un problema político en términos de libertad.

Para Berlin, la búsqueda de la no-dependencia no es búsqueda de la libertad pues según él esta no implica un campo más amplio de acción sino una especie de igualdad o de *reconocimiento*,⁵ aunque curiosamente tenga en cuenta que los dos conceptos de la libertad (positiva y negativa) buscan “frenar algo o a alguien, a otros que se meten en mi terreno, o afirman autoridad sobre mí, frenar obsesiones, miedos [...]” (1993, p.264). Y es que en la argumentación que ofrece el mismo Berlin se pueden notar dos aspectos: Uno, es que aquel parece confundir el asunto de la dependencia - y la relación que tiene éste con la posibilidad de mi acción - con lo que reconoce como la *búsqueda de status*. Lo anterior, por supuesto, teniendo en cuenta que uno puede querer también la libertad a la vez que el reconocimiento, pero la motivación del reclamo es el reconocimiento. En segundo lugar, Berlin rechaza ese problema real de la dependencia, y es que, si yo soy dependiente de alguien, estoy a merced de su voluntad, ¿cómo no buscaría o querría liberarme? Claramente no buscaría liberarme de la voluntad de un tirano poniendo a otro en vez de éste, más bien buscaría una

5 Berlin utiliza un ejemplo desacertado, y es el de los países africanos que se emanciparon de sus colonizadores; y es que no considero que un africano - y creo que ningún otro ser humano - viviendo en una tiranía, se sienta mucho más a gusto si el tirano pertenece a su raza, etnia, etc. Que si es de un extranjero. Claramente, Berlin parte de la premisa de que un “administrador” extranjero debía ser “cauteloso, justo y bienintencionado” (Berlin, 1993,

forma - y ésta es una de las soluciones que según Skinner plantearon los neo-romanos⁶ - de evitar que haya alguien que tenga un poder absoluto sobre mí.

La preocupación por ser independiente se corresponde con lo que el citado Berlin plantea sobre la manera en que se entienden sus dos conceptos de libertad - en el sentido de que buscan frenar algo dado que la dependencia es limitación indirectamente externa. Esto es así porque lo que me produce el miedo a actuar, miedo por el cual me auto coacciono, es la voluntad de la persona de la cual soy dependiente, es decir, yo quiero ser independiente porque de lo contrario, el miedo a la voluntad de mi amo (soberano o rey) hará que no sea libre, y no porque este amo me ponga barreras sino porque yo temo las consecuencias que me puedan traer mi acción.

A pesar de que el autor no presta mucha atención al problema que nos compete en su apartado la búsqueda del *status*, ya en la introducción a su obra *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* esa corrección que ofrece parece ofrecer un punto conciliador frente a su postura y la postura de Skinner. La reformulación que ofrece puede dar una solución al problema, al menos de la posibilidad de la interferencia, puesto que no soy libre si hay interferencia para hacer lo que yo quiero ahora o si hay interferencia para lo que pueda querer hacer. En otras palabras, soy libre si estoy en un cuarto y tengo posibilidad de salir cuando quiera, aunque decida no hacerlo.

Sin embargo, el mismo Berlin no deja de reducir el asunto de libertad a los mismos términos de no-interferencia pues sitúa la posibilidad como la ausencia de obstáculos, pero ¿qué sucede si mi amo es bueno, amable y no representa un serio obstáculo para mi deseo, y aun así yo no los cumplo por miedo a lo que él pueda hacer? Esta sería una seria cuestión que ofrecería Skinner ante su reformulación; ser dependiente de la voluntad de alguien no es tanto un obstáculo externo - en el sentido berliniano aunque sí lo pueda llegar a ser - sino que es la causa de los obstáculos que yo me adhiero por miedo.

Por supuesto que la defensa que ofrece Skinner a su tercer concepto de libertad es mucho más amplia, no obstante analizando algunos de sus argumentos y comparando estos con los de Berlin se puede decir que, por un lado, los dos pensadores están formulando dos conceptos distintos cuando se refieren a la dependencia, y por otro, la libertad comprendida como no-dependencia es, cuando menos, un problema distinto al sentido que Berlin asume de la libertad negativa. En definitiva, no es únicamente ausencia de interferencia la libertad negativa si bien esta se fundamenta en el hecho de que puede no existir dependiendo de esa voluntad del dominador quien es el que así lo desea.

6 Según Skinner, los neorromanos ingleses surgen en la guerra civil de 1642 como un movimiento ideológico en oposición a la monarquía, por lo que defienden la participación de los ciudadanos (ya sea por representación o de manera directa) en las decisiones del Estado, por lo que atribuyen la soberanía a los ciudadanos y no al príncipe. Este movimiento, claramente, se vio influenciado por el renacimiento italiano, principalmente por Maquiavelo, aunque se distingue de éste, sobre todo por su idea de derecho (inexistente en el republicanismo renacentista italiano) (Véase Skinner, 2004).

Referencias Bibliográficas

- Berlin, I. (1993). *Cuatro Ensayos sobre la Libertad. Edición Española de Belén Urrutia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno. Traducción de Toni Dioménech*. Barcelona: Paidós.
- Skinner, Q. (2004). *La Libertad antes del Liberalismo. Traducción de Fernando Escalante*. Madrid: Ediciones Taurus-CIDE.
- Skinner, Q. (2005a). La Libertad de las Repúblicas ¿Un tercer concepto de Libertad? Una Traducción de Ángel Rivero. *Isegoría* 33, pp. 19-49.
- Skinner, Q. (2005b). El Tercer Concepto de Libertad. *Revista Claves de Razón Práctica* 155 (7), pp. 4-8.





**LA FILOSOFÍA COMO
CIENCIA EXACTA Y RIGUROSA**
DESDE *EDMUND HUSSERL*

Autora: Cindy Paola Lancheros Conde
Séptimo semestre de Filosofía
Universidad Nacional de Colombia
Correo:clancherosc@unal.edu.co

Resumen

En este texto se busca mostrar el ideal de Edmund Husserl, de hacer de la filosofía una ciencia exacta y rigurosa basándose en el método *fenomenológico*. Para conseguir este cometido, el escrito se divide en cuatro secciones: la primera presenta las características de las ciencias positivas y de la filosofía, en la segunda elucidaremos en qué consiste la fenomenología y expondremos su método en dos subdivisiones: epojé fenomenológica y reducciones fenomenológicas. Para finalizar, trataremos aquel aspecto intersubjetivo de la fenomenología, y mostraremos algunas conclusiones.

Palabras clave: Fenomenología, Filosofía, Ciencia, Vivencia, Esencia.

Abstract

In this text, the aim is to show Edmund Husserl's ideal of making philosophy an exact and rigorous science, based on a method called phenomenology. To achieve this goal, the paper is divided into four sections: in the first one, I will present the characteristics of positive sciences and philosophy; in the second I will elucidate what phenomenology consists of, and I going to present its method in two subdivisions: the phenomenological epoché and the phenomenological reductions. To finish, we'll try to expose, *grosso modo*, the intersubjective aspect of phenomenology (as the third section), and we will show some conclusions (fourth section).

Keywords: Phenomenology, Philosophy, Science, Experience, Essence.

Entre la filosofía y las ciencias positivas

Antes de entrar en materia es menester resaltar que, lo que se intenta mostrar en este texto es: (i) por qué existe la necesidad de que la filosofía sea considerada una ciencia, (ii) cómo la fenomenología se articula con esta pretensión y, finalmente, (iii) determinar si Husserl logra encaminar a la filosofía por este rumbo.

Así pues, a finales del siglo XIX la filosofía alemana se encuentra en crisis, y lo único que es visible y aclamado son las ciencias positivas. La filosofía pasa a un segundo plano y pasa desapercibida; el tedio para con la filosofía especulativa, a la cual consideran poco valiosa las personas en relación con avances científicos. De ahí que sea el momento de tomar una decisión: abandonar la filosofía, o buscar una salida (Botero, 2003, p.317). Los filósofos motivados por su deseo de saber, admiten que es necesario indagar por una solución efectiva para la crisis e inician mentando distintas alternativas que den respuesta a sus problemáticas. Con ello en mente, nace la idea de la filosofía como una ciencia fundamental, exacta, rigurosa y objetiva, la cual fue desarrollada por Husserl en muchas de sus obras. Para este autor, lograr que la filosofía se orientara por este rumbo era una salida eficaz de la crisis y, para lograrlo, se dirigió hacia la búsqueda de fundamentos seguros obteniendo la fenomenología.

Para Husserl, a pesar de todo proyecto que ha sugerido hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, ninguno ha podido cumplir su cometido. Esto, empero, no quiere decir que la filosofía sea una ciencia incompleta; más bien, expresa que ella no se ha podido encaminar por donde debería ir y, por ello, todavía no se le puede considerar una ciencia en sentido estricto. En este orden de ideas, para que la filosofía pudiese llegar a ser, a constituirse como ciencia rigurosa, se le debe dar un “giro” radical, siendo cuidadosos de no cometer los mismos errores que impidieron su éxito pasado (Husserl, 2009, pp.9-11). Lo nuevo y revolucionario de Husserl en contraposición a demás autores que han tratado el tema, consiste en que no se investiga la estructuración ni la concepción de la conciencia sino su actividad, basándose en resultados de las actividades descriptivas. Al decir de Husserl: “se trata de una ciencia apriorica (es decir, dirigida eidéticamente a lo primigeniamente-intuitivo)” (Husserl, 1949, epílogo, §1). A este cambio en la filosofía se le denomina “giro trascendental” y con él se destaca el valor de explorar la validez del saber humano en la experiencia. Además, el enfoque del filósofo resalta la importancia de la subjetividad en cuanto es objetiva, pues tiene un sentido. Estas características del método serán explicadas de forma más detenida. Por ahora, basta señalar que con esto se presenta una gran semejanza en relación a autores previos.¹

Es menester considerar algunos detalles primordiales a la hora de comprender cuál era la motivación de Husserl con su proyecto. De acuerdo con ello, primero es de aclarar qué entiende este autor por ciencia. Pues bien, para él la ciencia se basa en la fundación del conocer mediante

una unidad entre los diferentes conocimientos (Husserl, 1949, §26). En consecuencia, la ciencia puede dividirse en dos grandes aspectos: el primero de ellos se conforma por las ciencias positivas y el segundo por las ciencias filosóficas. En el segundo grupo sólo se encuentra incluida la filosofía, ya que es la que lleva a cabo el trabajo crítico y reflexivo, mientras que en el primer grupo están todas las ciencias entendidas contemporáneamente (física, matemática, psicología, etc.), las cuales tienen un objeto y un método de investigación determinado.

Las ciencias positivas son ingenuas, pues hacen del saber algo dado, indudable e incuestionable. Además, intentan conocer su objeto de estudio, la naturaleza, de un modo objetivo sin acudir a su aspecto subjetivo y considerando sólo el punto de partida de tercera persona (lo que suele estimarse como el “punto de vista desde ningún lugar”); la toman como algo dado y ya existente. Se desempeñan de forma irreflexiva y acrítica, por lo que no se preocupan del enigma del conocimiento,² están: “vueltas hacia las cosas despreocupadas de toda problemática epistemológica o escéptica” (Husserl, 1949, §26). Para Husserl esto es problemático porque el método experimental de aquéllas se basa en supuestos implícitos cuya validez apodíctica no es comprobada; su única evidencia es su compresibilidad de hecho (Mayz, 1976, p.10). Dicho así, la ciencia positiva toma a la naturaleza y a la experiencia como campos de saber posible y objetivo sin cuestionar su realidad y sin evaluar si sirven para fundamentar una ciencia rigurosa.

Ahora bien, esta forma de actuar y de pensar respecto al mundo que parece ser característica de las ciencias positivas, es denominada *la actitud natural*. Ella constituye nuestro sentido común, puesto que todo el tiempo nos encontramos inmersos en ésta. Tal actitud no se reduce a ciencia positiva, sino que también enmarca la cotidianidad. Por lo demás, este comportamiento es pre-predicativo y trasfondo que acompaña todos los actos y vivencias de una subjetividad, y es la que lleva a tomar de forma pasiva lo que está ahí delante como real. Gracias a ella, distintos objetos se nos presentan con caracteres prácticos (de uso) y de valor (cualidades) y hace reconocer a toda persona como *cogito* situados en un mismo mundo objetivo (Husserl, 1949, § 27-30). Como podemos observar, una actitud tan acrítica nos aleja de la pretensión que se tiene sobre la filosofía, pues como ciencia reflexiva no puede basarse en asuntos dudosos, ni mucho menos puede fundarse en las ciencias positivas que hacen uso del saber natural.

Con todo, parece que se toma por hecho la posibilidad del conocimiento y de la ciencia misma. Pero si miramos de forma detallada, estas afirmaciones hacen parte de la actitud natural. En efecto, aceptar esto implicaría asumir las cosas como acabadas sin controvertir en ningún momento su veracidad. Por ello, dado que la filosofía tiene a cargo el trabajo incisivo, debe cuestionar el saber y la ciencia, y de este cuestionamiento es que emerge el problema del saber. Este problema

2 En un primer momento se propone aceptar esta afirmación - que es algo fuerte - sin más, teniendo en cuenta que se verá sustentada con lo que viene.

ha sido tratado por la filosofía moderna al no poder dar cuenta de cómo el conocimiento alcanza su objeto, no obstante, antes de explicar dicho problema, es necesario decir un poco acerca de qué se entiende por conocimiento. En primera instancia es menester resaltar que, para el acto del saber, están involucradas dos partes: acto y objeto. Esto hace que Husserl conciba el saber como vivencia psíquica e intencional, la cual se encuentra en el flujo de lo vivido, de lo experimentado, y que tiene lugar en un sujeto cognoscente (Husserl, 1949, § 36). En esta vivencia encontramos la referencia a un objeto que es distinto y externo al sujeto; en términos husserlianos: el objeto es trascendente a la vivencia (por ello el saber puede dividirse en acto y objeto). Concretamente, el problema del conocer se atisba cuando se dice que “conocemos” cosas, aunque no se tenga fundamento para sustentarlo. La dificultad es hallar ese fundamento que dé total evidencia y claridad sobre la cuestión pues ¿cómo puede el conocer asegurar que alcanza estos objetos trascendentes? ¿Cómo estar seguros de que eso que se nos da es algo existente? (1982, p. 28).

A partir de lo anterior no podemos aseverar que, tanto la ciencia como el saber sean factibles. Sin embargo, esto no significa que se deba abandonar el ideal de sabiduría. El caso es, más bien, que dado a que la ciencia pretende el saber de su objeto determinado, necesitamos establecer si el saber es posible para después precisar si la ciencia conoce de manera adecuada su objeto. Si no hay conocimiento mucho menos ciencia, esto quiere decir que, en principio, debemos analizar el conocimiento mismo y su posibilidad para después dirigirnos a lo que puede ser una ciencia filosófica. Cabe aclarar que tal es tarea de la filosofía, dado que ella es la encargada del pensamiento crítico. No podemos pretender que las ciencias positivas se preocupen por este tipo de inconvenientes, puesto que ellas están instauradas en la actitud natural y sólo viven impulsadas por un serio afán de saber. Aquí yace una de las grandes diferencias entre los dos tipos de ciencias dichas, a saber: positiva y filosófica.

La filosofía como ciencia estricta y rigurosa, por consiguiente, debe servir para fundamentar todas las ciencias y debe ser una teoría del saber guiada en dos direcciones: por un lado, se dirige a la crítica del conocimiento natural, y por el otro busca establecer la relación entre el conocer, su objeto y su sentido. Esto último a fin de relucir la esencia del conocimiento y su pretensión de validez. La filosofía vista de esta manera implica un “giro” radical, un cambio de actitud y un nuevo método sobre el cual debe orientarse para poder ser ciencia. Ese cambio es denominado la *actitud filosófica/fenomenológica*, y designa una separación radical respecto a las ciencias exactas. Teniendo en cuenta esta posición y la búsqueda de fundamentos certeros para el saber filosófico, ahora se puede exponer de qué se trata la fenomenología.

Fenomenología

La fenomenología se encarga del estudio de los fenómenos puros (de lo que aparece tal como se da en la conciencia fenoménica), y de lo que es esencial a las vivencias. Para ser exactos, ella se ocupa del análisis de la experiencia concreta y de la conciencia basándose en la perspectiva de primera persona para hallar resultados científicos. Ahora bien, para ser una ciencia rigurosa, la fenomenología demanda de establecerse en la *evidencia*: en el conocimiento indubitable, aquel que se acredita en la experiencia y en el cual se vivencia la plena concordancia entre lo mentado y lo dado. Con todo esto debemos preguntarnos ¿dónde encontramos aquella evidencia? Según Husserl, no podemos dudar de que somos, un *cogito*. Pero éste no es el mismo cogito cartesiano que sólo pensaba, sino que él es un *ego cogito cogitata* (cogito que mienta algo) en el que se hayan reunidos los múltiples actos de conciencia con su referencia a un objeto. A partir de tal caracterización surge el concepto de *intencionalidad* según el cual toda conciencia es conciencia de algo (referencia a un objeto). Con la evidencia e intencionalidad como peculiaridades del método no sólo obtenemos un conocimiento indubitable sino también apodíctico, con el que se hace la fenomenología si pretende ser ciencia. En filosofía, por ende, lo que define la validez no es la “genialidad del creador” ni la invención producto del historicismo, sino un método de rigor que dé cuenta del modo como se llega a una verdad basada, en su totalidad, en la evidencia (Husserl, 2009, pp. 83-84).

Conforme a lo anterior, para cumplir su cometido, la fenomenología debe fijarse en las vivencias. Por vivencias, en el sentido más amplio: “entendemos todo aquello que se encuentra en la corriente de vivencias” (Husserl, 1949, §36), es decir, todo experimentar que se dé en un sujeto. Desde esta caracterización se distinguen dos tipos: (i) las vivencias intencionales y (ii) las que no son intencionales.³ Las vivencias intencionales son las referidas a un objeto, es decir aquellas que poseen intencionalidad. Éstas se subdividen en dos tipos conforme a la forma en la cual se refieren a su objeto: (i) vivencias de dirección inmanente y (ii) vivencias de dirección trascendente. Aquéllas se caracterizan porque el objeto intencional es familiar al río de la conciencia. Este es el caso de los actos de reflexión, pues en estos la conciencia es tanto vivenciar como objeto de aquel vivenciar; en otras palabras, en estas vivencias el acto y objeto pertenecen a la misma corriente de vivencias. De otra parte, en la vivencia trascendente el objeto no hace parte del río de la conciencia, sino que es extraño a ella, es decir, como ese algo externo que no le pertenece. El objeto de esta vivencia se denomina trascendente y todas sus cualidades primarias (objetivas) o secundarias (subjetivas), también lo son. A la par, en estas vivencias se identifican un contenido inmanente y

³ No entraremos en materia de las vivencias del segundo tipo (no intencionales), ya que no son centrales para el asunto en cuestión.

uno trascendente, esto quiere decir que, a pesar de que el objeto de la vivencia sea trascendente, en el acto mismo hay elementos que lo conforman inmanentemente. Con esto, la inmanencia la entendemos de dos modos: (i) lo que es ingrediente de la conciencia, y (ii) lo que se da como objeto absoluto y claro en las vivencias. Caso contrario al hablar de lo trascendente: (i) lo que no es ingrediente de la conciencia, y (ii) lo que no es evidente en la vivencia.

Ya que se ha delimitado el quehacer y objeto de la fenomenología es necesario seguir indagando por lo evidente, pues no se ha dicho todo acerca de esta cuestión. A través de la evidencia se vislumbra otro factor en el análisis fenomenológico: cuando pensamos lo indudable percibimos que no podemos dudar de la presencia inmediata de un objeto ante nosotros. Dicha presencia es lo que Husserl llama *intuición originaria* (en persona), y en ella se da la *cosa misma* (aquello de lo cual soy consciente y genera evidencia inmediata), como objeto de reflexión fenomenológica. Es lo que expresa este autor en su famosa frase: “queremos retroceder a las cosas mismas” (Husserl, 2006, p. 218). En este orden de ideas, la fenomenología se ocupa de aquello que se da de manera evidente para que la investigación sea certera en su integridad. Así, por ejemplo, en la vivencia perceptual de un árbol, obtenemos este objeto en la conciencia tal como se nos da junto con todos sus aspectos; y este objeto, en tanto pertenece a nuestro concienciar, es la cosa misma a la que hacemos referencia.

Método fenomenológico

a) La epojé fenomenológica

Nos hallamos instaurados en la actitud filosófica. De ella resalta la evidencia en toda la investigación fenomenológica, mas no se ha explorado su proceder. En contraposición a la actitud natural, en el momento en el que nos encontramos en la actitud filosófica, no nos es válido tomar las cosas como algo dado, existente y que puede ser conocido tal como eso por una conciencia. En esta actitud debemos liberarnos de todo presupuesto, lo cual ocurre gracias al problema del conocimiento que se ha mencionado en líneas anteriores, pues si no sabemos si el conocer es posible, tomar cualquier presupuesto sería fundamentarse en dudas y, por ello, hacer lo mismo que la ciencia positiva. El proceder aquí radica en dejar atrás toda preconcepción y, después de esto, empezar a describir las cosas mismas que han sido halladas para generar conocimiento indubitable y apodíctico. Como decíamos, esta forma de hacer filosofía se instaura en la perspectiva de primera persona, por lo que su método es enteramente descriptivo, esto es, el describir los fenómenos en tanto fenómenos.

De manera que la descripción en la fenomenología no puede ser como la de las ciencias positivas (como es la descripción del movimiento de una partícula), sino que debe ser resultado de una actitud fenomenologizante.

Para evitar que se filtren descripciones de otro tipo se hace *epojé*, entendida tal como el acto de poner entre paréntesis esa tesis de la actitud natural. Aquel poner entre paréntesis significa que se prescinde del objeto en cuestión, mas no se niega, ni se duda, ni se supone su existencia, pues aquella tesis de la actitud natural no va a ser erradicada, tan solo existirá dentro de un paréntesis (Husserl, 1949, § 32). Por esto, no se hace ningún uso de ella, la abstraemos, en absoluto, del interés fenomenológico evitando todo juicio respecto de la existencia espacio-temporal. En este punto es muy necesario hacer énfasis en que, el interés fenomenológico no radica en que existan las cosas ni el mundo (lo que es propio de la actitud natural), sino en la descripción de experiencias (de lo que está presente en la conciencia), en las que no es relevante la existencia de objetos. En efecto “el hecho de existir no cuenta como dato determinante para una descripción a realizar” (Botero, 2003, p.323), y cuando el objeto descrito no exista, ello no cambia en nada la descripción que se puede hacer de él. En esencia, *epojé* se presenta como primer paso en una serie de *reducciones fenomenológicas* para garantizar el acceso a la conciencia como fenómeno puro, y es en sí misma la actitud que garantiza el adecuado establecimiento de la fenomenología. Por otro lado, las reducciones de las que hablamos son: eidética, fenomenológica y trascendental.

b) Reducciones fenomenológicas

El término reducción significa “ir al origen”, “desechar lo derivado para concentrarse y dirigirse al fundamento” (Botero, 2003, p. 323). En conformidad con esto, en seguida de practicar la *epojé* puede realizarse la *reducción eidética* con la cual se halla lo *esencial* de nuestras vivencias. Las esencias se entienden como aquello que permanece invariante en la variación, o bien en los términos husserlianos: lo que es “autárquico del individuo, constituyendo lo que él es” (Husserl, 1949, §3). En la medida en que lo que se busca son las esencias generales de los actos⁴ no podemos quedarnos con las características de una vivencia en particular, sino que a partir de la vivencia concreta se debe determinar lo que es y lo que no es esencial al acto en general. Esto se lleva a cabo mediante el método de *variación eidética*; por ejemplo, en el acto de percepción de una casa podemos variar e imaginar libremente el color, forma y tamaño del objeto y, aunque cambiemos aspectos más radicales de la casa, ninguno de ellos es esencial a la vivencia de percepción ya que podemos

4 Rememoremos que la fenomenología busca ser ciencia. Por esto ella debe tender hacia lo universal y lo objetivo ya que una ciencia no puede fundarse en aquello que puede ser cierto unas veces y otras no, ni en aquello que sólo puede ser válido para un individuo y falso para los demás.

cambiarlos y, aun así, seguiremos *percibiendo algo*. Puede que no percibamos una casa, tal vez ahora se perciba un esfero, o una manzana, o cualquier otro objeto de la experiencia posible. Mas en todos los casos asentimos de que lo que sea ese objeto, no afecta en nada nuestra percepción. Además, de acuerdo con Follesdal (2010, p.10), podemos concebir este tipo de reducción como la transición de la *actitud natural*, en la que estamos dirigidos hacia objetos materiales particulares, a la *actitud eidética* en la que somos dirigidos hacia esencias. En síntesis, lo que se afirma con estos ejemplos es que, en las vivencias intencionales lo que sea el objeto intencional y sus características, no es algo esencial a la vivencia.

Con todo, en este punto sabemos lo que no es esencial a las vivencias intencionales, no obstante, si seguimos analizando estos actos es de advertir que si quitamos el objeto de la vivencia ésta quedaría vacía, puesto que no es posible percibir nada; siempre se percibe algo. De este modo es innegable que la intencionalidad se perfila como elemento esencial de las vivencias perceptivas y, de las vivencias intencionales, puesto que ellas refieren a un objeto. Esta reducción exhibe una objetividad fenomenológica gracias a que ella se dirige a los aspectos generales y no particulares de las vivencias; tal cual como debe ser una ciencia.

Siguiendo con este método, la reducción fenomenológica nos permite acceder al campo de la conciencia para poder estudiarla sin hacer uso de la tesis de la *actitud natural*. Dentro de este campo encontramos la conciencia pura dada de forma absoluta como el ámbito de la región originaria, con evidencia. Lo que obtenemos en seguida de esta reducción no es un mero concienciar vacío o encerrado en sí sino un concienciar con la referencia a un objeto (intencionalidad), conciencia de algo. Entonces, mientras se lleva a cabo esta reducción podemos describir y aprehender vivencias intencionales en cuanto ellas son la primera forma de la experiencia pre-predicativa.

Otro resultado de la reducción es que por medio de ella se pueden identificar los contenidos inmanentes de vivencias trascendentes; estos son la intencionalidad y los datos de sensación. La intencionalidad es inmanente debido a que es esencial a las vivencias, y aquellos datos son inmanentes porque exhiben los objetos intencionales. Gracias a estos podemos percibir objetos, haciéndolos dependientes de nuestra propia situación, empero, no son intencionales, son materia sensible y, por tanto, son pasivos y carentes de significación.⁵ Es lo que se puede entender por vivencias no intencionales, las cuales, pese a no referirse por sí mismas a un objeto, proporcionan una base para que la actividad intencional sea eficaz. Así pues, para que tal materia sensible pueda ser aplicada a los objetos, se necesita algo que le dé sentido, que la anime, gracias a lo cual se puede

⁵ La materia, en este sentido, puede entenderse como la materia aristotélica. Para Aristóteles, la causa material responde a la pregunta ¿a partir de qué es X? (donde X puede ser cualquier objeto). En este orden de ideas, la materia es aquello de lo que está hecho algo. Sin embargo, esta materia no se imprime a sí misma la forma ya que ella no puede autoformarse, es pasiva. Por esto, ella necesita algo que le dé movimiento y que permita su cambio. Cabe señalar que, la materia aristotélica, vista como principio último, ingénito e imperecedero (materia prima), va más allá del sentido husserliano de los datos de sensación. Por este motivo, aquí no ahondaremos en este tema.

dar la vivencia. El conjunto de todos estos datos es denominado *capa hylética*, y el elemento dador de sentido que hace presente en vivencias intencionales ese algo no intencional recibe el nombre de *capa noética*.⁶

Teniendo en cuenta lo dicho, la fenomenología puede orientarse en dos modos: subjetiva u objetiva (Husserl, 1949, §80). La investigación subjetiva se encarga de la pura subjetividad que sólo describe las vivencias ensimismadas (prestando atención sólo al yo), dejando de lado la conciencia del objeto trascendente. Tal orientación también es atributo de análisis centrados en la *capa hylética* cuando ella es aparte de su elemento portador de sentido (nóesis). Pero si nos dirigimos a dicha clase de investigación, la fenomenología no podría ser objetiva pues no tendría en cuenta aquellos objetos que están fuera de las vivencias y, como consecuencia, no puede considerarse como la ciencia que estamos buscando. Esto no implica que no se pueda tomar ese camino, pero eso significa que en esta ocasión no es valioso seguirlo. Ahora, la orientación objetiva da luces al respecto: ella apunta a lo intencional como tema fundante en el que se investiga la *constitución*⁷ de la objetividad en la subjetividad y en la que la intencionalidad misma capta cómo lo trascendente es constituido. En palabras de Husserl es: “un examinar la intencionalidad como rótulo comprensivo de las estructuras fenomenológicas, además de esbozar la problemática referida a esas estructuras” (Husserl, 1949, § 83). Conforme a ello, dentro de esta orientación encontramos la correlación nóesis-nóema, propia de la intencionalidad, como elemento central en el ámbito fenomenológico.

Continuando con la orientación objetiva se puede decir a qué se hace referencia cuando se alude a la correlación nóesis-nóema. La capa noética o nóesis es el acto hecho por la conciencia cuando ésta se dirige a un objeto intencional dotándolo sentido. En contraste, el correlato intencional de la vivencia según el modo de darse lo vivenciado en cuanto tal - “lo percibido como percibido” y “lo figurado como figurado”- es nóema. Este nóema determina bajo qué aspectos está dirigido el acto.

Bajo el nexo de nóesis y nóema se hace evidente que toda vivencia intencional, tiene su objeto determinado al cual se refiere de modo inequívoco, esto es, no sólo que la conciencia sea conciencia de algo, sino que cada conciencia es consciente de su algo. Pues una cosa es el cómo se nos da la percepción de un objeto en cuanto percibido, y otra, el cómo se nos da otro objeto en cuanto percibido. Por ello, el nóema no sólo nos indica a qué objeto se dirige la vivencia, sino también el cómo vivenciamos ese objeto específico. Y en la medida en que esto es así, no podemos separar objeto de la vivencia determinada, porque en ella él se nos da en tanto vivenciado junto con todos los *datos hyléticos* que percibimos de él. De este modo, aquel objeto que no es ingrediente de

6 En analogía con Aristóteles, la *capa noética* vendría a ser la causa eficiente, como el agente que produce el cambio y el movimiento.

7 El término “constitución” no debe entenderse como una construcción de algo, sino como una dación de sentido.

la conciencia, es indispensable para el hablar de la subjetividad debido a que no podemos pensar nóesis sin nóema, ni viceversa. Además, por el nóema es posible la referencia objetiva ya que él es un elemento no subjetivo presente en la conciencia que nos remite a ese cómo del darse del objeto. Con esto es claro que no podemos separar el conocer de su objeto - todo saber es saber de algo específico - y mientras se lleva a cabo el método fenomenológico y nos establecemos en la total evidencia, ya ganamos algo: no podemos dudar de que el conocer no sea posible. Cabe observar que, esto no expresa una vuelta a la actitud natural dado que el objeto de la vivencia en cuanto tal no nos remite a un juicio alrededor de su existencia ni de su realidad.

A partir de lo dicho, pueden observarse ciertos avances. En un principio se pensó que dicho objeto de la vivencia es completamente trascendente y por esto nos afincamos en el problema del conocer. Más adelante vimos que la intencionalidad se concibe como un elemento esencial a la vivencia intencional, lo que traduce que no somos simples concienciaros vacíos, sino que la referencia a un objeto X se hace necesaria. Con ello, se puede concluir que el conocer siempre es conocimiento de algo, mas esto no aclaraba que el conocimiento en realidad alcanzara su objeto determinado. Ocurre un siguiente paso, si bien cuando nos encontramos en la orientación objetiva de la fenomenología, la estructura noético-noemática nos da nuevas luces. En ella se refleja que toda vivencia necesita algo que dé sentido (nóesis), y otro que sea sentido (nóema). De esta forma, el objeto trascendente pasa a ser indispensable en la vivencia ya que en ella él se nos presenta en tanto vivenciado. En este instante, el conocer se ve como algo dirigido de forma necesaria a su objeto; a su vez, aquel objeto - que en principio considerábamos como trascendente - no está fuera de la vivencia, sino que es *inmanente* a ella. Cabe aclarar que, aquí situamos una nueva interpretación de la inmanencia pues ella ya no se entiende sólo como evidente o como ingrediente en la vivencia, sino que ahora pasa a ser: “lo absolutamente dado en sí” (Zirión, 2017, p.18), y es desde esta noción que se comprende ese objeto intencional como elemento inmanente. En síntesis, se demuestra que el conocer es posible, y que, por tanto, la ciencia también.

En otro orden de ideas, se puede hacer un recorrido a través de la *reducción trascendental* la cual se realiza por medio de una *epojé*. A partir de ella, se garantiza el acceso de los fenómenos trascendentales (la inmanencia pura) en nuestra subjetividad trascendental. Dicha reducción muestra que nosotros, en tanto fenómenos psicológicos (*yo empírico*) delante de un mundo y con uso de la actitud natural, somos afectados con la *epojé*. Esto quiere decir que: “ni el ego como objeto, como cosa entre las cosas, ni el ego como sujeto psicológico de vivencias es dado de manera absoluta y auténtica; él no está en la intuición pura” (Herrera, 1896, p.205). Por ello la reducción trascendental prescinde del “yo empírico” (que pasa a estar entre paréntesis), y el residuo de esta reducción es el “*yo trascendental*” que se da como des-mundanizado, como sujeto puro e inmanente en la vivencia y constitutivo del mundo. Esta subjetividad trascendente es encargada de

la estructuración de sentido del mundo, y no debe ser tomada como ente natural, es más bien un operar que genera sentido, es: “el yo en cuanto absolutamente existente en sí y para sí “ANTES” de todo ser mundano, en el cual se alcanza validez de ser” (Husserl, 1949, epílogo, §3). En resumen, lo que busca aclarar esta reducción son los: “enigmas que se ocultan bajo un proceso de “*constitución de las objetividades*” (Mays, 1976. p. 30). Esto hace que la fenomenología en cuanto ciencia crítica del saber, también debe enfocarse en responder al interrogante ¿cómo se constituye el mundo en la conciencia? Estas cuestiones trascendentales son de extensa investigación y, por tanto, aquí sólo las mencionamos para dar una vasta mirada al proyecto filosófico de Husserl como ciencia, proyecto que debe esclarecer la manera en la que el objeto del conocer se constituye en conocimiento. En esencia, se bosqueja el camino de la crítica del saber y, con ello, finaliza la exposición del método fenomenológico.

Intersubjetividad

A partir de esta caracterización de la fenomenología puede pensarse que, aunque tal tenga una orientación objetiva cae en el solipsismo o en una especie de introspección. Pero, esta concepción resulta contraria a la noción de las esencias como punto central de análisis fenomenológico. Téngase en cuenta que en esta investigación se busca aquello que es esencial a las vivencias. Por ello, la fenomenología no se centra en particulares sino en los universales y en las fuentes de saber - según las distintas vivencias - que conciernen a las personas y remiten a una *validez objetiva*. Además, las vivencias son experimentadas por individuos como algo idéntico aplicable a muchos sujetos (Husserl, 2009, pp.40-53), de modo que en las descripciones, las experiencias resultan iguales para todos los seres humanos. Por consiguiente, indagar respecto a los fenómenos puros subjetivos abre el camino para llegar a determinar la conciencia intersubjetivamente, sin olvidar que en la medida en que hacemos parte de un mundo, establecemos noématas acreditables en la experiencia de cada quien. Es claro, pues, que el mundo objetivo solo tiene sentido para cada persona en cuanto que es un mundo intersubjetivo, y de acuerdo con lo dado la fenomenología manifiesta su validez objetiva para hacerse como ciencia. Desde luego, la teoría de intersubjetividad es muy amplia y aquí sólo hay generalidades que permiten subrayar las características de una ciencia filosófica.

Consideraciones finales

Con base en lo explicitado respecto a la fenomenología podemos dar ideas claras acerca de lo que ella pretende y de su método. Por supuesto que con esto sólo se presenta una pequeña parte del ámbito fenomenológico. La fenomenología tiene un amplio camino que es abordado por Husserl en sus demás obras, e inclusive, muchos otros autores han hecho modificaciones y planteado métodos distintos de la fenomenología aquí expuesta. Aun así, podemos visualizar qué tan viable es que la fenomenología llegue a ser ciencia fundamental, exacta y rigurosa, tal y como su fundador pretende.

En este orden de ideas, por un lado, en lo que concierne a la exactitud encontramos un problema: toda vivencia se da en el ámbito temporal, pero como el tiempo fluye nos es imposible tomarlo como algo exacto, como un punto fijo. En consecuencia, no podemos analizar las vivencias en su integridad a favor del aspecto temporal. En nuestras descripciones, por tanto, siempre se intenta captar un presente inaprehensible en el que tenemos experiencia. Con esto se podría cuestionar que la fenomenología no logre abarcar todo el ahora en una vivencia, sin embargo, eso no sería válido pues no es el interés de la ciencia filosófica planteada. El caso es, más bien, que con el aspecto temporal se conoce que la fenomenología no es exacta en su totalidad. Y si se intenta buscar algún tipo de “exactitud parcial” - aunque en sí misma la formulación resulte extraña y hasta contradictoria - nos damos cuenta de que tal puede ser establecida por medio de la universalidad y la objetividad del método fenomenológico. Como efecto, en fenomenología hay un valor de exactitud apreciable - así sea parcial - que vale la pena resaltar.

Por otro lado, tenemos la rigurosidad. En esto no existe percance alguno pues la fenomenología tiene un método que apunta a lo objetivo y evita presupuestos. En esta medida todo lo resultante de este método tiene validez objetiva: hace referencia a un objeto y es universal. Además, recordemos que el punto de partida de la fenomenología es la evidencia, constituyendo, por ende, un saber justificado en su conjunto, sin recurrir a los conocimientos de las otras ciencias.

Podemos concluir que la fenomenología cumple con estándares de exactitud y rigurosidad que pueden llegar a constituir la como ciencia. Empero, ¿esto es suficiente para caracterizarla como la ciencia a partir de la cual se pueden fundar todas las demás? Para responder a tal interrogante se estima oportuno señalar que la fenomenología como ciencia fundamental puede ser entendida en dos sentidos. Uno de ellos toma a esta como fundamento en cuanto ella es la que saca a la luz un examen de la subjetividad como constitutiva de sentido del mundo. En boca de Cruz Vélez: “la filosofía es epistemología o teoría de la ciencia. Su meta es, por tanto, el esclarecimiento de los fundamentos de las ciencias en un regreso a la conciencia, base de todo saber” (1970, p. 219). Esto significa que, a razón de que la subjetividad trascendental es el operar básico, en ella se debe fundar el saber. Esta atención sobre la subjetividad es novedosa e innovadora si bien las ciencias positivas sólo prestan atención a lo objetivo, y prescinden de todo elemento subjetivo, pues para ellas lo único valioso es el mundo objetivo tal cual toman como el genuino ámbito del saber. Sin embargo, con los hallazgos fenomenológicos no podemos seguir pensando que lo objetivo no tiene ninguna relación con lo subjetivo. Lo que comprendemos ahora depende en su completitud de la fenomenología pues ¿cómo podríamos tener este conocimiento antes de la reducción fenomenológica, que pone por primera vez la mirada de la experiencia a la subjetividad trascendental como un ser universal absoluto? (Husserl, 1949, epílogo §5). Es innegable que la fenomenología está presente como un fundamento para las demás ciencias dado que sólo en ella se descubre el ámbito de la región

originaria, y en general, es en esta acepción en la cual se evidencia cómo sería para Husserl una verdadera ciencia filosófica.

El otro sentido en el que puede comprenderse la fenomenología como ciencia fundante, radica en la aspiración de que el método fenomenológico pueda ser aplicable a todas las demás ciencias. En realidad, es poco creíble que a partir de esta caracterización de la fenomenología se pueda llegar a algo tan ambicioso; cada ciencia tiene su modo de proceder y las ciencias positivas no se involucran en la crítica del conocimiento pues no les inquieta este tipo de cosas. Y aunque se tenga un método fenomenológico puede que las otras ciencias no lleguen a aplicarlo, y ni siquiera cuestionen el que ellas emplean. Asimismo, para llegar a fundamentar a las ciencias es necesario algo que sea perfecto y acabado, y la fenomenología en sí misma, no lo es, de manera que no puede hacerlo. Con todo, solo queda por decir que no se quiere negar la posibilidad de que esto llegue a darse, más bien, lo que se quiere aseverar es que la posibilidad es mínima y, por tanto, poco realizable. Aun así, es poco más factible que, por medio de la fenomenología se puedan desarrollar enfoques subjetivistas útiles a las ciencias de la naturaleza. Con ello se exalta el valor de la subjetividad y se ampliaría las investigaciones interdisciplinarias, pero ésta es una idea que va más allá de los alcances de este escrito.

Referencias bibliográficas

- Botero, J. (2003). *Fenomenología*. En: Luis E. Hoyos (ed.). *Lecciones de Filosofía*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia; pp.311–332
- Cruz Vélez, D. (1970). *Filosofía sin supuestos: de Husserl a Heidegger*. Buenos Aires: Editorial Suramericana.
- Follesdal, D. (2017). Las reducciones de Husserl y su rol en Fenomenología. *Stoa*. 8 (15), 7–20 de http://stoa.uv.mx/index.php/Stoa/article/view/2413/pdf_127
- Herrera, D. (1986). *Escritos sobre Fenomenología*. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica. Traducción de José Gaos*. México: Fondo Cultura Económica.
- Husserl, E. (1982). *La Idea de la Fenomenología. Traducción de Miguel García-Baró*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones Lógicas. Tomo I. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa. Traducción de Miguel García-Baró*. Madrid: Editorial Encuentro.
- Mayz, E. (1976). *Fenomenología del Conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la Filosofía de Husserl*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Zirión, A. (2017). *Breve Diccionario analítico de conceptos Husserlianos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.





LOS ENFOQUES
Y LA ESTRUCTURA
DE LAS TEORÍAS EN LA
FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

Autor: Juan Pablo Solarte Burbano
Octavo semestre de Filosofía
Universidad del Valle
Correo: solarte.juan@correounivalle.edu.co

Resumen

A mediados del siglo XX se ha problematizado el concepto de teoría científica, su estructura y cómo pueden contribuir a la obtención de un conocimiento de los sistemas reales. Así, se pretende realizar, en primer lugar, un paneo general sobre los focos de discusión que se han presentado desde el siglo XIX hasta el siglo XX en relación con la estructura de unas teorías científicas.¹ En segundo lugar, centramos el análisis en el enfoque sintáctico y semántico. Y, por último, resaltamos la importancia que tienen los modelos en la representación teórica y la intención de los agentes a la hora explicar ciertos aspectos de la realidad.

Palabras clave: Enfoque semántico de teorías, Enfoque sintáctico de teorías, Representación, Teoría, Estructura científica.

Abstract

In the middle of the 20th century, the concept of scientific theory, its structure and how they can contribute to obtaining knowledge of real systems have been problematized. In this sense, firstly, a general panning was carried out on the points of discussion that arose from the 19th century to the 20th century in relation to the structure of scientific theories. Second, we focus the analysis on the syntactic and semantic approach. And finally, we highlight the importance of models in the theoretical representation and the intention of agents when it comes to explaining specific aspects of reality.

Keywords: Semantic approach of theories, Syntactic approach of theories, Representation, Theory, Scientific structure.

Ciertamente en el siglo XIX, dada la crisis de fundamentos de la física se habían dado ciertos rasgos que demarcaban y propiciaban problemas relacionados con la actividad científica. Por ejemplo, *Los principios de la mecánica* (1874) de Kirchhoff, en donde se niega que la ciencia explique el por qué las cosas suceden de tal manera, sino que se parte de un “cómo”. Por otro lado, nos podemos situar a principios del siglo XX con la obra de Pierre Duhem, a saber: *La teoría física: objeto y estructura* (1906). La teoría científica se toma por sistema matemático que tiene como finalidad el catalogar y sistematizar la información sobre un conjunto de leyes empíricas o experimentales. Así, esta definición trae a colación la distinción entre un contexto de justificación y un contexto de descubrimiento en que se relega la metafísica y fecunda más en la recolección de datos experimentales. De ahí que se menosprecie toda estructuración y comprensión lógica del conocimiento científico, es decir, su justificación.

En el transcurso del siglo XX se han discutido asuntos relacionadas con la actividad científica, en particular aquellos que tienen que ver con la estructura de las teorías científicas, criterios de validez, las concepciones de verdad y cómo se llega a esta. Una variante constante de dichos procesos es el poder explicar y comprender de la mejor manera, y bajo criterios de demarcación de la “verdad”, los fenómenos - hechos - que acaecen en la realidad. Asimismo, es conveniente resaltar la influencia del Círculo de Viena² en la filosofía - también conocido como positivismo lógico - particularmente en la filosofía de la ciencia. Dado esto se continúa con una tradición empirista hasta mediados del siglo XX con la que se puede decir, a grandes rasgos, (i) se pretendía una ciencia unificada (ii) empleando como método un análisis lógico elaborado por Giuseppe Peano, Frege, Alfred Whitehead y Russell, y (iii) consecuentemente se podría asegurar resultados de aplicación de aquel método al material de ciencias empíricas. Para tal caso, se prevé la eliminación de la metafísica y la clarificación tanto de los conceptos como de teorías de ciencia empírica, incluyendo fundamentos de matemática. Seguidamente y, en relación con nuestro tema, se fue excluyendo y estableciendo otros enfoques en relación con la estructura de las teorías científicas, ejemplo de ello es el paso de un enfoque sintáctico - Carnap - a uno semántico - Giere y van Fraassen. Por lo demás, hay que tener en cuenta que un enfoque semántico de teorías (EST) tiene un sentido de representación el cual determina un modelo teórico como el propuesto por las ciencias empíricas.

Necesitamos diferenciar, por otro lado, qué es la sintaxis, la semántica y pragmática. En tal caso, la sintaxis es el estudio del orden que poseen los signos entre sí, la semántica es el estudio de los signos y su referencia (lenguaje-mundo), y la pragmática³ refiere al uso que las personas les

2 Presentados oficialmente como Círculo de Viena en 1929, fecha en la cual, en compañía de Otto Neurath, Rudolf Carnap y Hans Hans, redactan un manifiesto titulado: *La concepción científica del mundo, el Círculo de Viena*, donde exponen el método, las tesis que sustentan y los diferentes problemas se abarcaron entre los integrantes en las distintas discusiones del grupo.

3 La ciencia no es sólo un ejercicio de construcción, como lo menciona Giere y van Fraassen, sino que también hay

dan a los signos. Así puede presentarse una noción extensional (denotación) e intensional (connotación) del significado⁴ pues los términos pueden contener un referente general o connotación particular. La primera, en referencia a los elementos denotados por el término y la segunda, respecto de las características del concepto.

El enfoque semántico de teorías es una alternativa al enfoque sintáctico-axiomático de las hipótesis. Este último se identifica con la idea de que todas las teorías son un conjunto de enunciados en un lenguaje en específico, en otras palabras, se tiene presente esas leyes o principios de una teoría y las respectivas derivaciones de enunciados después de un proceso lógicamente establecido. Se propone como ejemplo para este modelo la mecánica newtoniana que consta de tres leyes esenciales, más la ley de la gravedad, los axiomas y nuevas leyes que derivan de las principales. Dicho ejemplo se expone en *Naturaleza y Estructura de las teorías científicas: el enfoque semanticista o modelista* de Guerrero Pino (2015, p.99), artículo donde menciona que la mecánica newtoniana es un enfoque lingüístico de las teorías pues se les da primacía a los enunciados más no a los modelos (o sistemas idealizados). De esta manera, se parte de un conjunto de elementos (leyes) los cuales se *refieren* a sistemas reales que a la par *satisfacen* el conjunto de enunciados. La relación de *referencia* en el conjunto de enunciados y los sistemas reales, al igual que la *satisfacción* entre este último y el conjunto de enunciados constituyen la relación del predicado de una entidad lingüística, a saber, la verdad. Esto lleva a pensar, entonces, que la verdad es el predicado de una entidad lingüística que satisface, por un lado, una relación de *referencia* entre lenguaje y el mundo, y por el otro, una relación de *satisfacción* entre el mundo y el lenguaje. De aquí se sigue que esa verdad, representación y satisfacción no se tomen como sinónimos. La verdad, siempre que cumpla como referente de la realidad y satisfaga las leyes, no es la relación, sino que es el predicado de tal relación. Las teorías se evalúan en relación con el valor de verdad de los enunciados.

En el enfoque semántico de teorías (EST), hay que definir una teoría empírica como un conjunto de modelos. El énfasis, por tanto, no hay que dárselo a las leyes o a los principios, sino que se da primacía a los modelos o sistemas idealizados que estos principios describen, caracterizan o definen. La estructura del enfoque semántico está dada por enunciados (leyes), los cuales *definen* modelos teóricos y éstos, a su vez, *satisfacen* el conjunto de los enunciados. Además, los modelos teóricos *representan* sistemas reales. Con esto no se acepta una relación directa entre leyes y sistemas reales, sino que se propone un modelo teórico que medie entre los mismos.

Así pues, el modelo teórico se vincula con la realidad natural a través de *hipótesis teóricas*

inscrito un ejercicio de descubrimiento pues la búsqueda del valor de verdad de las inferencias no depende solamente de los usuarios, sino que también depende de las restricciones que el mundo imponga.

4 Los términos, por un lado, tienen extensión; y, por el otro, tienen intensión. La primera, la extensión, hace alusión a la referencia, es decir, cuando se precisa los elementos que son denotados por el término. Y el segundo, la intensión, hace referencia a las características del concepto, a las que hace alusión el término.

que vienen dadas por las conjeturas de científicos, siendo que una *hipótesis* asevera que un sistema real se acopla a los modelos que describe la teoría.

A continuación, se exponen las gráficas que corresponden a un enfoque sintáctico (figura 1), y a un enfoque semántico (figura 2):⁵

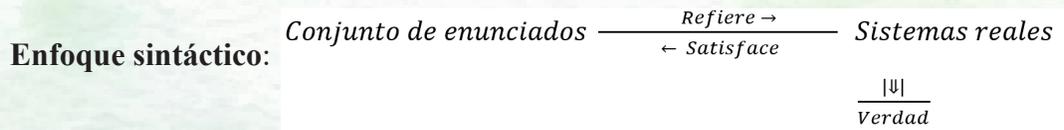


Figura 1. Relación representacional entre teoría y realidad.

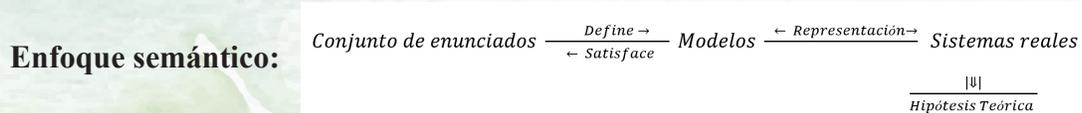


Figura 2. Relaciones que guardan un modelo teórico con las leyes y sistemas reales.

Al hablar de enfoque sintáctico nos enmarcamos, en este caso, en los planteamientos propuestos por Carnap (1969). Partimos de la idea de que la ciencia y la física, que es la que Carnap intentó sustentar, tiene como objetivo el explicar, predecir y transformar (la técnica).⁶ Para tal fin, la ciencia produce leyes que se subdividen en leyes de tipo empírico y leyes del tipo teórico. No obstante, el inconveniente surge al intentar relacionar este tipo de leyes como el mismo Carnap menciona:

La afirmación de que las leyes empíricas pueden ser deducidas de leyes teóricas es una simplificación excesiva. No es posible deducirlas directamente porque una ley teórica contiene términos teóricos, y una ley empírica sólo términos observables. Esto impide toda deducción directa de una ley empírica a partir de una ley teórica (1969, p.309).

5. Las gráficas que presentamos se basan en las que se proponen Guerrero, P. (2015). No, 9. 106.

6 Se espera que tanto la ciencia como la tecnología estén al servicio de la sociedad, en función de poder satisfacer las necesidades e interés de los individuos que la conforman. Ciertamente hay diferentes variables que influyen en la decisión de lo que se cree es el mejor objetivo por alcanzar. Pues uno puede ser un enfoque guiado por la búsqueda de la verdad como fin último y otro en el cual se la tome como medio para alcanzar otro fin deseado como, por ejemplo: económico, militar o eficiencia en algún trabajo. Para más información al respecto puede verse Echeverría, Javier. *La revolución tecnocientífica: Ciencia, Macro ciencias y Tecnociencias* (2003). O bien, consultar aspectos de la tradición racionalista pues se sustenta una concepción teleológica de la racionalidad científica cuyo ideal a alcanzar es la *verdad* como fin. Para tal caso, puede guiarse con Popper, K. (1962). *La lógica de la investigación científica*.

Para resolver tal problema, Carnap propone vincular este tipo de leyes (un enunciado que se ha generalizado) mediante reglas de correspondencia. Dichas reglas tienen por objeto vincular los términos empíricos con términos teóricos, empero, esto no significa que aspectos o fenómenos que se pueden percibir por medio de sentidos, fundamenten una teoría (conjunto de enunciados más reglas de correspondencia). Aunque, cabe aclarar, las leyes teóricas sirven para predecir y explicar leyes empíricas. Entiéndase por ley empírica aquella que surge de la observación (lo que puede ser medible y cuantificable de manera simple), de regularidades o sucesos particulares (hechos) que se dan en el mundo. Por otro lado, una ley teórica es aquella que intenta describir la conducta de fenómenos que no pueden ser observados. Partimos, dado esto, de que en el enfoque sintáctico de las teorías prima la relación que se da entre los signos - sintaxis. De ahí que la dependencia lingüística procura problemas a la hora de presentar una misma teoría; y aunque en la ciencia es posible presentar una teoría con diferentes lenguajes, en el enfoque sintáctico las teorías como entidades lingüísticas conducen a establecer nuevas teorías.⁷ En otras palabras, al presentar una misma teoría con un lenguaje diferente equivale a tener una sintaxis diferente y, con ello, tendríamos dos teorías. Asimismo, su estructura no considera a los modelos como mediadores entre las leyes y los sistemas reales, sino que tiene una relación directa entre ellos.

Con respecto al enfoque semántico se puede decir que las características semánticas de una expresión se relacionan con la realidad y el vasto mundo del discurso; con lo que los enunciados sintéticos (y, en cierta medida, los analíticos) son importantes al establecer valor veritativo a las teorías. Las relaciones de la semántica y gracias a los aportes de Tarski pueden expresarse en términos de interpretación o modelo de lenguaje formal, aludiendo, además, a la correspondencia que los enunciados tengan con la realidad. Por lo demás, en la estructura del enfoque semántico la teoría es dada como una entidad abstracta, más el componente que medie entre el conjunto de los enunciados y los sistemas reales es el modelo, mientras que la relación de éste (el modelo teórico) con los sistemas reales emerge por la representación. El énfasis en la concepción semanticista se da en los modelos que, a su vez, tienen un sentido pragmático.⁸ De este modo, tanto Giere como van Fraassen sugieren que se necesita un sujeto para que se dé una representación. Claro está, cada uno lo sustenta de diferente manera pues según Giere la relación entre el medio y mundo se da por medio de la semejanza (articulación dada por ciertos parámetros de concordancia entre lo que se

7 . Se toma como una de las críticas al enfoque sintáctico.

8 Para mayor referencia sobre el pragmatismo puede verse a Charles Sanders Peirce (2002). *Del razonamiento en general*. O bien, puede verse Peirce (2003). *Fundamento, objeto e interpretante*. En estos textos Peirce realiza una división respecto a lo que entiende por signo, en particular, el uso que le damos a los signos. De este modo, podemos entender el signo como “cosa que sirve para transmitir el conocimiento de alguna otra cosa, a la que expresa o a la que representa” (Peirce, 2002, p.2). Lo que representa se llama objeto del signo, y la idea mental del objeto - el signo - se toma como el interpretante del signo (Peirce, 2002). En otras palabras, signo o representamen es “algo que está para alguien en algún aspecto o capacidad” (Peirce, 2003). Peirce, además, precisa la división del signo: *iconos* (imágenes), *indices* y *símbolos*.

compara), y para el caso de van Fraassen se da por medio de una relación de isomorfismo (configuración principalmente dada por la forma de los objetos que se comparan).

Se debe tener en cuenta que no hay un consenso de los seguidores del EST sobre la noción de modelo,⁹ pues las distintas versiones se basan en los criterios dados a partir de las teorías de modelos por lo que puede presentarse cierta distorsión en la articulación o uso que hagan del término.¹⁰ En este sentido, se puede decir que algunos autores como van Fraassen, Giere y Suppes identifican los modelos del EST con los de teorías de modelos; aclarando que posteriormente tanto van Fraassen y Giere cambiarían de postura respecto a dicha distinción. En lo que respecta a van Fraassen: “un modelo de una teoría es cualquier modelo que satisface sus axiomas” (1980, p.43) tal como se cita en Guerrero (2010, p.173). Es decir, se caracteriza el molde del EST con cualquier estructura matemática relacionada con modelos axiomáticos los cuales se relacionan con el enfoque sintáctico de teorías. Por otro lado, en lo que se refiere a Giere, y en concordancia con lo que establece en el libro *Explaining Science* plantea: “llamar modelos teóricos a los sistemas idealizados [...] Esta terminología coincide con el uso de los lógicos para quienes un modelo de un conjunto de axiomas es un objeto o conjunto de objetos que satisfacen los axiomas” (1988, p.79). Por eso, los sistemas idealizados o modelos teóricos tienen como función la satisfacción de un conjunto de enunciados o axiomas.

Las posturas de Fraassen y Giere sufrieron cambios relevantes. Así, se puede decir que con van Fraassen acontece un cambio sobre el enfoque en cómo se plantea y entiende la noción de modelo en el EST, pues la teoría se identifica por medio de una clase de estructuras como se da en el caso de modelos donde estas se entienden como estructuras matemáticas. Para Giere, por otro lado, se resalta que los modelos poseen no sólo la relación de *satisfacción* con un conjunto de enunciados, sino que pueden *representar* sistemas reales.

Podemos hablar, teniendo presente la terminología dada por Thomson-Jones (2006) de dos tipos de modelos hacedores de verdad, a saber: modelos semánticos y modelos que se ajustan a descripciones.¹¹ En lo que respecta a los modelos semánticos podemos decir que es un modelo

9 .La postura estructuralista menciona que, y de acuerdo con los planteamientos de Sneed, Balzer y Moulines (2000), los *modelos* (en el sentido de la semántica formal) son unidades estructurales más simples de que consta una teoría según se expone en *Structuralist Knowledge Representation. Paradigmatic Examples*. Los estructuralistas, en este caso, no han cambiado su planteamiento pues se han mantenido de identificar la noción de modelo del EST con los de la teoría de modelos.

10 Un claro ejemplo es la concepción tradicional de Suppes, quien en su artículo fundador del enfoque *A Comparison of the Meaning and Use of Models in Mathematics and the Empirical Sciences* (1961), propone que: pretendo que el concepto de modelo en el sentido de Tarski pueda usarse sin distorsión y como un concepto fundamental en todas las disciplinas. En ese sentido, aseveraré que el significado del concepto de modelo es el mismo en matemáticas y en las ciencias empíricas. Las diferencias que se encuentran en esas disciplinas, está en sus usos del concepto (como se cita en Guerrero, 2010, p.172).

11 Esta división, según el profesor Guerrero (2010), no la acepta Giere, pues ambos modelos son semánticos.

de acuerdo a la teoría de modelos o semántica formal, es decir, “una estructura no lingüística que proporciona una interpretación de un enunciado o un conjunto de enunciados y los hace verdaderos, los satisface en el sentido de Tarski” (Guerrero, 2010, p. 74). En otras palabras, un modelo semántico proporciona una interpretación de un enunciado o un conjunto de enunciados: es modelo hacedor de verdad, pues a partir de éste se interpreta y se satisface un conjunto de enunciados.¹²

Por otra parte, los modelos que se ajustan a las descripciones se identifican como un tipo de sistema que hace verdaderos a los miembros de los enunciados, enunciados tales que están completamente interpretados o, en caso contrario, no es un modelo interpretativo como el modelo semántico. El lenguaje científico es un ejemplo claro de modelo descriptivo, pues está completamente interpretado. Así, la representación es relación pragmática en la medida que no hay tal si no hay usuarios, y dado que los modelos teóricos se usan para representar y no solo para satisfacer un conjunto de enunciados o leyes, están plagados de planteamientos pragmáticos. Por tal razón, al establecer la ciencia como una disciplina que modeliza ciertos aspectos de la realidad se hace más útil hablar de una teoría como una entidad abstracta, como un conjunto de modelos teóricos y no simplemente un conjunto de enunciados.

La verdad toma partida como atributo deseable del modelo que relaciona el conjunto de enunciados (leyes) y los sistemas reales, pues a partir del resultado se puede decir qué tan viable es una teoría en la medida de que pueda, a partir del modelo, ajustar algunas variables de la realidad y poder dar explicación a los fenómenos que acontecen en esta. De esta manera, las teorías vienen dadas por el valor de verdad de los enunciados que explican y predicen la realidad. En cuanto a los enunciados, a estos se les corroboran con la realidad para establecer su valor veritativo y con ello procurar una mayor predicción de eventos. Se aboga, entonces, por una verdad en correspondencia, pero sin dejar la coherencia entre enunciados.¹³

Finalmente, el agente involucrado en la formulación de modelos y la interpretación de la realidad es de vital importancia en la actividad científica, pues logra involucrar al sujeto e intencionalidad como pautas a la hora de representar aspectos de la realidad con base en la formulación de hipótesis que ayuden a validar, aceptar o rechazar toda la información que se suministra para configurar el modelo. Dicho esto, el modelo teórico brinda la posibilidad de estructurar de manera formal una abstracción de la realidad. La realidad teórica, por lo tanto, viene dado por los sesgos y límites de la mente humana a la hora de representarla.

12 Para más información sobre este tema véase Guerrero. P. (2010). La noción de modelo en el enfoque semántico de las teorías. *Revista praxis Filosófica*. No. 31, pp. 169-185 pues, en este caso, hemos dejado de lado la concepción que se tiene de estructura desde la teoría de modelos.

13 Si se desea precisar los aspectos sobre la explicación en la ciencia, se puede recurrir a: La explicación científica (1965), de Carl, G. Hempel.

Referencias Bibliográficas

- Balzer, W. Moulines, C. U. y Sneed, J. D. (2000). *Structuralist Knowledge Representations. Paradigmatic Examples*. Amsterdam: Rodopi.
- Carnap, R. (1969). *Reglas de Correspondencia (Capítulo XXIV). Fundamentación Lógica de la Física*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Echeverría, J. (2003). *Revolución Tecnocientífica: Ciencia, Macro-ciencias y Tecnociencias*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Guerrero, P. (2010). La Noción de Modelo en el Enfoque Semántico de las Teorías. *Revista Praxis Filosófica*. 31, pp. 169-185.
- Guerrero, P. (2015). *Naturaleza y Estructura de las teorías científicas: enfoque semanticista*. Cuadernos Historia y Enseñanza en las Ciencias 9, pp. 93-110.
- Popper, K. (2008). *La lógica de la investigación científica. Traducción de Víctor Sánchez de Zavala*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Thomson-Jones, M. (2006). Models and the Semantic View. *Journal of Philosophy Science*. 73, pp. 524-535.

Monumento a los Fundadores

En la avenida circunvalar con calle 13 se encuentra ubicado un monumento que la mayoría de las personas conocen como el Prometeo, pero su verdadero nombre es Monumento a los Fundadores, este fue inaugurado en el año de 1965 y es obra del gran escultor Rodrigo Arenas Betancourt, este monumento es ideado inicialmente por la Sociedad de Mejoras Publicas (S.M.P), pero el proyecto es gestionado por la familia Jaramillo Bernal, en cabeza de la señora Dionisia Bernal de Jaramillo, Quien dona el terreno y la escultura, esta fue ubicada en la antigua av. Alfonso Jaramillo Gutiérrez (hoy av. Circunvalar), cada año el 30 de agosto, en este lugar se inicia con una ofrenda floral la celebración de un nuevo aniversario de la ciudad, se hacen condecoraciones y distinciones a diferentes autoridades civiles y militares.

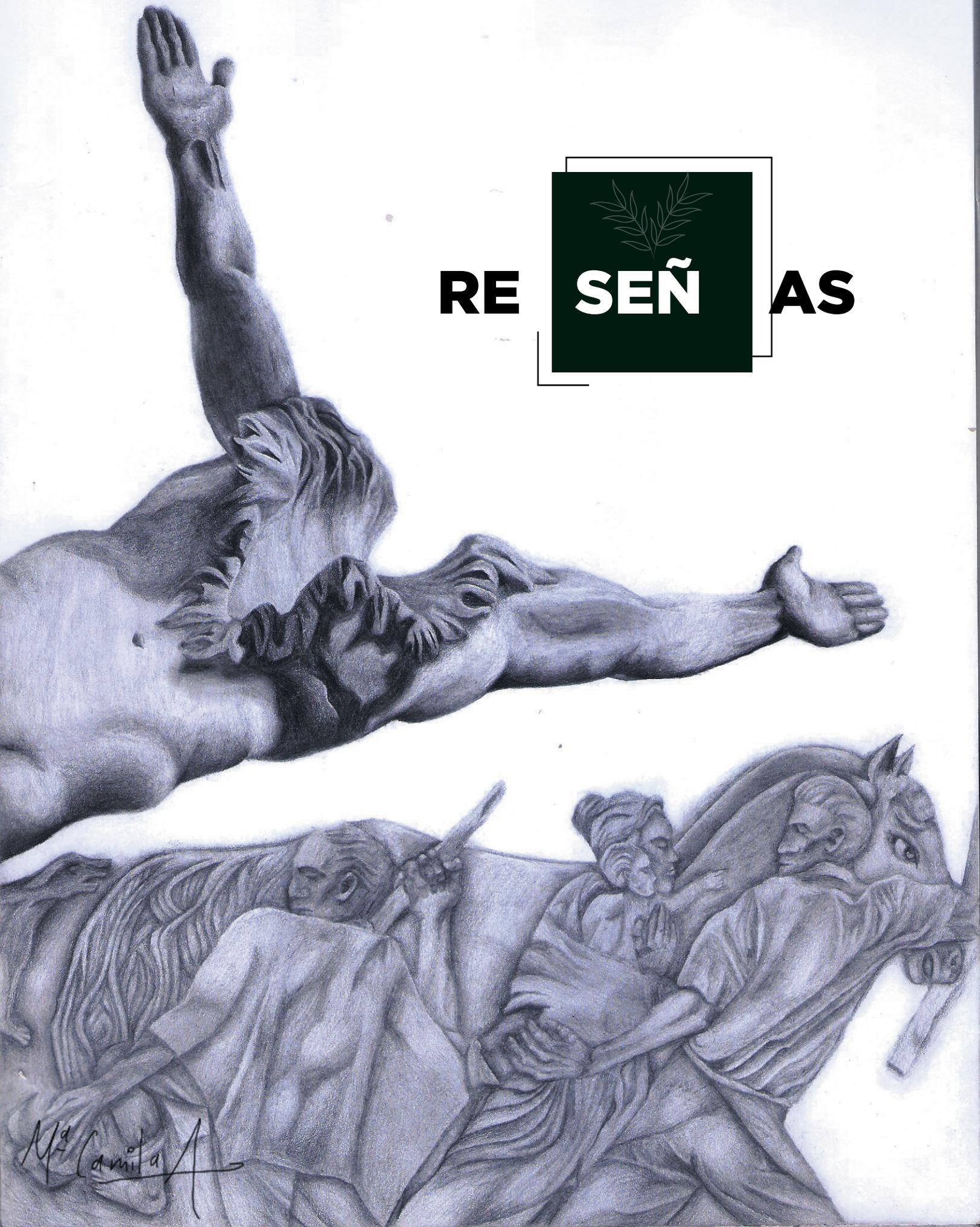
El monumento presenta características importantes de la obra de Arenas Betancourt, como su monumentalidad y dinamismo espacial, consta de dos partes la primera es una base cuadrada con dos muros laterales paralelos que contienen dos relieves, que hacen alusión a la raza, al trabajo en el campo, la agricultura, la arriería, la cultura Quimbaya y la colonización antioqueña encabezada por la familia, la segunda parte es una columna inclinada que sostiene una figura de un Prometeo con el pecho abierto, las piernas dobladas hacia atrás, los brazos y manos extendidas hacia el infinito. Arenas Betancourt lo llamo “HOMBRE - FUEGO – HERIDA – ORACIÓN” y resalta que “Es este, en definitiva, el homenaje a los fundadores, a los conquistadores en Pereira, tierra virgen, tierra de heridas y esperanzas, tierra de hombres que tienen un sentido jubiloso de la existencia, de su trabajo, y de sus hijas. En Pereira ciudad “sin puertas”, patria del sacrílego bolívar desnudo y en donde aún la empresa de la vida es tonificante”.

Autor: Ronald Holguín Gil

Magíster en Historia. Universidad Tecnológica de Pereira

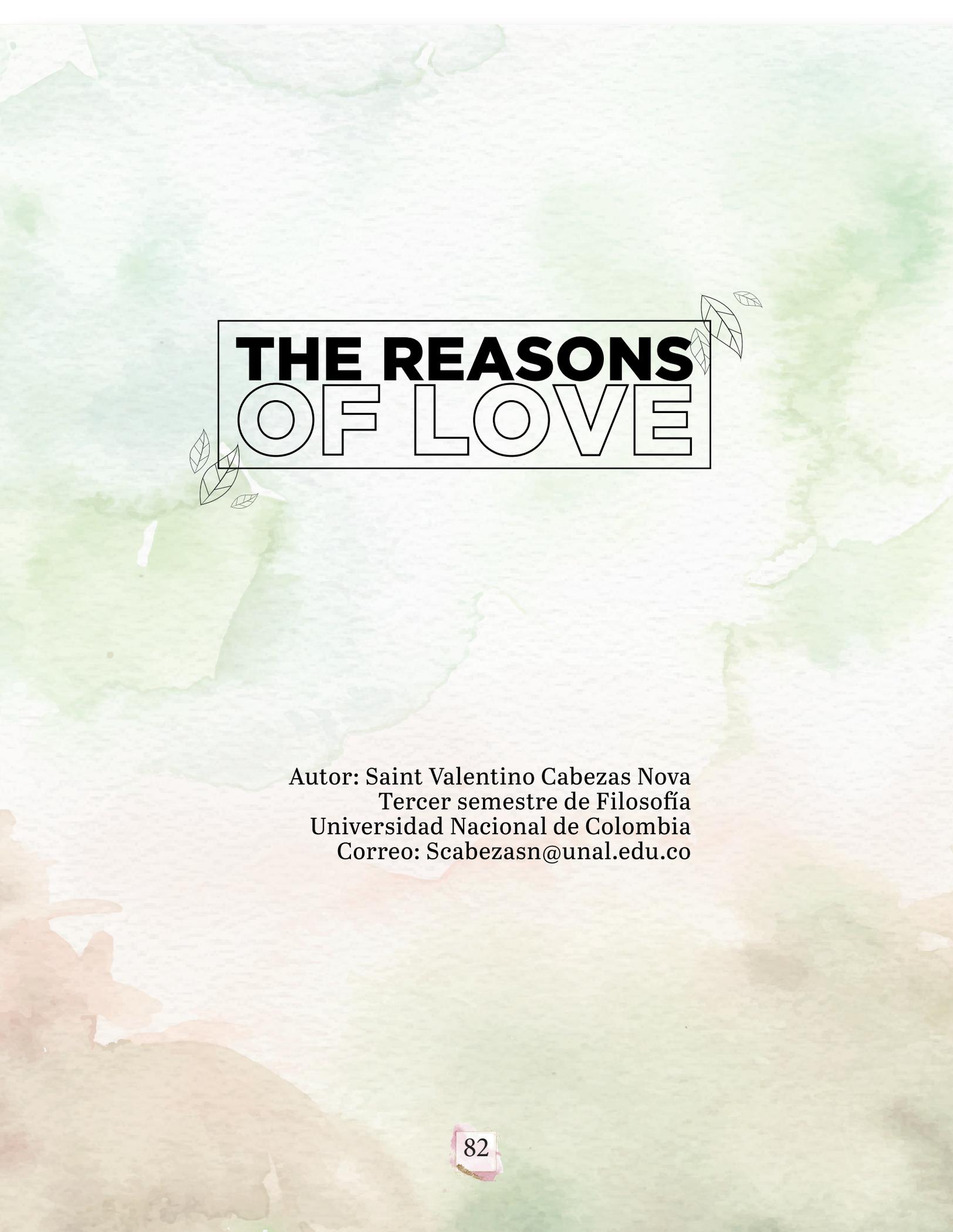
Fragmento de la interpretación del monumento a los fundadores por su creador el maestro Rodrigo arenas. Pág. 13, libro APROXIMACIÓN A RODRIGO ARENAS BETANCOURT, editorial U.T.P 2019

RE SEÑ AS



M^a Camila





THE REASONS OF LOVE

**Autor: Saint Valentino Cabezas Nova
Tercer semestre de Filosofía
Universidad Nacional de Colombia
Correo: Scabezasn@unal.edu.co**

Resumen

La presente reseña tiene por objeto presentar el texto *The Reasons of Love* a partir de un análisis a la pregunta ¿cómo he de vivir? desarrollada en el primer capítulo del libro. En el transcurso de este análisis encontraremos posiciones conflictivas entre el autor de este libro, a saber, Harry Frankfurt y la ética tradicional de la que emerge una forma original de abordar dicha pregunta. Por otro lado, esta reseña analiza la posibilidad de que la posición de Frankfurt en *The Reasons of Love* sea compatible con una posición adoptada por Bertrand Russell en el texto *Por qué no soy cristiano*, luego se argumenta por qué la empatía tiene carácter cognitivo y a partir de tal carácter cómo se pueden hacer juicios. Finalmente, como objetivo central, se pretende dilucidar lo conflictivo e intrincado de intentar responder esta pregunta.

Palabras clave: Harry Frankfurt, Intelectualismo Normativo, Russell, Circularidad.

Abstract

The purpose of this review is to present the text *The Reasons of Love* based on an analysis of the question: How should I live? developed in the first chapter of the book. In the course of this analysis we will find conflicting positions between the author of this book, namely Harry Frankfurt and the traditional ethics from which an original way of approaching this question emerges. On the other hand, this review analyzes the possibility that Frankfurt's position is compatible with a position adopted by Bertrand Russell in the text *Why I am not a Christian*, then argues why empathy relies on a cognitive characteristic and why this is how judgements can be made. Finally, as the main objective of the text, it is intended to elucidate the conflict and intricacy of trying to answer this question.

Key words: Harry Frankfurt, Intellectualism Normative, Russell, Circularity.

Introducción

Hay un agudo asunto que ronda una parte importante de los diálogos platónicos, dicho asunto, o más bien, dicha pregunta es la siguiente: ¿cuál es la mejor manera de vivir? La respuesta a esta pregunta es, por parte de Sócrates unívoca, a saber: la razón debe gobernar las pasiones,¹ y esta posición se conoce como intelectualismo socrático. Un rasgo particularmente llamativo de esta pregunta es su influencia en la historia de la filosofía por lo cual distintas escuelas se crearon pretendiendo responder esta de algún modo v.gr. *la escuela estoica, hedonista*, o aún más *el escepticismo antiguo con su ataraxia*. Además, en la modernidad distintos pensadores afrontaron esta pregunta como Hume quien en *Tratado de la Naturaleza Humana* (1984,450) defiende que la razón siempre será una esclava de las pasiones, o de manera indirecta como Kant, quien pasó a la historia como un filósofo que mantenía al margen los placeres.

En la actualidad, el aura hermético e impenetrable de dicha pregunta sigue en auge y el texto que se reseñará aquí está dedicado a afrontar la misma. El libro *The Reasons of love* escrito por un filósofo estadounidense: Harry Frankfurt, pretende, como veremos, señalar una nueva manera de abordar la pregunta ya expuesta. Tal texto está dividido en tres capítulos: 1) *The question: how should we live?* 2) *On Love and its Reasons* 3) *The dear self*. Pero, a pesar de que cada una de estas partes tiene un contenido profundo, limitaré esta reseña a escrutar el sentido del primer capítulo.

Para este fin he dividido el texto en cinco partes: 1) En la primera se presentan el razonamiento práctico y algunas razones por las cuales Frankfurt toma distancia de una ética tradicional. 2) En la segunda parte se expone el razonamiento normativo práctico y se propone abordar la pregunta de manera distinta. 3) En la tercera parte se profundiza sobre la propuesta establecida en la segunda sección. 4) En la cuarta parte se insinúa una posición simétrica a la adoptada por Frankfurt y se expone algo esencial en el texto: *la circularidad*. 5) Concluir, de manera muy sucinta, con los giros dados en el texto.

Parte primera: Rechazo a la tradición normativo

Frankfurt inicia proponiendo algo que puede parecer controversial. Dicha proposición versa sobre la afirmación de que la importancia de la moral tiende a ser exagerada, y dice aún más: “incluso cuando tiene algo relevante que decir, no tiene necesariamente la última palabra” (Frankfur-

1 Bien se podría hacer un par de excepciones con diálogos de Platón como el *Protágoras* donde se defiende abiertamente un hedonismo, pero estas opiniones son controversiales y no corresponden al Sócrates histórico tal como lo sugiere Platón. Para esto, véase Martha Nussbaum. *La Fragilidad del Bien*.

t,2004,6).²Ahora bien, tal afirmación debe estar sólidamente justificada. La manera en que Frankfurt argumenta es introduciendo el razonamiento práctico. Este razonamiento se refiere a una serie de deliberaciones en las cuales la gente decide qué hacer respecto a algún hecho y luego es evaluado. Su idea aquí es presentar que dicho actuar se juzga como bueno o malo a partir del razonamiento práctico. Y a esto apunta su crítica según la cual la importancia de la moral tiende a hacer exagerada, es decir, si queremos dar respuesta a la pregunta ¿cómo se debe vivir?, nuestro marco de referencia no puede limitarse a la moral.

Otra crítica muy llamativa e importante hecha por Frankfurt a las personas que han tratado estos temas es la siguiente: si nos limitásemos a dar respuesta a esta pregunta tan vital bajo este razonamiento práctico estamos tratando el tema de una manera burda y superficial, pues quizás la moral es condición necesaria pero no suficiente para una buena vida (Frankfurt, 2004, 7). Por ello, debemos ampliar nuestro marco de referencia, debemos ser más agudos si queremos responder de manera adecuada estos asuntos. En este *status quo* Frankfurt introduce el *Razonamiento Normativo Práctico*.

Segunda parte: Razonamiento normativo práctico

La idea que al parecer tiene Frankfurt al introducir el *Razonamiento Normativo Práctico* es la de pensar si este asunto deja satisfecha la pregunta ¿cómo debemos vivir? Sin embargo, a pesar de que se reconoce que este marco de referencia es más inclusivo, más amplio y, por tanto, satisface de manera adecuada a la pregunta, deja de lado ciertas cuestiones de particular interés. Pero antes de pasar a estas cuestiones si bien Frankfurt no se detiene mucho en esto, veamos por qué este razonamiento normativo práctico es más amplio.

En el razonamiento normativo simplemente se juzgan los actos en términos morales, mientras que este nuevo tipo de razonamiento “es más profundo [...] dado que abarca asuntos con respecto a normas evaluativas que son más comprensivas y definitivas que las normas de moralidad” (Frankfurt, 2004, 9)³ Ahora bien, es natural que sea más inclusiva, y pese a esto, persiste la pregunta ¿es un buen marco de referencia para responder el asunto? La respuesta a esto es no, la razón es clara: para las personas que no están interesadas en llevar una vida virtuosa este marco de referencia no sólo es insuficiente, sino que es inútil. Luego, Frankfurt propone una manera de abordar aquella pregunta. Sugiere que para responder tal cuestión se debería preguntar antes ¿qué

2 .Las versiones en español son traducciones hechas por el reseñador. Se presenta una versión del original en cada pie de página si este corresponde a la obra en lengua inglesa: “even when it does have something relevant to say, it does not necessarily have the last word” (Frankfurt, 2004,6).

3 “it is deeper as well. This is because it embraces issues pertaining to evaluative norms that are more comprehensive and more ultimate than norms of morality” (Frankfurt, 2004, 9).

es lo que la gente quiere? pues la mayoría de personas actúan de acuerdo con lo que quieren, esto es, con lo que guía nuestro actuar.

Sin embargo, esta aparente solución no deja satisfecho a Frankfurt y afirma que “es insuficiente identificar los motivos que guían nuestro actuar o lo que forma nuestras conductas observando superficialmente las cosas que queremos” (Frankfurt, 2004,10). En este estado de cosas, parece desgastante si quiera pensar en responder tan intrincada y espinosa pregunta, al parecer es una aporía pues para cada solución propuesta por autores anteriores se presenta una insatisfacción. En lo que sigue, se presenta lo que podría ser una solución.

Tercera parte: División de la pregunta

Luego de lo anterior, Frankfurt propone una nueva manera de abordar esta pregunta, a saber: para responderla debemos preguntarnos las tres siguientes cosas: 1) *what we care about?*⁴ 2) ¿qué nos importa? 3) ¿Qué amamos? Tales cuestiones tienen aspectos que es necesario hacer notar: a) la pregunta principal sólo se puede responder a partir del *carácter empírico* de estas preguntas, y b) no desprecia del todo el carácter normativo que rechazó el mismo Frankfurt al inicio de su texto.

Tras esto, se profundiza en la idea de “*what we care about*” y con esto se desplaza de un plano ético a un plano psicológico o cognitivo. En concreto, lo que nos dice Frankfurt es que la idea de cuidado “es esencial para ser criaturas de la clase a la que los seres humanos pertenecen” (Frankfurt, 2004, 17).⁵ Es claro, entonces, que con esto se quiere demostrar que esta pregunta *sí atañe a cualquier persona* y que, por lo tanto, sí puede dar luces acerca de la pregunta principal: ¿cuál es la vida que debemos vivir?

En los capítulos siguientes, Frankfurt hace una serie de disquisiciones entorno a la distinción de las palabras querer, importar, preocuparse de. No entraremos en detalle, pero la idea de hacer dichas reflexiones es, empero, mostrar que las preguntas planteadas incluyen a la totalidad de las personas y dan cuenta de la engorrosa cuestión que ha tratado.

Cuarta parte: Circularidad

4 Esto traduce literalmente ¿qué nos importa? Sin embargo, en el texto se usa esta misma expresión en dos sentidos distintos. En el presente caso, esta expresión está relacionado con el cuidado de otros, de manera que podríamos interpretar esto como ¿de qué cuidamos? En adelante se usará la expresión en inglés cuando la frase tenga este carácter lenitivo. Y la versión en español cuando la intención sea enteramente literal.

5 “Is essential to our being creatures of the kind that human beings are” (Frankfurt, 2004,17).

Resumamos lo que se ha tratado hasta el momento: Frankfurt ha expuesto tres formas distintas en las que, a lo largo de la historia, se ha abordado la pregunta ¿cómo debemos vivir? Estas tres maneras se rechazan por la misma razón: son dogmáticas respecto al modo en que se debe vivir y presuponen que a todas las personas les interesa vivir bajo juicios normativos. De esta manera, nos alejamos de la ética normativa tradicional y luego se nos sugiere un nuevo modo de tratar la pregunta que no se aborda domésticamente. En lo que sigue veremos qué resultado se obtiene al abordar dicha pregunta de tal forma.

La anterior moción es fundamental no sólo para el capítulo inicial, sino para el texto general, además brinda una posición que algunos filósofos contemporáneos toman al respecto de esta pregunta. En este orden de ideas quiero, antes de presentar el giro que toma el texto, introducir una posición similar de otro filósofo al respecto de esta cuestión, para así entender con más cuidado cuál es la posición que adopta Frankfurt.

En un apartado del texto *Por qué no soy cristiano*, el autor británico Bertrand Russell se pregunta acerca del papel que juegan la razón y las pasiones en una vida recta. Para ello, me permito citar en extenso una parte del párrafo dedicado a este asunto, en virtud de que lo considero no sólo fascinante sino arrolladoramente directo respecto del abordaje a la pregunta ¿cuál es la vida que vale la pena vivir?:

Acerca de tales cuestiones no es posible ningún argumento. Por lo tanto, no puedo probar que mi concepto de la vida buena sea acertado; sólo puedo exponer mis puntos de vista, esperando que los acepte la mayor cantidad de gente posible. Mi criterio es el siguiente: la vida buena está inspirada por amor y guiada por el saber (Russell, 1985, 296).

Este párrafo es, por lo menos para mí, particularmente maravilloso porque incomoda a la posición socrática que decíamos en la introducción (como veremos Frankfurt incomoda a la posición socrática) según la cual ésta es la vida que debe ser vivida y estos los argumentos que lo demuestran. El modo en que Sócrates persuade a sus interlocutores es por vía directiva e imperativa, mientras la posición de Russell no es imponente y admite el carácter inefable entorno a la manera en que deberíamos vivir. En concreto, hay una suerte de distanciamiento con un modo unilateral y unívoco de vivir que se erige por algunos argumentos.

Consideremos la siguiente cita: “ni el amor sin conocimiento ni el conocimiento sin amor pueden conducir una vida recta” (Russell, 1985, 297). Existe, pues, un distanciamiento entre lo que Russell y Sócrates consideran una buena vida: para Russell la razón tiene un rol fundamental en la vida que vale la pena vivir, no obstante, iguala las pasiones en importancia que la misma razón. Además, y esto es esencial, cuando Russell habla “el conocimiento como ingrediente de la vida recta, no piensa en un saber ético sino en el saber científico, en el saber de los hechos particulares”

(Russell, 1985, 299), disiente de Platón por cuanto en sus textos, el conocimiento tenía cierta tendencia a ser moral o ética.

Otra afirmación similar a la de Russell es hecha por Goleman: “estas dos mentes, la racional y emocional, operan en ajustada armonía entrelazando sus diferentes formas de saber para guiarnos por el mundo” (1996, p.27). Sin embargo, existe un matiz distinto ya que para Goleman esto no hace parte de la buena vida, sino que todo tipo de vida se ve permeado por los dos factores enunciados.

El carácter volitivo de las pasiones

Para Russell la razón es completamente inútil sin el matiz volitivo que ostentan orgullosa y ufanamente las pasiones. Esto es claro si se presenta el caso que sigue: a un niño moribundo el único que puede tener una suerte de autoridad epistémica o *techné* para transmutarlo de su estado a uno no-moribundo es alguien con el completo conocimiento acerca de la enfermedad que afecta al niño, pero este conocimiento es completamente inútil sin que exista un carácter de voluntad de empatía respecto al mejoramiento de estado de salud del niño. Pero, esto no significa que deba existir una relación directa entre la empatía hacia el niño y la querencia hacia el niño (distinción análoga que Harry Frankfurt presenta).

- En este carácter volitivo de las pasiones surgido por la empatía, tiene por lo menos dos matices interesantes. El primero del que Russell no parece dar cuenta, al menos de modo explícito, es que la empatía tiene carácter racional y que no está absolutamente desvinculada de los juicios. Es sugestivo pensar que esta disyuntiva *páthos-episteme*, o pasiones y razón, es un resultado del intelectualismo socrático en el que los límites de ambos elementos están cuidadosamente fijados. Pero, pareciese que esa consideración del texto de Russell nos aleja de nuestra cuestión central. No obstante, se ha querido que esto sirva como una comparación con la posición adoptada por Frankfurt pues no difiere una posición de la otra.

Frankfurt quiere descifrar entre una penumbrosa oscuridad la relación de la pregunta ¿qué nos preocupa? con la pregunta ¿de qué modo debemos vivir? Lejos de tener un carácter dogmático y sugerir una nueva manera según la cual deberíamos vivir, Frankfurt no toma el toro por los cuernos y sigue con una simple pregunta: *¿what we care about?* A partir de esto se desprenden dos preguntas: ¿qué nos importa? ¿qué amamos? Pero la manera de pensar tal relación es mediante la afirmación plasmada en el décimo capítulo: “la totalidad de las varias cosas que esta persona cuida,

especifica efectivamente su respuesta a la pregunta cómo he de vivir” (Frankfurt, 2004, 28),⁶ es decir, parece existir una suerte de correspondencia entre las respuestas de las dos cuestiones dichas. En concreto, la solución a la pregunta cómo debemos vivir no se puede responder de una manera doméstica y tosca, antes hay que aclarar ¿qué nos preocupa? Empero una respuesta implicaría, a su vez, una respuesta al cómo deberíamos vivir pues la manera en que se debería vivir (léase debería como podría) es cuidando y protegiendo eso que nos preocupa.

En este sentido, para responder a la investigación ¿cómo debemos vivir?, primero es resolver el juicio que la investigación postula: ¿*what we care about*? Empero, la importancia de esta pregunta presupone, en esencia, una posesión del criterio que es formulado. Es aquí cuando se llega a la circularidad al tratar de responder tal cuestión. Otro modo de presentar la respuesta es la siguiente: “sobre cómo vivir no se requiere descubrir qué tipo de vida puede justificarse por un argumento” (Frankfurt, 2004, 28). Esta afirmación recuerda lo dicho por Russell pues según él para tales cuestiones no son posibles los argumentos.

Conclusión

En las seis páginas precedentes se ha querido reseñar el primer capítulo del libro *The Reason of Love* a partir de una revisión a la pregunta ¿cómo deberíamos vivir? Si bien se podría haber reseñado la totalidad del libro, es más adecuado adentrarse en pequeños baches que resumir todo desechando ideas esenciales. Dicho así, el capítulo refiere a:

- α). El distanciamiento de Frankfurt frente a la ética tradicional.
- β). La nueva propuesta de Frankfurt para abordar la pregunta.
- ψ). Una posición similar a la de Frankfurt desde un filósofo contemporáneo
- Φ). Presenta el carácter cognitivo de la empatía.
- θ). La circularidad en que se cae al tratar de dar solución a tales asuntos.

6 “Insofar as he does care about certain things, this determines how he thinks it important for him to conduct his life. The totality of the various things that a person cares about effectively specifies his answer to the question of how to live” (Frankfurt, 2004, 28).

Referencias Bibliográficas

Frankfurt, H. (2004). *The Reasons of Love*. London: Princeton University Press.

Goleman, D. (1996). *La Inteligencia Emocional*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor.

Hume, D. (1984). *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid: Editorial Orbis.

Russell, B. (1985). *Escritos Básicos*. Barcelona: Editorial Planeta.



**UN GUSTO MANIFIESTO
O LATENTE POR LA MUERTE
O DESAPARICIÓN FÍSICA Y/O SIMBÓLICA
DE LA OTREDAD**

Autor: Julián David Martínez Salamanca
Decimo Semestre de Filosofía
Universidad Pedagógica Nacional
Correo: julio-martinezs@hotmail.com

Resumen

El presente escrito tiene como base el primer capítulo del texto de Edgar Barrero Cuellar, titulado Estética de lo Atroz. En dicho capítulo, el autor colombiano expone como punto de partida que ni la crueldad ni bondad son propios de la naturaleza humana, por el contrario, ambas dimensiones son efecto de procesos sociales e históricos (2011, p.47). En el contexto colombiano esta premisa permite distinguir entre una estética de lo atroz y una ética de resistencia. A partir de esto, se mostrará al lector qué es la estética de lo atroz y cómo esta se patentiza en la sociedad colombiana. Consecuentemente, se hace un primer llamado a lo que el autor denomina ética de la resistencia.

Palabras clave: Crueldad, Estética, Conflicto, Atrociadad, Enemigo, Deshumanización.

Abstract

This writing is based on the first chapter of text by Edgar Barrero Cuéllar, titled Estética de lo Atroz. In this chapter, the colombian author present as a starting point that neither cruelty nor goodness are something typical of human nature, on the contrary, both dimensions are the product of social and historical processes (2011, p.47). In the Colombian context, this premise allows us to distinguish between an atrocious' aesthetic an ethic of resistance. For this reason, what will be done in this review is to show the reader what's the aesthetics of the atrocious and how is present in Colombian society. Consequently, he makes a first call to what the author calls the ethics of resistance.

Key words: Cruelty, Aesthetics, Conflict, Atrocity, Enemy, Dehumanization

Para Barrero, Colombia sirve de ejemplo de cómo una sociedad que en la historia ha vivido un largo conflicto armado, junto con una polarización a nivel político, hace de la crueldad y la violencia elementos constitutivos de su diario vivir. ¿A qué se debe esto? Dicho contexto se presenta como una consecuencia de una importancia por resolver los conflictos desde un actuar pacífico y legítimo. En el caso colombiano (Blair, 2009, p.21) la recurrente vivencia del conflicto armado hace de la violencia un instrumento para perpetuar los mecanismos de poder, o única vía de oposición para quienes se ven afectados por los mismos:

Quando una sociedad no aprende a resolver sus conflictos sociales por vía de la legitimidad, indefectiblemente esa sociedad naturaliza el uso de las armas para zanjar contradicciones internas, ya sea para defender los intereses de las élites gobernantes o para buscar formas de organización social las cuales han sido negadas por las mismos (Barrero, 2013, p. 53).

Aun con eso, no parece que la imposibilidad de resolver conflictos por la vía pacífica sea la única razón por la cual la sociedad colombiana ha interiorizado esa violencia y una estética de lo atroz. Por esto mismo, el autor señala que junto con la necesidad de resolver todos los conflictos por medio de la fuerza tanto violencia (Pooper, 1983, p.426) como una estética de lo atroz, tienen de base una ideología cuyo propósito es eliminar cualquier rastro de diferencia. En este punto, las múltiples caras de la violencia se hacen presentes siendo una de las más recurrentes la denominada violencia política. Para el caso de Colombia una presencia constante de este tipo de violencia llega a niveles de polarización impensables pues según, para el ya citado Barrero:

Esos niveles extremos de polarización social son los que configuran una estética de lo atroz en la que actualmente nos encontramos y gracias a la cual se ha venido rindiendo culto a la muerte y a la desaparición física o simbólica de los otros (Barrero, 2013, p.55).

Si la estética de lo atroz se exhibe como gusto por la muerte y desaparición del otro, se vuelve necesario construir a ese otro sobre el cual se proyecta la violencia y el disfrute que esta genera. De ahí que se señale que este debe construirse deshumanizado, monstruoso y anormal (Žižek, 2009, p.62). En otras palabras, para el referido autor colombiano, construir al enemigo implica “quitar sus atributos agradables e instalar la fealdad física y simbólica que justifique el ensañamiento corporal y su desaparición” (Barrero, 2013, p.55).

Ahora bien, ¿Por qué el autor habla de una estética de la atrocidad cuando la estética parece ser un concepto más artístico que político o social? ¿Cómo puede vincularse la estética con la atrocidad? Comprender la estética de lo atroz implica una ruptura con la idea común que se tiene sobre este concepto. Para Barrero, las elites y grupos armados que han sacado provecho del conflicto armado han hecho que la concepción que se tiene de la estética sea una que se remite al juicio de lo bello, lo feo y cuyo campo de acción es el arte. Pero, tal y como menciona el autor citado:

La estética tiene que ver fundamentalmente con la forma como la gente se percibe, la forma como se valora, la forma como construye universos de significación, la forma como llega a configurar sus gustos, sus preferencias y deseos profundos. (Barrero, 2013, p.55).

Esta recontextualización no solo se aplica para la estética, la atrocidad también es un concepto que se ha visto reducido ya que en el lenguaje común la atrocidad es un fenómeno que solo se hace visible en las dinámicas de guerra o en el campo patológico. En contraste, Barrero nos muestra que la atrocidad se presenta cuando existe un disfrute tanto por el daño hacia otro como por el daño que tiene por base intereses políticos, o económicos, o sociales, incluso ideológicos o bélicos (Barrero, 2013, p.61). Por esta razón, la atrocidad también se hace presente cuando se aprueban políticas públicas que, en muchos casos, benefician a la población más acaudalada a costa de la población pobre o del común. Así, la estética de lo atroz se presenta como una anestesia moral y social frente al conflicto y sus efectos. Esto se evidencia en el trato que se ha tenido con las víctimas del conflicto armado y esa creciente violencia sistémica que ha azotado a Colombia:

Un ejemplo clásico de esta especie de estética de lo atroz se puede ver en la forma cómo las grandes potencias cercenan las características heroicas a los pueblos que resisten a políticas imperialistas presentándolos como bárbaros, retrasados o fanáticos (Barrero, 2013, p. 56).

Característica relevante de la estética de lo atroz es la inversión de esos roles entre el victimario y víctima. A la par que todos los pueblos que se resisten a las políticas públicas - las cuales se valen de una violencia sistémica para lograr sus cometidos, esto es, por medio de la expropiación de tierras y recursos naturales - la estética de lo atroz despoja aquellos del carácter heroico de dicha resistencia y los convierte en el enemigo:

No se puede negar que la guerra psicológica introduce unas altas dosis de manejo estético ideologizado que distorsionan la imagen de comunidades que resisten haciéndolas ver como encarnaciones del demonio, monstruos carniceros o bestias potencialmente peligrosas para la humanidad. Cuando esto sucede, se instala sutilmente en el cuerpo social el gusto por la aniquilación de ese otro desagradable y se abona el terreno para la emergencia de diversos tipos de micro fascismos que hacen del acto de despedazamiento físico o moral un acto de sublimación (Barrero, 2013, p. 57).

Al mismo tiempo el perpetrador asume el papel heroico, pues se presenta como aquel que se opone a las bestias con miras a lograr el bienestar para el cuerpo social - en muchos casos toman un rol de espectador entre la pugna víctima y victimario. Basta con observar la cantidad de discursos con los cuales las élites políticas, económicas y militares justifican la masacre, los atentados y grandes campañas de desplazamiento forzado. De esta manera, se hace visible en la sociedad colombiana cómo, no sólo, se legitima el uso de violencia para resolver todo tipo de conflictos, también se pone en evidencia la estética de lo cruel lo cual ha permitido un anestesiamiento social y moral frente al reconocimiento de los efectos que ha traído el conflicto armado. Es cierto que la

violencia y daño que se ha ejercido sobre la población colombiana durante el tiempo que ha estado presente el conflicto armado, ha sido cruel, pero aún más cruel es cómo la sociedad colombiana legítima, no solo con el discurso sino con el olvido, este tipo de prácticas crueles.

Frente a este panorama, Barrero da cierre al capítulo haciendo un llamado a una ética de resistencia. Dicha ética pretende, en últimas, movilizar la sociedad a un despertar frente a la crueldad y la estética de lo atroz. Por lo cual uno de sus grandes esfuerzos es recuperar el gusto por la vida tanto propia como la del otro, a la par que se condena la violencia y los efectos que esta produce. En palabras de Barrero:

Frente a los intentos de implantación de una estética de lo atroz, de una ética de la barbarie y del cinismo e impunidad como valores; tendremos que trabajar desde la psicología social por la construcción de una estética de la vida, de una ética de la verdad, de la justicia y la reparación, de la solidaridad como valor humano fundante (Barrero, 2013, p. 66).

Conclusión

El capítulo es muy conciso con el objetivo que se propone: mostrar lo que se entiende por una estética de lo atroz y cómo esta se ha hecho presente en el contexto colombiano. Para lograr dicho cometido, el texto da cuenta de cómo la sociedad colombiana ha interiorizado la violencia y la crueldad como única vía para la solución de sus conflictos. Sin embargo, a la hora de proponer una vía de resistencia a esta estética de lo atroz, el capítulo queda algo corto. Aun así, esta poca profundidad de la propuesta es entendible pues es necesario partir de una identificación del problema y contexto en el cual se inscribe, para luego arriesgarse a dar una solución o una propuesta que le haga resistencia.

Referencias Bibliográficas

Barrero, E. (2011). Un Gusto manifiesto o Latente por la Muerte o Desaparición Física y/o Simbólica de la Otredad. En: Estética de lo Atroz. Bogotá: Cátedra Libre.

Blair, T. (2009). Aproximación Teórica al Concepto de Violencia: Avatares de Definición. Revista Política y Cultura 32, pp. 9-33.

Slavoj Žižek, (2009). Sobre la Violencia: Seis Reflexiones Marginales. Traducción de José Antón Fernández. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Popper, K. (1983) Utopía y Violencia. En: Conjeturas y Refutaciones. Traducción de Néstor Miguez. Barcelona: Editorial Paidós.

CONTENIDO



¿POR QUÉ EL SENTIDO DEL LOGOS ES LA CLAVE PARA SUPERAR LA INCERTIDUMBRE ANTE EL DEVENIR?	12
APROXIMACIÓN A LAS TÉCNICAS DE SÍ COMO ELEMENTO CONSTITUYENTE DE LAS NARRATIVAS DE VERDAD DESDE FOUCAULT Y HEIDEGGER	28
LA DEPENDENCIA. UN VACÍO EN EL CONCEPTO BERLINIANO DE LA LIBERTAD	44
LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA EXACTA Y RIGUROSA DESDE EDMUND HUSSERL	54
LOS ENFOQUES Y LA ESTRUCTURA DE LAS TEORÍAS EN LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA	70
THE REASONS OF LOVE	82
UN GUSTO MANIFIESTO O LATENTE POR LA MUERTE O DESAPARICIÓN FÍSICA Y/O SIMBÓLICA DE LA OTREDAD	92