

X CONGRESO

Nacional de Estudiantes de Filosofía



Universidad Tecnológica de Pereira

Memorias del evento

ISSN: 2665 - 4725

Abril, 2023



Vertientes

Revista de estudiantes de filosofía

Vertientes - Revista de Estudiantes de Filosofía
Memorias del X Congreso Nacional de Estudiantes de Filosofía

11, 12 y 13 de abril de 2023

ISSN: 2665 - 4725

Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira

Email: revistavertientes@utp.edu.co

Facebook: /RevistaVertientes

Director y Compilador de memorias

Sebastián Mejía Morales

Subdirectora

Linda Marcela Chito Carmona

Comité Editorial y Logístico

Carlos Arturo Álvarez Montes

Sebastián Mejía Morales

Daniel Steven Carvajal Ceballos

Linda Marcela Chito Carmona

Juan David Duque García

Juan Camilo Grisales Giraldo

Stefhanye Bonilla López

Natalia González Henao

Santiago Ortegón Restrepo

Emanuel Osorio Arteaga

Imagen de cubierta e ilustraciones

Juan Camilo Grisales Giraldo

Diagramación y Diseño

Juan Camilo Grisales Giraldo



Grupo de Investigación en
Filosofía de la Educación



Agradecimientos

Quisiera empezar por la labor Realizada de los integrantes de la revista-Vertientes en el **X Congreso nacional de estudiantes de filosofía** realizado el 11,12 y 13 de abril. La labor ejemplar de Natalia Gonzales, Carlos Arturo Álvarez Montes, Daniel Steven Carvajal Ceballos, Linda Marcela Chito Carmona, Juan David Duque García, Juan Camilo Grisales Giraldo, Stefhanye Bonilla López y Santiago Ortegón Restrepo, fue de carácter cíclopeo. Los retos que se tuvieron en los tres días fueron salvados gracias al temple del equipo de trabajo. Gracias a la dirección de cada uno en las siete mesas que compusieron el Congreso el evento se desarrolló con gran éxito los tres días.

Me gustaría resaltar la colaboración de la Maestría en filosofía y de la Licenciatura en filosofía de la UTP en el evento. El apoyo económico y administrativo de ambos nos permitieron configurar y sortear todas las dificultades que se presentan en un evento de estas magnitudes. Además, fue de ayuda vital el Pro. Juan Manuel López que dio su voto de fe para la realización del evento, el Pro. Alfredo Abad por la disposición en cada uno de los trámites necesarios en la preparación y desarrollo del evento. También, a la Pro. Gloria Mildred Henao, al Pro. Luis Guillermo Quijano y a la Pro. Rosita Mejía por la realización de las mejores ponencias centrales del evento. A todos ellos, un sincero agradecimiento de parte del comité editorial de la revista-Vertientes.

Finalmente, destaco la acogida que tuvo el **X Congreso Nacional de estudiantes de filosofía** en el país. Contamos con la asistencia de 14 universidades, siendo dos de ellas internacionales. A los 60 ponentes que estuvieron con nosotros los tres días, les damos las gracias, por haber viajado desde los rincones del país y por haber sido parte del evento de estudiantes de filosofía más grande realizado en la región risaraldense. En la revista-Vertientes contamos con la disposición para seguir colaborando con todos ustedes en aras de aumentar el ejercicio filosófico en el país.

Sebastian Mejía Morales



CONTENIDO

15

PRESENTACIÓN

Presentación del evento a cargo del profesor Alfredo Abad Torres..... 17

21

PONENCIAS

Verdad, confirmación y fiabilidad: Algunos comentarios sobre el problema de la demarcación. Santiago Osorio Romo..... 23

El lógos en el pensamiento de Heráclito y su acercamiento al Ser de Parménides. Miguel Ángel Aux 35

Una mirada beauvoiriana a la configuración del eterno femenino desde el cuento tradicional infantil. Valentina Beltrán Rincón 43

Identificar los discursos hegemónicos que se configuran sobre la noción de educación pública en Colombia. Héctor Fabio Salazar Rodríguez 51

El perdón derridiano como propuesta ética en el marco del posacuerdo colombiano Jonatan David Arrieta Rojas63

La liberación femenina del cuerpo: Simone de Beauvoir y Teresa López Pardina. Jorge Sebastián Trillos Trillos 79

Marcos del terror: el performance de la masacre sobre el cuerpo para quitar la humanidad. Luisa Fernanda Ibáñez González 89

Paisaje y muerte: la importancia del paisaje para la construcción metafórica de la muerte. Angie Tatiana Giraldo Duque 101

Libertad negativa e inmunidad: configuraciones destructivas del neoliberalismo. Julián Andrés Marín Lancheros 109

Cuerpos que ríen: una perspectiva filosófica. Anyi Verónica Toro Zuluaga 117

Sublimidad y belleza en el Telón Sonoro. Jennifer Natalia Arroyave Beltrán 129

¿Por qué es importante abordar el feminismo desde una perspectiva filosófica? Natalia González Henao 147

El problema del deseo en el erōs platónico. Juan Camilo Grisales Giraldo - Emanuel Osorio Arteaga 151

167

PONENCIA CENTRALES

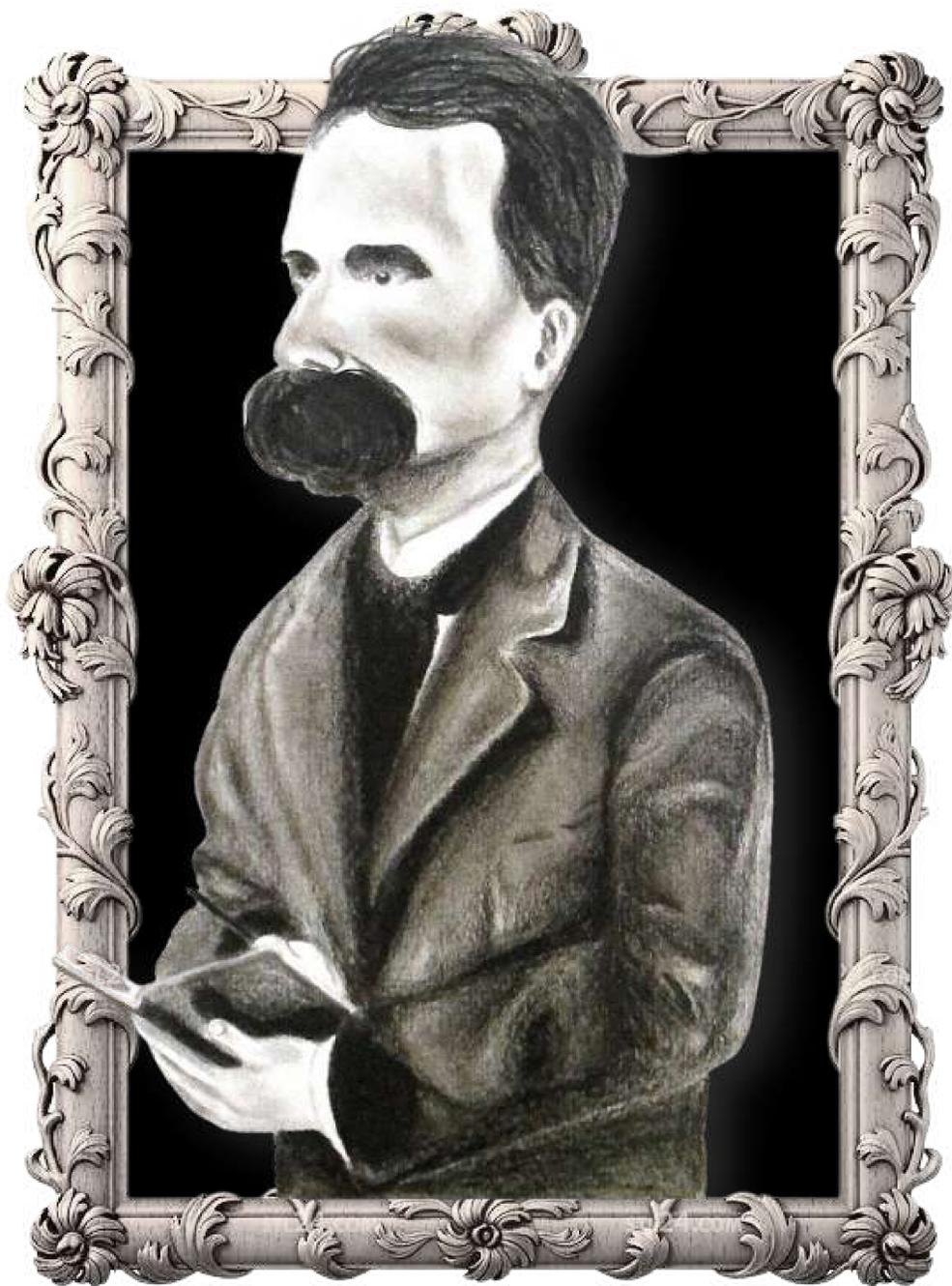
Los discursos pseudocientíficos y las falacias. Rosita Mejía 169

Lo sublime como categoría aplicable a la producción estético expresiva en la contemporaneidad. Luis Guillermo Quijano..... 179

Sobre el cuentico del amor y otras trivialidades arquetípicas. Gloria Mildred Henao Tabares..... 189

La interpretación alemana de los griegos. Juan Manuel López Rivera..... 201

PRESENTACIÓN



ALFREDO ABAD
Director de la Escuela de Filosofía - UTP

¿Qué nos congrega hoy? Uno puede preguntarse por esta acción que implica una voluntad, una fuerza, pues, al escribir, escuchar, expresar, cuestionar, explicar... se consolida una búsqueda trazada por un esfuerzo. Pero este no es sólo una luz teórica abstracta sino una expresión práctica circunscrita al momento, a la eventualidad que nos rodea como personas concretas. Filosofar logra así fijarse al hecho noble de estar en el mundo, pero, sobre todo, en un mundo compartido entre distintas formas de estar y pensar en él. Darnos cuenta de esta condición nos exime de fanatismos, de propósitos sectarios.

Mientras no podamos identificar esta condición soslayamos preguntas, concebimos amparos, constituimos certezas que, no obstante, desafiamos al anhelar un ánimo a veces ambiguo, pero necesario para nutrir un afán de amplitud que los dogmas no pueden otorgar. No es conveniente hablar de filosofía sino de filosofar, y en la medida de ceñirnos a nuestras búsquedas más que a nuestras convicciones, invocamos el sentido de apertura y no de cierre que el acto filosófico revela.

Si el asombro nos introduce en la aurora de las revelaciones, si estas nos conquistan y sus caminos se bifurcan, si en ciertos puntos ya sus destinos nos confunden, habremos de considerarnos extraviados, pero al mismo tiempo, otros. En tránsito, hacia mundos que no conocemos, hacia inmersiones en las aguas de nuestro propio espíritu inexplorado, nos transformamos en medio de búsquedas, fracasos, conquistas, hallazgos en los dominios de la incertidumbre; ante el futuro dimensionamos posibilidades, convergemos en desvelamientos fortuitos, alcanzamos propósitos, descubrimos desengaños... Los alcances de la filosofía nos envuelven, nos confieren ambivalentemente encuentros y exilios, aunque en cualquier caso se trata de sentidos, porque hallarnos y excluirnos, como procesos humanos, describen las rutas por donde transita nuestra admiración.

Converger en un encuentro en el que filosofar se revela como principal orientación, debe interpretarse desde su aspiración más alta: nutrirse de la amplitud a la que el diálogo aspira. Este *διά-λόγος* no es necesariamente una confrontación dialéctica, aunque sea esta la mayor aprehensión de su sentido, el diálogo es ante todo un ir entre palabras, búsquedas, a través del discurso y sus intensidades, sus pausas, sus énfasis, su claridad y oscuridad. Un diálogo es un decir que anhela no la imposición, sino el recorrido. Dialogar es buscar en las posibilidades de la palabra, no exigir cierres en lo dicho. Asumido así, es mayor el logro que se desprende de un encuentro en el que las voces han de ser plurales, diversas, abiertas a la escucha sin duda. Desde tal perspectiva, puede especificarse de una manera más concreta la necesidad de considerar la voz propia como una más entre tantas, entre el juego libre de voces que se van dispersando.

Uno se va descubriendo en los otros. O lo que es lo mismo, se va creando, se va forjando. El proyecto filosófico en soledad, marginado, como ostracismo autoimpuesto, referente de tintes románticos, difiere de la necesidad del otro, del disenso, del desacuerdo. No existe filosofía sin oposición, o mejor, sin la extrañeza definida en la escucha de las voces que nos rodean, que nos estimulan a concebir otras formas. Escuchar nos transforma, las posturas distintas no deben intimidar nuestro pensamiento sino avivar su impulso. Las certidumbres no nos asombran, nos enclaustran. Atender a la multiplicidad de dimensiones que envuelven nuestra perspectiva puede llegar a ser una empresa cuyo vértigo nos circunda, sin embargo, no catapultamos lo suficiente el filosofar si desfallece la necesidad de explorar. Si el denuedo nos sostiene y aguijonea en nosotros la invocación a examinar, a ser fines postergados, encrucijadas que nos exilian de hallar una quietud, el filosofar puede muy bien plasmar su impulso y enriquecer su espectro.

Filosofar es una acción, una voluntad, un propósito gestado en la inquietud, no en el reposo. Al encontrarnos, y perdernos también, en las palabras, nos logramos explorar, cuestionar, condicionar, exigir, modificar... Siendo nosotros en la reivindicación de ser amplitud; siendo expresión en la condición de buscarla con mayor vuelo, filosofar solo puede ser en cada quien el intento de desgarrar las ataduras, principalmente las propias, y ascender al campo en el que la libertad se declara abierta al pensamiento, a su despliegue.

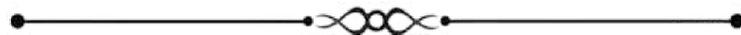
Lejos, pues, del sosiego, accedemos a una lucha. Nos la proporciona una conversación múltiple con el entorno, con la necesidad de escrutar los lugares comunes que consolidan nuestra comodidad. A veces, aún desde las márgenes, las palabras nos sugieren búsquedas; los interlocutores, desafíos. Valdría la pena preguntarnos qué nos sugerimos nosotros mismos ante la perplejidad y el asombro de vernos envueltos en un pensamiento que, introducido en nuestra sangre, germina en nuestro cuerpo, reta a las ataduras de una creencia obtusa y configura en cada quien sus aperturas.

No reposa el sentido de la investigación filosófica en un carácter insular. A menos que un cierto idiotismo crónico promulgue lo contrario, tendremos la oportunidad de confrontarnos y forjar los accesos a la diversidad en una constante provocación de la cual emerge la filosofía. No hay filosofía sin pluralismo, sin discusión, sin enfrentamiento con los otros, pero principalmente, con nosotros mismos. Que los rumbos que tomemos sean múltiples, las experiencias, amplias y la filosofía, un reto que nos abra al mundo, a los otros.





PONENCIAS





VERDAD, CONFIRMACIÓN Y FIABILIDAD: ALGUNOS COMENTARIOS SOBRE EL PROBLEMA DE LA DEMARCACIÓN

Santiago Osorio Romo
Universidad del Valle
Mesa de Ciencia, Escepticismo y Lógica

Resumen

Una propuesta reciente, de Sven Ove Hansson (2013), sobre el problema de la demarcación, define a la ciencia por su fiabilidad. Algunas propuestas anteriores han relacionado de alguna manera a la ciencia con la verdad. A simple vista pareciera que verdad y fiabilidad no son muy distintas, pero en realidad sí lo son. El propósito de esta ponencia es ofrecer algunas razones por las que resulta más viable definir a la ciencia por la fiabilidad que por la verdad. Para esto, contrastaré la propuesta de Hansson con la propuesta de Kant, el verificacionismo y el falsacionismo, ya que estas involucran la verdad en mayor o menor grado.

Palabras claves: Ciencia, demarcación, verdad, fiabilidad, confirmación.

Abstract

A recent proposal, by Sven Ove Hansson (2013), on the demarcation problem, defines science by its reliability. Some previous proposals have somehow related science to truth. At first glance it seems that truth and reliability are not very different, but in fact they are. The purpose of this paper is to offer some reasons why it is more feasible to define science by trust than by truth. For this, I will contrast Hansson's proposal with Kant's proposal, verificationism and falsificationism, since these involve the truth on a greater or lesser degree.

Keywords: Science, demarcation, truth, reliability, confirmation.

1. Introducción

La relación entre la ciencia y la verdad no ha merecido más que breves menciones entre los filósofos del problema de la demarcación. Ellos se han ocupado más por encontrar un criterio que nos permita distinguir a la ciencia de la pseudociencia. Sin embargo, este mismo problema surge de la necesidad de justificar la alta estima que tenemos a la ciencia sobre otras prácticas. Una propuesta reciente, de Sven Ove Hansson (2013), trata de hacer explícito o articular nuestro conocimiento tácito sobre este asunto. Lo que nos dice Hansson es que podemos definir a la ciencia como la práctica que nos proporciona los enunciados más fiables sobre su campo de estudio, en el momento. Otra posible respuesta intuitiva, aunque algo ingenua, sería afirmar que la razón de la superioridad de la ciencia está en que nos dice la verdad. A simple vista, verdad y fiabilidad no parecen muy distintos. Cuando decimos que una persona es fiable, asumimos cierto acercamiento de ella a la verdad. No esperamos que nos esté mintiendo o que lo que dice sea falso. Pero tampoco hace falta mucho esfuerzo para notar que ambas nociones no son exactamente iguales.

Mi propósito con esta ponencia es estudiar por qué resulta más viable definir a la ciencia por la fiabilidad, en lugar de hacerlo por la verdad. Para ello retomaré algunas propuestas sobre el problema de la demarcación que de algún modo se han relacionado con la noción de verdad, y veré qué añade o qué resta la fiabilidad sobre ellas. Primero expondré la propuesta de Hansson, para después contrastarla con la de Kant, la del verificacionismo y la del falsacionismo. Indirectamente, terminaremos estudiando también la relación entre ciencia y verdad, al contrastarla con la fiabilidad. Creo que así tendremos un panorama suficiente para responder nuestra pregunta inicial.

2. La fiabilidad

Hay algo que diferencia la propuesta de Hansson de los demás planteamientos respecto al problema de la demarcación: la suya es de un nivel mayor de “generalidad epistémica”. Esto es, no busca un criterio de demarcación operativo, sobre el método o la forma como trabaja la ciencia, sino que ofrece una definición de ella que nos permite trazar sus límites con la pseudociencia y otras formas de no ciencia. Esta definición, en palabras de Hansson (2013), es:

Science (in the broad sense) is the practice that provides us with the most reliable (i.e., epistemically most warranted) statements that can be made, at the time being, on subject matter covered by the community of knowledge disciplines (i.e., on nature, ourselves as human beings, our societies, our physical constructions, and our thought constructions) (70).

Hansson habla de “ciencia en sentido amplio” porque su definición no se limita a las ciencias naturales, sino que también incluye otras áreas de la “comunidad de conocimiento”, como las ciencias sociales y las humanidades. Pero no me detendré a explicar las razones por las que lo hace. Lo que nos interesa es que a partir de esta definición de ciencia, centrada en la fiabilidad de sus afirmaciones, puede también definir la pseudociencia, como sigue:

A statement is pseudoscientific if and only if it satisfies the following three criteria:

1. It pertains to an issue within the domains of science in the broad sense (the criterion of scientific domain).
2. It suffers from such a severe lack of reliability that it cannot at all be trusted (the criterion of unreliability).
3. It is part of a doctrine whose major proponents try to create the impression that it represents the most reliable knowledge on its subject matter (the criterion of deviant doctrine) (70-71).

Como dije antes, estas definiciones nos permiten demarcar la ciencia no sólo de la pseudociencia, sino también de otras formas de no-ciencia. Veámoslo con unos ejemplos del autor. Por un lado, imaginemos a un investigador de un laboratorio químico que tiene problemas con uno de sus instrumentos de medición. Esto provoca que todas sus mediciones sean defectuosas. Ahora, pensemos en un médico homeopático que afirma que sus remedios (consistentes químicamente en nada más que agua) son mejores que los de la medicina convencional. Las mediciones del investigador cumplen el primer y segundo criterio, pertenecen a un área del dominio de la ciencia (la química) y carecen de fiabilidad. Pero no hacen parte de una doctrina que quiera presentarse como la más fiable en su campo, simplemente son descartados. Por esto, no los llamamos pseudocientíficos, simplemente no son ciencia. Sin embargo, el caso del médico homeopático sí cumple los 3 criterios, es un ejemplo clásico de pseudociencia (cf. Hansson 2013, 67, 69).

Ya tenemos las definiciones, sabemos que la ciencia nos proporciona los enunciados más fiables, mientras que la pseudociencia no. Pero aún nos queda algo por responder. ¿Qué es lo que le da esa fiabilidad a la ciencia? y ¿bajo qué criterio lo determinamos? Como habíamos anticipado, para ganar generalidad y poder abarcar a la ciencia en un sentido amplio, la propuesta de Hansson no ofrece un criterio operativo que pueda aplicarse a casos determinados. Para responder a las preguntas anteriores debemos recurrir a un criterio específico, que distinga las prácticas o las metodologías de la ciencia de las de las pseudociencias, como lo hace el criterio del falsacionismo, por ejemplo.

El problema de estos criterios es que la ciencia no opera siempre de la misma forma. Varios de los experimentos de la ciencia son explorativos, “Such experiments aim at answering an open question such as “what is the structure of this protein?” rather than a yes-or-no (hypothesis-testing) question such as “does this protein have the structure X?”” (Hansson 2013, 74), por lo que no podría aplicárseles el criterio falibilista. Además, los métodos que hacen fiable a la ciencia ahora, no serán los mismos en cien años, ni son los mismos de siglos pasados. “The capacity that science has for self-improvement applies not least to its methodologies” (74). Por lo que si renunciamos a ese nivel de especificidad, ganamos una definición que es general y atemporal, que, para un caso específico, puede complementarse con un criterio operativo determinado.

Hasta aquí creo que tenemos una visión general de la propuesta de Hansson. Ahora quiero introducir una distinción que nos ayudará a comprender mejor el asunto. En su definición de ciencia que cité arriba, Hansson nos da un ejemplo de cómo podemos entender la fiabilidad: una mayor garantía epistémica. Buscar una respuesta al problema de la demarcación nos sitúa en el lado opuesto a lo que se conoce como relativismo epistemológico. No creemos que las teorías científicas sean sólo “una familia de creencias que poseen el mismo rango epistemológico que miles de otras familias de creencias” (Lakatos 1981, 148) en el que ninguna tiene superioridad, sino que afirmamos esa superioridad de la ciencia y tratamos de justificarla.

Creo que con lo anterior podemos ver que responder al problema de la demarcación tiene dos pasos. Expresar la superioridad epistémica de la ciencia es diferente de justificarla: esta es la distinción de la que hablaba. La primera busca un término o un concepto que podamos predicar de la ciencia y refiera a esa superioridad; la segunda busca uno o varios criterios en los que reposa esa superioridad de la práctica de la ciencia. La mayoría de las propuestas sobre el problema de la demarcación han logrado lo segundo, pero no le prestaron mucha atención a lo primero. La propuesta de Hansson, con la fiabilidad, hizo lo contrario: encontró un término que logra expresar la superioridad epistémica de la ciencia, pero dejó abierto el tema de la justificación. Lo que considero valioso de su propuesta es haber condensado la superioridad epistémica en un término: la fiabilidad. Lo que haremos a continuación será contrastarlo con las formas de expresar y justificar la superioridad epistemológica de la ciencia de propuestas anteriores.

3. Kant y la creencia

Nuestro primer punto de referencia será Kant. El problema de la demarcación “con Kant se convirtió en el problema central de la teoría del conocimiento” (Popper 1962, 34). Pero no sólo lo incluyo por su relevancia histórica, sino que por nuestro interés de contrastar la fiabilidad con la verdad, resulta el punto ideal para empezar. Creo que la mejor forma de introducir sus planteamientos respecto a este problema es recordando un poco del contexto del debate epistemológico de la época.

En la *Crítica de la razón pura* y los *Prolegómenos* Kant trató de responder a lo que él mismo llamó “el problema de Hume”. El problema de la causalidad, a veces también llamado problema de la inducción, en el que Hume se preguntó cómo podemos pasar de conocer que “En todos los casos previos el evento A ha sido seguido por el evento B” a afirmar que “al evento A le sigue el evento B” (cf. Hume 1994, sección 4). Como vemos, la afirmación del primer tipo compete exclusivamente a los casos de los que hemos tenido experiencia, mientras que la segunda puede ir más allá de ella. Lo único que nos permite hacer esa transición es la conexión necesaria que hay en una relación causal entre la causa y el efecto. Esto asegura que siempre que se presente A, necesariamente le seguirá B. Así responderíamos parte de la pregunta de Hume. El problema ahora es cómo justificamos esa conexión necesaria.

La respuesta de Hume es propia del empirismo: No encontró nada en la experiencia que pueda asegurarnos que a un evento A necesariamente le seguirá siempre el evento B, aunque siempre haya ocurrido así en el pasado. La razón por la que nos hacemos esa idea de conexión necesaria, a pesar de no poder conocerla en la naturaleza, es por el hábito y la costumbre. Como estamos habituados a ver que a determinada causa siempre le ha seguido su efecto, en cada nueva oportunidad esperamos que sea igual (cf. Hume 1994, sección 7). Kant entendió que en su respuesta Hume planteaba una necesidad subjetiva, que no está en el mundo natural, sino que se limita a la costumbre del sujeto (la experiencia individual). Los enunciados de la ciencia que pretenden universalidad y son de tipo causal no encuentran en la necesidad subjetiva una buena justificación. Por lo anterior, la respuesta de Kant buscó una necesidad objetiva que tuviera validez más allá de nuestra experiencia.

El problema de Hume, entendió Kant (1999), debía resolverse aclarando el origen del concepto de causa, así determinamos “la cuestión de las condiciones de su uso y de la extensión en la cual tal concepto puede ser válido” (27). La causalidad justificada desde la experiencia, como vimos con Hume, no va más allá de ella misma y no puede tener validez universal. Si tratamos de justificar desde la experiencia el enunciado “el sol produce calor”

por ejemplo, no podremos afirmar que es necesario o universalmente válido, aunque siempre haya notado que los rayos del sol producen calor, esto no es suficiente para asegurar que siempre será así, puede que un día produzcan frío. Mientras que si decimos que el concepto de causa “es pensado a priori por la razón y de este modo posee una verdad intrínseca independiente de toda experiencia (...), una utilidad más extendida, no limitada sólo a los objetos de la experiencia” (27), obtenemos la validez universal y la necesidad objetiva que buscábamos.

No considero necesario entrar en más detalles, ya que creo que todos estamos suficientemente familiarizados con la propuesta epistemológica de Kant. Ahora podemos ver que con los juicios sintéticos *a priori*, específicamente los hipotéticos (de tipo causal), la necesidad no viene de la experiencia sino que es *a priori*. El concepto de causa es un concepto puro del entendimiento “que se distingue completamente de toda percepción posible y que sólo sirve para determinar aquella representación que está contenida bajo él, con respecto al juzgar en general, por tanto, para hacer posible un juicio universalmente válido” (Kant 1999, 135). Que el enunciado (o juicio) sea universalmente válido es lo que garantiza la necesidad objetiva. Veámoslo en detalle. Habíamos dicho que la conexión necesaria entre la causa y el efecto asegura que a uno siempre le seguirá el otro. Si hay conexión necesaria entre la causa y el efecto, entonces, el enunciado que afirme esa relación causal será verdadero siempre, esto último lo hace universal y también necesario. Y como Kant aseguró la conexión causal *a priori*, aseguró también la universalidad y necesidad de los juicios.

Así Kant resuelve el problema de Hume y regresa la necesidad objetiva a la causalidad. Ahora, ¿cómo influye esto a lo que nos preguntábamos sobre los enunciados de la ciencia? La forma de entender la causalidad *a priori* regresó la posibilidad a la ciencia de hacer enunciados universales de tipo causal, como las leyes de la naturaleza, y respondió cómo podemos tener certeza de ellos. En otras palabras, como se dice comúnmente, Kant respondió cómo es posible la ciencia. Además, con esto nos dio una suerte de definición o característica fundamental de ella. “Para Kant, lo distintivo de las tres ciencias conocidas [la física, la matemática y la geometría] es el estar construidas sobre juicios sintéticos a priori, en proporcionar un conocimiento necesariamente verdadero de sus respectivos dominios” (Guerrero 2022, 144). La ciencia se define porque sus enunciados, los juicios sintéticos *a priori*, son verdades universales y necesarias.

La propuesta de Kant sin duda expresa la superioridad epistémica de la ciencia: es verdadera de forma universal y necesaria. Además, logra justificar esa superioridad desde su teoría epistemológica. Podríamos pensar, entonces, que esta es una propuesta más completa, comparándola con la de Hansson. Pero en Kant, de nuevo, la ciencia no sólo es verdadera sino verdadera siempre (porque es necesaria), y con las revoluciones científicas nos dimos cuenta que estaba equivocado. Los cambios y el progreso de la ciencia nos mostraron que las verdades que Kant creía necesarias resultaron no ser tal. Sus enunciados no eran verdaderos de forma universal y necesaria. Este es el problema de la propuesta de Kant. En contraste, ese es uno de los puntos fuertes de Hansson: con la fiabilidad tenemos algo que resiste los cambios de la ciencia y logra expresar su superioridad.

Si eliminamos la necesidad kantiana tal vez podamos decir, a modo de definición, que la ciencia es la que nos dice la verdad, por lo menos en asuntos específicos. Después de todo, si afirmamos su superioridad epistémica es porque no esperamos que nos engañe o que sus postulados sean falsos. En palabras de Bunge (1985): “el científico fáctico, sea natural o social, está constreñido por la realidad: sus teorías, por audaces que sean, deben ser por lo menos parcialmente verdaderas, o sea, adecuadas a la realidad” (21). ¿Es factible, entonces, esta propuesta?

Concedemos que la verdad es importante para la ciencia, en cierta medida, pero no es un criterio suficiente para definirla. No toda afirmación verdadera es por ello científica. “La ciencia no tiene el monopolio de la verdad, y la tecnología no tiene el monopolio de la eficacia. La guía telefónica de una ciudad contiene más verdades que todas las ciencias sociales juntas, pero esto no la hace científica. Toda ciencia y toda tecnología están llenas de falsedades, verdades a medias, e hipótesis no comprobadas” (75). La razón por la que confiamos en alto grado en la ciencia va más allá de la verdad: varios de los postulados teóricos, como afirma el mismo Bunge, aún no se han comprobado, y no por ello dejamos de considerarlos científicos. En la siguiente sección ampliaremos esta idea.

4. Las propuestas del verificacionismo y el falsacionismo

Después de Kant, la filosofía de la ciencia se alejó hasta cierto punto del criterio de la verdad. Se reconoció que la ciencia se puede equivocar y así mismo progresar; por lo que su característica fundamental no puede ser la verdad. Esto no significa que haya perdido su superioridad epistémica, pero dejó a los teóricos del problema de la demarcación la tarea de encontrar un nuevo término que pueda expresarla. Si ya no decimos que confiamos en la ciencia porque es verdadera, entonces ¿por qué lo hacemos? Las propuestas del verificacionismo y el falsacionismo trataron de responder estas preguntas.

Los últimos vestigios de la noción de verdad relacionada con la forma de expresar la superioridad epistémica de la ciencia los encontramos en la propuesta del Círculo de Viena. Su principal preocupación era demarcar la ciencia de la metafísica, que por su época se estaba propagando con rapidez. Para ellos lo que distingue a la ciencia es que sus postulados tienen sentido. Podemos decir que este es el término con el que expresan su superioridad. Y la justificación está en el criterio empirista del significado. La metafísica, en cambio, carece de sentido, no nos dice nada, y por tanto no puede ser considerada como una ciencia. La razón por la que decimos que esta propuesta aún asocia a la ciencia con la verdad es porque para que una proposición tenga sentido debemos poder asignarle un valor de verdad, mediante una comprobación empírica.

Veamos lo anterior con más detalle. Comúnmente decimos que un sinsentido es una trivialidad o una proposición evidentemente falsa, como «En 1990 Pereira tenía 5 habitantes». Pero Carnap nos muestra que estas proposiciones en realidad tienen sentido, porque si su falsedad nos resulta tan evidente, es porque efectivamente nos dicen algo (cf. Carnap 1932). Si podemos asignar un valor de verdad a una proposición es porque tiene sentido. Cuando una secuencia de palabras aparenta ser una proposición (tener sentido) pero encontramos que contiene algún término sin significado, entonces la clasificamos como una pseudoproposición (sin sentido).

El criterio empirista del significado se aplica a los conceptos o términos de los enunciados de la siguiente manera. Si yo dijera, por ejemplo, que quiero usar la palabra «tago», se me preguntaría por la verificación empírica de la proposición elemental de mi palabra (la proposición más simple en la que puede aparecer) en este caso «x es tago». Si este paso de verificación muestra que «x es tago» es verdadero, o falso, la palabra tiene un significado, y las proposiciones en las que aparezca tienen sentido (y un valor de verdad). Pero si no es posible verificar empíricamente esa proposición, porque «tago» no es una característica observable, entonces la palabra no tiene significado (es un pseudoconcepto), y por tanto las aparentes proposiciones en las que aparezca serán pseudoproposiciones, carentes de sentido (cf. Carnap 1932).

De forma simple podemos decir que lo que pedía el verificacionismo a quienes pretendieran formular una teoría o enunciado científico era “¿cómo puedo saber que lo que usted dice es verdadero?”. Lo que distingue a la ciencia, para ellos, es que podemos confirmar empíricamente su verdad. De momento no vemos mucha diferencia con la fiabilidad. De un enunciado que consideremos fiable también podemos decir que tiene sentido y que podemos confirmarlo empíricamente. El problema del verificacionismo lo veremos a continuación con Popper.

Recordemos una pregunta que nos habíamos hecho con Kant: ¿Cómo justificamos los enunciados universales de la ciencia, como las leyes? El positivismo lógico, por su carácter empirista no aceptará una justificación *a priori*; pero ya vimos también que desde la experiencia no podemos llegar a tener certeza de ellos. La respuesta de Hans Hahn (1933), uno de los miembros del círculo de Viena, fue que “de ninguna ley de la naturaleza sabemos que sea válida como tal; las leyes de la naturaleza son hipótesis que se formulan a título de ensayo” (167). La idea era descomponer esas leyes teóricas en enunciados más simples que se pudieran confirmar empíricamente, para así confirmar indirectamente la ley (cf. Carnap 1969), aunque nunca de forma completa.

Un problema resultante de ver parte de la ciencia como pendiente de confirmación, que debíamos buscar, lo encontró Popper y lo convirtió en el tema central de su propuesta de demarcación. “Es fácil obtener confirmaciones o verificaciones para casi cualquier teoría, si son confirmaciones lo que buscamos” (Popper 1963, 61). Algunos tipos de pseudociencia pueden formular predicciones de forma tan general que probablemente ocurrirán y serán confirmadas. Como ejemplos, Popper cita al psicoanálisis o la teoría marxista de la historia. El caso es que por haber obtenido esas confirmaciones no le daremos estatus científico a esas teorías. Entonces, poder asignarle un valor de verdad a una proposición u obtener confirmaciones de un enunciado general no son criterios suficientes para distinguir la ciencia.

La propuesta de Popper con la que resolvía el anterior problema se centraba en que “el criterio para establecer el status científico de una teoría es su refutabilidad o su testabilidad” (61). Este es el que se conoce como el criterio de la falibilidad. Al principio, los miembros del Círculo de Viena entendieron el criterio de falibilidad de Popper como la inversión de su criterio empírico del significado, como si fuera otra cara de la misma moneda. Así como es necesario que un enunciado sea empírico para que sea verificable, debe ser empírico para ser falsable. Pero el criterio de Popper sí logra ir más allá de la verificabilidad empírica, porque hay tipos de pseudociencias con enunciados o sistemas de enunciados empíricos, es decir, con proposiciones verificables, pero que no son falsables. A estas disciplinas el verificacionismo no podía demarcarlas, pero el falsacionismo sí.

La propuesta de Popper dio un paso más para alejarse de la noción de verdad. Lo distintivo de la ciencia ya no era que debía poder ser verdadera, sino que debía poder ser falsable. Pero el falsacionismo está lejos no tener puntos en contra. Uno de ellos ya la vimos al exponer la propuesta de

Hansson. No toda la ciencia funciona con hipótesis que pueden ser testadas, esto hace que el falsacionismo no pueda ser aplicado a la totalidad de la ciencia. La noción de fiabilidad, en cambio, no enfrenta estos problemas. Por eso podemos hablar de fiabilidad en prácticas científicas que no pueden ser falseadas, como el caso de la experimentación exploratoria.

5. Conclusiones

Como dijimos antes, para los filósofos de la ciencia ha sido difícil encontrar una propuesta satisfactoria para demarcar la ciencia de la pseudociencia, principalmente porque han ofrecido criterios que no son lo suficientemente generales como para abarcar a la ciencia en sentido amplio, con sus diversas prácticas y métodos. La propuesta de Hansson, como él mismo afirma, fue un esfuerzo por hacer explícito eso que nosotros sabemos que hace superior a la ciencia. El resultado final fue la fiabilidad, y hasta ahora parece satisfactorio.

En el problema de la demarcación las propuestas se han alejado progresivamente de la noción de verdad. En esta ponencia comparamos esas propuestas con la de la fiabilidad. Ofrecimos algunas razones por las que el término fiabilidad resulta más conveniente que los demás y mencionamos algunas diferencias entre verdad y fiabilidad. La ciencia es falible, no necesariamente es verdadera, ni todas las verdades son científicas. La definimos por su fiabilidad porque sus enunciados son los que tienen mayor garantía epistémica. En pocas palabras, vimos cómo la definición de la ciencia puede alejarse de la noción de la verdad sin perder fiabilidad.

Referencias

- Bunge, M. (1985). *Seudociencia e ideología*. Alianza Editorial.
- Carnap, R. (1932). “*La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*”, en Ayer, A (comp.) *Positivismo Lógico* (pp. 66-87). Fondo de cultura económica, 1981.
- (1969). “*Teorías e inobservables*”, en *Fundamentación lógica de la física* (pp. 299-318). Editorial Sudamericana.
- Guerrero, G (2022). “*La teoría del espacio y la epistemología de Kant*” en Duque, L. y Guerrero, G. (comp.). *Problemas convergentes de filosofía y ciencia* (pp. 131-151). Programa Editorial Universidad del Valle.
- Hahn, H. (1933). “*Lógica, matemática y conocimiento de la naturaleza*”, en Ayer, A (comp.) *Positivismo Lógico* (pp. 153-167). Fondo de cultura económica, 1981.

- Hansson, Sven O. (2013). “*Defining Pseudoscience and Science*”, en *Philosophy of Pseudoscience* (Edit. Massimo Pigliucci y Maarten Boudry). The University of Chicago Press, Chicago.
- Hume, D. (1994). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Ediciones Altaya.
- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Ediciones Istmo.
- Lakatos, I. (1981). “*El problema de la evaluación de teorías científicas: tres planteamientos*” en *Escritos filosóficos 2: Matemáticas, ciencia y epistemología*. Alianza Editorial.
- Popper, K. (1962). *La lógica de la investigación científica*. Editorial Tecnos.
- (1963). *Conjeturas y refutaciones*. Editorial Paidós.



EL LÓGOS EN EL PENSAMIENTO DE HERÁCLITO Y SU ACERCAMIENTO AL SER DE PARMÉNIDES

Miguel Ángel Aux
Universidad del Valle
Mesa de Filosofía Antigua

Resumen

En los comienzos de la filosofía muchos pensadores se caracterizaron por intentar descubrir la realidad de las cosas y como se accede a ella, de esta manera, vieron necesario buscar un camino por el cual se acercarán a la realidad o a la verdad y, de la misma forma, alejarse de la falsedad, de lo no real. De esta manera, surgieron pensadores como Heráclito, a quien se le conoce como el filósofo de la diversidad, oposición y el flujo, que introducirían su pensamiento para ayudar al descubrimiento de lo real, al igual que Parménides, salvo que a éste se le conocerá como el filósofo de lo inmóvil y lo eterno, algo (al parecer) totalmente opuesto al pensamiento de Heráclito. En el siguiente ensayo expondré el pensamiento de Heráclito de tal forma que se pueda hacer una interpretación del *lógos* que posibilite un acercamiento al pensamiento de Parménides en el ámbito epistemológico y ontológico, debido a lo cual, será necesario exponer el pensamiento de ambos filósofos de tal modo que se pueda mostrar como la idea de *lógos* de Heráclito se acemeja a la idea de Ser en Parménides. Será necesario pues, enfocarnos principalmente en la idea del *lógos* para mostrar que este tiene facultades unificadoras, eternas y demostrador de la verdad (I) al igual que el Ser de Parménides, del que también hablaremos para hacer una comparación que pretende defender la idea de que ambos filósofos comparten un punto de vista epistemológico y ontológico (II). Para finalizar, intentaremos mostrar a modo de conclusión si es posible hacer una conciliación entre estos pensadores al ver que ambos afirman que lo real resulta estar unificado, ya sea por el Ser, como por el *lógos*, lo que nos sugiere la pregunta de si el Ser y el *lógos* pueden ser lo mismo (III).

Introducción

Desde los comienzos de la filosofía hasta nuestros días la búsqueda de la verdad y, por ende, el conocimiento de nuestra realidad es un tema que la ha caracterizado. Frente a esto nacieron pensadores que ven en la realidad cambiante y múltiple un problema para el conocimiento de esta, pues de asumir la mera multiplicidad veríamos problemas tanto en el ámbito ontológico como epistemológico que impedirían la correcta captación del mundo. Por tanto, filósofos como Heráclito y Parménides harán versar toda su filosofía en conceptos claves, como por ejemplo el *Lógos*, en el caso de Heráclito, y Ser, en el de Parménides, que propondrían visiones del mundo que explicarían la correcta captación de este a la vez que se intenta resolver la multiplicidad de las cosas y el problema del cambio. Ambas concepciones parecieran contraponerse, pues en el caso de Heráclito pareciera aceptar el cambio mediante la ley de contrarios, mientras que en el caso de Parménides solo se asumiría la existencia de una sola cosa, de algo estático: del Ser. En el siguiente ensayo propongo hacer un acercamiento a los dos conceptos intentando ver las similitudes que comparte el *lógos* con el Ser, tanto en el ámbito ontológico como epistemológico.

1.

Heráclito fue un filósofo de Éfeso que vivió aproximadamente entre el siglo VI y el V a.C. y que se caracterizó por expresar, al igual que muchos filósofos de la época, su pensamiento en contra de los poetas y líricos, puesto que asumían ser los únicos que tenían la verdad revelada por los dioses. Por este motivo se empieza a desarrollar un juicio en contra de estos al razonar e intentar demostrar que todos podemos acceder a la verdad de las cosas, a la realidad. Para romper con la tradición de los poetas era necesario darle una explicación a la naturaleza (*physis*) de las cosas desde otra perspectiva, de este modo, se observó en esta el problema de la multiplicidad de las cosas y se llegó a cuestionar si en esta existía algo unificador de lo múltiple, del cosmos, y de ser así ¿Qué era lo que unificaba lo múltiple? Pues de no resolver este problema habría una dificultad ontológica al permitir que la multiplicidad no pueda explicar el orden de la naturaleza, puesto que este se debe de ver como el principio que regula lo múltiple. También, la multiplicidad implicaría un problema epistemológico dado que esta no nos posibilita el conocimiento, pues al nosotros conocer las cosas del mundo lo hacemos por medio de la unicidad existente en los conceptos que percibimos, ahora, al aceptar la multiplicidad veríamos todas las cosas pertenecientes de un mismo grupo como distintas y, por lo tanto, diferentes entre sí.

De esta manera, Heráclito al observar la naturaleza vio que gran parte de ella está regida por los contrarios y que es casi imposible pensar algo sin que exista su opuesto, es decir, no se puede pensar en el frío sin que exista calor o en la luz sin que exista la oscuridad. De aquí que Heráclito viera en los contrarios una conexión armoniosa que pareciera regir el orden del cosmos; la multiplicidad se veía unificada por la ley de contrarios. Pero entonces los contrarios no estarían tan alejados el uno del otro, pues es en la unión de estos que se puede hacer un acercamiento a la realidad, cuando se indaga que es lo que une a los opuestos.

Como dijimos anteriormente, en la unión de contrarios se puede hacer un acercamiento a la realidad, pero el acercamiento a la realidad o verdad se hace cuando se ve la unión de los opuestos, en efecto, el alejamiento a la realidad (o acercamiento a lo falso) se vería cuando no se observa la relación de los opuestos, cuando se ven como cosas totalmente alejadas. Para alejarnos entonces de lo falso es necesario (obviamente) acercarnos a lo verdadero, pero dicho acercamiento no se da por sí solo en el intento de unificar contrarios, sino que el acercamiento a la realidad es posible mediante el *lógos*.

La palabra que más expresaría Heráclito en su pensamiento es *lógos*, por ello, al igual que Moulines (Moulines U.1972 P. 78), me acojo al decir que Heráclito más que ser el filósofo de diversidad, oposición y movimiento, es el filósofo del *lógos*. No solo por el hecho de ser la palabra más dicha por el filósofo, sino porque de lo poco que tenemos se ve que utiliza el *lógos* para desarrollar su pensamiento. Para Heráclito, acceder a la realidad es difícil porque “la verdadera naturaleza gusta de ocultarse” (Fr. 123)¹, entonces el descubrimiento de esta es mediante el *lógos*; si el problema empezó con la multiplicidad de las cosas, el *lógos* es el Ser unificador. De modo que, al hablar del *lógos* también nos estaríamos refiriendo al Ser, debido a que este (el *lógos*) está inmerso en las cosas del mundo: “el Ser toma cuerpo en el *lógos* unificante y fecundo” (Grammatico G. 1993. P. 21).

Es posible adquirir la realidad mediante el *lógos*, ya que este nos permite unificar las cosas que creíamos separadas por medio de la razón, el *lógos* logra ser percibido por nosotros por tanto es común y es en el Ser que se representa, de tal forma que el *lógos* tiene facultades ontológicas, pero también lingüísticas porque es por medio de estas las cuales comunicamos lo que pensamos, y también facultades cognoscitivas o epistemológicas pues es el que nos permite adquirir conocimiento. Para sintetizar; el *lógos* es unificador puesto que nos permite acceder a la realidad al representar el Ser y ver las conexiones con las entidades del mundo. Se podría pensar entonces que el Ser al representar el *lógos* y este tener facultades ontológicas sería también el *lógos* uno solo (Ser-uno), pues es unificador, expliquemos mejor esta idea:

¹ Tomado de la traducción de Bernabé, A. (2010) *Heráclito de Éfeso. Fragmentos presocráticos*. De Tales a Demócrito (pp. 112-142)

El fuego y el *lógos* (Fr. 30)

Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo Dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas.

Este fragmento de Heráclito en el cual se hace una analogía del pensamiento mediante el fuego ayuda a explicar dos cosas. Primero, como el *lógos* es unificador; y segundo, como este también resulta ser eterno. El *lógos*, al igual que el fuego, logra ser acreciente según el entorno en el que se encuentre o apagado, según el mismo, pero de igual forma siempre existirá, por lo que se le agregan facultades eternas. El fuego conforme se acrecienta logra crear su “ser reuniente” (Grammatico G. 1993. P. 23), por lo tanto, al ser el *lógos* unificador también se puede asumir que este *lógos* es todo y es uno, pues al igual que el fuego, tiene la capacidad de unificar a medida que se acrecienta. El fuego en Heráclito no es entonces el arjé, sino que podría ser una simple analogía respecto al *lógos*.

Si seguimos adentrándonos más en el pensamiento de Heráclito, y teniendo en cuenta la forma en la cual se percibe el *lógos*, es más fácil encontrar sentido en fragmentos como por ejemplo el 50, en donde afirma Heráclito que todas las cosas resultan estar unificadas, algo parecido a la idea de Parménides sobre la naturaleza del Ser que sería “ingénito e imperecedero, entero, único, inmutable y completo.” (Fr. 8.4)² Luego, si examinamos bien los pasajes del pensamiento de Parménides podríamos encontrar que este también afirma en el Ser la facultad ontológica frente a la cual se unifica el cosmos, de igual forma que Heráclito la atribuye en el *lógos*.

En consecuencia, de seguir leyendo los pasajes de Heráclito vemos como afirma que siempre existe algo unificador de un todo; puede ser el caso de los Fragmentos 89, 10 y 50 en donde sigue diciendo que el cosmos está unificado y sigue siendo igual para todos (Fr. 89), también el ser unificante claramente aplica en las conexiones de contrarios en donde estas conexiones que existen en el universo se desprenden de una sola y de esa sola se desprenden todas las cosas (Fr. 10), y, donde también nos dice que lo sabio es escuchar al *lógos* y siguiendo este camino reconocer que todas las cosas resultan ser una misma (Fr. 50). Tal vez una misma analogía al pensamiento se puede observar en el fragmento 60, en donde nos dice que tanto el camino que conduce arriba como el de abajo son el mismo, de forma tal que el ente unificador del frío con el calor, lo consonante y disonante (por tomar algunos ejemplos) están unificados mediante *lógos*.

² Tomado de la traducción de Bernabé, A. (2010) Heráclito de Éfeso. Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito (pp. 112-142)

2. El Ser de Parménides y el *lógos* de Heráclito

Como hemos mostrado a lo largo de este ensayo, nuestra idea central es hacer una exposición de una interpretación del *lógos* de Heráclito, de tal forma que se pueda hacer un acercamiento a la idea del Ser en Parménides. Por lo que en esta parte del texto expondré de forma más explícita en lo que se asemejan estos pensamientos: para empezar, Parménides- como se dijo en un comienzo- se le conoce como el filósofo de lo inmóvil y eterno, algo que pareciera contraponerse al pensamiento de Heráclito, pero como hemos visto a lo largo del ensayo, la idea del *lógos* pareciera ser parecida y no contrapuesta al pensamiento de Parménides.

Parménides hace su filosofía referente a dos caminos; por un lado, se encuentra el camino de la verdad (*aleteia*) y por el otro, el camino de la opinión (*doxa*) o lo falso, por consiguiente, la tarea para el filósofo es encontrar el camino verdadero o real para alejarse del camino de lo falso. Para Parménides solo existe el Ser, puesto que el no-Ser resulta impensable y contradictorio; algo no puede ser a la vez que no es. El Ser en Parménides resulta ser eterno, pues de no serlo asumiríamos que este fue creado por algo antes, y antes de Ser no hay nada, luego, nada puede ser creado de la nada. El Ser también resulta ser inamovible, puesto que de ser movable dejaría de Ser para convertirse en no-Ser y como algo no puede Ser al mismo tiempo que no es, debe de ser inamovible. Me explico: una cosa no puede ser dos cosas a la vez, puesto cae en contradicción, el Ser es inamovible dado que si algo cambia deja de ser. En el Ser se encuentran el acercamiento a la realidad, pues lo que es el Ser es lo verdadero, mientras que el camino de la opinión es el acercamiento a lo falso por acercarse al no-Ser y el no-Ser es impensable pues después de este sigue la nada.

El Ser en Parménides como el *lógos* en Heráclito representan el centro de su filosofía. De igual manera el Ser adquiere facultades epistemológicas al estar en contra del camino de la *doxa*; de forma tal que el sendero hacia la verdad se encuentra lejos del camino de los hombres que hacen ver el Ser y no-Ser como cosas iguales, pues, como se dijo anteriormente, esto genera una contradicción al permitir que una cosa sea algo a la vez que es otra. Por lo que ambos pensadores ven en la ignorancia una condena que permite la incapacidad de conocer la verdadera naturaleza de las cosas; así Heráclito afirma que lo sabio es escuchar al *lógos* (Fr. 50) a la vez que hace un ataque a las personas que no son capaces de captarlo, pues estas escuchan sin entender (Fr. 34) impidiendo la correcta captación de este (del *lógos*). De igual forma, Parménides en el camino que le muestra la diosa le dice que el camino a la verdad se aleja del camino de la opinión a pesar que esta parece mostrarse

como cierta (Fr. 1. 27-30). Entendemos pues, que el *lógos* y el camino del Ser epistemológicamente se parecen, pues de no seguir los caminos de estos estaríamos alejándonos de la realidad y siendo personas ignorantes que “estando presentes están ausentes” (Fr. 34) al creer que la realidad o el cosmos no está unificado.

Ontológicamente el carácter del *lógos* también se asemeja al Ser de Parménides, pues para Heráclito el orden del mundo va unificado mediante una única cosa que también es común (Fr. 89). Por lo que el *lógos* representa el ser que reúne las cosas del mundo para su correcta organización. Parménides afirmará, por otro lado, que lo único que existe es el Ser que representa la unicidad del mundo, por lo que podríamos llegar a pensar que Heráclito estaría de acuerdo con la expresión de Parménides al decir que “solo existe el Ser” (Fr.6)- puesto que el Ser representa una sola cosa- y, análogamente, Parménides podría estar de acuerdo con la expresión “todas las cosas son una” (Fr. 50) pues decir ‘solo hay Ser’ podría significar de igual manera que ‘todas las cosas son una’ (Bossi B. 2015 P.23).

3.

El cambio en el pensamiento de Parménides resulta parecer inaceptable y lo ataca diciendo que el camino hacia la verdad resulta ser regresivo por quienes afirman que es lo mismo es Ser como el no-Ser (Fr. 6: 8-9). Esto pareciera contraponerse al pensamiento de Heráclito cuando este afirma en el Fragmento 88 que tanto la vida como la muerte, el estar despierto y dormido, como otros contrarios, hacen parte de una misma cosa. Para solucionar esta crítica, que pareciera ser la principal causa del distanciamiento entre estos pensadores, me acojo a la interpretación de defender que Heráclito no pertenece al grupo de mortales que creen que el Ser y no-Ser es lo mismo. Pues pareciera que lo que hace este pensador no es verlos de igual manera, sino que muestra la reciproca dependencia existente entre cada contrario (Bossi B. 2015 P. 31); tanto la vida como la muerte no son comparables al Ser y al no-Ser porque no representan realidades totales o términos absolutos, sino que estos dependen unos con otros.

En conclusión, notamos como el *lógos* de Heráclito surge como respuesta a la multiplicidad de las cosas y posee facultades epistemológicas ya que nos ayuda a acceder a la realidad por medio del razonamiento cuando vemos en los contrarios su relación armoniosa que los une como tal. De igual forma, el *lógos* posee facultades ontológicas, pues en la medida que se observa la relación de contrarios resulta verse en este una unidad referente al cosmos, el

lógos es, como el fuego, un ser unificador que se puede acrecentar o apagar según sus medidas. De igual forma, el *lógos* resulta ser eterno debido a que el orden del mundo siempre resultará ser el mismo y el ser unificador siempre existirá. Los acercamientos entre Heráclito y Parménides se pueden ver desde el punto de vista epistemológico cuando condenan el engaño como causa de una ignorancia que impide ver la verdadera naturaleza del mundo como perteneciente a una cosa; lo real está, para ambos filósofos: unificado. También observamos en el ámbito ontológico como puede haber posibles acercamientos cuando ambos afirman que lo real es una cosa; por un lado, Heráclito observa que el razonar consiste en ver lo que unifica la multiplicidad de las cosas; por el otro, Parménides critica a quienes ven el Ser y no-Ser como lo mismo mientras que la verdadera realidad del mundo es reconocer que solo existe el Ser.

Bibliografía

- Bernabé, A. (2010) *Heráclito de Éfeso. Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito* (pp. 112-142). Alianza
- Bernabé, A. (2010) *Parménides de Elea. Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito* (pp. 143-163). Alianza
- Bossi, B. (2015). *What Heraclitus and Parmenides have in common on Reality and Deception/Lo que Heráclito y Parménides tienen en común acerca de la realidad y el engaño*. *Logos: Anales des Seminario de Metafísica*, 48, 21.
- Grammatico, G. (1993). *Una aproximación al lógos heracliteo*. *Classica-Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 5(1), 15-31
- Moulines, U. (1972). *Un problema de interpretación La significación del logos en Heráclito*. *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, 6(2), 77-91.
- Sánchez, A. M. (2010). *Síntesis transversal de la «filosofía» de Parménides (Sobre la controversia de la aleteia y del doxa o el alborear del logos)*. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Vol. 27, pp. 9-47). Universidad Complutense de Madrid.



UNA MIRADA BEAUVOIRIANA A LA CONFIGURACIÓN DEL ETERNO FEMENINO DESDE EL CUENTO TRADICIONAL INFANTIL

Valentina Beltrán Rincón
Universidad Industrial de Santander
Mesa de Género y Feminismo

Simone de Beauvoir es una de las precursoras más importantes del movimiento feminista, pues describió la situación opresiva a la que se someten las mujeres en la sociedad desde la revisión de temáticas como la biología, el psicoanálisis y el materialismo histórico. Beauvoir tomó estos tres últimos aspectos para responder a la pregunta qué significa ser mujer, en un mundo tan complejo como el nuestro en el que es necesario preguntarnos cuáles han sido a través de la historia las causas de la opresión femenina. En ese sentido, la filósofa asume la tarea de unificar vida y escritura a partir de considerar la experiencia vivida de ser mujer. De acuerdo con la filósofa y especialista en estudios de género Bethasabé Huamán (2008), la escritura termina siendo para Simone el proceso de su propia creación, la de mujer, la de pensadora en la que se vuelve el personaje principal del guion con el fin de mostrar que la historia de las mujeres está constituida a partir de luchas y logros en las que siguen resistiendo a un sistema que las oprime (p. 25).

Responder a esta pregunta, la llevó a adentrarse en los caminos tanto de la filosofía como de la literatura con el objetivo de asumir las dificultades por las que suele pasar una mujer y, que en muchas ocasiones permanecen detrás del telón. En esta oportunidad voy a tomar como eje principal de referencia la que se considera su obra cumbre: *El segundo sexo*, en la que se permitió hablar de lo que no se había hablado frente a la condición e imagen estereotipada de la mujer. En este libro Simone emplea la categoría del Otro, a la luz de los postulados filosóficos de Hegel, para explicar que la mujer ha quedado por fuera de la posibilidad de representación y, más aún, de la autorrepresentación, pues se le define como aquello Otro que solo es posible en cuanto dependiente del hombre. Para Miloslavich¹ (2008):

El segundo sexo establece que mientras el hombre se ve a sí mismo como un ser humano, como neutral, a la mujer se la ve como un sexo. Esta forma de mirar, y el poder que tiene en sus manos, capacita al hombre para afirmar su punto de vista como absoluto; él siempre ha sido “el sujeto definido” mientras que la mujer “se determina” y “diferencia” con relación al hombre, y no este con relación a ella. (p. 29)

¹ Diana Miloslavich Túpac es una escritora y defensora de los derechos de la mujer. Fue la ministra de la mujer y poblaciones vulnerables del Perú en el gobierno del presidente Pedro Castillo. Actualmente, desempeña el cargo de coordinadora de participación política del centro de la mujer peruana Flora Tristan.

Al adentrarse en este profundo análisis, Beauvoir descubrió obstáculos a los que la mujer debe enfrentarse en su tránsito por el mundo. A simple vista no pueden identificarse claramente los imaginarios sociales que circundan alrededor de la mujer: frívola, histérica, débil, sexual, maternal y reproductora. Todos estos se van instalando a partir de prácticas reiterativas que deben ser impuestas desde etapas de vida tempranas para reproducir ideologías y tradiciones culturales que establecen la imagen de la mujer. Así pues, quiero considerar la infancia como la etapa de vida fundamental para analizar cómo se van configurando los roles de género en la sociedad, a partir de modelos socio pedagógicos como algunas literaturas que intentan establecer simbologías negativizadas de la mujer. Por ello, el propósito de este texto es mostrar que ciertos cuentos tradicionales infantiles representan ideologías patriarcales e imaginarios sociales que promueven una esencia negativizada de la mujer y la configuran como un eterno femenino. En tal sentido, para responder al propósito anterior es necesario en primer lugar, analizar la situación de la mujer desde ciertos supuestos “femeninos” que poseen un fundamental significado en la configuración del eterno femenino. En segundo lugar, llevar a cabo una revisión de la literatura infantil propuesta para comprender la asimilación de roles de género y la perpetuación del discurso opresivo hacia la mujer y, por último, algunas consideraciones finales.

La configuración del eterno femenino

Lejos de afirmar que en los estudios de género la mujer ha sido lo más oprimido, excluido y puesto como segundo sexo, significa más bien reconocer que desde un principio la mujer ha sido expuesta a grandes desventajas, su situación es atravesada por condiciones socioculturales generalizadas en las que ser mujer se homóloga en su mayoría al papel de ser madre. Por ello, es necesario retornar a la pregunta: ¿qué es una mujer? Según Beauvoir (2005), lo que define la situación de la mujer es que siendo como todo ser humano, se descubre y se elige en un mundo en el que los hombres le imponen que se asuma como Alteridad, se le pretende petrificar como objeto ya que su trascendencia será trascendida por otra conciencia esencial y soberana (p. 63). Es decir, en un mundo en las que sus posibilidades son reducidas, se elige así misma a partir de los estatutos impuestos por el hombre. Desde el nacimiento se encuentra inmersa en culturas y roles de género preestablecidos que la han condicionado a lo largo de la historia como lo inesencial en el mundo de lo esencial.

A juicio de la filósofa *El segundo sexo* es un intento de situar a la mujer y comprender lo que significa en medio de un mundo social que a través de la historia la ha catalogado como un eterno femenino. Las prácticas sociales reiterativas a través del relato modelado y prefigurado por el hombre han instaurado una serie de disposiciones de lo que debería ser la mujer: “se recrea en la inmanencia, tiene espíritu contradictorio, es prudente y mezquina, no tiene sentido de la verdad, ni de la exactitud, le falta moralidad, su bajeza es materialista, mentirosa, fingidora, interesada” (de Beauvoir, 2005, p. 757). Desde una paciente reflexión histórica, la filósofa francesa admite que la mujer es lo Otro, lo indescifrable, hormonal e inseguro. No obstante, esto refleja la situación femenina contada desde la perspectiva del hombre. Hay una cierta opacidad en el modo como el hombre ha relatado la condición femenina, por un lado, se le atañen rasgos divinizadores y sexuados que la llevan a ser considerada como aquello que tiene que ser poseído. Por otro lado, la mujer es representada desde el signo mismo del mal, aquello malévolo que hay que destruir por la amenaza constante que en ella subsiste.

Si quisiéramos poner en palabras el significado del eterno femenino, se podría decir que son la serie de supuestos que la han llevado a ser considerada como el Otro absoluto: sexual, misteriosa, mágica, ideal, virgen, madre, mártir, amante. Estas catalogaciones se crean desde la infancia, como lo expone Beauvoir en el segundo tomo de *El segundo sexo*, titulado *La experiencia vivida*. De acuerdo con la filósofa Teresa López (2010):

El tomo II es una descripción de cómo se fabrica esa opresión de las mujeres en forma de femineidad según los cánones de la sociedad patriarcal occidental; desde la coacción ejercida sobre el cuerpo (un elemento de la situación) hasta el comportamiento canónico de la mujer casada, por ejemplo. (p. 60)

La configuración del eterno femenino en la vida de una mujer emana a partir del nacimiento. Sus procesos biológicos están supeditados a moldeamientos culturales que no le permiten alcanzar la realización y trascendencia de su propio ser. Desde la infancia, la mujer está inmersa en culturas y roles preestablecidos que la han condicionado a lo largo de la historia como un imaginario dotado de pasividad y obediencia. Se le dan como amigas otras niñas, se le eligen libros y juguetes que la inicien en su destino, se le proponen virtudes femeninas, se le enseña cocina, a llevar la casa, al arreglo personal, el encanto, el pudor, se le viste con ropa incómoda, se le peina de forma complicada, se le imponen reglas de conducta (Beavouir, 2005, p. 385). En efecto, la niña hereda las simbologías y conductas propias de su género, para su deber ser en el mundo social. Observa detenidamente lo que hacen las mujeres mayores, la importancia del cuidado de los hijos, de

mantener la casa en perfecto orden, de su ser entregado al cuidado de los otros. Lo anterior, se afianza con la crianza que la prepara, por ejemplo, a través del cuidado de la muñeca a desempeñar un posible rol, quizás el más seguro en la sociedad: ser madre.

Según lo expuesto, la mujer se enfrenta con diversas dificultades que la posicionan en un rango en el cual difícilmente puede alcanzar su propio trascender. Pasa por diferentes situaciones que pueden posibilitar o no su actuar en el mundo, es la situación el marco que en conforme con lo social, económico y cultural abre los caminos necesarios para que la mujer encuentre su ser-en-el-mundo. Debe acogerse a esas demarcaciones entre lo posible e imposible que de acuerdo con la situación y experiencia vivida le permitirán comprender y responder a la demanda si verdaderamente se llega a ser mujer.

Los imaginarios sociales del cuento tradicional infantil

El cuento infantil tradicional es un elemento pedagógico infaltable en el proceso educativo. Participa en la adecuación de los roles de género, en la medida en que a través de la lectura el niño y la niña proyecta su yo por medio de los personajes del texto. Contribuye a la formación de la capacidad imaginativa gracias al relato aventuresco y mágico en el que el proceso de subjetivación se activa permitiendo transmitir creencias o ideologías imperantes de acuerdo con el contexto social. Según Adrián Ferro (2010), las niñas se ven expuestas a mensajes, relatos, mitos, documentos y otras formas de simbolización en las que resulta lógico que desde muy temprana edad el sexo femenino incorpore su condición de ser sometido y no logre cuestionar la lógica de la dominación (p. 107). Así pues, propongo realizar un recorrido por algunos cuentos clásicos infantiles desde una lectura crítica en la que se reconozca e identifique la evidente narrativa opresiva hacia la mujer.

En el cuento de *Caperucita roja* escrito por el autor francés Charles Perrault se relata la historia de una niña al cuidado de su madre. Esta la envía a llevarle una tarta a su abuela y caperucita decide emprender su camino atravesando el bosque. En medio del recorrido se encuentra con el lobo, personaje masculino dotado de características amenazadoras, fuertes, hábiles y despiadadas. Este personaje le pide que se desvíe por otro camino en el que podría llegar más rápido a su destino, pero que, en realidad le da la oportunidad para llegar antes y comerse a la abuela. En este relato, se puede identificar que el personaje principal (caperucita) es una niña inocente, ingenua, distraída guiada y dependiente del principio masculino. En cambio, es el leñador personaje masculino secundario, dotado de capacidades necesarias para apropiarse de la situación y salvar a dos de los personajes femeninos que se encuentran en situación de peligro esperando ser rescatadas:

Todo contribuye a confirmar a los ojos de la niña esta jerarquía. Su cultura histórica, literaria, las canciones, las leyendas que la acunaron son una exaltación del hombre (...) La literatura infantil. Mitología, cuentos, relatos, reflejan los mitos creados por el orgullo y los deseos de los hombres: a través de los ojos de los hombres, la niña explora el mundo y descifra en él su destino. (Beauvoir, 2005, pp. 392-393).

Otro relato próximo a nuestro análisis es el cuento de *La Cenicienta* también escrito por el mismo autor. Aquí se relata la historia de una joven que pierde a su madre a muy temprana edad, por tanto, queda al cuidado de su padre que años más tarde decide casarse con otra mujer quien junto con sus hermanastras tratan de ensombrecer su imagen y convertirla en empleada doméstica. A través del recurso mágico-idílico Cenicienta conoce a su hada madrina quien investida de rasgos fantásticos la dota de complementos que realzan su belleza y dulzura para ir al gran baile y conocer al príncipe. En efecto, Cenicienta se presenta como la pobre y humilde jovencita, entregada a las labores arduas de la casa y al servicio con quienes convive, lo que refleja, la no complicidad de la mujer con su propio género, afianzando la rivalidad, el egoísmo y la venganza entre las mismas mujeres. Por el contrario, el género masculino se presenta como la cura de todos los males, tiene aspecto fornido, es audaz, inteligente, pertenece a la realeza y ha recibido una notable educación que por el contrario Cenicienta nunca recibió. Así pues, por medio del matrimonio y gracias al hombre, la protagonista es rescatada de su vida miserable y domesticada para cumplir el papel de esposa y madre perfecta.

Un último relato y no menos importante es *Blancanieves* escrito por Jacob y Wilhelm Grimm. Aquí pensémonos en el personaje secundario femenino de la madrastra quien representa el símbolo de la envidia y la maldad. Con miras a buscar la belleza ideal, la madrastra decide acabar con la vida de Blancanieves en reiteradas ocasiones a través de la brujería. Esto demuestra que desde la perspectiva del hombre hay un intento de rechazar el principio femenino y esto llevó a la creación de la mujer como bruja, como aquello malévolo y despreciable que al estar vinculada con el misterio y lo enigmático es necesario erradicar. La figura de la bruja representa la conexión con la naturaleza, pero de una manera destructora, una en la cual desea a toda costa acabar con su mismo género, tomar las riendas de la historia y convertirse en el papel protagónico que, por supuesto, nunca ocupará porque representa la rebeldía, inteligencia y habilidad que no es propio del ideal dócil y angelical de la mujer.

Consideraciones finales

Los estudios sobre el género y el feminismo en relación con la literatura promueven un tipo de interpelación en el que es necesario responder como personas estudiosas de la filosofía ante la pregunta por la situación de la mujer. Este es pues un llamado que la filosofía debe plantearse una y otra vez, porque eso que se considera superficial o “normal” es lo que podría estar situando a la mujer en un ideal social. En efecto, la obra de Beauvoir permite identificar cuáles son nuestros límites y alcances desde la crítica social para cuestionar las ideologías, literaturas y tradiciones que han negativizado su imagen: “lo que condena a la mujer a ser el segundo sexo es (...) su situación, su ubicación en culturas y sociedades donde vivir su trascendencia se hace imposible” (Castellanos, 2008, p.30).

Es necesario cuestionar el discurso literario masculinizado, en el que la mujer queda reducida a prácticas únicamente domésticas o del cuidado de los hijos. El objetivo no es erradicar las literaturas tradicionales infantiles sino desestabilizar los supuestos femeninos que se han posicionado en torno a la mujer. Llevar a cabo una relectura en la cual no se busque imponer un tipo de pensamiento, sino visualizar la realidad de la mujer en la sociedad que varía de acuerdo con la situación pero que siempre está atravesada por dificultades que la consagran en un eterno femenino:

Es un ídolo, una criada, la fuente de la vida, una potencia de tinieblas es el silencio elemental de la verdad, es artificio, charloteo y mentiras, es la sanadora y la bruja; es la presa del hombre, es su pérdida, es todo lo que no es y desea tener, su negación y su razón de ser. (Beauvoir, 2005, p. 229)

Referencias

- Castellanos, G. (2008). *Releyendo el segundo sexo. La manzana de la discordia*, 3(2), 27-39.
- De Beauvoir, S. (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Ferro, A. (2010). *Narrar el feminismo: teoría crítica, transposición y representación literaria en la obra de Simone de Beauvoir*. En M. Femenías y B. Cagnolati (Comp.), *Simone de Beauvoir, las encrucijadas del otro sexo* (pp. 103-123). Universidad Nacional de la Plata.
- Huamán, B. (2008). *Simone de Beauvoir: confesión y escritura*. En D. Moromisato (Ed.), *La segunda mirada: memoria de coloquio Simone de Beauvoir y los estudio de género* (pp. 18-25). Ediciones Flora Tristán.





IDENTIFICAR LOS DISCURSOS HEGEMÓNICOS QUE SE CONFIGURAN SOBRE LA NOCIÓN DE EDUCACIÓN PÚBLICA EN COLOMBIA

Héctor Fabio Salazar Rodríguez
Universidad del Quindío
Mesa de Política y Moral

Resumen

En la presente ponencia, me dispongo a identificar los discursos hegemónicos que instauran regímenes de verdad en los cuales se plantea la educación pública como un sistema de mala calidad. En esta primera parte, me he centrado en una búsqueda de prácticas discursivas de diferentes filósofos/a. Por un lado, el filósofo Friedrich August Von Hayek que plantea un tipo de educación asociada al mercado, el desarrollo y la economía, en la cual se propende por la formación en carreras prácticas y técnicas, que alientan a la competitividad en la plaza de mercado laboral estimulando el carácter individual. Por otro lado, la filósofa Martha Nussbaum plantea un tipo de educación liberadora, la cual va direccionada hacia el desarrollo de las capacidades como: el pensamiento crítico, la creatividad, la imaginación y las emociones. Ahora bien, la creencia fundada en la opinión pública ratifica la idea de que la educación privada es mejor a la pública. Esto trae consigo ciertas implicaciones políticas las cuales se derivan de tal afirmación. Por ejemplo, reconocer las condiciones de desigualdad en las cuales se forma cada uno de los estudiantes y la concepción de libertad que se comprende en ambos modelos. Es menester resaltar que dicha ponencia se fundamenta en el carácter político, dado que busca descifrar el sentido de los discursos de poder que han configura el sistema de educación, como los que provienen de medios de comunicación, opinión pública, organizaciones privadas e incluso en las conversaciones cotidianas de ciudadanos y padres de familia que tienen inscritos a sus estudiantes en este tipo de instituciones. Dichos discursos han generado desigualdad económica y carencia de pensamiento y reflexión. Para realizar dicha investigación, haré uso del método genealógico foucaultiano que me permitirá rastrear y profundizar en el análisis de archivos y documentos, además de prácticas discursivas que proponen la forma correcta de la educación. En primer lugar, es uno de los intereses principales del estudio identificar el modo en que emergen tales discursos y se asientan en el contexto inmediato. En concordancia con el primer objetivo, se derivan los siguientes objetivos específicos: en segundo lugar, analizar los discursos hegemónicos en los cuales se califica de mala la educación pública colombiana. En tercer lugar, analizar las percepciones que tienen las personas sobre la educación pública colombiana.

1. La genealogía como método

Inicialmente, pretendo desarrollar el concepto de genealogía. Dicho concepto es referenciado y rastreado en el libro: *Nietzsche, la genealogía y la historia de Michel Foucault*. Considerando que, en la presente investigación se tiene como fundamento darle claridad de lo que se dice el autor y adquirir dominio sobre el tema acerca del método genealógico, el cual permite realizar análisis cuyo énfasis es ser profundos, minuciosos y detallados.

Para empezar, Michel Foucault señala la distinción acuñada por Nietzsche para hacer una diferenciación de carácter terminológico sobre el concepto de “origen” el cual tienen diferentes acepciones. Los conceptos referenciados en el escrito son los siguientes: *Ursprung-Entstehung* y *Herkunft*, entre otros. Estos corresponden a lo que se denomina: origen, procedencia y emergencia. En ese orden de ideas, Foucault analiza el primer concepto *Ursprung*.

Y para el empleo de todas estas palabras, y para los distintos usos del término *Ursprung*, uno de los textos más significativos es el prólogo de la *Genealogía*. Al comienzo del texto se define como objeto de la investigación del origen de los prejuicios morales; el término entonces utilizado es *Herkunft*. Después Nietzsche retrocede, hace de la de esta búsqueda su propia vida; recuerda la época en que “caligrafiaba” la filosofía y se preguntaba si no habría que atribuir a Dios el origen del mal. (Foucault, 1992, págs. 15-16).

Básicamente, el pensador francés nos dice que, al hacer referencia del concepto *Ursprung*, lo que quiere decir es que hay una especie de origen primero y esencialista que ha precedido la historia, le ha dado el fundamento y la forma en que se ha desarrollado. Es por esto que; en el apartado del cual me sirvo para darle forma a dicha idea, se destaca la parte donde se menciona que, cuando el pensador alemán Friedrich Nietzsche en su escrito: *La genealogía de la moral*, se dispone a hacer la búsqueda de los principios de la moral y su fundamento, se remite a hablar acerca de una entidad divina que agencia el actuar moralmente correcto e incorrecto. *Grosso modo*, se plantea que, el concepto de *Ursprung* significa origen en tanto se trata de una especie de origen metafísico o esencialista.

En lo concerniente a la siguiente parte del escrito, se indagará respecto al concepto *Entstehung*. En este intento por clarificar la distinción entre las diferentes acepciones acerca del término en desarrollo, Foucault plantea la cuestión acerca de la procedencia entendida como:



La procedencia permite también reconocer bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de los acontecimientos a través de los cuales (gracias a los cuales) se han formado. La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido; su tarea no es mostrar que el pasado está aún ahí, bien vivo en el presente, animándolo todavía en secreto, después de haber impuesto a todos los obstáculos del camino una forma trazada del principio. (Foucault, 1992, págs. 26-27)

Como hemos visto a lo largo del rastreo conceptual, el método genealógico expuesto por Nietzsche; y tiempo después retomado por el pensador francés no tiene a la base meramente un carácter de recopilación histórica y recuento de los hechos cronológicamente, con miras a contar la historia de forma objetiva, plana, homogénea y linealmente. El análisis genealógico tiene como propósito fundamental reconocer ciertos puntos de quiebre o discontinuidad en la misma para hacer visible lo que antes era nublado.

Seguir el hilo complejo de la procedencia es, al contrario, conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones –o, al contrario, los giros completos-, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de los que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente. (Foucault, 1992, págs. 27-28)

Lo cierto es que, al revisar esta formulación terminológica, se pueden evidenciar distintos factores tales como: la historia no está anclada a una serie de hechos espaciotemporalmente ordenados y concretos; es decir, la historia desde la perspectiva del genealogista no debe ser entendida como lo dado, inmóvil o homogéneo, por el contrario, es preciso buscar en los puntos álgidos de la historia, las rupturas, la discontinuidad, lo heterogéneo, lo invisible, el sentido histórico efectivo como lo esgrime Foucault.

En consecuencia, abordaré el término: *Entstehung* para redondear la idea sobre el origen y sus diversos significantes. En este caso, lo que refiere la palabra es la emergencia de las fuerzas de poder. Así pues, siguiendo a Nietzsche, el filósofo francés se direcciona por lo siguiente:

La emergencia designa un lugar de enfrentamiento; aun así, hay que evitar imaginárselo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plano en el que los adversarios estarían en igualdad; más bien es- el ejemplo de los buenos y los malos lo prueba – un “no-lugar”, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenezcan al mismo



espacio. Nadie es, pues, responsable de una emergencia, ni nadie puede vanagloriarse de ella; siempre se produce en el intersticio. (Foucault, 1992, págs. 37-38)

A modo interpretativo, se podría comprender de manera que, en el intersticio; o lugar reducido en el que se encuentra las dos fuerzas adversas, se produce o se da una lucha entre las mismas y es ahí precisamente que podemos decir: que se empiezan a gestar ciertas redes de poder, las cuales imponen ciertas lógicas.

Una vez realizado el recorrido por los diversos términos y dar al lector un posible acercamiento al significado, me ocuparé en lo que considero es la tarea fundamental o genuina del genealogista. Llevar a cabo un análisis de tipo genealógico requiere del investigador toda su agudeza y atención a las minucias y detalles; del mismo modo, debe adentrarse por completo en el problema a tratar y hacer visibles los lados más opacos y oscuros que no son fácilmente identificados e interpretados. Así pues, cuando se habla del carácter suspicaz e inquisitivo por parte del genealogista, el propósito de la investigación no es hacer una recopilación de datos de forma cronológica, sino que, más bien, contar la historia desde una perspectiva amable o de talante un tanto tradicional, en la cual todo ha acontecido como debía ser. En contraposición, Foucault nos dice que la historia no se puede concebir como lo dado, lo continuo, homogéneo o lineal, sino que, se debe comprender desde sus puntos de quiebre, fisuras, fallas, discontinuidad, inestabilidad, fragilidad, heterogeneidad. En palabras del pensador francés:

Hay que saber reconocer los acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las vacilantes historias, las derrotas mal dirigidas, que explican los comienzos, los atavismos y las herencias; como también hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus fisuras y sus resistencias, para juzgar lo que es un discurso filosófico. (Foucault, 1992, págs. 23-24)

Es precisamente esa lógica de los discursos hegemónicos, la cual impone ciertos regímenes de verdad que son inalterables e inamovibles, que ejercen control y dominio sobre los individuos, agotando las diferentes formas de ser; lo cual, configura las redes o la tela de araña del poder. Porque las relaciones entre fuerzas de poder siempre están ahí presentes, sólo que, son casi imperceptibles para la gran mayoría de los individuos y son constantemente modificadas por los sistemas hegemónicos. Es ahí, donde la tarea del genealogista juega un papel determinante, pues, debe mostrar las fallas o fisuras que se han dado históricamente y reencontrar el sentido de una historia efectiva, en la cual es posible hablar tanto de acontecimientos virtuosos como devastadores.

En el presente apartado, es menester resaltar la noción del acontecimiento o acontecer enmarcada en la propuesta foucaultiana. No obstante, se debe apuntar lo siguiente; el concepto de acontecimiento se deriva o es proveniente de los conceptos de procedencia y emergencia. Ya que el acontecimiento tiene que ver con algo que simplemente sucede a raíz de fuerzas contrarias que lo producen. Es la manifestación de algo inesperado que trae consigo ciertas implicaciones de carácter determinante que deben ser tratadas de manera cuidadosa y meticulosamente. Dicho de otro modo, es ahí donde el método genealógico estremece, agita y revela el trasfondo de lo que se creía históricamente dado, lineal, homogéneo y continuo.

En la investigación, se vincula el análisis genealógico con el tema de la educación porque es el acceso directo a una serie de prácticas discursivas que proponen la forma correcta de proceder del sistema educativo. Siendo uno de los intereses principales del estudio identificar el modo en que emergen tales discursos y se asientan en el contexto inmediato.

2. Revisión medios de comunicación

A continuación, realizaré una lectura genealógica de las percepciones que tiene los medios de comunicación respecto a la educación pública y privada. Para ello, revisaré algunos artículos de páginas digitales como: portafolio, la revista pensamiento Udecino y las dos orillas, en el proceso seleccionaré ciertos fragmentos los cuales serán analizados. Con base en lo anterior, me dispongo a hacer el análisis del primer fragmento: “Es obvio que la infraestructura educativa es mejor en los colegios privados que en los públicos. Igualmente, de seguro son los salarios de los rectores en especial de los de mucha más alta calidad”(Carlos Enrique Cavelier, 2022).

El dinero que reciben las universidades privadas les permite invertir en infraestructura y medios tecnológicos que hacen el proceso de aprendizaje más fluido. Si bien es cierto que las implicaciones económicas no determinan las ganas de aprender, es también cierto que aseguran ciertas condiciones básicas en el proceso académico e intelectual. El poseer dichas condiciones de bienestar como: alimentación, transporte, vestuario y útiles escolares genera un tipo educación integral para aquellas personas que puedan pagar por ello

Entre los principales resultados de investigación se destaca que algunos políticos han intentado privatizar las universidades públicas mediante diferentes estrategias que hacen ver la educación de baja calidad, además han reducido al máximo la inversión en este tipo de instituciones, pero al momento de hacer las mediciones de calidad, las comparan con universidades privadas con bastante patrimonio, desarrollo e investigación. (César Augusto Giraldo Duque y Richard Fajardo Vergara, 2020)

La percepción que tienen las personas de la educación pública consiste en lo siguiente; no es de calidad, por ende, los estudiantes no tienen una preparación académica e intelectual adecuada, lo que se da porque los profesores no poseen las habilidades necesarias para la enseñanza, se produce como resultado bajos niveles en las calificaciones y no se cumple con estándares establecidos por los entes gubernamentales. Lo anterior, influye en el capital que se destina para tales instituciones que no cumplen con los estándares propuestos. Es más, comparar la educación pública con la privada es una falacia, ya que las inversiones son distintas.

Realmente, el análisis de la educación superior muestra que el acceso en su concreción efectiva, es un beneficio de unos pocos, una exclusividad y un privilegio que determina en el futuro cercano mejores posibilidades de calidad de vida para una “élite” que puede alcanzar mejor empleabilidad, acceso a bienes y servicios o capitales socio-culturales. Aunque no se garantice en un 100% todos los beneficios directos e indirectos de recibir buena educación, al estar más educado es más probable conseguir un empleo mejor remunerado o disfrutar de más bienes. Económicamente esto se refleja en la estructura de valoración laboral, por ejemplo, un técnico gana en promedio máximo 1.5 SMLV, mientras un profesional obtiene en promedio de 3 a 3,5 SMLV. Finalmente, invertir en educación si paga, si se comprende que una sociedad educada es menos conflictiva, más democrática y más dispuesta al progreso. En ello, la educación como bien público-común, cumple una finalidad vital para comprender mejor ¿Qué país tenemos y cuál queremos? allí reposa la relevancia de apostarle a la innovación, al aseguramiento y mejoramiento de la calidad y hacerla más alcanzable para la población, en especial para los jóvenes que se encuentran por diferentes condiciones sin continuidad educativa universitaria, pero sobre todo porque no hay universidades públicas en cantidad/calidad suficientes y alcanzables para todos-as. (José Darwin Lenis Mejía, 2017)

Los factores socioeconómicos son determinantes al momento de acceder al sistema de educación sea pública o privada. No poseer las condiciones básicas para tener una educación integral, de una forma u otra, es el resultado de cierta desigualdad social que parte de lo económico y político. Como esta expresado en el fragmento, la educación es un bien que mejora las condiciones o la calidad de vida de quién la recibe, no obstante, asegurar el acceso o las condiciones para que todas las personas se eduquen no es algo que se pueda dar fácilmente, pese a lo que está constado en la constitución y leyes referentes a la educación.

3. Los discursos genealógicos

En la parte final del escrito, mi pretensión es mostrar que lo que se plantea en los fragmentos anteriores se relaciona teóricamente con lo que dice Friedrich August Von Hayek y Martha Nussbaum acerca de la educación. Desde la perspectiva del economista y filósofo, en primer lugar, se debe tener en cuenta la libertad como uno de los presupuestos esenciales en el desarrollo individual. Los comentaristas: Carlos Miñana Blasco y José Gregorio Rodríguez expresan que el concepto de libertad en Hayek es entendido como:

La libertad en Hayek es libertad “personal” o “individual” y tienen un carácter negativo, es ausencia o “reducción al mínimo” de “coacción”, es ausencia de trabas al libre juego del mercado para que todos puedan competir en igualdad de oportunidades; juego cuyos resultados son considerados como los efectos de reglas imparciales e impersonales, a diferencia de las restricciones del corsé de la planificación de un ente supraordenador de valores, creencias y circulación de bienes. (Rodríguez, 2002, pág. 4)

Con base en la referencia anterior, se da claridad en cuanto a la noción que tenía Hayek de libertad, y bajo esa noción desarrolla su teoría acerca de la educación. Lo que el filósofo nos quiere decir es que; en la medida que no haya cierta imposición ante nuestra voluntad se da la posibilidad de hablar de libertad. Así pues, cada individuo es libre de tomar las decisiones y opciones que más se ajusten a su interés particular, en este caso, la noción de libertad es utilizada para incentivar el individualismo. Antes que nada, es menester proferir que el filósofo en su estudio acerca de la educación, mencionaba la relevancia de la metáfora entre: el sistema educativo y el empresarial, dicho de otro modo, se planteaba la escuela y la universidad como correspondientes a la prestación de servicio que, dependiendo la necesidad individual, se optara por el más conveniente y que se ajuste a las necesidades particulares. No obstante, también reconocía la idea de un tipo de educación básica obligatoria provista por el Estado y habla de la diferenciación entre: lo público y lo privado, y lo expresa de dos modos. El primer modo responde a lo siguiente:

Las relaciones entre lo público y lo privado se definen mejor desde el mercado y la libertad de escogencia, que desde un Estado operando bajo el pretendido “interés público”. Lo privado es superior moral y operativamente hablando a lo Estatal o público. (Rodríguez, 2002, pág. 8)

El segundo modo es:



Puesto que los individuos se benefician individualmente de su educación cuando ésta supera el nivel básico, la educación no-básica no es un bien público sino privado que cada uno debe costearse. Se promueve la igualdad de oportunidades de los más pobres a la educación más allá de la básica no con becas, sino a través de préstamos. (Rodríguez, 2002, pág. 8)

Bajo la luz de la teoría de Hayek está muy enmarcada la relación entre: sistema educativo y sistema económico.

Ahora bien, haré alusión a las ideas de la filósofa Martha Nussbaum en su escrito: *Crear capacidades*. Nussbaum, parte de una aclaración terminológica en cuanto pretende fijar el término más adecuado a sus planteamientos. En este caso, debe decantarse entre: “enfoque del desarrollo humano” o “enfoque de las capacidades”. No obstante, la autora dice que los términos pueden ser usados simultáneamente. Pero, decide hacer uso del término de “enfoque de las capacidades”, dado que, le interesa realizar un análisis acerca de lo que se entiende como calidad de vida.

[...] los elementos más importantes de la calidad de vida de las personas son plurales y cualitativamente distintos: salud, la integridad física, la educación y otros aspectos de las vidas individuales no pueden ser reducidos a una métrica única sin distorsionarse. (Nussbaum, 2012, pág. 38)

Lo que nos está planteando Nussbaum es que las necesidades varían dependiendo del individuo. En ese orden de ideas, la autora aborda presupuestos fundantes tales como: dignidad, respeto libertad y justicia social. De este modo, Nussbaum plantea una pregunta clave correspondiente al tema del enfoque de las capacidades, la vida humana, y claramente referente a la justicia social: “[...] ¿qué es capaz de hacer y de ser cada persona?” (Nussbaum, 2012, pág. 38)

Una vez se formula el interrogante anterior, la filósofa se remite a hablar del tema de la libertad -en tanto cada persona debe ser tomada como un fin en sí misma y no como un medio- la base o sustrato de sus planteamientos. Aquello que concibe la autora por libertad está enmarcado en la siguiente definición:

Es, por lo tanto, un enfoque comprometido con el respeto a las facultades de autodefinición de las personas. Es decididamente pluralista en cuanto a valores: sostiene que las capacidades que tienen una importancia central para las personas se diferencian cualitativamente entre sí y no sólo cuantitativamente, que no pueden reducirse a una sola escala numérica

sin ser distorsionadas, y que una parte fundamental de su adecuada comprensión y producción pasa por entender la naturaleza específica de cada una de ellas. (Nussbaum, 2012, pág. 38)

En esta parte, la autora recalca la idea de la libertad o la elección como la piedra de toque de su teoría, la cual se encuentra ligada al accionar particular de las subjetividades. Así pues, es menester empezar a hablar de las capacidades o libertades sustanciales. Entiéndase libertades sustanciales de la siguiente manera;

La capacidad viene a ser, por lo tanto, una especie de libertad: la libertad sustantiva de alcanzar combinaciones alternativas de funcionamientos». Dicho de otro modo, no son simples habilidades residentes en el interior de una persona, sino que incluyen también las libertades o las oportunidades creadas por la combinación entre esas facultades personales y el entorno político, social y económico. Para dejar clara la complejidad de las capacidades, me refiero a estas “libertades sustanciales” con el nombre de capacidades combinadas; “Las capacidades combinadas de Vasanti son la totalidad de las oportunidades que dispone para elegir y para actuar en su situación política, social y económica concreta” (Nussbaum, 2012, pág. 40)

Con base en los planteamientos de Nussbaum acerca de las capacidades internas y combinadas, se puede decir que, cada individuo posee ciertas capacidades o cualidades tales como: la personalidad, el intelecto, los afectos o emociones, la motricidad y la salud. Las capacidades internas se relacionan o confluyen con las capacidades combinadas, para ser desplegadas al nivel máximo. La autora, resalta que, para que dichas capacidades se eleven al máximo es necesario que se den tanto la una como la otra. Nussbaum plantea la relación entre: capacidades combinadas, la libertad o elección acompañadas del accionar. A luz de la teoría de la filósofa la libertad es entendida como: la facultad esencial de la persona en tanto su capacidad de discernimiento es puesta en práctica. Desde la perspectiva de Nussbaum se reconoce la importancia de desarrollar las capacidades internas, no obstante, es necesario un contexto inmediato: político, social y económico, en el cual se posibiliten.

Pongamos por caso, la educación donde el Estado debe proveer las condiciones necesarias para que las personas desarrollen sus capacidades al máximo y tengan una formación de tipo integral.

Bibliografía

- Carlos Enrique Cavelier. (08 de 09 de 2022). *Portafolio*. Obtenido de Portafolio: <https://www.portafolio.co/opinion/carlos-enrique-cavelier/la-brecha-educativa-publico-privada-carlos-enrique-cavelier-569373#:~:text=m.-,2022-08-09%0>
- César Augusto Giraldo Duque y Richard Fajardo Vergara. (30 de 07 de 2020). Revista Pensamiento Udecino. Obtenido de Revista Pensamiento Udecino: <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/301/3011428001/html/>
- César Augusto Giraldo Duque y Richard Fajardo Vergara. (30 de 07 de 2020). Revista Pensamiento Udecino. Obtenido de Revista Pensamiento Udecino: <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/301/3011428001/html/>
- Foucault, M. (1992). *Nietzsche, la genealogía y la historia*. España: pre-textos.
- José Darwin Lenis Mejía. (22 de 07 de 2017). *Las 2 orillas*. Obtenido de Las 2 orillas: <https://www.las2orillas.co/educacion-colombiana-mas-privada-publica/https://www.las2orillas.co/educacion-colombiana-mas-privada-publica/>
- Nussbaum, M. (2012). *Crear Capacidades-Propuesta para el desarrollo humano*. España: Paidós.
- Rodríguez, C. M. (2002). *La Educación en el Contexto Neoliberal*. Unal, 70.





EL PERDÓN DERRIDIANO COMO PROPUESTA ÉTICA EN EL MARCO DEL POSACUERDO COLOMBIANO

Jonatan David Arrieta Rojas
Universidad del Atlántico
Mesa de Política y Moral

Introducción

Hablar de perdón, en sentido semántico, implica hacerlo de un don, de una dádiva. Esto no solamente ocurre en el idioma español, sino en el inglés y francés, por tomarlos como ejemplo. En inglés la palabra usada es *forgiveness*, base sobre la que está también el verbo *to give*. Igualmente ocurre lo mismo en francés, donde la palabra usada es *pardon*, cuya raíz también está asociada a don. Este hecho, aunque parezca minúsculo, es un recurso importante sobre el que se pueda introducir la temática aquí tratada, así como una fuerte preocupación en la génesis de estas palabras y de las acciones sobre las que se fundamenta tales hechos.

La pregunta en este capítulo, en relación a la temática, no girará solamente sobre la razón o posibilidad del perdón, sino el límite del mismo. ¿Qué implica o conlleva perdonar y hasta qué punto se puede llegar a perdonar? Cuestiones como estas fueron tratadas por Jacques Derrida y muchas de sus obras y conferencias; entre las más famosas están *Perdonar lo imperdonable e imprescriptible* y *El siglo y el perdón*. Las consideraciones que se dan propiamente en estos textos se pondrán a discusión con el ámbito provisto por la justicia transicional como un marco especial ante la gravedad de los hechos acontecidos durante el conflicto armado colombiano, llegando a ser delitos de lesa humanidad; concepto igualmente estudiado y criticado fuertemente por este autor francés.

Organizacionalmente, el texto se dividirá en tres grandes bloques a saber: en el primero de ellos se expondrá el concepto desarrollado por Jacques Derrida, así como las implicaciones del mismo. Esto, basándose en la crítica que este pensador francés le hace a su contemporáneo Vladimir Jankélévitch. En un segundo momento se indagarán las raíces judeocristianas de tal idea, logrando así una interesante integración entre la religión, la política, la historia y el derecho. Finalmente, y en un último apartado, se contrastará dicha concepción en el marco de la justicia transicional en Colombia, criticando sus limitantes y presentando los aportes significativos que de esta se puede obtener. Aunque esto se hará conservando la separación socio temporal entre ambas partes, lo cual no impide que, desde la academia y la investigación, se puede analizar y discutir asuntos tales que atañen la temática y la discusión planteada durante las presentes páginas.



Discusiones en torno al perdón y el aporte derridiano

Volviendo al problema propiamente dicho, y al tema principal de este texto, es notorio un hecho: el perdón es un proceso bastante complejo. Hablar del mismo de antemano trae una serie de preguntas que se amalgaman. Pareciese que, al analizar la temática, en vez de hallar respuestas claras a los interrogantes, se hundiese en un camino más oscuro y confuso. Derrida hasta pregunta “¿existe un concepto de perdón, uno solo?” (2015, 26) En una de las tantas ideas sobre este, se le asocia a la idea de justicia y castigo. La simplificación de tal concepto a estos dos conceptos reduce la profundidad de sus significados y las implicaciones de este.

Por otro lado, al perdonar se pudiese pensar que se le da vía libre al hecho cometido por alguien más, que no se le hace ver que aquello que cometió no estuvo bien. Esta serie de sentimientos e intenciones marcan una línea bastante compleja y traumática a la hora de analizar tal punto. La complejización del problema se extiende desde principio a fin. Ideas tales, como las planteadas hasta el momento, plantean un panorama donde se halla encrucijada la temática y se pone complejo el asunto a tratar. Tal como lo plantea Castañeda et al. (2018, 87)

sin duda, la noción que un individuo pueda tener sobre lo que es justo y lo que no lo es tiene que ver con la forma en que el acto victimizante pueda ser reparado o no en el futuro. Mientras más amplia sea la distancia, más difícil será resolver los sentimientos negativos generados por el hecho violento; cuanto más severa e intencional sea la falta, más difícil será perdonar.

La dificultad en el hecho de perdonar es latente. Ahora bien, se vuelve igual, o quizás más complejo, el hecho de agregarle a esta idea la concepción de justicia. La concatenación de estos dos puntos es un hecho propiamente difícil en el abordaje de dicha problemática. Igualmente, tomando lo dicho en el párrafo citado con anterioridad, la dificultad de perdonar se halla cruzada igualmente por 2 puntos a tener a consideración: la lejanía temporal entre el presente y el hecho acontecido, y por otro lado están los sentimientos negativos que se generan a causa del acontecimiento violento. Esta serie de hechos mencionados con anterioridad, aunque solo mostrados a manera de introducción, permiten entender, de forma primera, la profundidad de la temática a tratar con todos las aristas de esta.

Para lograr el adecuado adentramiento en la cuestión suscitada, se propone introducir la temática desde una realidad concreta: el conflicto armado colombiano. Claro, entendiéndolo como “la guerra interna entre fuerzas armadas del Estado y grupos armados insurgentes, que ha ocurrido

entre inicios de los años sesenta del siglo pasado y la actualidad” (Álvarez et al, 2015). Aunque se ubica temporalmente en este espacio de tiempo, tales hechos violentos tienen raíces en disputas y conflictos anteriores, como la confrontación violenta bipartidista. El recrudecimiento de prácticas bélicas durante los últimos años dio paso a la recurrente presencia de masacres, atentados, asesinatos, desplazamientos forzados, entre otra cantidad de hechos atroces que han marcado la historia contemporánea del país. Producto de tales hechos mencionados, las víctimas del conflicto ascienden a 9 millones, según lo registra el Centro Nacional de Memoria Histórica (2021) en su base de datos que puede ser consultada por medio de su página web oficial.

Ante hechos barbáricos acontecidos, y ante la gran cantidad de víctimas que se ha presentado en esa lucha bélica como se mostró anteriormente, ¿cuál es el papel del perdón dentro del marco del posacuerdo? ¿cómo esta idea contribuye a la justicia transicional en el país? Si bien es claro, antes de continuar con el texto, que el perdón y la justicia transicional no poseen una relación estricta y continua entre los mismos, se pretende debatir con ambas, tratando de ver posibles relaciones y contribuciones mutuas. Con el objetivo de resolver esas dos preguntas previamente planteadas, se utilizarán, como ya se ha podido anticipar, las reflexiones, los debates y las críticas en relación con el concepto de perdón dado por Jacques Derrida.

La escogencia de este autor para tal fin parte de la importancia de sus enunciados, así como el momento histórico en el que lo desarrolló. Contemporáneo, más precisamente del siglo pasado, sus reflexiones se inclinaron a estar en el campo de la ética y la política. El entorno socio histórico en el cual se desarrolló tuvo que ver con su escogencia. En el siglo pasado se vivió la Segunda Guerra Mundial, escenario de múltiples encuentros bélicos, y, para muchos, el periodo más sangriento y con más devastaciones de la humanidad (Bello, 2008). En medio de tal evento fue desarrollando su profesión, así como su pensamiento. Además, a lo anteriormente dicho se le suma su condición judía. Los vejámenes que sufrió esta comunidad fueron desmedidos e inhumanos. Y fue, desde esta perspectiva judía, donde también habló sobre el perdón, como se pretende mostrar posteriormente. Es, a raíz del impacto de sus reflexiones e ideas, que se convierte en un punto fundamental a la hora de seguir con las discusiones en torno a la temática citada.

Antes de entrar en la discusión en sí misma, es necesario hacer una salvedad metodológica y conceptual. Al tomar lo planteado por el autor previamente presentados no se pretende transponer su pensamiento y limitarlo a lo acontecido en el territorio colombiano. En cambio, se busca analizar sus reflexiones filosóficas en medio de debates jurídicos, como los juicios de Nuremberg, por ejemplo. Estos, a fin de analizar las implicaciones y el papel del perdón en medio del marco de la justicia transicional.

Centrando la atención únicamente en el concepto trabajado por Jacques Derrida, se indica que este aboga por el perdón de lo imperdonable. Aunque tal asunto parezca ilógico, las implicaciones de este son sumamente importante en lo desarrollado por este pensador. Tal hecho, en relación al perdón de lo imperdonable, hace referencia al perdón puro, a la posibilidad que el perdón se dé por sí mismo, sin necesidad de buscar o intentar hallar un fin más allá de sí mismo. Derrida no estaría negando propiamente el hecho del perdón, sino que mostrará algunos puntos significativos que ayudan a replantear su ejecución, abogando por la finalidad con la que se realiza tal acción.

La oscuridad de tales palabras, y de la definición propiamente, complica el hecho de lograr un entendimiento claro sobre lo presentado por este francés. A razón de este punto previamente presentado, se irán mostrando algunos aspectos claves para luego lograr una comprensión mucho más clara sobre lo enunciado con anterioridad.

Lo primero que se atacará, desde el pensamiento de Derrida, será la llamada lógica del intercambio, acción sumamente peligrosa a la hora de adentrarse en el concepto y en su práctica. Este, como su mismo término lo indica, plantea un canje entre acciones por cada una de las partes. Ante un acto determinado, en un momento posterior, la víctima decide perdonar al victimario buscando alguna finalidad diferente al acto mismo del perdón, ya sea una condena o algún acto por el estilo; en ese preciso momento en el que el perdón busca una finalidad alterna a sí misma se cae en el error, según lo presentado por Derrida. Es decir, en el punto mismo de buscar una recompensa o finalidad, ya sea una condena al victimario u otro hecho por el estilo, el sentido mismo del perdón pierde vigencia y vigor. Reafirmando este punto, Derrida (2003, p.14) menciona que

estaría tentado a recusar esa lógica condicional del intercambio, esa presuposición tan ampliamente difundida según la cual sólo se podría considerar el perdón con la condición de que sea pedido, en un escenario de arrepentimiento que atestiguase a la vez la conciencia de la falta, la transformación del culpable y el compromiso al menos implícito de hacer todo para evitar el retorno del mal.

La ya mencionada *lógica de intercambio*, aquella que requiere un hecho previo a fin de ofrecer un resultado no puede, coherentemente, ser llamado *perdón*. Esperar algo más allá del perdón, tratar de buscar un resultado adicional, afectaría su conveniencia. Se puede concluir anticipadamente que, cuando el perdón no busca como fin él mismo, se convierte en un intercambio superfluo, en una transacción vacía. Tal deducción está sujeta a múltiples, fuertes y tajantes críticas.

Antes de recaer en las críticas propiamente necesarias ante el análisis detenido de lo previamente dicho, es necesario notar los aportes dados por Vladimir Jankélévitch, autor francés quien también se interesó fuertemente por la temática suscitada en torno al perdón. Al indagar en lo propuesto por este pensador últimamente mencionado, se logra entrever la línea en la que se enmarca la crítica derridiana. Y es que lo planteado por Derrida parte de lo dicho por Jankélévitch, criticando sus postulados.

La idea en torno al perdón dado por Jankélévitch tuvo mucha resonancia en el círculo académico y en las discusiones en torno a las líneas en las que se ubicó. Sus planteamientos son presentados, de forma muy certera y clara, por Senda Inés Sferco (2018, 169), quien enuncia que

el movimiento hacia el otro propio del perdón, finalmente, trata de un acto siempre singular y relacional. Implica, cada vez, una iniciativa que excede al sujeto autónomo. Para ello, el perdón debe ser primeramente “pedido”. Sólo así se activa el movimiento, que, va de suyo, comienza cuando el agresor solicita al agredido que éste efectúe una acción, una donación, una gracia, un acontecimiento gratuito y sin razón para con él, que implique perdonarlo. El agredido, por su parte, puede decidir o no cumplimentar su pedido. Desde Jankélévitch, de un modo ciertamente interesante, el perdón no puede ser universal ni tampoco justificable, sino que es siempre un acto de pedido específico.

La petición es un acto necesario para que exista el perdón, según lo expresa Vladimir Jankélévitch. Consiste, pues, en un punto necesario e importante a la hora de posibilitar un segundo acto, el perdón como tal. Aunque, claro, existe una reserva sobre la posibilidad de perdonar, de responder ante esa petición realizada. Ese pedido va en contraposición a lo hasta el momento dicho por Derrida, quien posteriormente será citado, mostrando las críticas que efectúa a los planteamientos de su contemporáneo.

Ampliando lo anteriormente presentado en este texto, es necesario tomar en consideración lo dicho por Vladimir Jankélévitch en uno de sus textos más famosos donde habla sobre el perdón. En el mismo acentúa lo anteriormente dicho al asegurar que,

Antes que pueda plantearse el perdón sería necesario que el culpable, en vez de impugnar, se reconozca culpable, sin alegatos ni circunstancias atenuantes y, sobre todo, sin acusar a sus propias víctimas: es lo menos que se le puede pedir. (Jankélévitch 1999, 32)

Esa posición que debería tener el agresor, aquel que ofende o hace el mal, va en contra de lo que menciona Derrida. Aunque es consciente que se

convierte en una quimera el hecho de suponer que, de un agresor, de manera genuina y sin presión alguna, puede surgir un interés real por ser perdonado. Sin embargo, el hecho mismo lo concibe como una parte esencial del escenario previamente mencionado.

Jankélévitch concibe, igualmente, que existen algunos sucesos o momentos donde el perdón no alcanza a cubrir la pena acontecida; donde el perdón no puede actuar con aquello que es imperdonable. Ha de notarse que sus textos y reflexiones se desarrollan, al igual que Derrida, en un contexto complejo. El siglo XX, con todos sus sucesos, afectó significativamente el marco en el que se postularon y dieron las reflexiones en torno a estos asuntos. Un siglo cargado de tanta muerte y maldad fue transversal al acontecer filosófico. En el mismo periodo se intentó responder, desde la ética, a un mundo que parecía que carecía ya de la misma.

Justamente este punto es el asunto criticado por Jacques Derrida. Tener que esperar o estar atento a una solicitud le resta virtud y carácter al hecho mismo del perdón. Esa cuestión es la que menciona Derrida, y a partir de la misma este fundamenta la crítica que hace a Vladimir Jankélévitch. A partir de este punto declara que el verdadero perdón es aquel que no se limita a dar el perdón a los acontecimientos perdonables, sino que es aquel que va más allá, que llega a perdonar aquellos delitos de lesa humanidad que no tienen perdón; como se menciona usualmente, aquellos que no tienen perdón de Dios.

Para Derrida, el perdón “no es, no debería ser, ni normal, ni normativo, ni normalizante, sostiene. Debería permanecer excepcional y extraordinario, sometido a la prueba de lo imposible: como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica” (Conte, 2017, p.4). Es decir, el perdón no debe buscar un fin como tal, no debe darse en búsqueda de un interés como tal, sino, en cambio, debe ser desinteresado. Allí, entonces, se estaría hablando de una especie de *perdón puro*. ¿Realmente tal cosa existe? ¿se puede hablar sinceramente de esto? Cuestiones tales serán consideraciones y reflexiones para analizar igualmente.

Y es que la entrada en escena y contexto de los *delitos de lesa humanidad* cambia la perspectiva jurídico social de la época, dando paso a múltiples reflexiones y valoraciones que nacen desde distintas áreas y disciplinas. Además de esto, la interdisciplinariedad propia de tal asunto hace que la temática no solo sea vista desde el campo jurídico, sino también se enmarque en un campo ético.

Aunque Jacques Derrida aboga por un perdón sobre aquello que es imperdonable, sobre aquello que parece que no puede ser perdonado, es consciente de la poca practicidad de tal idea. Como lo hace ver en su texto, Derrida (2003, p.38-39)

Con lo que sueño, aquello que intento pensar como la “pureza” de un perdón digno de ese nombre, sería un perdón sin poder: incondicional, pero sin soberanía. La tarea más difícil, a la vez necesaria y aparentemente imposible, sería entonces dissociar incondicionalidad y soberanía, ¿Se hará algún día? C’est pas demain la veille como se dice. Pero, puesto que la hipótesis de esta tarea impresentable se anuncia, aunque sea como una ilusión para el pensamiento, esta locura no es quizás tan loca...

La practicidad de lo planteado por Derrida, contrarrestando las ideas con la realidad que se vive, hace que tales hechos se ubiquen en una línea casi quimérica. Consciente de tal hecho, el mismo autor asevera que tales concepciones, aunque pueden parecer utópicas e insensatas, pueden ser objeto de reflexión y aporte fundamental en el debate propiamente dicho. La falta de razón o cordura, tal como el autor lo dice, no elimina la ubicación de tales planteamientos en el espectro sobre el que se puede discutir.

Sin pasar a otra parte de la temática, a fin de continuar con el presente texto, es necesario caer en cuenta en la traducción de la frase *c’est pas demain la veille*. La conservación de la frase en el francés original por parte del traductor del texto es cuidadosa y muy interesante. La traducción, según el contexto en el que se inscribe dicha expresión, hace referencia y denota que existe dificultad en la ejecución de tal proyecto. No es pensando como algún hecho que se llevará a cabo en la coyuntura actual, sino como una acción que se puede llevar a cabo en algún momento determinado. Aunque es muy quimérica, Derrida supo que sus planteamientos no serían para el momento inmediato, tal como lo expresa con la frase anteriormente citada.

Aunque esto se dé de la forma anteriormente mencionada, es necesario hacer una salvedad; podría ser denominada como una conclusión anticipada de lo previamente dicho. El perdón como acto que se inscribe en el *proceso de reparación* puede tener una importancia mucho mayor de la que se puede pensar. Este sirve de antesala a instancias de reconciliación como fin alcanzar. Aunque se puede lograr como hecho en sí mismo, es decir, perdonar si esperar algo a cambio, igualmente puede ser de suma importancia a la hora de llevar a cabo nuevas etapas en el proceso de reparación, reconciliación y no repetición. Igualmente este punto podrá ser ampliado en la posterioridad cercana, a fin de llevar una línea segura y coherente sobre la que pueda ubicarse el presente texto.

Raíces religiosas del perdón derridiano

Lo anteriormente dicho puede ser mezclado y conectado, de forma directa, con la religión; especialmente con la línea judeocristiana. Esto dicho no es vacío, ya que, como se podrá observar a lo largo del presente apartado, existe una conexión y base religiosa en lo enunciado por Jacques Derrida. Y, sobre todo, desde su religión, el judaísmo, el perdón es un tema de suma importancia que hace parte del diario vivir de estos devotos.

Igualmente ante de sustentar lo anteriormente dicho, es curioso observar el entorno en el que se enmarca la discusión, y, sobre todo, el enfoque en que el continua dicho debate. Es notable la relación filosofía y religión, donde las mismas pueden usar conceptos en una interdisciplinariedad relevante. La toma de varios conceptos religiosos por parte de la filosofía, y la ética en este sentido, da pie a la existencia de una mundialización, como lo expresa el autor que se ha venido trabajando a lo largo del texto.

Propiamente enfocado en el meollo de este apartado, es necesario caer en cuenta en la raíz del asunto: la génesis de tal idea. El retorno a lo religioso, la adecuación de esta idea al aspecto jurídico tendría su explicación en el derecho romano. La inmiscusión de la religión cristiana en esta cultura trajo consigo muchos cambios y muchas integraciones, como la de este concepto, por poner solamente un ejemplo.

El perdón, en sentido bíblico, se relaciona con la misericordia y la compasión. Se puede dar de dos maneras: en la primera de Dios hacia los hombres y entre los hombres, en referencia a la segunda. En complemento a esto anteriormente dicho están las palabras de María Piedrahita, quien, en relación al perdón, indica que “se refiere a una dádiva divina que es una expresión de amor unilateral y gratuita” (2017, 20). Esa posición unilateral se evidencia en uno de los pasajes más importantes y recordados por Jesucristo en Mateo 18:21-22 al invitar a perdonar hasta “70 veces 7” en caso que fuese necesario. También en ese punto es necesario recordar el primer párrafo del presente texto, donde se consentía y figuraba el hecho de perdonar en sí mismo con una dádiva, con un don que se ofrecía.

El hecho más notorio que se suscribe de fondo a la postura anteriormente presentada se relaciona con la *gracia*, concepto cristiano importante. Este se relaciona, y va de la mano, con cualquier favor o beneficio que se recibe sin necesidad de haber realizado algún tipo de acción para merecerlo. La muestra más precisa de este punto se halla en la *salvación cristiana* que, para los practicantes de esta religión, se debe por *gracia*, siendo un don divino, un regalo de parte de Dios. Y a partir de esa muestra de misericordia divina, la invitación bíblica ronda alrededor de la misericordia y del favor hacia los demás, siguiendo el ejemplo de Dios.

El perdón derridiano toma esta postura anteriormente presentada. No se toma alguna acción por parte del victimario, poniendo un ejemplo, que haga que el ofendido le ofrezca el perdón. En cambio, el que sufre, de forma proactiva ofrece el perdón como una dádiva, como un regalo. La sinceridad de tal postura es uno de los rasgos más notorios, ya que la supresión de cualquier asunto o individuo externo, refuerza tal posición. La ejecución de tal acción va encaminada hacia la gracia, hacia esa respuesta desinteresada por parte de los individuos ante una determinada situación. Se faculta, de esta manera, como una respuesta coherente frente a la acción que Dios realizó para con ellos. De la misma forma como fueron perdonados sus pecados sin acción alguna por parte de ellos que lo llevase a hacerlo, igualmente el llamado está para que estos reproduzcan esas acciones.

En este punto sería interesante apreciar el siguiente informe de investigación realizado por Nelson Mafla Terán, quien realiza un estudio minucioso en torno a una problemática bastante recurrente en Colombia, el desplazamiento forzado. Cabe recordar que aproximadamente el 90% de las víctimas en el país han padecido este flagelo, reconociendo que se convierte en un punto álgido dentro del estudio dentro del conflicto armado (Bermeo et. al. 2021). En sus conclusiones, Mafla Terán (2014, .222-223) indica que, en consecuencia, aquí estriba la fuerza psicológica de la religión en tanto cumple una función de sentido, pues al percibirse como hijos de la divinidad, su vida, pese a la adversidad, comienza en Dios y termina en Dios. Lo que les infunde lo que ellos sienten como tranquilidad y consuelo. Constituye una fuerza psicológica incalculable en tanto cumple una función pacificadora. Si los demás son hijos de Dios se merecen ser comprendidos en su opacidad y en su bondad.

La consideración universal, según la cual, todas las personas son hijos de Dios, así como la suposición que Dios es el único que puede juzgar, fueron respuestas ante las preguntas realizadas en torno a la razón por la cual se perdona. Este hecho pone de latente un asunto mayor: esta consideración y acción de perdonar que escapa de la *lógica del intercambio* permite ampliar el espectro sobre el que se maneja un asunto tan complejo como la reparación. Ese perdón que no espera recibir nada a cambio, posibilita pensarse en escenarios genuinos de reparación, donde la víctima pueda *sanar sus heridas*. Aunque este punto no implica un olvido sobre la necesidad de saber la verdad y buscar un no repetición de los hechos, sino que solo hace más fructífero este escenario.

A manera de resumen o síntesis de este asunto quedan adecuadas las palabras expresadas por Jesús en Lucas 6:35 al decir: "Ustedes deben amar a sus enemigos, y hacer bien, y dar prestado sin esperar nada a cambio". Esa visión unilateral y desinteresada de las acciones marcará la forma como se debe actuar desde la concepción cristiana, y que repercutirá en otras áreas de la sociedad gracias a su influencia. El hecho de hacer bien sin mirar a quién, como suele expresarse coloquialmente, es un paso importante que se expresa desde esta concepción cristiana y que es un punto positivo si se reviste desde el marco de la ética.

El perdón derridiano y su apuesta dentro del marco de la justicia transicional en Colombia

Ya en esta parte del texto es necesario tomar interés y atención en la justicia transicional y en la forma como el perdón puede contribuir al mismo. Dicha cuestión pretende ser respondida desde los acontecimientos que se enmarcan en la justicia transicional en Colombia específicamente. Igualmente se discutirá la relación que podría darse, basado en lo anteriormente dicho, entre el perdón y la política.

Aunque pueda influir en su desarrollo, la relación previamente dicha está sujeta a debate. La repercusión del perdón en la política es un tema álgido que despierta muchas dudas e interrogantes. En esa línea se rescatan las ideas y cuestiones expresadas por Rodríguez (2011, 53) al preguntarse ¿Cuál es el alcance del perdón en política?, ¿Qué implica su introducción en escenarios sociales en los que se pretende resolver, desde el derecho, un cúmulo de enfrentamientos y contradicciones políticas, culturales y hasta de sangre?, ¿Quién y cómo otorga el perdón en estas sociedades?, ¿Qué lugar ocupan la memoria y el castigo en el acto de perdonar?

Cuestiones tales recrudecen la problemática. El poder o repercusión de un acto sencillo y simbólico, como se puede categorizar, puede no parecer aportar en esta línea. Empero, se constituye como un paso muy importante en la consolidación de actividades importantes a desarrollar en el marco del posconflicto.

Propiamente la importancia del perdón se halla en que permite ser un buen instrumento posibilitador de políticas que permitan un transcurrir hacia la democracia o hacia la *cultura de paz*. En ese aspecto se convierte en un punto sumamente importante y necesario. Las repercusiones de este es lo apreciable, porque en sí mismo el acto no constituye una muestra ni repercute en algún acto de justicia. Jacques Derrida (2003), a raíz de esto anteriormente dicho, menciona que no el perdón no se convierte ni tiene una relación necesariamente recíproca con la justicia. Es más, si se buscara eso que previamente se menciona se caería en una línea vacía, sin sentido. El perdón

es y debe ser un acto para usar sin tener que buscar un objetivo más allá del mismo. Al ir en contra de esto se estaría cayendo en un error sumamente peligroso. Por eso es por lo que el perdón va encaminado hacia lo imperdonable, en la medida que no busca un fin en sí, no busca una retribución más allá de hacerlo, de perdonar. Esto, claro, según lo expresado por este pensador europeo.

Dado estos hechos, en relación a las cuestiones suscitadas en párrafos anteriores, y en consonancia a la posibilidad de hablar sobre el perdón, Cagüeñas (2021, 62) se cuestiona sobre un hecho similar al decir que,

dado que esta escena de perdón se dio como parte del desarrollo de un proceso de paz y de la creación de un sistema de justicia transicional, parece inevitable que la pregunta por la posibilidad de perdonar la mala muerte sea traducida en términos de si es posible perdonar crímenes de lesa humanidad.

Un hecho importante de lo anteriormente dicho estaría en el análisis de la finalidad del perdón. Este se ejecuta, pero ¿qué se consigue con eso? ¿cuál sería el fin de este? Hacer de él un punto importante en el desarrollo de un proceso de paz sería un objetivo muy apreciable; y buscar una reconciliación social sería un resultado excelso

A nivel gubernamental, y posterior a los hechos acontecidos en el marco de la Segunda Guerra Mundial, algunos gobiernos recurrieron al perdón como figura “para legitimar políticas de amnistía, reducción penal y olvido, en lo que suponen es la única salida posible a situaciones de violencia endémica y extrema” (Rodríguez 2010, 53). Y, es que, ante la necesidad de poner fin a la oleada de violencia, y sin burlar el dolor de los que sufrieron y buscando la justicia, es necesario tomar en cuenta medidas como estas que permiten abordar esta complicada y entramada problemática.

Aunque al encaminar el perdón dentro de la justicia se perdería el hecho de ser por sí mismo, es interesante las consecuencias que se puede obtener del mismo si se analiza con detenimiento. El aporte del mismo en el transcurrir de la justicia transicional es un hecho sumamente importante como se desarrolla en las siguientes páginas del presente texto. Es por ello que se intenta defender en este apartado la importancia del perdón, no solo como el acto en sí mismo, uno desinteresado, sino como un accionar que trae consecuencias positivas en el marco de la justicia transicional, concepto ya desarrollado.

La conexión existente entre estos 2 conceptos: perdón y justicia transicional se da de una forma compleja. Lo primero que hay que tener en cuenta es la acentuación de los hechos que llevan a que se piense en la necesidad de justicia transicional. La pregunta de fondo sería: ¿por qué deben juzgarse estos hechos atroces bajo el marco de una justicia transicional? Y específicamente en este apartado, ¿cómo el perdón aportará a su desarrollo? La respuesta a esta pregunta también responderá la razón y el sentido del concepto mismo. Es que, ante la barbaridad y espesor de los hechos acontecidos en determinadas circunstancias, encaminar a los actores y sus delitos bajo la justicia ordinaria es bastante compleja. Sus condenas y castigos serían sumamente altos. Además, el desbordamiento, la cantidad y magnitud de los acontecimientos ralentizan y complejizan la labor de la justicia en relación con esta temática.

Es a raíz de esta problemática que surge la necesidad de pensar en una justicia transicional donde se pueda procesar los hechos acontecidos, buscando que se logre saber lo acontecido, así como una reparación y no repetición de los hechos sucedidos. Sin ánimo de ser reduccionista ni cambiándole el sentido a lo expresado por Derrida, se podría pensar y reflexionar sobre lo siguiente: la magnitud y atrocidad de los hechos acontecidos conlleva a que se pueda concebir el perdón propuesto por Derrida como un acto que sí busca un fin mayor más que él mismo. Ese es su gran aporte e importancia. Igualmente, al abogar por un perdón de lo imperdonable, se relaciona su concepto al perdón ante los delitos de lesa humanidad, concepto desarrollado durante el siglo pasado.

Pensar en un contexto como el colombiano y pensar que el perdón se da en sí mismo, como una decisión que no busca algo más puede ser muy reduccionista y simplista. ¿Realmente su fin está en sí mismo? ¿se perdona porque sí? Analizando más a fondo la temática es importante hacer ver un hecho que previamente se ha mencionado pero que ahora se acentuará para irle buscando un camino más fijo a este escrito.

El perdón representado en múltiples actos de reconocimientos, así como en diferentes manifestaciones acentúan el hecho que no se dan buscándose a sí mismo como fin. Se puede analizar que se da como un acto que, en última instancia, aporta a la consolidación de la justicia transicional, recordando que esta incluye la búsqueda de la verdad, la reparación y la no repetición de los hechos acontecidos. La barbarie acontecida, aunque no puede ser reparada totalmente con un acto simbólico o con una transferencia económica, puede ser vista de una manera mucho más delicada y posible con la ayuda de puntos como el expresado, el perdón.

Bajo esa línea, teniendo en cuenta tal hecho pueden ser pensados bajo el perdón derridiano, acentuando este su naturaleza imperdonable. El perdón, más que un fin en sí mismo, se convierte en un paso necesario en la reconciliación. Es, por así decirlo, no tanto una búsqueda del presente, sino una propensión y camino al futuro. Y es que, tal como lo menciona Cagüeñas (2021, p.8), “el perdón puede hacer justicia de otro modo, puesto que opera de acuerdo con una lógica distinta a la del aparato judicial y penal del Estado-nación.” Ahora, la pregunta sería: ¿de qué forma contribuye? Esta cuestión será la matriz de lo que queda del texto, a manera de conclusión.

A raíz de eso previamente mencionado se resalta al perdón como un acto que contribuye positivamente al desarrollo del país en el marco de una cultura de paz. Este permite entenderlo como un modo de asumir una realidad que es irreparable, de una conciencia de las heridas y fracturas de un presente marcado por el dolor y la muerte que causó un evento irrecuperable” (Sanint, 2016, p.7). Este hecho propiamente lo ubica en aras de ser un elemento positivo e importante en la búsqueda de actos de reconciliación. Hechos como tales contribuyen y fortalecen su función, posibilitando su impacto positivo en los eventos en el marco del posconflicto.

Como se pudo discutir, concretando los puntos tratados, se pueden cotejar lo dicho en algunas líneas siguientes. El perdón propiamente mencionado por Derrida responde a un ambiente bastante complejo, durante y posterior a la Segunda Guerra Mundial. La implicación de su idea de perdón se reviste e intenta responder ante hechos, que, por su barbarie, no podrían ser perdonados. En sí mismo la complejidad de estos lo hacen ser de esta forma. En esa línea surge la discusión allí tratada. Aunque este pensador idea una concepción de perdón que su fin está en sí mismo y no busca algún resultado adicional, en la realidad se puede apreciar de forma diferente. Y es que, uniendo este punto a la justicia transicional como asunto clave, el perdón fortalece y contribuye en la misma. Esto lo hace en la medida en que, durante su desarrollo, posibilita procesos de reconciliación, actos importantes en el desenvolvimiento de la justicia transicional, debido a que entiende que, ante la complejidad y barbaridad de los hechos de lesa humanidad, el abordaje debe ser diferente. Este debe tejerse en una justicia transicional, especial, donde las partes también pueden desenvolverse en actos de perdón tan necesarios. A raíz de eso previamente mencionado se resalta el perdón como un acto que contribuye positivamente al desarrollo del país en el marco de una cultura de paz.

Aunque la conclusión pasaría a ser afirmaciones que se deducen luego de haber presentado lo expuesto, es importante iniciar esta última parte con una serie de preguntas que se tornan interesantes: ¿que se logra con el perdón como fue mostrado con anterioridad? ¿proporciona este concepto, en su puesta en práctica, alguna base consistente e importante a la hora de meditar sobre esta temática tal y como fue planteada? La cohesión de estas preguntas presentadas en este preciso momento marcarse el camino a recorrer en los posteriores párrafos. Aunque no intentan dar una respuesta inequívoca, o poner punto final a una discusión que aún esta siendo manejada, invita a la reflexión y a la obtención de más recursos que permita continuar dicha disputa académica.

Respondiendo de forma concreta esa cuestión, se puede decir que esta acción va encaminada al proceso de la reconciliación, punto importante y complementario en el marco del posconflicto. Aunque el debe ser apunta que el perdón sea incondicional, alejado de cualquier pretensión como lo plantea Jacques Derrida, la realidad puede ir en contra de tal postura. Sin embargo, es fundamental que esta se dé, y que se posibiliten espacios en los que se hable sobre ella. Como lo menciona María Piedrahita (2017, 9),

es evidente, entonces, que el principio regulatorio de la reconciliación cumple un papel protagónico en este segmento del proyecto de justicia transicional colombiano. De cara a la profundidad y severidad de los daños y del difícil diseño de un sistema penal apropiado, la restauración y la reparación son utilizadas como herramientas para procurar el fin de los ciclos de violencia y lograr la reconciliación.

Es a partir de esto mostrado que el perdón puede ser pensado en una escala no solamente ética, sino como un punto clave y decisivo en otras esferas académicas. La figura del perdón, de esa manera, está en el centro de diversos esfuerzos políticos y sociales a fin de lograr la reconciliación, concepto que ha tomado relevancia en los últimos tiempos.

Bibliografía

- Álvarez, Martha, Germán Carvajal, José Contreras, Margarita Lopera y Sandra Morales. 2015. “Aproximaciones a la noción del Conflicto Armado en Colombia: una mirada histórica”. *Desbordes*, 6, 94-108. <https://doi.org/10.22490/25394150.1870>.
- Bello, Catalina. 2008. “La violencia en Colombia: Análisis histórico del homicidio en la segunda mitad del Siglo XX”. *Revista criminalidad*, 50(1), 73-84.

- Bermeo, Luis, Andrés Rodríguez, Neila Rodríguez, Jheison Torres y Olga Uñate. 2021. *Los sueños del retorno: conflictos por la tierra y desplazamiento forzado en Bolívar y Atlántico*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cagüañas, Diego. 2021. "Almas dañadas, rostro, perdón y milagro. Reflexiones a propósito de Bojayá, Chocó". *Estudios Políticos*, (61), 48-71. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n61a03>
- Castrillón-Guerrero, Laura, Vanessa Riveros Fiallo, María-Luisa Knudsen, Wilson López, Andrea Correa-Chica y Juan Gabriel Castañeda Polanco. 2018. "Comprensiones de perdón, reconciliación y justicia en víctimas de desplazamiento forzado en Colombia". *Revista de Estudios Sociales* 63: 84-98. <https://dx.doi.org/10.7440/res63.2018.07>
- Conte, Desire. 2017. "La propiedad del perdón." Ponencia presentada en el IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIV Jornadas de Investigación XIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Derrida, Jacques 2003. *El siglo y el perdón*. Buenos Aires: Ediciones de la flor.
- Derrida, Jacques 2015. *Perdonar lo Imperdonable y lo Imprescriptible*. Madrid: Avarigani Editores.
- Gobierno Nacional y FARC-EP. 2016. *Acuerdo final Gobierno de Colombia-FARC-EP para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. Bogotá, D. C.: Desde Abajo.
- Jankélévitch, Vladimir 1999. *El perdón*. Barcelona: Editorial Seix Barrial.
- Mafla, Nelson. 2014. "El perdón de lo imperdonable: una aproximación desde la psicología de la religión". *Interações*, 9(16), 202-224. <https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2014v9n16p202>
- Piedrahita, María. 2017. "El valor del perdón en el proyecto del posconflicto colombiano". Disertación doctoral, Universidad del Rosario.
- Sferco, Senda. 2018. "Los dos tiempos del perdón en Vladimir Jankélévitch". *Cuestiones de Filosofía*, 4(23), 157-182. <https://doi.org/10.19053/01235095.v4.n23.2018.8978>
- Rodríguez, Gina. 2010. "Crimen y castigo en tiempos de excepción: Seguridad Democrática y Justicia Transicional en Colombia 2003-2010". Ponencia presentada en VI Jornadas de Sociología de la UNLP 9 y 10 de diciembre de 2010. Universidad Nacional de La Plata, Argentina.



LA LIBERACIÓN FEMENINA DEL CUERPO: SIMONE DE BEAUVOIR Y TERESA LÓPEZ PARDINA

Jorge Sebastián Trillos Trillos
Universidad Industrial de Santander
Mesa de Género y Feminismo

Introducción

Este texto pretende abordar las obras *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1949) y *El cuerpo de las mujeres como locus de opresión/represión* de Teresa López Pardina (2015). En aras, de plantear el marco de esta investigación, es conveniente contextualizar sobre la proliferación de distintos cuerpos que no nacieron biológicamente cómo mujeres, pero se identifican con la feminidad de la mujer, por lo que pretendo incluirles en una definición amplia que abarca a todos estos cuerpos desde una feminidad plural. Teniendo en cuenta lo anterior, para lograr romper la concepción binaria de los sexos biológicos y el rol de una naturaleza esencialista, se busca indagar el apartado de Lo diferente y lo raro, que permite conocer cómo se estructura El ser femenino en la sociedad, dando lugar al espíritu de la feminidad cómo la cúspide de la identidad del ser, sin pretender excluir a estos seres y a su identidad, de la clara influencia de la estructura de poder y su participación en la formación de cada ser.

Ahora, con sinceridad ¿Desde qué concepto se parte para poder encaminarse hacia la liberación de un ser femenino? Y ¿Hasta qué punto se podrá lograr? En un mundo dominado por el poder patriarcal es problemático la conformación de la identidad personal. El curso de esta investigación se dirige hacia cómo el espíritu de la feminidad es más denso que un simple estereotipo de lo femenino y contempla la existencia de múltiples seres femeninos Así mismo, este escrito se propone alentar el descubrimiento de la propia identidad y aportar a esta discusión más visibilidad sobre el reconocimiento de estos seres.

Por estructura de poder se hace referencia al concepto presentado por Foucault en *Historia de la Sexualidad 1. La Voluntad del Saber*, teniendo en cuenta cómo las relaciones personales e interpersonales, posibilitan y constituyen a la identidad de un ser sujeto bajo la relación (dominado-dominador).

1. El carácter de lo diferente y lo raro

El ser humano de naturaleza social atrapado en la sociedad no está exento de estar inmerso en una estructura de correlaciones de poder. Una estructura que crea divisiones marcadas de casta dan fruto a una realidad desigual que está en constante competencia. Pero ¿quiénes han perdido esa competencia? Remitámonos a la historia, ¿quiénes fueron traicionadas en plena revolución industrial?, ¿a quién se le negó el voto por tantos años?, ¿cuántos hombres con “características femeninas” fueron asesinados?, ¿cuántos hombres han sido juzgados por no comportarse como “varones”? Los hombres blancos occidentales han creado una estructura de poder tan infalible que hasta ellos mismos lo sufren, aunque no de una manera tan directa en relación con los que son diferentes y raros. Lo diferente y lo raro es aquello que no yace en lo patriarcal; en esta investigación el enfoque gira en torno a los seres femeninos, que denotan rareza al no ser igual que sus contrapartes. No se debe entender por femenino lo definido por la estructura patriarcal; si se intentara comprender de este modo se caería en el problema de un binarismo de sexo esencialista, que es el que ha permitido que se asignen roles y expectativas a cada cuerpo en general, bloqueando así la conformación de la identidad. Gracias a su instauración a partir de falsos estereotipos, que marcan la acción de cada ser humano al conocer la posibilidad del castigo ejercido por actuar diferente a lo establecido en la sociedad. Lo femenino se debe entender desde el desarrollo del ser en su plena naturaleza, el desarrollo de una feminidad propia de algún ser humano.

Beauvoir afirma que el mundo femenino se contrapone al universo masculino, pero no constituye una sociedad autónoma por estar integrados en una misma sociedad (Beauvoir, 1949, p.338). Esto implica que el ser femenino está alineado al universo patriarcal, por lo que el acto de contraponerse a él no implica estar fuera de este mismo. Existen maneras en las que el sujeto seguirá estando atado a este universo patriarcal, un claro ejemplo es el abordaje del conocimiento alcanzado por la filosofía, como se evidencia en algunos filósofos que tienen opiniones negativas sobre los seres femeninos. No obstante, se debe tener en cuenta que en la estructura patriarcal el conocimiento es elaborado por hombres blancos occidentales que poseen las condiciones sociales bajo ciertos privilegios para poder elaborar conocimiento. Sin embargo, algunas de sus teorías han permitido que las ciencias escalen y se apliquen nuevos métodos, lo que resulta útil al intentar resituar el conocimiento en aras de redefinir lo que se define como conocimiento patriarcal. Al tener en cuenta la teoría elaborada, se puede decir

Por estructura de poder se hace referencia al concepto presentado por Foucault en Historia de la Sexualidad 1. La Voluntad del Saber. teniendo en cuenta cómo las relaciones personales e interpersonales, posibilitan y constituyen a la identidad de un ser sujeto bajo la relación (dominado-dominador).

que los seres femeninos y su posibilidad permite plantear múltiples teorías sobre diversos escritos. Seguirá existiendo una subordinación en el sentido de que las relaciones de poder siempre estarán presentes, por lo que habrá que adaptarse y así mismo no perder de vista esa liberación que se representa en ciertos grados de emancipación. Lo femenino es algo que se siente y se expresa, es espíritu en tanto sentimiento, no hay que confundirle con la femineidad estereotipada; por ejemplo, podemos ver lo femenino desde la fecundidad, la elegancia, la rudeza, el arte, etc. La diferencia radica en que lo estereotipado está impuesto por unos márgenes normativos donde no existe una emancipación que se libere de esas acciones deterministas, lleva a ese ser individual a oponerse sobre su identidad.

En este sentido, la identidad es lo que representa al ser en su plena naturaleza. Aquello que ha logrado convertirse en lo que su ser aspira, por lo que a cada ser humano le corresponde una identidad en su particularidad. Al dejar en claro, que la identidad no es algo que se fuerce, si no que responde a la llamada del ser que evoca un deseo de constituirse en su propio ámbito. De esto se puede partir para plantear que cada ser humano tiene diferentes gustos, actitudes y forma de reaccionar a cada situación. Un ser puede aspirar a algo opuesto a lo que otro ser aspire.

2. El ser femenino

Se debe concebir al ser femenino en amplitud. Pues este concepto no sólo representa a las mujeres, se debe hablar por cada ser humano que se define, se identifica o esté conformado por el espíritu de la femineidad. “Lo ambiguo de los sentimientos de la mujer respecto al hombre se encuentra de nuevo en su actitud general con relación a sí misma y al mundo; el dominio en que se halla encerrada está investido por el universo masculino” (Beauvoir, 1949, p. 346). En efecto, la importancia de reconstruir los análisis de Beauvoir se encuentra a partir de lo cual se evidencia el potencial de la actitud de construir a un ser humano que expresa femineidad. Ahora, los sentimientos del ser femenino están contruidos en síntesis por la relación de sí con el mundo. Al estar oprimidos se hace necesario la búsqueda de una emancipación que visibilice el reconocimiento propio de la identidad misma. De tal forma que, cada ser debe tener la libertad de conformar su identidad, debido que cuando se le permite al ser plegar su aspirar y el ser humano puede lograr descubrir cosas que no conocía de su identidad y en principio esto lo llevará a estar en armonía con su pensar, aunque pueda tornarse complejo.

Por estructura de poder se hace referencia al concepto presentado por Foucault en Historia de la Sexualidad 1. La Voluntad del Saber. teniendo en cuenta cómo las relaciones personales e interpersonales, posibilitan y constituyen a la identidad de un ser sujeto bajo la relación (dominado-dominador).

Cada ser humano nace con determinadas características, en un determinado entorno cultural y personal. Lo que es femenino puede ser criticado en muchas ocasiones por desarrollarse en el universo masculino. Sin embargo, se estaría ignorando el proceso de transformación y apropiación de cada individuo en particular. En otras palabras, cada ser humano se desarrolla una personalidad, por este motivo sería incorrecto atribuir unas características generales a cada individuo por igual. No todos nacen en la misma época, viven las mismas experiencias o tienen las mismas emociones, cada proceso es diferente y aunque en algunas ocasiones puedan existir similitudes, cada ser humano termina siendo totalmente diferente a todos los demás.

Uno de los principios del universo patriarcal es impedir el desarrollo de cada personalidad. Debido a que define qué es propio de cada ser y cataloga rigurosamente qué comportamiento es correcto, cuál moda es la adecuada, qué papel debe tener cada individuo en la sociedad y qué no puede hacer. En otro sentido lo diferente y lo raro entran en escenario cuando se cruzan esas limitaciones impuestas, se ingresa a una confrontación con lo que se supone es correcto contra lo que representa cada persona. Puesto que una persona vista como diferente puede llegar a ser considerada una amenaza para la sociedad, en tanto ella expresa una identidad que incumple los lineamientos sociales.

Según Simone de Beauvoir (1949), “ya se ve que el conjunto del «carácter» de la mujer, sus convicciones, sus valores, su prudencia, su moral, sus gustos, sus actitudes, se explican por su situación” (p. 353). Por lo que las estructuras de poder ayudan a formar a cada individuo, pero no lo definen. Puede que el ser humano intente ocultar lo que siente, pero tarde o temprano se dará cuenta que luchar contra sí mismo será en vano. Algunos tomarán cierta conciencia, se opondrán a la sociedad, pero otros optarán por alinearse ya sea, por miedo, por comodidad, por desconocimiento, etc. Así mismo, lo que lleva a cuestionar la legitimidad de la lucha femenina, puede ser visto por ejemplo desde puntos como el de Spivak.

La condición de la mujer «mejora» como secuela, al igual que la condición del insurgente bajo el poder colonial; pero entonces, ¿cuál es la diferencia? El subalterno masculino y el historiador resultan unidos aquí en el supuesto común de que el sexo procreativo es una especie aparte, que apenas —si acaso— se considera parte de la sociedad civil (Spivak, p. 62)

Por estructura de poder se hace referencia al concepto presentado por Foucault en *Historia de la Sexualidad 1. La Voluntad del Saber*, teniendo en cuenta cómo las relaciones personales e interpersonales, posibilitan y constituyen a la identidad de un ser sujeto bajo la relación (dominado-dominador).

Sin embargo, aunque Spivak (2008) plantea un vacío de la identidad femenina en la India al instrumentalizar el patriarcado como un objeto, olvida que la lucha femenina es resignificada. Si lo único que se conoce es la estructura patriarcal ¿por qué no empezar una reconstrucción propia? Puesto que no todo lo que ha sucedido dentro de las estructuras de poder es un elemento negativo para la emancipación, el conocimiento patriarcal ya establecido puede ser tomado para incorporar nuevos elementos que rompan varios paradigmas internos. Sin ignorar, que precisamente que desde dicho conocimiento se pueden reconfigurar estos paradigmas, en tanto se fundamentan en el mismo. En efecto, desde el conocimiento resituado existe un deseo que empuja la aspiración de cada ser, lo que permite que el ser humano viva cuestionando constantemente su ser y su actuar. Lo que indica que hay un empuje constituido en el conocer general, al intentar el ser humano conocerse a sí mismo.

Así mismo, como plantea Spivak (2008), habrá una mejoría en conjunto en la sociedad, pero la lucha femenina es definida por cada ser femenino, no existirá sólo por el desarrollo patriarcal. El poder femenino en coyuntura es diferente al poder patriarcal, así mismo el patriarcado no puede suplantar al poder femenino en tanto existe el espíritu femenino.

3. Espíritu femenino

El espíritu femenino, es aquel que impulsa la proliferación de un ser femenino. Se hace referencia al espíritu femenino, cuando un ser se identifica con lo femenino, en tanto él pueda resignificar la concepción sexo biológico. Ahora, la resignificación recae en que el ser femenino, rompa los paradigmas establecidos desde su niñez, lo que implica que, para dar cabida a la existencia de un ser femenino, este debe aceptar al espíritu de la feminidad, que es equivalente a aceptarse a sí mismo. Cito a Pardina.

Desde que nacemos recibimos un trato diferente según el sexo. Está comprobado, por estudios psicológicos al respecto, que ya desde el nacimiento, a las niñas se les habla en un tono diferente que, a los niños, se les toma en brazos también de modo distinto. También se les acaricia y adorna en función de su género/sexo: colores en el vestir, prendas menos cómodas y más cuidadas para las niñas, más funcionales y cómodas para los niños; juguetes diferentes según el sexo: muñecas, cocinitas y disfraces para las niñas; juguetes de tracción, balones, copias precisas de animales para los niños, etc (Lopez Pardina, 2015, p. 6).

Por estructura de poder se hace referencia al concepto presentado por Foucault en Historia de la Sexualidad 1. La Voluntad del Saber. teniendo en cuenta cómo las relaciones personales e interpersonales, posibilitan y constituyen a la identidad de un ser sujeto bajo la relación (dominado-dominador).

Siguiendo a Pardina, guiados por una sociedad determinista, el ser humano es estructurado toda su vida. Desde pequeño se le asigna un rol de acuerdo con los colores, azul para niño, rosa para niña; incluso en la adultez con la estética y en casos específicos con la menopausia. Al cuerpo se le fueron impuestas ciertas características que debe poseer, se evidencia actualmente con la industria de la moda, expuesto por la periodista Margarita Rivière.

Hoy en día las tendencias están en manos de las llamadas celebrities, y de la dictadura de la vestimenta hemos pasado a la dictadura del cuerpo, porque si no tienes medidas concretas, irremediablemente estás marginada de eso que llaman el canon (Rivière, 2015, p. 36-37).

Sin embargo, la moda no solo obedece a ciertas necesidades sociales. La moda es creación, es visión. Existen muchos diseñadores que cambian los esquemas de la moda, lo vuelven algo artístico, un sentir en forma de protesta al mismo sistema que se encarga de monopolizar todo lo que encuentra a su paso. Por ejemplo, cito a Sotelo.

“Simone de Beauvoir tuvo un gran papel en la revolución de la indumentaria de la mujer. La escritora y filósofa afirmaba no importarle su forma de vestir ni las apariencias sociales. Simone buscaba sentirse libre y abierta con lo vestía. En su obra *El segundo sexo*, cuestionó el porqué la vestimenta del hombre era más cómoda que la de la mujer. Por ello, era común verla en trajes con hombreras, abrigos oversized, corbatas y turbantes” (Sotelo, 2021, 08 de marzo).

Seguidamente, cada ser humano desarrolla una personalidad, algo propio de él. La feminidad es parte del ser que la sienta, puede poseerla un niño, un adolescente o un adulto. En las mujeres desde el nacimiento es impuesta y en los hombres es negada. No obstante, El proceso de transformación comienza al cambiar esos principios; el arte desde la sexualidad es un ejemplo claro, existen elementos que pueden parecer simples a primera vista, pero tienen un trasfondo como el acto de poder elegir ropa así mismo lo representa. De hecho, muchas personas ya no se preocupan por esto, se apropian de su cuerpo y usan lo que los hace sentir ellos mismos, reformaron sus vidas desde sus ocupaciones, la academia, el teatro, la danza, la biología, las matemáticas, el drag queen, etc. Cito a la investigadora Cuartas.

Por estructura de poder se hace referencia al concepto presentado por Foucault en *Historia de la Sexualidad 1. La Voluntad del Saber*. teniendo en cuenta cómo las relaciones personales e interpersonales, posibilitan y constituyen a la identidad de un ser sujeto bajo la relación (dominado-dominador).

Así fue como nació Prisma Proevent, creada junto a otras dos personas. “Lanzamos primero Oh my drag, porque queríamos romper con los patrones de masculinidad y jugar con el rol de género. Es una forma de expresión, de liberación, de decir: ‘yo me quiero expresar así, quiero ser diferente’”, explica Jiménez. A esa concepción se suma La Queencena, quien agrega que “cuando un hombre hace drag está mandando un mensaje de activismo político: ‘Yo, a pesar de ser hombre, soy capaz de entrar en los zapatos de una mujer y adoptar sus gestos, actuar como ellas. Y eso no me avergüenza’” (Cuartas, 2018, 10 de julio, p. 1).

En este orden de ideas, el patriarcado sigue presente, pero no significa que las luchas internas no puedan tener lugar. La lucha para encontrar una identidad se pacifica al dejar de luchar contra nosotros mismos, cerrarse representa una alienación, asumiendo que el ser humano se convierte en arma del patriarcado cuando él mismo se oprime.

4. La estructura del poder

Las estructuras de poder presentes en la sociedad son de carácter opresivo, los seres percibidos como femeninos son más propensos a sufrirlas. Así mismo su modo represivo se encarga de no hacer dudar a las personas de las creencias que les enseñaron y el costo de reformarse es alto. Puesto que, el enfrentamiento con la conciencia siempre estará al tanto de cada acción o pensamiento. La dominación se convirtió así en un mecanismo indirecto, toda persona podrá dialogar con ella misma en paz cuando encuentre lo que realmente le identifique y para algunas esto representa lo femenino. Asumiendo a Foucault (1976), “lo importante quizá no resida en el nivel de indulgencia o la cantidad de represión, sino en la forma de poder que se ejerce” (p. 54). Teniendo en cuenta que la cantidad de represión puede variar dependiendo el contexto. Ya que el secreto en Foucault y el dispositivo de poder tienden a evolucionar con el ser humano. Lo que permite complementar con Beauvoir y la represión entre los sexos.

Por estructura de poder se hace referencia al concepto presentado por Foucault en Historia de la Sexualidad 1. La Voluntad del Saber. teniendo en cuenta cómo las relaciones personales e interpersonales, posibilitan y constituyen a la identidad de un ser sujeto bajo la relación (dominado-dominador).

Ya se ha visto por qué originariamente los hombres han esclavizado a las mujeres; la devaluación de la feminidad ha sido una etapa necesaria para la evolución humana; pero hubiera podido engendrar una colaboración de ambos sexos; la opresión se explica por la tendencia del existente a evadirse enajenándose en el otro, al cual oprime con ese fin; hoy día, vuelve a encontrarse en cada hombre esta tendencia singular, y la inmensa mayoría cede a ella: el marido se busca en su esposa, el amante en su querida, bajo la figura de una estatua de piedra; persigue en ella el mito de su virilidad, de su soberanía, de su inmediata realidad. «Mi marido no va nunca al cine», dice la mujer, y la incierta opinión masculina se imprime en el mármol de la eternidad (Beauvoir, 1949, p. 410).

Conclusiones

Ahora, se tienen claros algunos puntos. En primer lugar, la identidad femenina no representa lo que comúnmente se piensa sobre el concepto “femenino”. Lo femenino no implica solo ser mujer de nacimiento, si no que está determinado por aquellos sujetos que se enmarcan en el espíritu femenino. En otras palabras, lo femenino está atravesado por una aspiración. Sin embargo, el espíritu femenino no debe entenderse como un sacramento, lo que se refiere por espíritu femenino es aquello con lo que puede ser potencia, mientras que en el universo patriarcal es en pleno acto. Ahora, lo que no permite que algunos seres lleguen a constituir su identidad, es que los mecanismos de poder presentes en la sociedad funcionan en modo de censura y llenan de una carga moral al ser desde el nacimiento. Sin embargo, con este análisis es posible reconstruir una visión de lo femenino para que el ser que aspire a lo femenino logre vivir en armonía con su espíritu. No obstante, debe dejarse claro que el ser posee una vulnerabilidad, mientras sea mutable y tenga la oportunidad de seguir siendo consciente por sí mismo, para tomar elecciones o plasmar gustos nuevos.

Ahora, comprender que la feminidad es parte vital del individuo que la posee, es importante para entender cómo en la estructura de poder se pueden permear pequeños cambios, cómo a partir del tiempo se van obteniendo más libertades y cómo el ser femenino vive en pleno cuando se reconoce y se acepta a sí mismo, pero queda una gran pregunta: ¿Se puede terminar de construir una identidad femenina propia?

Por estructura de poder se hace referencia al concepto presentado por Foucault en Historia de la Sexualidad 1. La Voluntad del Saber. teniendo en cuenta cómo las relaciones personales e interpersonales, posibilitan y constituyen a la identidad de un ser sujeto bajo la relación (dominado-dominador).

Bibliografía

- Beauvoir, S. (1949). *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard.
- Cuartas, P. (2018, 10 de julio). *El “drag queen”, como liberación*. *El Espectador*. *El “drag queen”, como liberación* | EL ESPECTADOR
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Argentina: siglo veintiuno editores.
- López Pardina, T. (2015). *El cuerpo de las mujeres como locus de opresión/represión*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas Universidad Complutense de Madrid.
- Mezzadra, S, et al. (2008). (Comp.) “*Estudios de la subalternidad*” (pp.33-69). *Estudios postcoloniales ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Revista S Moda, El País, 28 marzo (2015). Texto de Carlos Gámez: Margarita Rivière, periodismo y estilo. pp. 36-37.
- Sotelo, C. (2021, 08 de marzo). *LA LIBERACIÓN FEMENINA A TRAVÉS DE LA VESTIMENTA*. Vertige Magazine. *LA LIBERACIÓN FEMENINA A TRAVÉS DE LA VESTIMENTA* — Vertige (vertigemagazine.com)

Por estructura de poder se hace referencia al concepto presentado por Foucault en *Historia de la Sexualidad 1. La Voluntad del Saber*. teniendo en cuenta cómo las relaciones personales e interpersonales, posibilitan y constituyen a la identidad de un ser sujeto bajo la relación (dominado-dominador).



MARCOS DEL TERROR: EL PERFORMANCE DE LA MASACRE SOBRE EL CUERPO PARA QUITAR LA HUMANIDAD

Luisa Fernanda Ibáñez González
Universidad Industrial de Santander
Mesa de Política y Moral

Abstract

El propósito de esta ponencia es presentar desde la ontología socio-corporal de Judith Butler una perspectiva que sirva para argumentar cómo la ontología de una vida humana debe ser pensada en articulación con una ontología socio-corporal. Una vez se describe la ontología socio-corporal como aquel mecanismo que posibilita un discurso normativo sobre los cuerpos(Performatividad), se pretende exponer la acción que tienen aquellos marcos epistemológicos que definen cuales vidas son humanas y, por tanto, deben ser cuidadas en su vida socio-corporal y cuáles, por el contrario, pueden ser degradadas, animalizadas u objetivadas, por medio de la alteración de su sistema de clasificación corporal, para transformarlas en un performance(puesto en escena) del terror, lo anterior, desde las investigaciones antropológicas de Maria Victoria Uribe.

Introducción

Las discusiones de filosofía ético- política contemporáneas se centran en el debate sobre el reconocimiento. Pues la pregunta sobre qué se reconoce, siempre es una cuestión que induce a los cimientos de lo normativo y del poder que establece que es lo legítimo, lo aprehensible y lo semejante. Se piensa que la pugna por el reconocimiento es una lucha solo sobre el poder como órgano que genera un mundo habitable. Lo que me propongo en este texto es evidenciar que todo poder versa sobre las configuraciones de vida, de modo que, según se entienda la materia de esas vidas habrá un asignación diferencial sobre, los cuerpos que importan y cuerpos que no importan, vidas que son legítimas de cuidado y vidas, que por el contrario, merecen ser desechadas. Por tanto, el propósito de esta ponencia es presentar desde la noción de ontología socio-corporal expuesta por Judith Butler en, Marcos de guerra: las vidas lloradas, una perspectiva que sirva para argumentar cómo la ontología de una vida humana debe ser pensada en articulación con una ontología socio-corporal. Una vez se describe la ontología socio-corporal como aquel mecanismo que posibilita un discurso normativo sobre los cuerpos (Performatividad), se pretende, exponer la acción que tienen aquellos

marcos epistemológicos que definen cuales vidas son humanas. y deben ser cuidadas en su vida socio-corporal y cuáles, por el contrario, pueden ser degradadas, animalizadas u objetivadas, por medio de la alteración de su sistema de clasificación corporal, para transformarlas en un performance (puesto en escena) del terror.

Ontología socio-corporal: una reflexión de lo humano desde su corporalidad

La ontología social corporal propuesta por Judith Butler permite la posibilidad de repensar el lenguaje político contemporáneo que se encarga de nombrar la violencia normativa, es dentro de esta violencia donde se configuran aquellos cuerpos posibles. Este ejercicio socio-corporal de la ontología se da bajo dos nociones muy importantes: la categoría de *marcos*¹ y la noción de *precariedad*.² De manera que, siempre que se habla de cuerpos, se habla también de ciertas alianzas. Por tanto, si se asume que el cuerpo, es visto siempre como un cuerpo aliado, parece oportuno mencionar, que necesariamente, dichas alianzas necesitan de unos cuerpos humanos y no humanos que acepten articularse con otros objetos u otros entornos. Butler (2006) afirma en *Deshacer el género*, que el cuerpo no solo no puede reducirse al lenguaje, sino que, además, el cuerpo lleva en sí mismo sus propios signos y significantes. Empero, se puede inferir que los principios que posibilitan una sociología socio-corporal radican, en primer lugar, de la imposibilidad de dividir/separar a un cuerpo de otros cuerpos, dado que se encuentra siempre en alianzas, y, por otro lado, tampoco se puede escindir al cuerpo de las significaciones sociales que asume.

Entonces, la ontología socio-corporal desde Butler es una condición que no se puede deshacer de manera voluntaria. Pues, dentro del proyecto filosófico de Butler no es posible definir primero lo que es una ontología del cuerpo y luego pasar a definir y describir cuáles son las significaciones sociales que asume el cuerpo. De manera que, un cuerpo en este sentido es ya siempre un cuerpo que es significado y que está significando; “no hay cuerpo sin las significaciones sociales que asume, pero que al mismo tiempo lo forma” (Butler, 2020, p.53). En efecto, los cuerpos se encuentran en la intersección de lo que el poder produce como normativo y lo que excluye. Es la fuerza normativa la que delimita lo humano mediante marcos que habilitan modalidades determinadas para la formación de cuerpos. Por tanto, para que un cuerpo se considere importante y sea reconocido, tiene que cumplir con ciertas condiciones. No obstante, que un cuerpo sea reconocido bajo una normatividad heterosexual de lo humano (masculina o femenina) no garantiza

¹ normas que permiten que los sujetos sean reconocidos en lugar y tiempo determinado.

² condición corpórea del sujeto en cuanto a su constitución de ser vulnerable y crear alianzas.

que sea un cuerpo libre de actos violentos, porque en el momento que ese cuerpo no pueda cumplir con ciertos estándares y ejerza cierta desviación de la norma, ese, el cuerpo que fue enmarcado bajo lo humano, pasa a ser ahora un cuerpo expuesto, que se hace vulnerable y que posibilita que sobre él se ejerzan mecanismos violentos. Porque ahora, el cuerpo vulnerado es un cuerpo que se sale de lo legítimo y, por tanto, ya no debe ser cuidado. Posiblemente, lo anterior sea un claro ejemplo de subvertividad, pues parece, que la forma en la que se hace presente la norma, es producto del desvío de la norma misma.

Por otro lado y, teniendo en cuenta, que lo que consideramos como vida ya implica una dimensión corporal de alianzas, no se puede pensar la ontología de la vida, sin pensar que esta viene dada por la existencia de la corporalidad; pues, la dimensión ontológica ya se juega, desde el principio, en una dimensión corporal, es por esto, que ninguna de ellas se puede pensar sin la otra. En relación a esto, me parece oportuno explicar la articulación entre la dimensión ontológica y la dimensión corporal desde la propuesta de ontología corporal que describe Butler en Marcos de guerra: las vidas lloradas, donde se entiende que el ser del cuerpo, es un ser que siempre está entregado a otros, por medio de normas, organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente. Pues es gracias a que el cuerpo tiene ciertas exigencias de sociabilidad, como lo son: el deseo, el lenguaje y el trabajo que éste puede persistir. De ahí que, Butler (2010) afirme que: "ser un cuerpo es estar expuestos a un moldeado y a una forma de carácter social y eso es lo que hace que la ontología del cuerpo sea una ontología social" (p.15). Es justo dentro de esta ontología socio-corporal que se crean unos marcos epistemológicos para definir la vida.

Posteriormente, y para ampliar un poco más esta discusión, pareciera que la pregunta por lo humano, de manera universal, se centró en una particularidad mediante la reflexión de la corporalidad. Pareciera que la disputa sobre lo humano es tan anacrónica que no tendría nada que decirnos. Pero, es justamente esa normativa entre lo humano/inhumano que enmarca a ciertas vidas dentro de la esfera del cuidado y a otras, por el contrario, las excluyen al margen para posibilitar que sean degradadas. O en otro caso, supongamos que ya no sea la víctima a quien se le despoje del marco de humanidad para degradar su vida; sino que ahora, es el victimario quien se va definir y describir bajo una lógica opuesta a la humanidad, puede ser la animalidad, la monstruosidad o alguna patología, que permita ver a su "obra" macabra con menos preocupación. Bajo la esfera de la inhumanidad, parece que su crimen no cuenta de la misma manera que el crimen que comete bajo la normativa de humanidad un sujeto político. Pareciera que él no-humano, ni

siquiera aceptó la firma de un pacto social y el acuerdo de unos límites, pues la inhumanidad no solo quita cualquiera fuerza reflexiva, sino, a su vez, tiene la posibilidad de despojar de responsabilidad cualquier acción que el no humano ejerza; es decir, el no humano es aquel sujeto que carece de intencionalidad, ya que, da la ilusión de no estar a la altura de la acción que ejerce.

En síntesis, describir la vida desde los marcos de inteligibilidad que posibilita la ontología socio-corporal, es asumir que el ser de una vida está determinado por su corporalidad, esto hace que la existencia del sujeto corpóreo sea arrojada a la esfera de la vulnerabilidad, lo que implica, que su persistencia en el mundo sea reconocida e interpelada por otros. Por ende, la construcción del sujeto sólo es posible mediante la producción que se da en el espacio de lo abyecto y lo precario. En este sentido, la construcción de lo humano se da, a partir de las fronteras de lo no-humano. De modo que, los procesos de significación e inteligibilidad son estudiados por Butler a nivel performativo, puesto que, los límites del lenguaje son los límites del mundo, de lo real. Dado que, la performatividad es una práctica reiterativa en la cual el discurso produce los efectos que nombra, Butler argumenta que, por tanto, la construcción del sujeto parte de términos performativos. Por ello se opone a la idea del sujeto humanista y las perspectivas hegemónicas que se dan en esta, en donde se asume al sujeto en términos de esencia y voluntad.

Las masacres: de la inhumanidad y la transformación del cadáver en objeto terror

“Esos a los que nosotros matamos no son del todo humanos, no son del todo vidas [...] no sentimos el mismo horror y la misma indignación ante la pérdida de sus vidas que ante la de esas otras que guardan una semejanza nacional o religiosa con nuestras propias vidas”
 (Judith Butler en Marcos de guerra: las vidas lloradas, p. 69)

En las situaciones de extrema violencia, el actor violento usa diferentes estrategias con la intención de incursionar un territorio, en la mayoría de los casos dichas estrategias parecen ser actos que se salen del actuar humano porque son protagonizados por la frialdad y la crueldad, como es el caso de las masacres, pero si algo tienen en común la frialdad de estos actos, es que todos estos tienen como propósito destruir cualquier rastro de existencia del enemigo. El problema acá, es como en esa caracterización para definir quién es el “enemigo” implica, a su vez, una estigmatización de ciertos cuerpos, de aquellos cuerpos que se opone a lo que el actor violento estableció como lo normativo.

Si miramos, lo escrito desde la antropología que se encarga de estudiar la violencia contra el cuerpo en Colombia, veremos cantidades de cuerpos desmembrados, pero ahí ya no veremos personas humanas, las personas han desaparecido en las ruinas de la violencia, parece que lo que la historia muestra son meros bloques de carne que se salieron del marco de lo normativo. Es por eso que, en este momento de la discusión me parece importante introducir el trabajo de la antropóloga María Victoria Uribe Alarcón quien lleva más de treinta años estudiando la violencia contra el cuerpo y el lenguaje de las masacres en el país. En el libro: *Matar, rematar y contramatar*, Uribe Alarcón describe y evidencia cómo en ciertos actos violentos se ejerce la degradación de la corporalidad como mecanismo deshumanizante. En este libro, la antropóloga, narra cómo la violencia de los años 50s sostiene el tratamiento brutal y sanguinario que se tiene en el cuerpo de aquel que se considera adversario político. Esta percepción del cuerpo hace pensar a los victimarios que aquello que degradan (las víctimas) no sean vistos como seres humanos; por tanto, las víctimas ante los ojos de los perpetradores tampoco son percibidas como personas a las que se les debe respetar el derecho a la vida y demás derechos fundamentales, civiles y políticos. Asimismo, Uribe Alarcón en su libro hace una comparación entre los cortes que se le hicieron a dichos campesinos con las técnicas de cacería y los cortes infligidos a los cuerpos de los que se consideran “enemigos”. De esa comparación, M. Uribe llega a pensar que es muy común en contextos de guerra animalizar al otro. La pregunta central de la investigación de la autora giraba en comprender ¿si ya estaban muertos (los cuerpos de las víctimas), qué necesidad había de castrarlos, de cortarles las orejas, de decapitarlos? De lo que concluye que esto no era un problema de tortura en vida, porque, los cuerpos eran transformados cuando la víctima había muerto. Lo anterior, eran mecanismos que buscaban transformar el cuerpo de la víctima en objeto de terror para terceros, estas transformaciones se hacían por medio de cortes con machetes que alteraban el sistema de clasificación corporal.

En Colombia, donde los procesos de duelo y memoria de los actos violentos parecen no ser del todo saldados y, en consecuencia, dan vía a unos relatos de memoria de violencia que convierten al conflicto y a la violencia misma en herencia. Es en este terreno, donde parece oportuno analizar el fenómeno de las masacres, que si bien están acompañadas de barbarie y crueldad; el fin de la puesta en escena de las masacres es la exhibición de la desincorporación de los cuerpos de la esfera de lo humano. El cuerpo es un elemento central del simbolismo social, por tanto, cada sociedad esboza un saber singular sobre el cuerpo y, a su vez, le otorga ciertos niveles de sentido y valor dentro de su normatividad. Para la antropóloga María Victoria Uribe las masacres son:

la muerte colectiva de hombres, mujeres y niños, provocada por una cuadrilla de individuos y caracterizada por una determinada secuencia de acciones. Las víctimas son de cuatro en adelante y su escogencia está orientada por motivos políticos, por venganzas familiares y, en algunos casos, por el simple azar. Los victimarios son un grupo de personas relacionadas entre sí, ya sea por lazos de sangre, por parentesco adquirido o por filiación política y su número es de 3 en adelante; en ocasiones estos individuos pertenecen a las fuerzas del Estado; cuando esto sucede, llevan a cabo masacres al margen de su filiación institucional (Uribe, 1978, p. 162).

En relación con lo anterior, las masacres son acciones desarrolladas casi en forma de ritual que se ejercen dentro de la actividad cotidiana. Son un acontecimiento que atraviesa sectores que son marginalizados y expulsados de la esfera legítima de reconocimiento que se da dentro del ejercicio del poder y buscan, por medio de esta puesta en escena, adquirir de forma extrema, el poder. Por consiguiente, las masacres son las estructuras que hacen los victimarios con los cuerpos de sus víctimas en el conflicto colombiano, es la puesta en escena, la evidencia que hace los victimarios por medio de la aglomeración de los cuerpos de que hay una lucha por el poder, por lo normativo y que esa lucha, siempre va ser una pugna que atraviesa los cuerpos, la vida.

Desde la ontología socio-corporal, el cuerpo humano, tiene como condición de posibilidad la articulación con redes de apoyo y relaciones sociales que permiten una lógica de aprehensión y de reconocimiento dentro de la normativa de un marco. Sin embargo, dentro de los actos violentos hay un proceso de deshumanización que está raizado en la memoria no curada del conflicto que permite la “cultura de la violencia”, allí surge cierta naturalización de violencia física hacia aquellas vidas que no son consideradas humanas, en palabras de Butler (2009):

La relación de la deshumanización con el discurso es compleja. Sería demasiado simple afirmar que la violencia implementa sencillamente lo que ya está funcionando en el discurso, de tal manera que un discurso sobre la deshumanización produce un comportamiento estructurado por el discurso, incluyendo la tortura y la muerte. La deshumanización surge en el límite de la vida discursiva -límites establecidos por medio de prohibiciones y represiones-. Lo que está funcionando aquí es menos un discurso deshumanizante que un rechazo del discurso cuyo resultado es la deshumanización (p.63).

De acuerdo con lo anterior, la deshumanización no tiene su función solo dentro de la performatividad, sino que parece ser, en sí misma, un rechazo al discurso normativo. Es así, como aquello que no es o no puede ser humano, queda arrojado al estatus de clasificación animal. No obstante, para Butler: “esta bestialización de lo humano tiene poco o nada que ver con animales concretos, ya que se trata de una representación de lo animal en contra de la cual se define lo humano” (p. 109) esto da pie a un sin número de acciones que legitiman la muerte o la negación de aquellos que consideran “no del todo humano”. Parece, que es solo bajo la esfera de la inhumanidad que ciertos cuerpos pueden ser susceptibles y por ello transformados, animalizados y otrificados, como mecanismo de acción que permita sacarlos de la esfera de lo humano y con ello, quitarles a sus vidas cualquier rastro y posibilidad de cuidado. Pues es la representación del Otro como animal dentro del contexto violento, en donde se cumplen roles de cazador y presa, las que dan pie a la transformación de las corporalidades humanas en cuerpos animalizados y esto facilita dentro del performance de la masacre, la destrucción y el consumo simbólico de aquellas vidas. Por tanto, parece que el poder está sobre él o quién decide quienes son los que reúnen los requisitos para ser reconocidos como humano y quienes no, el mismo que va a establecer cuáles son las vidas que deben ser cuidadas y lloradas y, cuáles, por el contrario, deben ser dañadas y desechadas.

En este momento, parece oportuno empezar a describir el fenómeno de discusión de este escrito que desde líneas anteriores se está introduciendo. El objetivo a grandes rasgos es describir cómo en los actos violentos, se ejerce por medio de las masacres una puesta en escena, en donde se transforma la corporalidad humana para desechar una vida. Como ya se ha dicho, lo anterior sirve como reafirmación del poder de quienes desecharon esas vidas y como objeto de terror para quienes, en vida, tienen que visualizar dicho espectáculo. En este sentido, el acto de la masacre no solo es performativo, porque no solo quiere oponer o crear un nuevo discurso del poder, sino que, también, la masacre, es en sí misma un performance, una puesta en escena para decir que la deshumanización no sólo es performativa, sino que esta también necesita un medio para manifestarse y este, dentro de los actos violentos, es el cuerpo de los no humanos.

En la masacre como acto violento se cuenta con la disposición de dos figuras: víctima/victimario. Para la puesta en escena de las masacres se requiere de la presencia de un ente que decida a quien se debe tomar como vida humana y quien, por el contrario, se le debe sacar de dicha esfera y degradar, Uribe Botero (2019) precisará que el encargado de esta función es el personaje y en su ensayo Empatía y humillación: sobre la violencia en

Colombia, describe lo que se entiende por este: “Un personaje es, entonces, aquello que resulta del proceso según el cual la identidad natural de una persona hace suyo los elementos de las identidades de otras personas, de animales no humanos, e incluso de cosas” (p. 139). Es decir, el personaje es ese sujeto que transforma o, por el contrario, se le elogia ciertas características de su ser para generar un alias que represente la mayor de sus cualidades. Entonces, será este personaje el que tenga el poder en sus manos y decida el desenlace de la historia de los otros, es el personaje el que va a definir las vidas de quien cuentan como vidas humanas y también, va a decir las vidas de quienes merecen ser deshumanizadas. Para así, degradar el cuerpo de la víctima hasta los máximos niveles y lograr transformar cualquier premisa de humanidad en la más débil y vulnerable representación de un objeto o un animal. Y, mediante eso, el protagonista pretende legalizar su puesta en escena, el fin que tiene para ello, es mostrar que en dicho acto se estaba matando algo menos que humanos, quizá unos animales o cualquier objeto o cosa que se oponga a una existencia humana. El protagonista quiere por medio de la masacre hacer visual su argumento, por eso ejerce una transformación objetual en los cuerpos humanos de las víctimas, ahora esos cuerpos ya sin vida pasan a ser carne moldeada, por medio de cortes en formas de corbata, de florero, de tamal, etc.

Luego de describir esto solo me queda sustentar como este performance sobre los cadáveres se convierte en un objeto de terror para terceros. Como lo explica M. Victoria Uribe (1978) la masacre tiene una secuencia de acciones que cumplen un determinado orden, ella lo divide en tres fases: la fase preliminar, seguimiento y avisos previos a la víctima; en segundo lugar, se encuentra la fase liminar, acá los victimarios irrumpen la cotidianidad y casa de sus víctimas y los asesinan en espacios públicos; finalmente, en la fase postliminar, esta fase de la masacre plantea un nuevo orden de las diferentes partes del cuerpo humano por medio de cortes *post mortem*, que espera ser visto por testigos con el fin de aterrorizarlos.

La mutilación ejercida en la fase final de la masacre somete al cuerpo humano a un proceso de transformaciones. “la fase postliminar plantea un nuevo orden en la clasificación corporal que a nuestros ojos es la imagen misma del desorden” (Uribe, 1978, p. 187). El propósito de este nuevo orden es exhibir lo íntimo, colocar afuera lo que usualmente va adentro, y abajo lo que en un principio estaba arriba. En *Antropología de la inhumanidad* M. Victoria Uribe describe a la masacre como un síntoma, entendiendo éste desde los preliminares Freudianos como “aquello que no se puede simbolizar, o algo que no puede ser puesto en palabras” (Uribe, 2018, p. 79). Las masacres, son síntomas de un antagonismo social que no ha encontrado canales de manifestación dentro de lo normativo, por lo cual, la masacre es un síntoma que resiste a la simbolización.

La imagen del cuerpo dentro de la cotidianidad campesina está articulada con las raíces que tienen de sus prácticas de cacería, por eso nombran sus cuerpos como si su estructura fuera similar a la de un animal. Para ellos las partes del cuerpo primordiales son: la tuste (la cabeza), las vistas (los ojos), el buche (el estómago), el cuadril (estructura ósea que alberga órganos de la digestión y el intestino) (Uribe, 2018, pp. 97-99). Por eso, en la transformación corporal que se hace en el cuerpo *post mortem*, se pretende resaltar esas habilidades de caza del victimario bajo la vulnerabilidad e inocencia de la animalidad (mecanismo que ejerce el bandolero para deshumanizar a su víctima). De manera que, los autores de las masacres al matar a sus víctimas, las asimilan como animales para facilitar su destrucción; en esta lógica ya no se estaría matando al prójimo, sino que, se mata la presa para sobrevivir.

El poder de los victimarios se hace presente en la omnipotencia con la que desorganizan la naturaleza del cuerpo, mediante una nueva clasificación corporal del cadáver. En efecto, la masacre en tierra de victimarios católicos es el ritual en donde se entra al “reino” de la deshumanización. Es así como la masacre se convierte, incluso, en una fábula terrorífica para los terceros. El terror, es una memoria colectiva que se reparte a través de los rumores, antes y después de los hechos macabros. El terror, al ser un mecanismo de parálisis emocional, deja un claro y grotesco mensaje dentro de los márgenes de la violencia; este es, que, en la guerra, el Otro pierde cualquier sentido de identidad en el momento, en el que, por alcanzar un ejercicio de poder se desgarran su carne y se altera su corporalidad. El terror es el mecanismo para volver al Otro, lo extraño, lo que no pertenece a un mismo mundo.

Conclusión

Las masacres dan cuenta de la cabalidad, del extremo de la violencia y lo ordinario de la vida misma. La masacre en el contexto de la violencia colombiana se convirtió en ese acontecimiento diario, si bien, esta puesta en escena del terror busca irrumpir la cotidianidad, es también monótono en la rutina del colombiano, leer titulares de prensa o de noticias en donde se narra los sucesos de una masacres. Como ya lo hemos descrito en el cuerpo de este texto, parece ser que el acto macabro del victimario sobre el cuerpo de las víctimas es una puesta en escena en la que intenta argumentar que esas vidas que se desechan son vidas diferentes a la suya (la del victimario) o que son vidas con menos valor y derecho a ser vividas, lo descrito hasta ahora nos muestra como esa destrucción del cuerpo de la víctima es una imagen que usa el victimario para decir que niega cualquier principio de alteridad, y que ese otro que está ahí, arrojado, cortado y ensangrentado, es un cuerpo que es

menos que humano. Puesto que, en las masacres, el victimario no solo cumple con la función de matar al enemigo, su acto va más allá, su tarea es rematarlo.. El “propósito” del victimario con su puesta en escena es dejar escrito sobre ese cuerpo de la víctima la crueldad, para así sembrar el temor y mantener el poder dentro de la existencia de quienes sobreviven. Por tanto, la masacre es el eco del horror que deja la violencia, no solo para el territorio en el que se ejerció tan macabro escenario, sino para todo el país. Por consiguiente, las masacres son un tribunal de interpelación, un espacio en donde se hace uso del castigo y del horror para alcanzar el reconocimiento, la legitimación dentro de lo normativo, es un ejercicio de lo abyecto para alcanzar el poder.

Para concluir, toda sociedad dentro de su ejercicio democrático tiene la posibilidad de ejercer cierto cambio a lo que se reconoce dentro del ejercicio de poder como “lo normativo”. Es por eso que, la masacre es un acontecimiento que busca desafiar cualquier normalidad. Las masacres son un grito puesto en escena que busca una nueva lógica de aprehensión y reconocimiento; de ahí, que lo impactante sea lo esencial de la masacre. Pues esta es la contingencia que dice no a los supuestos y desborda la norma y cotidianidad de aquellos cuerpos que de manera inherente y condicionada viven en sociedad.





**PAISAJE Y MUERTE:
LA IMPORTANCIA DEL PAISAJE PARA LA CONSTRUCCIÓN
METAFÓRICA DE LA MUERTE EN SYLVIA PLATH**

Angie Tatiana Giraldo Duque
Universidad del Valle
Mesa de Estética, Arte y Literatura

Una vez visité la librería con la intención de regalarme el mundo Pizarnik, mas no advertí que mi atención se dirigiría hacia otra autora. Terminé leyendo a Sylvia Plath; una poesía portatil titulada *Soy vertical, pero preferiría ser horizontal* (2022). Mi poca trayectoria en la apreciación poética no me permitió comprender sino, hasta hace poco, cómo el paisaje caracteriza la composición de la obra de Plath. El manejo de los detalles del paisaje oscilan entre un experiencia estética armoniosa, pensando en la naturaleza, y una experiencia estética abrumadora cuando transita en la ciudad. Aunque a veces podemos observar, además, cómo entrecruza la paz de la naturaleza y la hostilidad de la ciudad en escenarios que frecuente, como lo es el mar. El mar, su mar, golpea brutal y persistente las rocas llenas de la basura que arrastra la ciudad. La genialidad de su escritura no se sitúa solo en la sinestesia de la poeta, también surge de cómo relaciona estos escenarios con su mundo interior. Sylvia Plath confiesa su intimidad por medio de las descripciones de los lugares que transita.

Plath publicó su primer poema a los ocho años, inició escribiendo sobre la naturaleza. Para ella, todo lo que constituye el paisaje son obsequios para quienes no poseen suficiente experiencia interior sobre la cual escribir. Un recurso confiable para empezar la labor artística. Por eso, cuando era niña escribía sobre animales, el cielo o la primavera. Sin embargo, con el paso de los años, la poeta joven maduró y con ella su escritura. Entonces, el contenido de sus escritos no eran más simples descripciones del paisaje, luego estas traducían sus pensamientos más íntimos.

Ahora pensemos en la muerte. La muerte es tema común en toda la obra de la autora y se desplaza con sutileza en sus descripciones del paisaje. Creando, al menos en su poesía, metáforas. Se puede admirar en su poema *Soy vertical*, donde reconoce la muerte como camino a la horizontalidad, entendida como ser parte de la naturaleza. Ser abrazada por los árboles y las flores. O también, se nota en su novela póstuma, *La Campana de Cristal* (2022), cuando el gris de la gran ciudad es el descenso de su voluntad de vivir o, por otra parte, la

muerte es el posible desenlace de una campana de cristal indestructible. Y si volvemos al mar, para ella, es una inmensa fuerza agresiva que en él albergan muertos (Ballyn, 1984). Plath simpatiza con el mar, quizás, por el potencial de muerte que ahí se instala.

El fin de este ensayo es evidenciar la relación que mantiene el paisaje y la muerte en la obra de Sylvia Plath; cómo narra la muerte por medio de los detalles de su entorno. Para esto, me propongo tres momentos. Primero, me enfoco en la naturaleza con el análisis de la metáfora de la muerte en su poema *Soy vertical*, sobre la muerte y la horizontalidad. Segundo, selecciono algunos fragmentos de *La Campana de Cristal* (2022) para demostrar cómo la muerte se oculta en la hostilidad de la ciudad. Y tercero, ver qué simboliza el mar para Plath mientras que lo reconoce como la cara de la muerte.

Así, para comenzar, su poema *Soy vertical* se lee con una voz melancólica, casi como un murmullo. Está compuesto por dos estrofas que cuentan dos momentos distintos, pero consecutivos, de sus pensamientos. Pareciera que Plath traza una línea conductora entre un verso y otro. Vamos a detenernos en cada estrofa:

Soy vertical,
 Pero preferiría ser horizontal. Yo
 No soy un árbol enraizado en la tierra,
 Absorbiendo minerales y amor materno
 Para rebrotar esplendoroso cada mes de marzo,
 Ni tampoco la belleza del arriate del jardín
 Que deja boquiabierto a todo el mundo y a la que
 Todo el mundo quiere pintar maravillosamente,
 Ignorando que muy pronto se deshojará
 Comparados conmigo, un árbol es inmortal,
 Una cabezuela, no muy alta, aunque más llamativa,
 Y yo anhele la longevidad del uno y la osadía de la otra.

El poema inicia planteando la verticalidad como un estado de la existencia. Ser vertical es estar viva. Plath hace una comparación entre la forma vertical y prosaica que en ella se rige, y las otras figuras (en este caso naturales) que, pese a existir verticales, se manifiestan en armonía. Ella se compara a sí misma con estas figuras naturales, el árbol y las flores, porque identifica en estas lo que ella carece: lo advierte cuando dice “y yo anhele la longevidad del uno” (del árbol que es inmortal) y “(...) la osadía de la otra” (la flor que es llamativa).

Los detalles del paisaje obran como metáforas en relación a una especie de armonía natural: el árbol, que se vincula con sus raíces a la tierra y cumple diversas funciones simbióticas; el arriate del jardín que, a pesar de ser artificial, es un espacio para las huertas y maravilla el mundo, “(...) que deja boquiabierto a todo el mundo y a la que todo el mundo quiere pintar maravillosamente”. En cambio, el ser humano ya no posee ningún tipo de armonía natural. Es una verticalidad extraña. ¿Cómo superar la verticalidad humana?

Esta noche, bajo la luz infinitesimal de los astros,
 Los árboles y las flores han estado esparciendo sus aromas frescos.
 Yo paseo entre ellos, aunque no se percaten de mi presencia.
 A veces pienso que cuando duermo
 Es cuando más me parezco a ellos-
 Desvanecidos ya los pensamientos.
 En mí, el estar tendida es algo connatural.
 Entonces el cielo y yo conversamos abiertamente.
 Y seguro que seré más útil cuando al fin me tienda para siempre:
 Entonces quizás los árboles me toquen por una vez
 Y las flores, finalmente, tengan tiempo para mí.

Con respecto a la segunda estrofa, se propone que la única manera de vincular con esta clase de magia, de la horizontalidad, de la que acaso se podría jactar el árbol, es a través del mundo onírico, “a veces pienso que cuando duermo es cuando más me parezco a ellos”. Aquí, podemos permitirnos imaginar la horizontalidad en su sentido más literal: “en mí, el estar tendida es algo connatural”. La posición de los muertos es horizontal. Y, como bien expone en su poema, la posición más cómoda para admirar, o conversar, con el cielo es estar acostada ante él. Soy vertical es un poema que evoca la muerte como el arrullo de un extraño sosiego. Así, como comentario final, la muerte es el puente para transitar de la verticalidad a la horizontalidad mágica y divina. Aquella armonía natural.

En *La Campana de Cristal* (2022), Sylvia Plath no se enfoca en la paz de la naturaleza, mas bien describe los escenarios hostiles que componen la ciudad. Su novela está ambientada en los años 50s en la ciudad de New York, donde Esther Greenwood es becada para trabajar en la revista de moda Ladies' Day. Lo que representa realizar un sueño, para Esther se convierte en una pesadilla, pues se pierde en medio de una ciudad que aliena a sus individuos. Ella reconoce New York como una ciudad cruel e impasible. Asunto que deja claro desde el principio la novela:



Nueva York ya era un suplicio. A las nueve de la mañana, el aparente frescor húmedo del campo que de alguna manera calaba durante la noche se evaporaba como el último coletazo de un sueño dulce. Grises como espejismos al fondo de sus capotas de los coches hervían y centelleaban, y el polvo seco, cargado de escoria, se me metía en los ojos y me bajaba por la garganta. (Plath, 2022: p. 1)

Su estancia en la ciudad agotó la voluntad de vivir de Esther y alimentó lo que llama “la campana de cristal”, que representa un objeto que la mantiene apartada del mundo que la rodea. Esther está disociada. La novela tiene un desarrollo lineal: los nueve primeros capítulos narran la decadencia de la estabilidad mental de Esther, y el suicidio solo es una idea sin estructura y, por lo tanto, distante de ser materializada. No obstante, a partir del capítulo 10 hasta el 20 todo lo que se narra gira en torno al suicidio como único escape de la campana de cristal. Eventualmente el suicidio se materializa y, al ser un intento, se exponen las consecuencias a las que tuvo que atenerse.

A modo de especulación, considero que hay un evento en específico (entre la cadena de infortunios) que marcó un antes y un después en la vida de Esther, que la desestabilizó casi por completo. En el capítulo 9, Esther es compañía de Marco, un tipo que le presentó su compañera de cuarto Doreen, en una fiesta, esa sería su última noche en New York antes de regresar a su hogar, durante la velada Marco abusa sexualmente de Esther. Tras conseguir huir del atroz suceso, ella se rinde ante la crueldad de la ciudad y regresa al hotel en el que se aloja, sube a la azotea y narra:

Una fuerte brisa me revolvió el pelo. A mis pies, la ciudad apagaba las luces en el sueño, cubriendo de negro a los edificios como para un funeral. Era mi última noche.

(...) Un copo blanco se alejó flotando en la noche, e inició su lento descenso. Me pregunté en qué calle o azotea caería.

(...) Prenda a prenda, entregué mi vestuario al viento de la noche y, como las cenizas de un ser querido, los jirones grises volaron arremolinándose, y cayeron aquí y allá, nunca sabría dónde exactamente, en el oscuro corazón de Nueva York. (Plath, 2022: p. 130)

Este fragmento da cuenta de un evento crucial para la protagonista y marca un paralelo entre lo que ocurre en la ciudad y lo que sucede en su mundo interior. Por un lado, la esperanza de Esther se apagaba al igual que “la ciudad apagaba las luces en el sueño”. Luego, no solo sería su última noche en la ciudad, sino que también sabía que, a partir de este instante, todo esfuerzo por mejorar lo encontraría inútil. Tal cual lo menciona en el apartado, inició su lento descenso. Y si continuamos buscando metáforas, cabría considerar que entregar su vestuario al viento de la noche sin conocer dónde terminaría hace

referencia a cómo Esther se entregaría a la campana de cristal hasta que consumará su suicidio. Aquí el suicidio abandona su estado de idea y se empieza a manifestar en un plan.

En el capítulo 12 de la misma novela, Esther decide visitar el mar con la intención de acabar con su vida. En principio, la playa que visita es familiar para el personaje, la autora y su obra, por una parte, era la misma que frecuentaba cuando era niña y, en otra instancia, es el mismo paisaje del que escribe en algunos poemas. Para esta ocasión, el mar está contaminado por la basura de la ciudad y la playa estaba invadida de casitas azules, rosas y verdes pastel. Y cómo se mencionó antes, para la autora, el mar es una fuerza agresiva con potencial de muerte:

Era la única chica en la playa con falda y tacones altos, y se me ocurrió que debía de desentonar. Me había quitado los zapatos de charol al cabo de un rato, porque me hundía al caminar por la arena. Era un consuelo pensar que se quedarían encima del tronco plateado, apuntando hacia el mar, como una especie de brújula del alma, cuando ya estuviera muerta.

(...) Esperé, como si el mar pudiera tomar la decisión por mí.

Una segunda ola rompió en mis pies, ribeteada de espuma blanca, y un estremecimiento me apesó los tobillos con un dolor mortal.

La carne, acobardada, se apartó de una muerte así.

Ahora, si buscamos en su poesía se pueden encontrar varias referencias al mar y lo que simboliza que, como ya lo expone en *La campana de cristal* (2022), está vinculado a la muerte. Pero no es únicamente la muerte de ella misma, también se trata de la muerte cercana a ella. En su poema *Profundidad* hallamos el mismo mar que golpea fuerte y persistentes rocas y se desplaza feroz hacia la orilla, con la diferencia que en él alberga la muerte del padre de Plath. Un fantasma que la persiguió desde el inicio de su carrera hasta el final de sus días:

Raras veces sales a la superficie,
 viejo, y siempre cuando sube la marea,
 cuando el agua está fría y se repite.

(...) Flotas, te acercas, cual vastas
 montañas de hielo que avancen.

(...) Tus peligros son múltiples. No puedo
 ahondarte mucho, mas tu forma sufre
 un extraño duelo.

Y morir parece: así los vapores
 van desenhebrándose sobre el mar albeante.

Confusos rumores.

Para concluir, primero, me atrevo a calificar la obra de Plath como siniestra, íntima e inquietante tanto en los paisajes naturales como en los urbanos, estos últimos pintándose más hostiles. Segundo, sostengo que la escritora estadounidense atravesaba un proceso para la construcción metafórica de sus textos: en un inicio estaba ella espectando su entorno para interiorizar el paisaje y describirlo según el orden de sus más oscuros pensamientos y sus más sinceros sentires. Y como la muerte siempre fue tema recurrente, no solo en su obra, sino que además en su vida, siempre se encuentran atisbos de ella tanto en su poesía como en su novela *La Campana de Cristal*.

Hay un paralelo entre lo que escribe Plath y su vida personal y su salud mental. En su poesía confiesa traumas, recuerdos, ideaciones y deseos; en su novela, narra un momento específico de su vida que corresponde con todo el conjunto de experiencias por las que pasa Esther Greenwood.

Y como comentario final, con respecto a sus paisajes, quisiera recordar que Sylvia Plath se suicidó en Londres, otra gran ciudad, y su muerte ya la había pronosticado en *Lady Lázar*. ¿Es acaso casualidad que su tercer acto terminara con su vida y sucediera en la ciudad? Ella siempre se negó a integrarse a las dinámicas urbanas, a excepción de París, que sí había logrado conmovérla. Me pregunto en este momento si de estar rodeada de grandes paisajes naturales verdes, su suicidio habría sido distinto.

Bibliografía

- Castillejos, M., & María, A. (2000). *Los paisajes de Sylvia Plath: ciudad versus naturaleza en "The Bell Jar"*. REDEN: Revista Española de Estudios Norteamericanos, (19), 51-66.
- Jenney, S. P. B. (1984). *La sombra en el jardín: la naturaleza en la poesía de Sylvia Plath y Ted Hughes*. Edicions Universitat Barcelona.
- Plath, S. (2022). *La Campana de Cristal*; Literatura Random House
- Plath, S. (2022). *Soy vertical, pero preferiría ser horizontal*; Literatura Random House
- Plath, S. (2003). Visor Libros.





LIBERTAD NEGATIVA E INMUNIDAD: CONFIGURACIONES DESTRUCTIVAS DEL NEOLIBERALISMO

Julián Andrés Marín Lancheros
Universidad del Valle
Mesa de Política y Moral

Abstract

El presente texto tiene como objetivo general reflexionar sobre la manera en que los Estados neoliberales, más que apelar por el respeto de la dignidad humana y sus derechos fundamentales, contribuyen a su deterioro. En un primer momento, se pretende brindar una definición de neoliberalismo y describir el tipo de subjetividad promueve. Posteriormente, se indicarán las características propias de esta forma de gobierno. Para esto, se toma como base principalmente el texto *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad* de Laura Quintana (2021).

Introducción

Después de la segunda guerra mundial, las reestructuraciones de formas estatales y de relaciones internacionales tenían como fin, por un lado, prevenir las condiciones que dieron como resultado La Gran Depresión, y por otro, evitar rivalidades geopolíticas que pudieran desatar otra guerra. Con el objetivo de asegurar la paz, la integración y el bienestar en el plano internacional, se acataron los acuerdos de Bretton Woods y se crearon diferentes instituciones.¹ Asimismo, se incentivó el libre comercio de bienes mediante un sistema de tipos de cambios fijos sujeto a la convertibilidad del dólar estadounidense en oro a un precio fijo. Es por esto que muchas formas estatales adoptadas en Occidente y parte de Asia² tenían en común la aceptación de que el Estado debía concentrar su atención en el pleno empleo, el crecimiento económico y el bienestar social a través de políticas presupuestales y monerías que seguían en modelo keynesiano (Harvey, 2007).

Pese a lo anterior, para finales de la década de 1960 y principios de 1970, este modelo había dejado de funcionar: así como la caída de los ingresos tributarios y el aumento de los gastos sociales provocaron crisis fiscales en varios estados, las crisis económicas aumentaron de desempleo y aceleraron la inflación. El descontento del movimiento obrero y otros movimientos sociales parecía apuntar hacia la emergencia de alternativas dirigidas a compromisos sociales entre el capital y la fuerza de trabajo (Harvey, 2007).

¹ Entre ellas la Organización de las Naciones Unidas, El Banco Mundial, El Fondo Monetario Internacional y el Banco de Pagos Internacionales de Basilea (Harvey, 2007).

² “En Europa emergieron una variedad de estados socialdemócratas demócratacristianos y dirigistas. Estados Unidos por su parte se inclinó hacia una forma estatal demócrata liberal y Japón, bajo la atenta supervisión de Estados Unidos, cimentó un aparato estatal en teoría democrática, pero en la práctica sumamente burocrático facultado para supervisar la reconstrucción del país” (Harvey, 2007, p. 17).

No obstante, en experimento de privatización forzosa realizado en Chile tras el golpe de Estado realizado al gobierno de Salvador Allende, le demostró a las élites y a los inversores extranjeros que aún en estas difíciles condiciones era posible reanimar la acumulación de capital. De esta manera, siguiendo a Harvey (2007), la neoliberalización puede interpretarse como un proyecto utópico que pretende realizar un diseño teórico para reorganizar el capitalismo internacional, o como un proyecto político que pretende reestablecer las condiciones para la acumulación de capital y restaurar el poder de las elites, aunque esto vaya contra el bienestar de múltiples sectores sociales (Harvey, 2007).

El neoliberalismo, como posible solución ante amenazas al orden social capitalismo había permanecido latente por mucho tiempo bajo las alas de un grupo reducido de economistas, historiadores y filósofos que se habían aglutinado alrededor del filósofo austriaco Friedrich Von Hayek para crear la *Mont Pelerin Society* en 1947 (Harvey, 2007). A pesar de que los miembros del grupo se describían como liberales, la etiqueta neoliberal señalaba su adherencia a los principios del libre mercado asociados a la economía neoclásica que emergió del trabajo de Alfred Marshall, William Stanley Javons, y León Walas, pero se atenían a la idea de Adam Smith de que la mano invisible era el mejor modo para movilizar los instintos del ser humano y el bien común. Pero, en la actualidad ¿el neoliberalismo, como proyecto político, realmente puede apelar al respeto de la dignidad humana y sus derechos fundamentales? Este texto tiene como objetivo general reflexionar sobre la manera en que los Estados neoliberales contribuyen al deterioro de estos derechos y a la exacerbación de una lógica inmunitaria.

Concepto del neoliberalismo

El neoliberalismo es concebido por Quintana (2021) como un tipo de Estado y una forma de racionalidad que opera con efectos en la subjetivación. Es un Estado que se encuentra cada vez más fusionado con intereses económicos corporativos en donde los marcos legales y los programas públicos benefician a los grandes capitales a la vez que desmantelan derechos sociales o cierran la posibilidad de que las instituciones puedan garantizarlos. Estas ideas pueden encontrar fundamento en autores como Hospers y Hayek (Papacchini, 2012) quienes, al igual que Nozick (1990), consideran inmoral, e incluso falaz, la existencia de este tipo de derechos. Para Hospers, del derecho inalienable de la vida no es posible deducir una responsabilidad del Estado con los más necesitados debido a que constituye una forma de paternalismo semejante a un canibalismo moral:

(...) un caníbal en sentido físico es la persona que vive de la carne de otros seres humanos. Un caníbal moral es el que cree poseer un derecho a vivir del ‘espíritu’ de otros seres humanos, la persona que cree poseer un derecho moral sobre la capacidad productiva, el tiempo y los esfuerzos realizados por otros (Papacchini, 2012, p. 96).

Por otra parte, Hayek distingue entre “derechos de” y “derechos a”. Los primeros, asociados a la tradición liberal Occidental, integran demandas sociales legítimas sustentadas en un orden social con un destinatario preciso (el Estado), razón por la cual constituyen verdaderos derechos. Los segundos, al ser legado del socialismo y la Revolución de Octubre, son catalogados como exigencias arbitrarias sin referentes precisos o con uno equivocado. Lo anterior se debe a que, al ser el orden social espontáneo, no dirigido por nadie y ser el resultado de una gran cantidad de interacciones, nadie se encuentra en la obligación de honrar o asegurar el derecho al trabajo, al bienestar o a la educación. En opinión de Hayek, transformar dichas necesidades en derechos implica caer en el error de creer que el ser humano es capaz de regular, orientar o dirigir el mercado, afectando así el crecimiento de la riqueza (Papacchini, 2012).

De esta manera, la función del Estado queda reducida a proveer condiciones securitarias para las inversiones del gran capital y promover políticas públicas centradas en el orden y el control de variables que afectan el crecimiento económico y la estabilidad financiera. Esta configuración estatal se caracteriza por promover una idea de autonomía anclada en la autorrealización y el autocontrol (Quintana, 2021). Con la primera, los sujetos se conciben a sí mismos, en palabras de Brown (2017), como *homo oeconomicus*, como capital humano que apunta a mejorar su posición ajustando sus necesidades y deseos a las dinámicas de competencia que impone el mundo social. Por otro lado, en estas configuraciones las emociones se conciben como un riesgo que se debe controlar. Debido a esto promueven discursos de inteligencia emocional y autoayuda en el que se asumen criterios de salud psíquica y anormalidad patológica en donde las vidas que no se acoplan son vidas no realizadas³ susceptibles de enfermarse, justificando de esta manera las miserias sociales. Estas técnicas conducen a considerar que cualquier sufrimiento reconocido, recordado o fijado es algo que no debe ser, que debe transformarse inmediatamente responsabilizando exclusivamente al individuo de su éxito o fracaso. De esta manera, las lógicas neoliberales encuentran bases morales en actitudes reactivas que terminan inmunizando contra todo efecto de padecimiento y cierran la posibilidad de establecer nuevas relaciones con el mundo debido a que solo hay *una* actitud mental adecuada para el éxito, tomar el control de la propia vida y empoderarse a sí mismo (Quintana, 2021).

³ Ejemplos de esto son frases como “el pobre es pobre porque quiere”, “querer es poder”, etc.

Configuraciones afectivas destructivas

Tomando en cuenta lo planteado por Nozick (1990) en *Anarquía, Estado y utopía*, se puede considerar que los Estados neoliberales promueven una versión exacerbada de la libertad negativa por la manera en la que concibe la autonomía y el Estado mínimo. Para Nozick (1990), aún en un hipotético estado de naturaleza, los individuos son portadores de derechos como la libertad, la propiedad y la legítima defensa. Además, al estar dotados de autonomía, ningún individuo está obligado a hacer algo que vaya en contra de su voluntad. Siguiendo a Kant (1996), el autor asegura que los seres humanos son fines en sí mismos, no herramientas, razón por la cual no pueden ser sacrificados o usados para que otros logren sus fines. De esta manera, el Estado, al estar obligado a proteger al individuo, no puede imponer metas o propósitos que no estén acordes a su voluntad.

Por otro lado, un Estado mínimo es aquel que posee el monopolio sobre el uso de la fuerza “con excepción del que es necesario en la inmediata defensa propia”, pero “excluye la represalia privada” y solamente ofrece sus servicios a aquellos que “compran sus pólizas de protección y aplicación” (Nozick, 1990, p. 39). Teniendo en cuenta lo anterior, los Estados utilitaristas o aquellos donde hay un Estado benefactor, son inmorales debido a que, para Nozick (1990), los derechos constituyen restricciones morales indirectas porque determinan lo que no se debe hacer. En la medida en que los Estados imponen estas restricciones, violan las libertades individuales al condicionar el comportamiento de las personas. En opinión del autor, al ser los individuos fines en sí mismos, no hay argumentos para justificar que unas personas realicen sacrificios por un bien social superior ya que no hay sociedades, sólo individuos, “personas individuales, con sus propias vidas individuales”, usarlos en beneficio de otros sería instrumentalizarlos (Nozick, 1990, p. 44).

Con respecto a la segunda característica, a diferencia de Byung Chul Han (2017), quien considera que el capitalismo contemporáneo se caracteriza por ser un sistema de asimilación homogéneo y homogeneizante que vuelve al yo implacable contra formas de negatividad-heterogeneidad, y en donde la explotación por otros es reemplazada por auto explotación, Quintana (2021) expresa que los Estados neoliberales tienden a seguir una lógica inmunitaria. Esta lógica se caracteriza por el rechazo de aquello que es considerado como un riesgo para el cuerpo individual o social, es una lógica de exacerbación defensiva en la que el otro se considera como un extraño que se debe reducir o eliminar, estableciendo para ello formas de protección y cuidado que delimitan lo propio e impropio de dichos cuerpos. La autora considera que el análisis de Han deja por fuera el hecho de que, incluso antes de la pandemia, existían al menos 3 dispositivos inmunitarios: los efectos desterritorializantes de la globalización, los de sentido y la saturación consensual.

En primer lugar, pese a la interconexión entre diferentes países y culturas, tal como afirma Fraser (1997), las exclusiones basadas en género, etnia o clase no constituyen asuntos del pasado que se resolvieron en un determinado momento histórico. Los casos de racismo, xenofobia, discriminación basada en género, o clasismo hacen parte de la cotidianidad en muchos lugares, no solo en el tercer mundo.⁴ Por otro lado, la lógica inmunitaria posee una lógica de inclusión exhaustiva que fija a unos sujetos como indeseables, como medios para unos fines asumidos como necesarios o incuestionables, como el desarrollo, la modernización, el emprendimiento, el crecimiento económico, entre otros. Esta racionalidad, se caracteriza por producir identidades sociales cerradas y estabilizadas que se imaginan como capaces de prescindir de la codependencia de los otros, dicha racionalidad se puede manifestar tanto en lenguajes progresistas, como de corrección política en donde se infantiliza, se marca como irracional o sin sentido aquello que no sigue las formas establecidas de consenso, cerrando espacios para que el conflicto pueda emerger y tratarse como un reclamo político legítimo. Por último, contrario a lo que expresa Han (2017), para Quintana (2021) el problema no es el exceso de información sino la forma en que esta se reparte y distribuye. La lógica consensual que acompaña esta racionalidad inmunitaria necesita de partes que se dejen identificar y, por ende, intervenir como unas formas específicas de subjetividad. De esta manera, lo que excede, lo que no se deja integrar, se abandona o reprime policialmente.

Ante estas problemáticas, incluso las propuestas contemporáneas fundamentadas en la idea de multiculturalismo, que buscan darle un lugar a los grupos minoritarios, pueden ser problemáticas si se toma en cuenta solamente como poblaciones que deben “tolerarse” o ser reguladas. Según Quintana (2021), cuando se asumen estas diferencias bajo la condescendiente noción de tolerancia, se hace referencia a un otro folclórico que no se asume más allá de unos imaginarios sociales que lo encarcelan en lo que “debería” ser por su lugar de origen y convirtiendo sus particularidades culturales en elementos mercantilizables listos para su apropiación o consumo. Por otro lado, ciertos arreglos legales dirigidos a las minorías étnicas terminan reiterando sistemas de subordinación, convirtiéndolos en sujetos calculables y gobernables al definir previamente a quienes pueden acceder al reconocimiento y quienes pueden acceder a derechos diferenciales. Ejemplo de lo anterior es la manera en que sectores sociales aceptan fácilmente la idea de indígena como víctima que ha de ser escuchada y auxiliada como poseedor de una sabiduría ancestral apropiable y digerible, pero no como un sujeto que lucha y busca el reconocimiento por sus deudas históricas.

⁴ Véase el caso de George Floyd en Estados Unidos (Lissardy, 2021) o los comentarios de periodistas contra Francia Márquez en Colombia (EL UNIVERSAL, 2022).

De lo anterior se puede concluir que los regímenes neoliberales contemporáneos, más que apelar por el respeto a la dignidad humana y sus derechos fundamentales, contribuyen a su deterioro y destrucción. Dichas formas de gobierno crean lo que Quintana llama configuraciones afectivas destructivas (2021). La diferenciación que establece la autora entre configuraciones afectivas destructivas y vitales no se reduce a una división dicotómica, las primeras hacen referencia a las formas de relacionamiento que bloquean el carácter productivo del deseo, que anulan otras opciones y empobrecen la experiencia evitando la reconfiguración de los sujetos. Ejemplos de esto son los discursos e intervenciones que justifican la desigualdad, la explotación económica y ambiental mostrándolas como las únicas posibles para lograr algún tipo de progreso, modernización o desarrollo. Desde esta perspectiva, “si la vida es potencia indeterminada, lo que daña es lo que reduce esta potencia” (Quintana, 2021, p. 92). Por el contrario, las configuraciones afectivas vitales son aquellas que permiten acoger el carácter relacional del mundo, que permite la exposición, experimentación y reconfiguración de los sujetos. A diferencia de aquellas configuraciones que mediante la exaltación del sujeto soberano dueño de sí que a través de su autodeterminación contribuye también a la reiteración de formas de expansión, desterritorialización y conquista, son vitales las configuraciones que permiten la cohabitación y codependencia de lo múltiple, que no niegan la heterogeneidad del mundo.

Conclusiones

El neoliberalismo no implica la destrucción del Estado sino una reconfiguración en la que los intereses corporativos y económicos tienen mayor importancia que las reivindicaciones políticas y sociales. Esta forma de gobierno promueven formas de subjetivación en las que la idea de autonomía se encuentra ligada a la autorrealización y al autocontrol. La defensa a ultranza de la libertad negativa tiene como consecuencia la defensa de la idea de un Estado mínimo en el que cualquier intervención estatal que vaya más allá de asegurar la seguridad de los individuos se podría considerar paternalista o una violación a los derechos individuales. El hecho de que este tipo de estados siga una lógica inmunitaria de exacerbación defensiva puede implicar una reducción o eliminación de todo aquel que pueda representar una amenaza, llegando a limitar sus capacidades de actuar políticamente. A pesar de que no hay respuestas fáciles contra las problemáticas expuestas en este texto, las soluciones podrían surgir partiendo de la idea crear configuraciones afectivas vitales que permitan la heterogeneidad, que permitan que ese horizonte de posibilidades de emancipación permanezca abierto para resistirse a ciertas lógicas totalizantes de poder y dominación que quieren hacer creer que no hay escapatoria, que solo hay un mundo posible.

Referencias

- Brown, Wendy. (2017). *El pueblo sin atributos*. La secreta revolución del neoliberalismo. Barcelona: Malpaso.
- EL UNIVERSAL. (24 de marzo 2022). *Paola Ochoa desató polémica por palabras sobre Francia Márquez*. En EL UNIVERSAL. <https://www.eluniversal.com.co/colombia/paola-ochoa-desato-polemica-por-palabras-sobre-francia-marquez-GY6313899>
- Fraser, Nancy. (1997). *Justicia Interrupta. Reflexiones desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Han, Byung-Chul. (2017). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Kant, Immanuel. (1996). *Fundamentación Para Una Metafísica De Las Costumbres*. 1ª ed. Barcelona: Alianza Editorial.
- Lissardy, Gerardo. (2021 de Abril 2021). *Muerte de George Floyd: "Este veredicto es un punto de inflexión y un momento así puede ser muy peligroso"*. En BBC NEWS. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-56826625>
- Nozick, Robert. (1990) *Anarquía, Estado y utopía*. Primera reimpresión. México, Fondo de Cultura Económica.
- Papacchini, Angelo. (2012). *Filosofía y derechos humanos*. Cali: Programa Editorial de la Universidad del Valle.
- Quintana, Laura. (2021). *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*. Barcelona: Herder.



CUERPOS QUE RÍEN: UNA PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Anyi Verónica Toro Zuluaga
Universidad Católica de Oriente
Mesa de Estética, Arte y Literatura

Resumen

El presente artículo aborda desde una perspectiva polifónica, los conceptos relacionados con la risa y lo cómico, acotando desde una construcción histórica, sociocultural y artística situada en el contexto de la Edad Media articulando un análisis que esboza la manera en que esta visión responde a una cierta actitud ante la vida. En especial, el documento da un énfasis a las características de lo carnavalesco en la edad media y su sentido cultural perspectiva filosófica que transmuta en conceptos y expresiones que continúan vigentes en nuestra actualidad y están cargadas de ironía y profunda problematización.

Introducción

El ser humano, de Oriente a Occidente, de América a Oceanía, de África al viejo continente, es el único animal que ríe. La capacidad de construir “lo cómico”, es inherente al ser humano, virtud, sobra decirlo, tan antigua como la especie misma: la capacidad de reír, es quizá, la línea divisoria, la gran frontera que separó de forma consistente al gran homínido del primer *homo sapiens*¹. Así, una montaña, un árbol, un sombrero o un pez, pueden ser graciosos, ridículos, no porque lo sean en sí mismos, sino porque nosotros le damos ese carácter, cuya expresión más pura, más nimia, es la risa.²

El que ríe, antes que nada, debe convertirse en un espectador, en un ser aletargado, debe, recalca Bergson, estar por fuera de aquello que es considerado ridículo, y/o irrisorio:

Desimpresionaos ahora, asistid a la vida como espectador indiferente, y tendréis muchos dramas trocados en comedia. Basta que cerremos nuestros oídos a los acordes de la música en un salón de baile, para que al punto nos parezcan ridículos los danzarines. ¿Cuántos hechos humanos resistirían a esta prueba? ¿Cuántas cosas no veríamos pasar de lo grave a lo cómico, si las aislásemos de la música del sentimiento que las acompaña? Lo cómico, para producir todo su efecto, exige como una anestesia momentánea del corazón. Se dirige a la inteligencia pura.³

¹ Socorro Merlín, “De payasos, locos, mimos y saltimbanquis,” En: SMB Zamorano-Navarro, *Fronteras circenses* (2012)

² Henri Bergson, *La risa* (Madrid: Sarpe, 1985)

³ Henri Bergson, *La risa* (Madrid: Sarpe, 1985): 13

Sin embargo, aislarse de aquello que provoca nuestra risa, como un observador, no es suficiente, en ocasiones debe existir otro elemento fundamental “La complicidad”. Lo cómico se origina cuando un grupo implanta su verdad sobre otro, o sobre otros, es decir, que hasta lo que nos produce o no cierto humor tiene una concertación social. Pero ¿qué nos puede provocar risa? ¿Cuáles son los elementos que constituyen ‘Lo cómico’? Por una parte, Bergson, en su texto *La risa* (1985), sustenta que un hecho risible, es la incapacidad de ciertos individuos, para maniobrar ante la imprevisibilidad de la vida cotidiana. Nos reímos del sujeto mecánico, el que sigue en línea recta sin esquivar las piedras que lo hacen tropezar o dar tumbos de forma incontrolada.⁴

Acerca de la risa

La risa es una herramienta que cohibe todo aquello que una sociedad cataloga inapropiado o insólito. Burlarse de una condición física, a modo de ejemplo raya en lo cruel. Por su parte, valiéndonos de la torpeza, como una ejemplificación más, ésta no es refrenada materialmente, dado que no es una agresión material:

Toda rigidez del carácter, toda rigidez del espíritu y aun del cuerpo será, pues, sospechosa para la sociedad, porque puede ser indicio de una actividad que se adormece y de una actividad que se aísla, apartándose del centro común, en torno del cual gravita la sociedad entera. Y, sin embargo, la sociedad no puede reprimirla con una represión material, ya que no es objeto de una, material agresión. Encuéntrese frente a algo que la inquieta, pero sólo a título de síntoma, apenas una amenaza, todo lo más un gesto. Y a este gesto responde con otro. La risa debe ser algo así como una especie de gesto social.⁵

El propósito de este texto es la exposición de la temática de la risa y para lograr este cometido remontaremos a ejemplos. Ocupémonos pues de esta tarea: los reidores, tratan de corregir inconscientemente aquello que esta fuera de lugar desde el punto de vista de un discurso hegemónico. La risa posee el carácter de señalar no solo la torpeza o la extravagancia, sino también la deformidad, o más específicamente, la fealdad risible, ridícula... Esta “deformidad ridícula”, se diferencia de la fealdad, en que esta puede ser imitada, el jorobado, posee el carácter de una “deformidad ridícula”, porque puede ser imitado mediante posturas u otras artimañas del vestuario y el ingenio de la dramaturgia gestual.⁶

⁴ Henri Bergson, *La risa*: 14-15

⁵ Henri Bergson, *La risa* (Madrid: Sarpe, 1985):10

⁶ Henri Bergson, *La risa*: 17-19

La “deformidad ridícula”, tiene sus pilares en culturas como la antigua Grecia. Un personaje cómico encarnado en los misterios eleusinos o ritos órficos, era Mame lambe, enana extraña y acéfala con la cara en el vientre, cuya continuidad histórica, se relaciona con los blamya del reino del preste Juan, que, de hecho, fue buscado incansablemente por Marco Polo y otros viajeros medievales.⁷ Otra deidad asociada a lo cómico, era Príapo, dios menor que se caracterizaba por poseer un enorme miembro. Príapo, era, por decirlo así, una suerte de espantapájaros clásico (el tatarabuelo de los espantapájaros), quien era utilizado para fertilizar los campos, y por supuesto, para espantar a los ladrones, a quienes sodomizaba, según la creencia popular.⁸

Príapo encarna aquella triada que en términos estéticos Umberto Eco suele llamar lo feo, lo obsceno y lo cómico. Los órganos sexuales (símbolo de Príapo), han sido representados como algo feo, de poca belleza, cuya contraparte, es la obscenidad, la cual se acerca de forma considerable al campo de lo cómico o risible.⁹ Pero de los antiguos no heredamos solo la capacidad de reírnos de esta “deformidad ridícula”, sino de reírnos de quienes despreciamos.

La risa, el medioevo y la transgresión.

El acto de la risa, en cierto modo, también puede ser asociado a un acto de rebelión tácita, una liberación compensatoria que nos permite, por un momento, descargar el peso vigilante de nuestro opresor. Esa idea de la liberación momentánea de jerarquías y cosmogonías, por medio de la risa, fue recurrente, posteriormente en la Edad Media, donde fiestas como el Risus pachelis (risa pascual), permitía a la gente reírse en la iglesia, aun en medio del sermón o el sacro rosario.¹⁰

Pero si la “gente común” de la Edad Media podía burlarse de las jerarquías y del modelo social que regía sus vidas (al menos esporádicamente), los grandes propietarios y la clase clerical, no se quedaban atrás, estos también tenían de quien mofarse. Para el “señor”, o el obispo, algo ridículo era el cuerpo deforme del rustico, de quien se reían, no con él, sino acosta de él.¹¹ Y es que la fealdad creada o inherente, es una muestra tácita de lo que la sociedad desprecia, o mejor aún, de lo que una amalgama de mentalidades cohesionadas excluye de forma sistemática. Los bufones,

⁷ Socorro Merlín, “De payasos, locos, mimos y saltimbanquis.” En: SMB Zamorano-Navarro, *Fronteras circenses* (2012)

⁸ Umberto Eco; María, P., Irazábal, *Historia de la fealdad* (Barcelona: Lumen, 2007):131

⁹ Umberto Eco; María, P., Irazábal, *Historia de la fealdad*: 131

¹⁰ Umberto Eco; María, P., Irazábal, *Historia de la fealdad*: 135

¹¹ Umberto Eco; María, P., Irazábal, *Historia de la fealdad* (Barcelona: Lumen, 2007): 140

jorobados y saltimbanquis, deformes las más de las veces, se refugiaron en las trastiendas del mundo cómico, para pavonear sus “defectos” y decirle lo que pensaban al poder sin ser extirpados, algo que no siempre pudieron hacer los rústicos.¹²

Aunque en la Edad Media se habían generado espacios en que se ridiculizaba el sistema de organización imperante, muchos teólogos defendían a capa y espada la necesidad imperiosa de una especie de “oxigenación”, debido a lo que ellos consideraban, la dualidad del ser humano: «Para que lo ridículo (bufonerías), que es nuestra segunda naturaleza, innata en el ser humano, pueda manifestarse libremente al menos una vez al año. Los barriles de vino estallarían si no se los destapara de vez en cuando, dejando entrar un poco de aire. Los seres humanos son como toneles desajustados que el vino de la sabiduría haría estallar si prosiguiese fermentando incesantemente bajo la presión de la piedad y el terror divinos. Hay que ventilarlos para que no se estropeen. Por eso nos permitimos en ciertos días las bufonerías (ridiculizaciones) para regresar luego con duplicado celo al servicio del Señor».¹³

Para los doctores de la iglesia, la dupla naturaleza del ser humano seriedad/comicidad, era inherente, de ahí su permisividad. Y es que, en la Edad Media, existía una dualidad, una división conceptual del mundo: por un lado estaban los misterios, los santos, las ceremonias feudales, por el otro, estaban los héroes ridículos, las blasfemias disfrazadas, los personajes grotescos, caricaturas curtidas por la exageración y la torpeza.¹⁴ Inclusive desde la antigua Grecia, los poetas comenzaron a vislumbrar esta visión binaria del ser humano, construyendo de este modo, versos satíricos bajo la métrica del yámbico.¹⁵

En esa permeabilidad del mundo antiguo, Roma acogió el género cómico, el cual tomó con posterioridad los nombres de farsas y atalayas. En este periodo nace el denominado bufonee (bufón) relacionado con lo gracioso, y surge lo que los críticos han denominado “la génesis de la *comedia vulgata*”. Los romanos contemplaron a personajes satíricos como Dossennus, Buceo, Maccus, Pappus, los cuales se convirtieron en los antecesores o progenitores de lo que en la Edad Media, serían los saltimbanquis, bufones o clowns (síntesis primaria del payaso)¹⁶

¹² Socorro Merlín, “De payasos, locos, mimos y saltimbanquis,” En: SMB Zamorano-Navarro, *Fronteras circenses* (2012)

¹³ Esta apología figura en una circular de la Facultad de Teología de París del 12 de marzo de 1444, que condena la fiesta de los locos y refuta los argumentos expuestos por los defensores. Transcripción extraída de: Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais* (Madrid: Alianza Editorial, 2003): 61

¹⁴ Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*: 06

¹⁵ Socorro Merlín, “De payasos, locos, mimos y saltimbanquis.”(2012)

¹⁶ Socorro Merlín, “De payasos, locos, mimos y saltimbanquis.” En: SMB Zamorano-Navarro, *Fronteras circenses* (2012)

El mundo medieval, heredero de Grecia y Roma, fue en buena medida, fértil en expresiones cónicas: carnavales, espectáculos y obras literarias redundaban en parodias y personajes grotescos de toda índole.¹⁷ ¿Pero por qué la cultura cómica sobrevivió incluso al hundimiento de los grandes dioses paganos del mundo antiguo? ¿Por qué el carnaval, el cómico, y los espectáculos donde el jolgorio y la risa resonaban estruendosamente, pudieron convivir con el mundo clerical y de los grandes señores? Mijaíl Bajtín sostiene que el espectáculo cómico, no exige ni pide nada, aunque el bufón, o el carnaval con sus personajes ridículos, se mofa de las grandes jerarquías, estos no pretenden desestabilizar la sociedad imperante, no existe una intención revolucionaria o política.¹⁸

En esa dualidad seriedad/comicidad, de la que ya hemos hablado, estaba por otro lado, apartada del carnaval, del espectáculo cómico, la fiesta oficial, la cual consagraba, como una especie de retroalimentación simbólica, el sistema social imperante:

En cambio, las fiestas oficiales de la Edad Media (tanto las de la Iglesia como las del Estado feudal) no sacaban al pueblo del orden existente, ni eran capaces de crear esta segunda vida. Al contrario, contribuían a consagrar, sancionar y fortificar el régimen vigente. Los lazos con el tiempo se volvían puramente formales, las sucesiones y crisis quedaban totalmente relegadas al pasado. En la práctica, la fiesta oficial miraba sólo hacia atrás, hacia el pasado, del que se servía para consagrar el orden social presente. La fiesta oficial, incluso a pesar suyo a veces, tendía a consagrar la estabilidad, la inmutabilidad y la perennidad de las reglas que regían el mundo.¹⁹

Gonzalo Soto, señala que la seriedad (en carnada en los ritos oficiales) era la perpetuación de un saber, de una verdad, de lo que ha sido, es, y será para siempre. Por el contrario, sostiene el medievalista antioqueño, que en ese contexto la risa era lo ambiguo, el quebrantamiento de las verdades absolutas e impositivas:

La seriedad prohíbe. La risa transgrede. La seriedad piensa que el saber está definitivamente establecido para todos los espacios y tiempos. Las sentencias bíblicas (Yo soy el que soy o Yo soy el camino, la verdad y la vida) son la verdad absoluta y definitiva. La tarea es entonces vigilar y custodiar lo que para siempre ha sido definitivo. La risa piensa que el saber no está definitivamente establecido. Como tal, es una búsqueda preñada por la duda y llena de múltiples posibilidades.²⁰

¹⁷ Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais* (Madrid: Alianza Editorial, 2003):04

¹⁸ Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*: 06

¹⁹ Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*: 06

²⁰ Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*: 09

Sin embargo, como observamos arriba, la posibilidad de mofarse de cuando en cuando, incluso de los ritos más rígidos y sacros, era recurrente en fechas especiales. El ser humano medieval, podía mofarse incluso de algunos aspectos de la biblia: ejemplo de ello era la fiesta del asno, la cual hacía referencia al burro que llevó a María y a Jesús a Egipto. Esta fiesta consistía en una especie de liturgia cómica: cada parte de la misa del burro, ¡iba acompañada por un “! hi ha!”’. Al final de la flamante liturgia, el sacerdote rebuznaba tres veces, y los feligreses, antes que un amen célebre y trillado, respondían con otro rebuzno, cóncavo, lento y sonoro.²¹

La música también rescataba o perseguía los subterfugios del mundo cómico. En esa argamasa de personajes cómicos, de parodias, de obras satíricas, la risa navideña, por su parte, se constituía como un conjunto de canciones disparatadas,²² cuya comparación, en este juego de paralelismos, hoy en nuestros días podría ser la música parrandera, cuyas letras, no son degradantes en sí mismas, sino que describen situaciones cómicas, que vistas desde otro espectro menos amable, podrían considerarse perturbadoras:

Tengamos paciencia hermanos
 Para que no fuimos ricos
 Ya tenemos que viajar
 Colgados como unos micos
 Que vida tan acosada la del pobre pasajero
 Una hora haciendo fila, en todos los cuadraderos
 Cuando uno se sube a un bus, de compras todo maneao
 Le requisan los bolsillos y si no le encuentran plata
 Le cogen ese latao, después empieza el chofer con esa cantaletica
 Rápido que estoy caído, saquen pues la menudita
 Corrasen pues para atrás, háganme las tres filitas
 Los caballeros se sientan, se paran las señoritas
 Y si acaso uno está de buenas le toca viajar sentado
 Pero le toca cargar todo el que vaya parado
 Si le toca en medio bus, llega todo sancochado
 Para salir a la puerta, hay que buscar abogado.
 Tengamos paciencia hermanos
 Para que no fuimos ricos
 Ya tenemos que viajar
 Colgados como unos micos.²³

²¹ Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais* (Madrid: Alianza Editorial, 2003): 64

²² Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*: 64

²³ Los raros, *Lamento del pasajero*. En *Super-buenonas de parranda*. Volumen 1° (Diciembre, 1995)

Después de este contraste con la música parrandera de nuestra época actual, y retornando a la Edad Media no solo las canciones exploraban ese mundo cómico, también lo hacía la literatura: obras como *La cena de San Cipriano* o *Vergilius Maro grammaticus*, fueron relevantes, y, de hecho, mencionadas en diversos textos posteriores. La primera, es una celebré inversión bíblica de las escrituras y del nuevo testamento, y la segunda, es por cierto, una mofa de la gramática latina y de los métodos científicos de principios del medioevo.²⁴ En ese mundo literario, bastante reducido por demás, se escribían relatos en donde los bufones, los tontos y los animales, eran protagonistas. Las epopeyas eran parodiadas y los héroes mundanos tenían sus dobles cómicos. Obras como *La mula sin brida* y *Aucassin y Nicolette*, dan muestra de ello, la dignidad del caballero, del gran señor, era parodiada sin medida.²⁵

En nuestro hoy por hoy, también se crean dobles parodiados de grandes personajes: dignatarios, obispos, cantantes, aristócratas, etc., todos tienen sus dobles ridículos. Y es que el mejor ejemplo en Colombia, es de hecho *El siguiente programa*, serie de humor político y satírico, en el que renombradas personalidades de este país, tienen sus dobles animados, siempre ridículos: narices exuberantes, cabezas exageradas, piernas minúsculas, barrigas hiperplanetarias, personalidades atolondradas, todo bajo el compendio de situaciones, casi ficcionales, pero que curiosamente, no escapan del todo al espectro cotidiano.²⁶

De bufones, payasos y otras criaturas

En la Edad Media, fuera del carnaval, de los espectáculos cómicos y de las fiestas bufonescas, existían individuos, cuyo único fin, era encontrar lo risible en la vida misma. Personajes como los bufones y los clowns vivían en un eterno carnaval, donde el chiste, lo gracioso, subsistía de día y de noche, en la plaza, en la corte, incluso en la catedral:

Los bufones y payasos son los personajes característicos de la cultura cómica de la Edad Media. En cierto modo, los vehículos permanentes y consagrados del principio carnavalesco en la vida cotidiana (aquella que se desarrollaba fuera del carnaval). Los bufones y payasos, como por ejemplo el payaso Triboulet, que actuaba en la corte de Francisco I (y que figura también

²⁴ Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*: 01

²⁵ Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais* (Madrid: Alianza Editorial, 2003): 14

²⁶ Véase: Santiago Moure, *Martin de Francisco*, *El siguiente programa*. Emitido en Cempro TV, 1997

en la novela de Rabelais), no eran actores que desempeñaban su papel sobre el escenario (a semejanza de los cómicos que luego interpretarían Arlequín, Hans Wurst, etc.). Por el contrario, ellos seguían siendo bufones y payasos en todas las circunstancias de su vida. Como tales, encarnaban una forma especial de la vida, a la vez real e ideal. Se situaban en la frontera entre la vida y el arte (en una esfera intermedia), ni personajes excéntricos o estúpidos ni actores cómicos...²⁷

Los clowns, bufones y malabaristas iban de pueblo en pueblo, de ciudad en ciudad: estos eran seres errantes, pues no se les permitía asentarse en un lugar específico. Ya en las plazas públicas, los cómicos tendían a deformar sus cuerpos, instalando posteriormente tarimas improvisaban, para que cada comensal, alto o bajito, viese de golpe su “fealdad ridícula”. Algunos cómicos, si corrían con suerte, terminaban en las cortes de los reyes, con el único fin de divertir a la realeza con la infinitud de sus bufonerías.²⁸

Es necesario subrayar que hay una diferencia fundamental entre el bufón (loco, humor “negro”) y el Clown (payaso, cómico espontáneo): El clown tiene un humor pueril, su cara blanca, representa el brillo de la poesía, pero también la tristeza de no poder trascender. A este individuo se le asocia con la creación del personaje Polichinela, cuya característica era la de ser un ser humano jorobado, con una nariz grande y un traje extravagante. Sin embargo, el payaso moderno, nace realmente en el siglo XVI con el inglés Tarleton, un comediante semi- deforme, cuyas vestiduras hacían mofa de la comicidad del rustico (campesino), quien era tildado de bobo, tonto o atolondrado por antonomasia. Posteriormente surgió en Italia, el Arlequín, una especie de cómico de cara triste y derrotada, a quien podríamos considerar la síntesis primigenia del payaso triste, cuya pista etimológica se encuentra en la palabra Paillasses.²⁹

Ahora bien, ese circo maravilloso, con sus carpas, leones amaestrados, mujeres barbudas, hombres arañas y enanos elefantes apenas surgió a finales del siglo XVIII en Francia e Inglaterra. Todos ellos, sin embargo, son herederos de los grandes cómicos medievales, que a su manera, le hacían olvidar a la gente, la seriedad de la muerte, de Dios, de los evangelios y la inclemente dureza del trabajo cotidiano.³⁰ Y es que causar una amnesia

²⁷ Mijaíl Bajtín, La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais: 07-08

²⁸ Socorro Merlín, “De payasos, locos, mimos y saltimbanquis, ” En: SMB Zamorano-Navarro, Fronteras circenses (2012)

²⁹ Socorro Merlín, “De payasos, locos, mimos y saltimbanquis, ” En: SMB Zamorano-Navarro, Fronteras circenses.

³⁰ Socorro Merlín, “De payasos, locos, mimos y saltimbanquis, ”:06

temporal, puede ser quizá, la función real, ontológica del payaso, del cómico en sus diversas vertientes. El payaso, filosóficamente hablando, es sociólogo a ratos, o también psicólogo, y de cuando en cuando, un poeta que nos enseña la fragilidad, la insignificancia palpable de la infinitud de nuestras máscaras: El payaso nos recuerda quienes somos y nos llama la atención para que no nos tomemos tan en serio, porque todos estamos en una cuerda floja y rápidamente podemos virar de lo formal a lo informal, de lo bello a lo feo, de lo agradable a lo desagradable.³¹

Por consiguiente, hoy resuena los ecos reflexivos de Josef von Sternberg, director de la película, *El ángel azul*, quién nos insinuó en su cinta, que, si el payaso nos enseña a comprender que vivimos en la cuerda floja, tampoco podemos oliviar que todos tenemos algo de payasos, y que, si no lo tenemos, lo tendremos, tal vez mañana, tal vez en un año, quién sabe. El film, narra la historia del profesor Rath, quien acude a un cabaret de mala muerte para reprender a sus alumnos por sus costumbres libertinas y ‘poco decorosas’. Sin embargo, el renombrado profesor, termina en circunstancias, aún peores que la de sus estudiantes: seducido por la bella cabaretera, Lola-Lola, acaba convertido en un payaso auténtico, con nariz de ping-pong, traje estrafalario y salario miserable, traicionado por demás, por quien ama perdidamente. Para Sternberg, hay mucho de circo en la vida, y de una forma u otra, seremos el payaso de hombres y cosas a lo largo del camino.³²

A modo de cierre, citando con cierta lucidez a Lin Yutang, un humorista que nos lleva con su espectáculo, a la realidad de la vida (cruel e insalvable); siempre con una red, un paracaídas o un suave atajo ante el estruendo de la caída:

A veces la suave advertencia del humorista salva la vida del enfermo agonizante. Sí idealismo y desilusión deben ir necesariamente juntos en este mundo, debemos decir que la vida es cruel, y no que es cruel el bromista que nos recuerda la crueldad de la vida.³³

³¹ Socorro Merlín, “De payasos, locos, mimos y saltimbanquis,” 14

³² Véase: Josef von Sternberg (Dir.) *El ángel azul* (Alemania: U.F.A, 1930)

³³ Lin Yutang *La importancia de vivir* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1943): 08

Referencia

- Bajtín, Mijaíl. (2003) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bergson, Henri. (1985) *La risa*. Madrid: Sarpe.
- Eco, Humberto, Irazábal, María. (2007) *Historia de la fealdad*. Barcelona: Lumen.
- Merlín, Socorro. (2012). *De payasos, locos, mimos y saltimbanquis*. En: *SMB Zamorano-Navarro, Fronteras circenses*.
- Soto, Gonzalo. (1999) *Diez aproximaciones al Medioevo*. Medellín: Editorial Pontificia Bolivariana.
- Yutang, Lin. *La importancia de vivir*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1943.





SUBLIMIDAD Y BELLEZA EN EL TELÓN SONORO

Jennifer Natalia Arroyave Beltrán
Universidad Santo Tomás
Mesa de Estética, Arte y Literatura

“La inexpresable intimidad de toda música, que la hace pasar ante nosotros como un paraíso familiar pero eternamente lejano y le da un carácter tan comprensible pero tan inexplicable, se debe a que reproduce todos los impulsos de nuestro ser más íntimo, pero separados de la realidad y lejos de su tormento.”

Arthur Schopenhauer¹

El ser humano ha estado involucrado con la música académica desde el siglo XVII hasta hoy, dado que sigue siendo interpretada por grandes músicos, directores de orquesta y, además es escuchada por muchos espectadores. La música académica se considera una de las artes más sublimes, ya que expresa lo que ningún otro arte puede hacer porque tiene una indeterminación al estar construida con un lenguaje sonoro que evoca emociones y sentimientos sin motivos o accesorios que expliquen la causa o el porqué son transmitidos por esta razón, termina siendo un lenguaje indeterminado para los oyentes. Históricamente “La música clásica se refiere a las composiciones que abarca el periodo llamado clasicismo musical ubicado entre los años 1750 y 1820”², donde se encuentran grandes obras como “Las estaciones de Joseph Haydn”³, “La flauta mágica de Mozart”⁴ o “La novena⁵ y quinta⁶ sinfonía de Ludwig Van Beethoven”.

El lenguaje de la música académica no es solo para los grandes directores de orquesta, ni solo para aquellos que la interpretan en sus respectivos instrumentos como tampoco para algunos oyentes privilegiados. La música académica es de todos, pues nos ha acompañado desde hace mucho tiempo en sus diversas representaciones como lo es el baile del “Cascanueces de Piotr

¹ Shopenhauer. A. (S.f). “El mundo como voluntad y representación”. Sacado de: <http://juango.es/files/Arthur-Schopenhauer---El-mundo-como-voluntad-y-representacion.pdf>

² "Música clásica". En: Significados.com. Disponible en: <https://www.significados.com/musica-clasica/> Consultado: 7 de julio de 2022, 10:10 am.

³ Faces of Classical Music – 6. (2016).”Joseph Haydn: The Seasons - Nikolaus Harnoncourt (Salzburg 2013, HD 1080p)”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=13O2K-LyJ9o>

⁴ Tuukul Mayab.(2014).“Mozart - La Flauta Mágica [Subtítulos Español]”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=vxe8F3qqNf0>

⁵ Evan Bennet. (2011). “Symphony No. 9 ~ Beethoven”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=t3217H8Jppi>

⁶ Mario Calogiuri. (2012). “Beethoven - Symphony No 5 in C minor Op 67”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=-VVXqNt4qU0>

Ilich Chaikovski”⁷ o “La marcha turca de Mozart”⁸; la literatura en “El canto de las sirenas de Eugenio Trias”⁹ o “El ruido eterno de Alex Ross”; el cine con “El pianista de Roman Polaski”¹⁰ destacando las obras de “ balada en sol menor, hasta la Gran Polonesa Brillante de Chopin” o “Pelotón de Oliver Stone”¹¹ con el adagio para cuerdas de Samuel Barber¹³” y el teatro con “Hamlet de William Shakespeare con la tempesta de Pyotr Ilyich Tchaikovskyde”¹⁴.

Por otro lado, podemos contemplar la música académica sin ningún tipo de representación visual o, en otras palabras, no depende de otro lenguaje artístico para poder apreciarla, lo que podemos notar en sus diferentes conciertos a lo largo de la historia. Además, cabe agregar que su lenguaje se encuentra en nosotros mismos tal como: el ritmo de nuestros pasos o palmas, los sonidos melódicos o armónicos cuando hablamos y los silencios cuando callamos. De esta manera, se puede decir que su lenguaje es algo que todos tenemos en común. Por esta razón, es un género musical que puede despertar diferentes interrogantes, como, por ejemplo: ¿Qué relación tienen los sonidos con la naturaleza? ¿Por qué es tan complejo comprender lo que desea expresar el compositor por medio de sus obras? ¿Qué sucede con los músicos cuando interpretan música clásica? o ¿Qué géneros instrumentalespodrían generar lo mismo que la música clásica en el oyente?

No obstante, en la presente ponencia se investigará otra interrogante qué es: ¿Qué pasa con el sujeto cuando escucha música clásica al presentarla solo con su lenguaje sonoro? Para esta investigación se abordará el concepto de la voluntad en la música clásica formulando dos aspectos que son: el lenguaje de la música y la voluntad desde la perspectiva de Schopenhauer. Para ello dividiremos nuestro trabajo en cuatro partes. En la primera parte, se explicará qué es el lenguaje musical. En segundo momento, se demostrará cómo la música clásica se relaciona con la voluntad. En el tercer apartado se va a sustentar cómo se relacionan la primera parte de la ponencia con el segundo apartado para demostrar la importancia de entender el lenguaje de la música con la voluntad y, finalmente en la cuarta parte se mostrará el resultado de la investigación.

⁷ Julius Goldberg. (2019).” CASCANUECES Ballet Nacional Ruso S. Radchenko” [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=m2M-e4LUUIA>

⁸ Patricio Inostroza Cornejo. (2009). “Mozart - Turkish March - Marcha Turca”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=rrk-zuuc77U>

⁹ Trias. E. (2007). “El canto de la sirenas”. Editorial: Galaxia Gutenberg. Barcelona. PP- 29-885. https://www.academia.edu/7842988/Trias_Eugenio_El_canto_de_las_sirenas_pdf

¹⁰ Blamflix. (2020). “El Pianista (PELICULA COMPLETA EN ESPAÑOL) HD [Latino]”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=AW8LYhc4anU>

¹¹ Ernest Collins. (2017). “Platoon Leader - Castellano - 1988”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=PGiNirizdOM>

¹² CamerataExtrema. (2008). “Adagio para cuerdas - Samuel Barber”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=5oAPQmzUQXI>

¹³ El sistema. (2020). “William Shakespeare - Hamlet - La Tempesta - Romeo y Julieta - Tchaikovsky - Gustavo Dudamel”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=YyyK0PJ0690>

¹⁴ La música minimalista, la electrónica, la música melódica u otros géneros interpretados sólo de manera instrumental

1. ¿Qué es el lenguaje musical?

Cuando hablamos de este lenguaje sonoro el ser humano piensa en los signos que se utilizan en la teoría musical donde, se puede visualizar en una partitura tales como: el compás, que es dividir el tiempo en partes iguales simbolizado en 4/4, 3/4 o 2/4, siendo el numerador la unidad del compás y el denominador la unidad de tiempo. La escala musical es un conjunto de sonidos o notas ordenadas, denominados grados de una escala, llamados el primer grado tónica, el segundo grado supertonica, el tercer grado medianta, el cuarto grado subdominante, el quinto grado dominante, el sexto grado súper dominante y el séptimo grado sensible. Los acordes son un conjunto de dos o más notas para construir una unidad armónica que pueden ser mayores, menores, disminuidas y aumentadas. Los matices que son los niveles de intensidad para interpretar una obra llamados Pianissimo, Piano, Mezzo piano, Mezzo forte, Forte y Fortissimo, siendo el Pianissimo lo más suave y el Fortissimo lo más fuerte. El tiempo, que es la velocidad en que se marcará la obra llamados Largo, Larghetto, Adagio, Andante, Moderato, Allegro, Presto y Prestissimo siendo Largo el más lento y Prestissimo el más rápido. El ritmo como un movimiento marcado para formar una sucesión de sonidos. La armonía que están constituidos por los acordes para interpretarlos de manera simultánea. La melodía es una sucesión de sonidos tocados de manera independiente, percibidas como una sola identidad.

No obstante, si el ser humano no comprende toda la teoría musical, no significa que no puede entender su lengua dado que el lenguaje musical es universal ya que, en esencia es evocar sonidos siendo un arte que todos poseemos. Estos sonidos manejan un lenguaje oculto que son las emociones o sentimientos. Por lo tanto, cuando escuchamos alguna obra de música académica ya sea de Mozart, Beethoven, Bach, y Chopin, entre muchos otros; el sujeto logra comprender la música por medio de sus emociones más profundas de manera voluntaria ya que, al escuchar diferentes sonidos el individuo lo relaciona con alguna sensación de manera intuitiva, sin la necesidad de explicar en qué consiste la obra o cómo el sonido se asemeja a una emoción o sentimiento en particular. Es como si el ser humano voluntariamente ya conociera el lenguaje de los sonidos desde su nacimiento visto que, tiene la capacidad no solo de percibir los sonidos sino de asimilarlos a una emoción o sentimiento en el mismo instante en que lo escucha y, además lo expresa ante su llanto, risa, golpes con palmas y pies. Por esta razón, cuando el sujeto escucha este tipo de música logra percibir y contemplar las emociones y los sentimientos ocultos en este lenguaje sin haber tenido un conocimiento previo.

Explicar a groso modo los signos de la teoría musical con el lenguaje oculto que manejan sus sonidos es importante ya que, ambos están relacionados a la hora de componer una obra musical con el sentido de que los sonidos tengan una coherencia no solo técnica sino también, es una forma de poder atrapar la sensibilidad del oyente. Por consiguiente, la música, en esencia, es el lenguaje de las emociones y sentimientos que devienen por medio de la melodía, la armonía y el ritmo, fundamentada en signos matemáticos. Para comprender de manera más profunda el tema de los sonidos, analizaremos una de las obras más populares e interpretadas de la música clásica que es la “quinta sinfonía¹⁵ de Beethoven en do menor primer movimiento allegro con brio”. Para ello se revisó la partitura la interpretación¹⁶ del director Joel Perez¹⁷ y mi experiencia escuchando esta obra.

Beethoven es uno de los grandes y magníficos compositores de este género musical porque, extiende el campo de la música para piano y, además fue el que dio inicio al movimiento romántico de la música académica. La mayoría de personas ha llegado a escuchar este nombre en algún momento ya que Beethoven es conocido por sus obras: “Para Elisa”,¹⁸ “Claro de luna”¹⁹ y “El himno de la alegría”.²⁰ La “quinta sinfonía en do menor primer movimiento allegro con brio”²¹ compuesta entre 1804 y 1808 no es la excepción visto que, la habrán escuchado en diferentes representaciones del cine el comienzo de las cuatro notas de esta obra (sol, sol, sol, mi...) y se reconoce principalmente por su elemento rítmico como, por ejemplo: “El baile de Jhon Travolta en música disco en la película fiebre del sábado en la noche por Jhon Badham”.²² Sin embargo, no la analizaremos de cómo el cine ha puesto un pequeño fragmento en una escena, si no la obra orquestal en sí misma de manera muy general.

¹⁵ “La sinfonía es una composición musical extensa hecha para orquesta, generalmente compuesta por cuatro movimientos. El primer movimiento de una sinfonía es escrito en forma de sonata en allegro, mientras que el segundo puede ser lento, adagio, largo; el tercer movimiento se suele escribir como un minueto o scherzo, y el cuarto es un allegro vivo, también llamado rondó-sonata”.

“Sinfonía”. En: Significados.com. Disponible en: <https://www.significados.com/sinfonia/> Consultado: 7 de julio de 2022, 02:06 pm.

¹⁶ Beethoven. L (s,f). Sinfonía n.º 5 (Symphony No. 5). subido por: Music Library. <http://es.cantorion.org/music/523/Sinfonía-n.º-5-%28Symphony-No.-5%29-1.-Allegro-con-brio-%28scan%29>

¹⁷ Perez. J. [Joel Director-Conductor] (2018). “Joel Perez- Análisis de la Quinta Sinfonía de L.V. Beethoven (primer movimiento)” [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=Y80__efK3OM

¹⁸ maestromilochomil117 (2012). “Fur Elise (Para Elisa) HD Audio”. [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=vHVsa_dynsM

¹⁹ La música de las esferas. (2013). “Claro de Luna · Beethoven · Mondscheinsonate · Moonlight Sonata”. <https://www.youtube.com/watch?v=yN1LwUT9fV8>

²⁰ Joyce Garcia Musica. (2020). “Himno a la alegría - 9na Sinfonia de Beethoven (LETRA)”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=DBeYwWb5LGI>

²¹ Anthony Morales.(2018). “Sinfonía No. 5, Beethoven 1er mov”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=dMOBn7pfY9U>

²² theamigoamor. (2012). “A FIFTH OF BEETHOVEN - SATURDAY NIGHT FEVER”. [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=KSXC_IPWoyo&t=21s

Para ello, debemos tener en cuenta que una sinfonía se compone por: la exposición, el desarrollo, la reexposición y la coda. La exposición es como el compositor muestra los temas que va utilizar en toda la obra normalmente, el primer tema se muestra la tonalidad principal de la obra y el segundo tema la tonalidad dominante, que es el quinto grado de la tonalidad principal o la relativa que son las que comparten las mismas alteraciones. El desarrollo expone cómo se va desenvolver los dos temas expuestos en la exposición. La reexposición es casi una repetición de la exposición visto que se le hace algunas variaciones y, finalmente la coda que es un elemento que da fin a la obra.

La quinta sinfonía²³ comienza con el tema A con los primeros cinco compases con tres notas cortas y una larga (ta.ta.ta. tan...) (ta. ta. ta. tan...). Esos sonidos dan un inicio con una cierta incertidumbre ya que, no define absolutamente nada al no dejar claro ni la tonalidad ni la métrica en que se maneja la obra. Por tanto, cuando el oyente escucha este motivo puede llegar a sentirse tensionado y pensativo por la fuerza que tienen estos primeros cinco compases. Y esto, Beethoven lo hizo intencionalmente para que el oyente pensara como el destino o el futuro lo está llamando de manera misteriosa al no saber lo que se encuentra detrás de esa llamada. Por esto, cuando se analiza este primer motivo lo simbolizan como: “llamada al destino”.

Después, en los siguientes ocho compases, se define la tonalidad principal que es Do menor por los Violonchelos y las Violas logrando un paseo rítmico, que a mi juicio produce exaltación al escuchar este fragmento donde los primeros cuatro compases esta la tónica (Do) y los otras cuatro la dominante (Sol). Sin embargo, este fragmento no deja de lado esa sensación tensa que produjeron los cinco primeros compases. Posteriormente, se retoma el motivo principal de los primeros cinco compases pero, de manera más potente con acordes subdominantes con el mismo tiempo de el tercero, cuarto y quinto compás repitiendo dos veces. Seguidamente, vienen diez compases derivados del tema A en la tónica interpretándose en un crescendo controlando el Forte para, después pasar a un Fortissimo con acordes de séptima disminuida y así, finalmente concluir con la tónica Do menor de manera ambigua con el Corno en intervalos²⁴ de quinta. De esta manera, cuando el oyente escuche el tema A va lograr sentirse exaltado, tensionado, pensativo, dudoso o el sentimiento de miedo por toda la incertidumbre que ejercen todos estos sonidos compuestos en la obra fundamentados con su teoría musical.

²³ “Quinta sinfonía en do menor primer movimiento allegro con brio”

²⁴ Es una distancia acústica entre dos sonidos

Seguidamente, Beethoven expone el tema B con una melodía de manera muy suave que dura cuatro compases haciendo un acompañamiento de el tema A siendo todavía una invitación de que ese destino sigue llamando pero, en este caso se hace de manera más tranquila sin tanta tensión como lo propuso el tema A formado con la relativa de Mi bemol mayor; donde transcurren Violines, Flautas, Clarinetes, Violonchelos y Contrabajos. A continuación, los Violonchelos y Bajos pasan a la tonalidad de Fa menor y luego a La mayor, tocándolo en un crescendo. Cabe agregar, que la entrada de la Flauta refuerza el tema de los Violines para ir a un derivado del tema A con un Fortissimo en tonalidad de Mi bemol mayor y, el resto de la orquesta acompaña con una tensión armónica con sonidos graves. Posteriormente, llega el final de la exposición con un desviado del tema A en Mi bemol mayor repitiendo dos veces dominantes y tónicas.

Todos estos sonidos expuestos en el tema B producen al principio una tranquilidad a toda esa tensión que se venía escuchando pero, sin perder esa incertidumbre agregándole un toque de bienvenida con esos sonidos interpretados de manera ascendente para así, darle al oyente una exaltación con ese cierre del tema B. Para terminar, se repite el tema A y el tema B causando un retorno a esas emociones que se sintieron en cada instante, al escuchar estos dos temas en la obra.

Luego viene el desarrollo, donde el sonido de Clarinetes y Cornos suenan con un toque de preguntas y respuestas de manera angustiante para, después retomar todo un paseo melódico del tema A en otras tonalidades usando el ritmo del acompañamiento del tema B. Para pasar a unas transiciones dadas primeramente por las Violas, Chelos y Cornos y, luego, a los Violines para llegar a la tonalidad de Sol menor. Es acá donde se puede intuir un magnífico diálogo de instrumento de Madera, segundos Violines, Violas y Cellos, acompañados con los Contrabajos que hacen tónicas y dominantes de Sol.

Seguidamente este diálogo se traslada a Flautas, Clarinetes, Fagot²⁵ y Violines acompañadas de Violas y Violonchelos para lograr una intranquilidad que caracteriza este pequeño pasaje. De ahí que, se da un crescendo de dos compases hacia el Forte insistiendo Beethoven con esa célula rítmica del tema A para dar ese clímax al desarrollo de la obra y así, recordarnos ese llamado del destino que simboliza. De ahí pasamos a que los Violines imitan ese llamado de los Cornos respondiendo Violas, Violonchelos y Contrabajos. Finalmente, se vuelve a fragmentar el tema B entre Vientos y Cuerdas para dar una sensación de tensa calma siendo interrumpida por el tema A en un contraste de Pianissimo a Fortissimo.

²⁵ “Quinta sinfonía en do menor primer movimiento allegro con brio”

De esta forma se puede ver en la obra, que en el desarrollo estos sentimientos tensos, inquietantes que pueden producir al oyente el sentimiento de miedo o irritabilidad al no ser abandonados en ningún momento. Visto que han permanecido en la exposición de de la obra como en su desarrollo. Es como si la obra quisiera que el intérprete viera, sintiera y respondiera a ese llamado de el destino con esas emociones y sentimientos.

Ya, en la reexposición de la obra toda la orquesta hace esa llamada del destino haciendo lo mismo que en el inicio. Después, retoma ese paseo del tema A con una cadenza del Oboe para dar un sentimiento de tristeza. Seguidamente, todo va igual que la exposición solo que el cierre del tema va con un Fagot. Más adelante retoma el tema B pero con la tonalidad de Do mayor. Después, llega un diálogo del tema A con Vientos, Tímpanis y Cuerdas conduciendo al clímax con una variación de que la primera respuesta será con Clarinetes, Fagotes y Cornos y, la segunda respuesta con Maderas, Trompetas y Timpanis.

En la coda usan el final del tema A con el Fagot, Viola y Cello con una variación del tema B ejecutandolo con los Violines. Seguidamente, sigue una especie de marcha interpretada con la tónica subdominante y cierra con la tónica en el Fortissimo. Posteriormente, comienza una batalla entre los instrumentos de maderas y de cuerdas utilizando el tema B; la batalla termina usando el tema A como una recapitulación y regresa al paseo del tema A, acompañado con el tema B con el Fagot, Clarinete y Oboe. Finalmente, este movimiento termina con Fortissimo con dominante tónica.

Cuando Beethoven compuso la obra, escogió cada uno de estos sonidos con un propósito. Como se dijo anteriormente, la primeras cuatro notas (Sol, Sol, Sol, Mi...) hace referencia al destino y esto es porque según el contexto histórico se debe al secretario y biógrafo de Beethoven, Anton Schindler. Se cuenta que el secretario le preguntó a Beethoven ¿Qué significan esas cuatro notas contundentes?, respondiendo el compositor que “así llama el destino a la puerta”. Por otro lado, la Quinta Sinfonía surgió en la etapa de sordera de Beethoven trayendo grandes dificultades en su carrera musical pero, también "Una fase de su vida concluye y se inicia un Beethoven más grande", dice Jans Caeyers,²⁶ quien fue un musicólogo, el director y biógrafo de aquél dado que, en ese momento sobrepasó todos los límites para componer un nuevo lenguaje orquestal con mayor intensidad y profundidad. Cabe agregar, que sigue siendo dudoso que la quinta sinfonía de Beethoven lo haya significado

²⁶ Raucher, G. 2018. “¿Tiene que ver la "Quinta" de Beethoven con el destino?”. DW Made for Minds, sacado de: <https://www.dw.com/es/tiene-que-ver-la-quinta-de-beethoven-con-el-destino/a-45401674>

como una llamada el destino porque, no hay una certeza de que esto lo haya dicho el compositor. Sin embargo, hoy en día los expertos de la música siguen simbolizando la Quinta sinfonía como un llamado al destino analizando el contexto histórico y el lenguaje teórico musical que maneja la obra.

Por otra parte, cuando el ser humano escucha esta obra va sentir todas estas emociones y sentimientos así, no lo asuma como una llamada del destino como lo hacen los grandes expertos de la música o los oyentes que sepan su significado. Visto que eso no interferirá en cómo estos sonidos pueden llegar a producir estas sensaciones en el sujeto porque, como expuse en el inicio de este apartado este lenguaje es universal al lograr entender las emociones y sentimientos que expresa cada uno de estos sonidos con sus dinámicas rítmicas, armónicas y melódicas. Y, aunque el oyente no logre captar lo que quiso decir el compositor en su quinta sinfonía igualmente, será inevitable que logre sentir la tensión que ejerce esta obra. Por otro lado, cabe aclarar que ningún oyente sentirá alegría o burla, y eso es debido a que cada sonido tiene su esencia; algunos sonidos expresan unas ciertas sensaciones de alegría, otras tristezas, otras tensas donde cada una de ellas se acompañan de forma melódica o armónica con sus diferentes fundamentos tonales y rítmicos para producir este tipo de sensaciones en el oyente.

A pesar de que los sonidos tienen su esencia, se puede apreciar una cierta libertad en esta música para el sujeto al ser vivida de manera íntima y personal, siendo una experiencia en abstracto al no haber un objeto en concreto que exprese la emoción evocada por el sonido. Esto hace referencia a que, por ejemplo, la tensión expresada en la Quinta Sinfonía se puede dar de manera libre por el oyente porque estos sonidos no reflejan una idea en particular que represente esa emoción. Aunque, esta obra la simbolizan como una llamada al destino la historia y los grandes músicos es muy complejo comprender lo que quiso expresar Beethoven con su obra si no hay un contexto o un análisis muy profundo que lo explique dado que, el sonido solo expresa la emoción o el sentimiento pero, no la idea. La idea se dispone por el compositor o los oyentes de este lenguaje.

Por esta razón, cuando el ser humano la escucha va experimentar de diferentes maneras, unos sentirán angustia, otros curiosidad al estar llena de expectativas, en algunos momentos se puede percibir un reposo ligero o sentirse nervioso. Además, esta obra no solo puede causar emociones sino también sentimientos de miedo o enojo al no escuchar una solución o un reposo de todos esos sonidos tensos y tristes. Asimismo, el sujeto puede representar esa tensión desde una perspectiva de su vida personal si así lo desea pero, también puede sentir todo el sentimiento expresado en su más alto

auge para contemplarlo en su forma más sublime sin ningún tipo de representación y esto se debe a que, el lenguaje de los sonidos se abre un mundo desconocido al no solo quedarse con el mundo sensible que le rodea sino dejando atrás todos los sentimientos con una razón o motivo para poder entregarse a lo inefable.

De esta manera, se puede decir que el lenguaje de la música es un medio que se expresa con los sonidos por sí solo, donde se puede transcribir desde sus propios símbolos sonoros para interiorizar las emociones, sentimientos o pensamientos más íntimos del que desea expresarse por medio de una composición musical o escucharla.

Ahora bien, ya determinado en qué consiste el lenguaje musical, nos propondremos dar comienzo al segundo apartado, sobre cómo la música clásica se puede considerar como un lenguaje de la voluntad.

2. La música académica es un el lenguaje de la voluntad

El mundo como representación libro tercero y el mundo como voluntad libro cuarto del texto “el mundo como voluntad y representación” de Arthur Schopenhauer.²⁷ Explica que la música no se compara con las otras artes porque no se limita a una representación del mundo fenoménico sino que se dirige a la voluntad misma. Esto hace referencia, que para Schopenhauer lo fenoménico es el mundo exterior y sensible donde para él se encuentra solo un conocimiento de simple apariencia o ilusión representada del mundo como lo conocemos, que se manifiesta como un principio absoluto y primario que está detrás y más allá de todo lo racional, que es la voluntad. Siendo la voluntad una esencia de la realidad que no conoce su naturaleza, que es ciega e irracional, que lo que desea es un querer propio y se reafirma así misma como imparable. Por el cual, la voluntad tiene un deseo y un sufrimiento constante cuando no logramos conseguir lo que queremos pero, cuando lo logramos nos cansamos de él y buscamos otros.

Por otro lado, en el cuarto tomo del libro explica cómo la voluntad está relacionada con el mundo fenoménico puesto que la voluntad al ser irracional carece de conocimiento por lo tanto, tiene que estar análoga con el mundo fenoménico para que la voluntad logre saber que es lo que ella quiere o aspira. De esta manera se puede decir que para Schopenhauer el mundo fenoménico es el espejo de la voluntad dado que gracias ella obtenemos no solo el saber del mundo sensible sino también, de ella podremos saber qué es lo que voluntad desea de la vida.

²⁷ Schopenhauer. A. (S.f). “El mundo como representación” y “el mundo como voluntad”. Sacado de: <http://juango.es/files/Arthur-Schopenhauer---El-mundo-como-voluntad-y-representacion.pdf>



La voluntad, que considerada en sí misma carece de conocimiento y no es más que un afán ciego e incontenible tal y como la vemos manifestarse en la naturaleza inorgánica y vegetal con sus parte vegetativa de nuestra propia vida, al añadirsele el mundo de la representación desarrollado para su servicio, obtiene el conocimiento de su querer y de qué es lo que ella quiere, que no es más que este mundo, la vida tal y como se presenta. Por eso llamamos al mundo fenoménico su espejo, su objetividad: y puesto que lo que la voluntad quiere es siempre la vida precisamente porque esta no es más que la manifestación de aquel querer para la representación, da igual y es un simple pleonasma que en lugar de decir «la voluntad» digamos «la voluntad de vivir». (Schopenhauer, s.f, pp 161, 162)

Por tanto, cuando él explica que la música es diferente a otras artes hace referencia a como ella no está limitada a solo representar el mundo intuitivo. Esto es debido a los sonidos al no lograr expresar una en idea particular o el motivo de ese sentimiento algo, que según Schopenhauer si lo manejan los otros lenguajes artísticos. Por consecuencia, considera este arte uno de los más sublimes al expresar la voluntad misma al no permitirle al oyente un conocimiento racional que explique la obra sino permitiéndole al sujeto de manera íntima y personal, sienta los sentimientos en su forma más abstracta.

La música académica, cuando se oye sin ningún tipo de representación visual puede llevar al sujeto a sus emociones, sentimientos o pensamientos más íntimos. Porque, este género musical al tener un lenguaje que es implícito no logra transmitir la causa, la razón o el motivo de esa emoción o sentimiento que está evocando causando de esa manera, encontrar el más íntimo secreto del oyente o también, permitiendo al espectador percibir el sentimiento en su más alta plenitud tanto que, absorba al oyente al dirigir toda su atención a esa actividad sonora, aislandose de lo que le rodea; dado que su lenguaje no solo cautiva sino cuenta algo de ese ser que la está escuchando. Por ejemplo: las melodías rápidas sin tantas desviaciones melódicas con su acompañamiento armónico son: esas frases claras y contundentes que causan un reflejo de una alegría más común para el alma como: La sonata No. 16 en Do mayor, K. 545 3 movimiento de mozart”²⁸

Por otro parte, tenemos esos tiempos Allegros, Prestos o Préstisimos que manejan un desbordamiento de diferentes sentimientos que no se pueden controlar como: El Allegro en “*La sonata No. 16 en Do mayor, K. 545 1 movimiento de mozart*”²⁹, El Presto con “*Capricho No 24 de Paganini*”³⁰ y el

²⁸ pianoREADER. (2016). “Piano Sonata No. 16, K.545 (3rd mvt) // MOZART”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=5UrgUznRrgU>

²⁹ Cristophers Velásquez.(2012). “Sonata para piano N° 16 en Do Mayor K. 545 - Wolfgang Amadeus Mozart”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=5LQxYJnFDWI>

³⁰ Alexandros Xandros- (2019). “Niccolo Paganini-Caprice 24”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=CjDz-r65xUU>

Presstisimo con “Sonata No. 1 para piano en Fa menor de Beethoven”³¹. Por otra lado, esas melodías que caen en disonancias dolorosas que tienden a ser de espanto o aflicción, que la asimilamos al sentimiento de tristeza con emociones de nostalgia o remordimiento como lo pueden ser los nocturnos de Chopin. Otras ejercen un miedo, duda, tensión sorpresa como la obra “El Gnomo fragmento de cuadros de una exposición de Modest Mussorgsky”³².

Todas ellas son la voz del cantante que narra la historia, los actos del oyente, sus impulsos o aspiraciones más profunda de su voluntad dado que, al no haber una representación en particular de ese sentimiento logra que el oyente se deje llevar a sus impulsos más íntimos al no enfocarlo en una representación en particular visto que, la música clásica se expresa en abstracto o de forma indirecta. En consecuencia, este género musical no simplemente evoca una sensación sino que cada obra musical con sus melodías y armonías logra desembocar todas las pasiones humanas en el momento que es expresada, causando un absorto al oyente en el sentido de que la música clásica posee un presente que finge ser eterno.

Nunca hemos de olvidar que la música no tiene con ellas una relación directa sino meramente indirecta; porque nunca expresa el fenómeno sino sólo la esencia interior, el en sí de todo fenómeno, la voluntad misma. De ahí que no exprese esta o aquella alegría particular y determinada, esta o aquella aflicción, dolor, espanto, júbilo, diversión o sosiego, sino la alegría, la aflicción, el dolor, el espanto, el júbilo, la diversión y el sosiego mismos, en cierto sentido, en abstracto; expresa su esencia sin accesorio alguno y, por tanto, sin sus motivos.(Schopenhauer, s.f, p 155).

Cabe aclarar, que la música académica si le han dado una representación como se ha citado en algunos ejemplos de la introducción de esta ponencia. Por el cual, se nombrará esta música como imitativa. La música imitativa expresa los sentimientos con una razón o causa del porque están siendo evocados y para ello, representan el mundo intuitivo como: “*las cuatro estaciones de Joseph Haydn*”³³. Esta obra le da una caracterización a cada estación del mundo: la primavera, el verano, el otoño y el invierno. Esto causa que el oyente focalice la música hacia una idea en especial que claramente puede evocar una emoción o sentimiento pero, ya de una manera más caracterizada y no permite dar una interpretación de manera más amplia para el sujeto.

³¹ Pakito Palote.(2013).“Beethoven, Sonata para piano N° 1 en fa menor Opus 2 N° 1. Daniel Barenboim, piano”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=T6Ytd9z8PQM>

³² Adan Jp. (2012). “MUSSORGSKI CUADROS DE UNA EXPOSICIÓN I EL GNOMO MÚSICA CLÁSICA”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=sswjNnj7uIQ>

³³ Faces of Classical Music – 6. (2016).”Joseph Haydn: The Seasons - Nikolaus Harnoncourt (Salzburg 2013, HD 1080p)”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=l3O2K-LyJ9o>

La música no expresa la esencia interna, la voluntad misma, sino que se limita a imitar el fenómeno de forma insatisfactoria; eso es lo que hace en realidad la música imitativa por ejemplo, Las cuatro estaciones de Haydn y también su creación en muchos pasajes en los que se imitan directamente fenómenos del mundo intuitivo; lo mismo ocurre en todas las piezas de batallas, y es totalmente reprobable(Schopenhauer, s.f, pp 156, 157).

Para Schopenhauer, esto es reprobable porque para él este arte es diferente a las demás; ya que la música es un arte desinteresado que no se debe limitar a los fenómenos del mundo intuitivo, porque aunque hay una analogía entre el mundo fenoménico y la música, para él este arte no se debe limitar a expresar el mundo intuitivo dado que, esta debe adentrarse a los secretos más profundos de esa persona que la escuche pero, además ir a un punto donde no existe el sujeto y el objeto representado sino al mundo como voluntad porque para Schopenhauer el lenguaje de la música es la pura voluntad del alma.

- Ella está totalmente separada de todas las demás. En ella no conocemos la copia, la reproducción de alguna idea del ser del mundo: pero es un arte tan grande y magnífico, actúa tan poderosamente en lo más íntimo del hombre, es ahí tan plena y profundamente comprendida por él, al modo de un lenguaje universal cuya claridad supera incluso la del mundo intuitivo que con toda seguridad hemos de buscar en ella algo más que un ejercicio oculto de la aritmética por parte de un espíritu que no sabe que está contando. (Schopenhauer, s.f , p 153).

A pesar que para Schopenhauer es reprobable como la música la puedan limitar a una representación del mundo intuitivo dado que, no permite al ser ir a la esencia de la voluntad misma. Es importante aclarar, que al final todo compositor tiene una intención, como se analizó en la “*Quinta sinfonía de Beethoven*”; aunque es más complejo de captar no significa que no tenga un significado su obra porque, muchas de las obras que componen los músicos se desea expresar una idea donde, se encuentra en la percepción del mundo en que el compositor vive. Sin embargo, al haber esa complejidad de comprender el significado de las diferentes obras que se encuentran en la música académica por su lenguaje implícito , que como ya explicamos solo evoca el sentimiento más no la idea en sí; concuerdo en el sentido de como el sujeto puede dejarse llevar por esos sentimientos o emociones en su forma más abstracta, siendo algo inevitable que su voluntad desee contemplarla. Dado que, cuando el sujeto escucha música clásica sin comprender o captar la obra sin ninguna representación del mundo intuitivo o la intención del propio compositor causa, que el alma contemple los sentimientos en su esencia más pura provocando un arrastre a una vida muy diferente siendo un refugio de las

penas que suceden en el mundo como lo conocemos. Y esto se logra, cuando el sujeto se adentra a la obra olvidando todo lo que acontece a su alrededor; es como si solo existiera en ese instante en que es oída la música clásica el alma y sus emociones, sentimientos o anhelos más íntimos. Cabe aclarar, como esto se da de manera temporal porque, al terminar cualquier obra de música académica escuchada por el sujeto volverá inmediatamente a contemplar todo lo que pasa alrededor porque a mi juicio, esta experiencia de escuchar alguna obra de música clásica solo se vive en el momento en que es oída.

Por otro lado, es importante decir que si se conoce la intención del compositor no significa que no cause nada en el oyente claramente los sentimientos y emociones seguirán siendo sentidas y, perfectamente el sujeto puede adentrarse a la obra solo que con la diferencia de que no conocerá sus sentimientos, emociones y secretos más íntimos de su alma sino las del compositor, siendo una experiencia completamente diferente para el oyente al sentir las emociones y sentimientos desde la idea que deseo transmitir el músico visto que, es muy complejo desprenderse de los conceptos o ideas que van quedando representados o implantados en nuestro razonamiento. Por esta razón, si escuchamos por ejemplo la Quinta sinfonía ya veremos esas emociones y sentimientos como una intención que quiso darnos beethoven para reflejarnos por medio de su obra como él entiende que el destino llama a la puerta pero, será más complejo para el sujeto verlo desde sus impulsos más íntimos y personales de su alma la quinta sinfonía a no ser, que logre desprenderse de este significado.

A lo largo de la ponencia he comentado que en la música académica pueden pasar dos cosas, la primera que puede interiorizar hacia los anhelos o secretos más profundos del alma. La segunda contempla los sentimientos en su forma más abstracta. Entonces, cuando el oyente desea ir hacia sus anhelos más profundos significa ir a su mundo propio que de alguna manera está relacionado con el mundo fenoménico. Como bien explica Schopenhauer en su cuarto tomo, la voluntad está análoga con el mundo de la representación porque de ahí, la voluntad obtiene el conocimiento de lo que desea o aspira y en la música no es la excepción visto que, el oyente puede representar esos sentimientos evocados con anhelos, deseos, dolores y todas sus pasiones con su propia vida así como lo hacen los grandes músicos porque, el lenguaje de los sonidos al expresar esos sentimientos sin motivos da la libertad de que el compositor o el oyente le den sus propios significados si así lo desea. Ya la segunda que es contemplar los sentimientos en su forma más abstracta, es sentir algo completamente inefable en el sentido de cómo el oyente lograr contemplar y gozar esos sentimientos de una forma que ni él mismo puede explicar lo que está pasando o sintiendo dado que, todas esas pasiones se

intensifican en el sujeto en un momento tan efímero que cuesta explicar todo ese desbordamiento de emociones en un forma lógica o racional y es aquí, donde se encuentra el sujeto con la voluntad misma al gozar todas esas sensaciones en su forma más abstracta sin alguna explicación racional de ese motivo sentimental.

Por consiguiente, se puede decir que la música académica se puede considerar como un lenguaje de la voluntad en el momento en que es expresada sin ningún tipo de representación visual o sin un conocimiento previo de la intención que desea expresar el compositor en una obra. Y esto es debido a que, al no haber una idea racional que explique la composición puede causar al oyente la libertad de dejarse llevar por los sentimientos evocados para trascender a sus secretos y anhelos más íntimos o incluso, para contemplar los sentimientos en abstracto para vivirlo de manera temporal y así, lograr de esta manera, que el ser humano encuentre un refugio para alejarse de este mundo en el que se encuentra habitado en el instante en cómo se deje llevar por este género musical al ser presenciado. Y esto se debe de como la música académica tiene una magia que logra atrapar al espectador en el momento que es oído, al ser una música cautivadora que logra dirigir al sujeto toda su atención a ese lenguaje permitiendo alejar mentalmente de todo lo que le rodea. Y, aunque es una lengua que no hablamos en nuestra cotidianidad aparentemente ya la conocemos porque ella hace parte de nosotros, de nuestra voluntad. Y es por esta razón, que logra cautivarnos en el momento en que es interpretada.

3. Conclusiones

He demostrado a lo largo de mi ponencia, primeramente que el lenguaje de la música es universal, en el sentido de que evoca sentimientos y emociones por medio de los sonidos, fundamentos en unos signos formalizados en la teoría musical; siendo estos sonidos indeterminados al no tener una idea o un motivo particular de ese sentimiento o emoción expresada por medio de su lenguaje sonoro, logrando de esta manera que este lenguaje permite al oyente una libertad, en el sentido de que puede captar todos esos sentimientos y emociones para sentirlos de la manera en que el lo desee. No obstante, se ha rescatado en esta ponencia que igualmente las obras si tienen un significado o una idea por medio del compositor, pero para comprenderlo se necesita unos estudios muy profundos de manera histórica y análisis de las mismas obras compuestas, como se hizo con la “Quinta sinfonía en do menor primer movimiento allegro con brio”. Por tanto, voy concluyendo en el primer apartado de mi ponencia que el lenguaje musical es un arte indeterminado, al no permitir una idea clara de esas sensaciones logrando de esta manera, que el sujeto pueda adentrarse a sus sentimientos, emociones y pensamientos más profundos de manera libre.

Ya en el segundo apartado de la ponencia, explico como Schopenhauer considera que la música es una arte diferente a los otros, al no estar limitado al mundo fenoménico, es decir; la representación del mundo sensible en el que vivimos dado que, al ser un lenguaje indirecto en abstracto logra poder adentrarse a la propia voluntad del oyente, siendo la voluntad un querer propio que implica un deseo y sufrimiento constante al estar en una búsqueda de estar en algún momento satisfecho de lo que la voluntad quiere o desea. Y esto se logra, en la música académica al sentir todo ese deseo y sufrimiento expresado con los sentimientos abarcando todas las emociones en una forma abstracta. De esta manera, demuestro que la música académica se asemeja a ese lenguaje de la voluntad, pero solo si es escuchada sin ningún tipo de representación. Dado que, así se le permite a éste género musical expresarse en toda su indeterminación sonora para que el el oyente logre irse a sus secretos más profundos que solo conoce su alma o simplemente, sienta todos los sentimientos que evoca este género musical en su forma más sublime y así, lograr en ese instante un refugio para alejarse de este mundo en el que el ser humano se encuentra habitado por medio de su misma voluntad.

Y finalmente, explico la importancia de haber expuesto que es el lenguaje musical y cual era la relación para provocar en el sujeto esa cercanía de el mundo de la voluntad. De esta manera, expongo que los signos de la teoría musical son los causantes de realizar diferentes sentimientos y emociones en la esencia de los sonidos, para poder desbordar todas las pasiones humanas que se encuentran en la voluntad del sujeto.

Referencias

Fuentes primarias

Beethoven. L (s,f). Sinfonía n.º 5 (Symphony No. 5). subido por: Music Library. <http://es.cantorion.org/music/523/Sinfonía-n.º-5-%28Symphony-No.-5%29-1.-Allegro-con-brio-%28scan%29>

Perez. J. [Joel Director-Conductor] (2018). “Joel Perez- Análisis de la Quinta Sinfonía de L.V. Beethoven (primer movimiento)” [Video]. Youtube.

Schopenhauer. A. (S.f). “El mundo como representación” y “el mundo como voluntad”. pp. 104- 230. <http://juango.es/files/Arthur-Schopenhauer---El-mundo-como-voluntad-y-representacion.pdf>

Fuentes secundarias

Adan Jp. (2012). “*MUSSORGSKI CUADROS DE UNA EXPOSICIÓN I EL GNOMO MÚSICA CLÁSICA*”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=sswjNnj7uIQ>

- Anthony Morales.(2018). “Sinfonía No. 5, Beethoven 1er mov”. [Archivo de video]. Youtube.<https://www.youtube.com/watch?v=dMOBn7pfY9U>
- Alexandros Xandros- (2019). “Niccolo Paganini-Caprice 24”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=CjDz-r65xUU>
- Betancourt. C. (2017). “El lenguaje musical, entrecruces “entre” la música clásica y la música contemporánea:un “entre” importante por explorar en la educación artística y cultural”. Universidad de San Buenaventura. Colombia. pp. 3-21 <http://bibliotecadigital.usb.edu.co/handle/10819/4174>
- Blamflix. (2020). “El Pianista (PELICULA COMPLETA EN ESPAÑOL) HD [Latino]”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=AW8LYhc4anU>
- CamerataExtrema. (2008). “Adagio para cuerdas - Samuel Barber”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=5oAPQmzUQXI>
- Cristophers Velásquez.(2012). “Sonata para piano N° 16 en Do Mayor K. 545 - Wolfgang Amadeus Mozart”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=5LQxYJnFDWI>
- Evan Bennet. (2011). “Symphony No. 9 ~ Beethoven”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=t3217H8JppIv>
- Ernest Collins. (2017). “Platoon Leader - Castellano - 1988”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=PGiNirizdOM>
- El sistema. (2020). “William Shakespeare - Hamlet - La Tempestad - Romeo y Julieta - Tchaikovsky - Gustavo Dudamel”. [Archivo de video]. Youtube.<https://www.youtube.com/watch?v=YyyK0PJ0690>
- Faces of Classical Music – 6. (2016).”Joseph Haydn: The Seasons - Nikolaus Harnoncourt (Salzburg 2013, HD 1080p)”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=l3O2K-LyJ9o>
- Gomez. A. (2015).“El lenguaje musical en la filosofía de Schopenhauer”. Universidad Pedagógica Nacional. pp. 49-65
- Julius Goldberg. (2019).” CASCANUECES Ballet Nacional Ruso S. Radchenko” [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=m2M-e4LUUIA>
- Joyce Garcia Musica. (2020). “Himno a la alegría - 9na Sinfonia de Beethoven (LETRA)”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=DBeYwWb5LGI>
- La música de las esferas. (2013). “ Claro de Luna · Beethoven · Mondscheinsonate · Moonlight Sonata”·<https://www.youtube.com/watch?v=yN1LwUT9fV8>
- Mario Calogiuri. (2012). “Beethoven - Symphony No 5 in C minor Op 67”. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=-VVXqNt4qU0>

maestromilochomil117 (2012). "Fur Elise (Para Elisa) HD Audio". [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=vHVsa_dynsM
"Música clásica". En: Significados.com. <https://www.significados.com/musica-clasica/> Consultado: 7 de julio de 2022, 10:10 am.

Olite. J. (1996). "La música en Schopenhauer: tema y variaciones". pp. 26-35 https://www.researchgate.net/publication/264422539_La_musica_en_Schopenhauer_tema_y_variaciones

Pinilla Burgos, R. (2012). "La metafísica de la música en el romanticismo". Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica, 61(231), 421-439. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/62>

Patricio Inostroza Cornejo.(2009). "Mozart - Turkish March - Marcha Turca". [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=rrk-zuuc77U>

Polo. M (2008). "La estética de la música". Barcelona. pp. 63-78 <https://openaccess.uoc.edu/webapps/o2/bitstream/10609/111006/7/La%20est%C3%A9tica%20de%20la%20m%C3%A9trica%20CAST.pdf>

Pakito Palote.(2013). "Beethoven, Sonata para piano N° 1 en fa menor Opus 2 N° 1. Daniel Barenboim, piano". [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=T6YTD9z8PQM>

Raucher, G. 2018. "¿Tiene que ver la "Quinta" de Beethoven con el destino?". DW Made for Minds. <https://www.dw.com/es/tiene-que-ver-la-quinta-de-beethoven-con-el-destino/a-45401674>

Tuukul Mayab.(2014). "Mozart - La Flauta Mágica [Subtítulos Español]". [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=vxe8F3qqNf0>

Trias. E. (2007). "El canto de la sirenas". Editorial: Galaxia Gutenberg. Barcelona. PP- 29-885. https://www.academia.edu/7842988/Trias_Eugenio_El_canto_de_las_sirenas_pdf

theamigoamor. (2012). "A FIFTH OF BEETHOVEN - SATURDAY NIGHT FEVER". [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=KSXC_IPWoyo&t=21s



¿POR QUÉ ES IMPORTANTE ABORDAR EL FEMINISMO DESDE UNA PERSPECTIVA FILOSÓFICA?

Natalia González Henao
Universidad Tecnológica de Pereira
Mesa de Género y Feminismo

Preguntar por el vínculo existente entre filosofía y feminismo conduce a la necesidad de asumir posturas concretas de lo que involucran estos términos, o al menos desde qué perspectiva se asumen. La filosofía tiene la particularidad de la indefinición, es decir, dentro de su amplitud es incluso doloroso otorgarle una definición, limitarla. Sin embargo, aquí no se pretende otorgar límites inamovibles sino plantear ciertos atisbos que hagan posible la comunicación. Se reconoce que la labor de conceder un único significado a la filosofía es, además de imposible, un problema filosófico (tal y como lo asume el profesor argentino Alejandro Cerletti). Dicho lo anterior, dentro de la filosofía pueden reconocerse múltiples aspectos que podrían configurar, siempre de un modo parcial, un acercamiento.

La filosofía es una búsqueda reflexiva que todo el tiempo anhela la comprensión, ¿y qué es lo que necesita comprender? El mundo, los eventos que circundan a la humanidad, los problemas que atraviesan la propia existencia. Ante todo, hay en esta algo fundamental que suele dejarse en el olvido: la filosofía invita a cuestionar y reflexionar sobre los prejuicios individuales, sobre nuestros pensamientos y conductas. Es esencialmente despojarnos de las afirmaciones y permitir que las preguntas invadan mayoritariamente nuestras vidas. La dificultad surge cuando en lugar de acoger la filosofía problematizando la existencia, se comienza a utilizar como una justificación para afianzar cada vez más las ideologías particulares. En este caso concreto se subordina a limitar y encoger profundamente los horizontes de comprensión.

Por otro lado se encuentra el concepto de feminismo, el cual se expande cada vez más creando nuevas vertientes, cada una con finalidades disímiles. La dificultad de asumir una única definición nace de allí, de la cantidad de elementos que deben transformarse en las sociedades porque los sujetos hemos cambiado y exigimos vivir de un modo distinto. En este caso y para avanzar en la presentación, se opta por admitir una concepción corta pero suficiente para la ocasión: el feminismo es un movimiento que pretende difuminar el sexismo.¹ Se entiende aquí sexismo como discriminación de género, es decir, favorecer más a un género que a otro por cuestiones

¹ Definición extraída del texto *El feminismo es para todo el mundo* de Bell Hooks (2017).

culturales e ideológicas. La escritora y activista social Bell Hooks (2017) asume que configurar una definición de feminismo que parta del sexismo como problema principal es “ir al corazón de la cuestión” (p. 21). Vincular el feminismo con la lucha en contra del sexismo es reconocer que esta forma de violencia y exclusión puede manifestarse de múltiples maneras, afectando finalmente a todos los géneros. La reflexión que realiza Hooks representa una pieza primordial si se quiere comprender con mayor amplitud el movimiento en cuestión, pues revela que esta violencia no es ejercida únicamente por el género masculino, sino que las mujeres también participan de esta. En otras palabras, cualquier género puede fomentar o padecer la discriminación sexista. Es así como poco a poco la autora antes referida elabora un significado de feminismo donde todas las personas pueden ingresar.

Es cierto que al momento de rastrear históricamente los inicios del movimiento pueden encontrarse con facilidad rasgos misándricos, sobre todo porque esta discusión nació como respuesta a la dominación específicamente masculina. Algunas vertientes feministas en la actualidad han perpetuado esta idea y sobre todo el sentimiento de ira sobre lo masculino, creando una imagen errónea y generalizada de los objetivos del movimiento. A pesar de ello, es esencial rescatar que gran parte del feminismo contemporáneo ha reconocido que mantener esta idea es continuar excluyendo los géneros, es decir, ir en contra de la premisa fundamental antes expuesta: la necesidad de difuminar el sexismo.

Pensar el feminismo desde esa apertura es lo que hace posible abordarlo desde la mirada filosófica. Por el contrario, si se determina como un sistema cerrado y excluyente, sin disposición para entablar diálogos y expandir los horizontes de comprensión, se trata de una doctrina irrefutable en la cual la filosofía no puede afluir. En este sentido, solo al desprender los radicalismos a veces tan marcados en los discursos filosóficos y feministas, es preciso vincular los dos conceptos aquí referidos. Una de las invitaciones de la filosofía es entrar en diálogo, entablar conversaciones donde todas las posiciones puedan ser mostradas con fundamentos que ayuden a clarificar aquello que se quiere decir. Se basa en una evidente búsqueda de comprensión. Si bien para la hermenéutica habitamos el mundo comprendiéndolo y hace parte de nuestro modo de ser que es siempre en-el-mundo, el «haber previo» puede condicionar (y a esto se hizo alusión antes con la noción de prejuicio) pero no limitar. Se trata simplemente de una «anticipación de sentido». Gadamer, por ejemplo, ve en el diálogo un camino inacabado e infinito que es siempre expansor. Nunca se pretenden respuestas definitivas que cumplan con sentenciar aquello que los demás deben asumir.

En términos más precisos, solo así se podría analizar el feminismo desde la amplitud de ópticas que brinda la filosofía: cuestionando las estructuras individuales, sociales, culturales y políticas que se han desplegado durante la historia y perduran en la actualidad. Menos aún se trata de borrar lo diferente, sino de pensar cómo podemos extender los brazos para acogernos, para sabernos imprescindibles, todas y todos, en este mundo compartido.

Luego de lo anterior y para dar cierre a esta reflexión, se acude con necesidad al apartado de un poema escrito por la poeta nicaragüense Gioconda Belli, titulado Nueva tesis feminista.

“¿Cómo decirte
hombre
que no te necesito?
No puedo cantar a la liberación femenina
si no te canto
y te invito a descubrir liberaciones conmigo.
No me gusta la gente que se engaña
diciendo que el amor no es necesario
Hay tanto nuevo que aprender,
hermosos cavernícolas que rescatar,
nuevas maneras de amar que aún no hemos inventado”.

Referencias

- Amorós, Celia (2000) *Feminismo y filosofía*. Editorial Síntesis.
- Catoggio, Leandro (2009) *El carácter ambiguo de la fusión de horizontes en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. Universidad de Málaga. Contrastes, Revista Internacional de Filosofía, vol. XIV, pp. 81-97
- Hooks, Bell (2017) *El feminismo es para todo el mundo* (trad. Beatriz Agustí, Lina Lozano, Mayra Moreno, Maira Puertas, Sara Vega). Ed. Traficantes de sueños.
- Posada, Luisa (2016) *Sobre el feminismo filosófico de Celia Amorós*. Universidad Central. Ed. Nómadas, vol. 44, abril.



EL PROBLEMA DEL DESEO EN EL EROS PLATÓNICO

Emanuel Osorio Arteaga
Juan Camilo Grisales Giraldo¹
Universidad Tecnológica de Pereira
Mesa de Filosofía Antigua

Resumen

Platón realiza una clasificación de los deseos paralela a la del alma. Así encontramos un vínculo del erōs con dicha clasificación: lo correspondiente a la parte racional e irracional. De tal manera, el erōs es el deseo que afecta al alma y la encamina hacia la idea del bien. A raíz de este andamiaje realizado por Platón, han surgido diversas interpretaciones: La primera se ampara en que Platón desarrolla ambiguamente la concepción de deseo, pues se afirma que en diferentes diálogos hay contradicciones en torno al mismo. Por consiguiente, se destaca la postura de Martha C. Nussbaum, (2001), la cual interpreta que Platón en un primer momento (en diálogos como *Fedón* y *República*) rechaza los deseos provenientes de la parte irracional del alma, pero después los avalaría (en el diálogo *Fedro*) considerándolos importantes en el quehacer filosófico. La segunda, resaltamos la interpretación de María Angélica Fierro (2008), la cual demuestra que el desarrollo de la concepción del erōs en Platón es complementaria, pues la evidencia tejiendo una relación entre las concepciones de deseo que Platón realiza en *República* y *Banquete*. De igual manera, Grube, G. (1987) asegura que no hay una contradicción en los cuatro diálogos de madurez. Teniendo en cuenta lo anterior, este escrito se centrará en el manejo del término en el período de madurez del académico, demostrando como no hay una contradicción en el manejo de este.

Palabras claves: erōs, alma, deseo, bien

“Pero en verdad que, es bello que, quien con lo bello se atreve, soporte también lo que soportar tenga” (Platón, *Fedro*, 274b)²

¹ Estudiantes de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira. Miembros del grupo de investigación en Filosofía de la Educación. El presente texto hace parte de la investigación “Democracia, tiranía y oligarquía en la Política de Aristóteles (libros IV - VIII). Una revisión” inscrita en la Vicerrectoría de investigaciones y extensión de la Universidad Tecnológica de Pereira bajo el código 1-22-8.

² Se uso la traducción de la editorial Gredos traducida por E. Lledó (2021).

Introducción³

Los diálogos poseen una dificultad, pues el pensamiento de Platón respecto a un concepto evoluciona según cada diálogo, formando así una unidad. Por ende, sus obras no son aisladas cada una, por el contrario, algunos comparten las mismas temáticas. Evidencia de ello, el concepto de *erōs* tiene un desarrollo en los diálogos de madurez (*Fedón*, *Banquete*, *República* y *Fedro*).

Así pues, la interpretación que aquí se defiende intenta formar un nexo entre las dos visiones opuestas: la unitarista y la evolutiva. Es decir, dentro de la postura unitarista rescatamos la nueva versión que propone Kahn, C. (2010), en el sentido de que hay una unidad y un desarrollo en el pensamiento platónico. En ese sentido, a lo largo del texto se desarrolla la unidad y desarrollo del *erōs* en los diálogos *Fedón*, *Banquete*, *República* y *Fedro*. En donde se encuentra implícita la inmersión de la ética y la epistemología en el deseo erótico.

1. *Erōs* como deseo hacia el bien

a. Recepción del *erōs* en el *Fedón*

Hay que tener en cuenta el desarrollo de Platón en el *Fedón*, respecto a su postura frente a los deseos, la cual desarrollará con mayor amplitud en *República* y *Filebo*. Al parecer, la lectura que predomina respecto al *Fedón*, es que al haber un rechazo del cuerpo, quiere decir que hay un rechazo de los deseos de este. Sin embargo, una lectura atenta podrá cambiar uno poco este punto de vista.

Probablemente alguna senda nos va llevando bien, con la razón, en nuestra búsqueda, (...) mientras tengamos el cuerpo, y nuestra alma se halle entremezclada con semejante mal, no poseeremos suficientemente aquello que deseamos, es decir, lo verdadero. El cuerpo, en efecto, nos acarrea incontables distracciones debido a la necesidad de sustento y, por si fuera poco, nos lo atacan enfermedades que nos impiden la caza de lo real. Nos llena de amores, deseos, temores, (...). (66b)

El postulado que Platón lanza aquí en la relación cuerpo y alma hace pensar que el cuerpo es un mal en sentido estricto. No obstante, Platón rechaza al cuerpo como una posible limitante al momento de contemplar las Formas, lo cual es cierto. Dado que, mientras haya exceso de deseos irracionales en el alma, el cuerpo aparte de disfrutar de ellos se enfermará. Por lo tanto, éste será el centro de atención e impedirá el ejercicio filosófico del alma, (o que en diálogos posteriores se conocerá como parte racional) la cual tendrá el deseo de la sabiduría.

³ Esta ponencia es un esbozo de la investigación que se está desarrollando.

Sin embargo, se nos ha puesto de manifiesto realmente que, si alguna vez hemos de poder saber algo con pureza, es necesario apartarse de él y contemplar por medio del alma en sí misma las cosas-en-sí mismas. Y entonces, según parece, poseeremos aquello que deseamos y de lo cual decimos ser amantes, la sabiduría. (66d-e)

Así pues, se nos presenta el filósofo como un individuo virtuoso, meditado y guiado por la sabiduría para la continuación de la actividad filosófica; no sólo en los años en vida, sino también en su llegada al Hades. Pero, todo esto no significa que haya un rechazo del cuerpo en sentido estricto. A razón, de que cuando el filósofo este en la actividad filosófica, este tiene que dejar delado todos estos deseos corporales, que lo único que hacen es distraerlo de su actividad de preparación.

Esto demuestra que comentaristas como Cornford, F (1929) y más adelante se mostrará con Nussbaum, M (2001), se quedan cortos al reducir el contenido del *Fedón*, a una simple apología de la racionalidad sobre la irracionalidad. Puesto que, no tienen en cuenta que la discriminación ocurre cuando el filósofo centra su atención en su actividad contemplativa, de lo contrario son deseos necesarios. Por algo, Platón habla de la virtud de la moderación. Adicionalmente el comentario de Grube, G (1987), abre la posibilidad de otra reinterpretación de este diálogo, pues no solo dice que en torno al tema de la tripartición del alma (donde al parecer también incluye la teoría del deseo) hay una unidad en los diálogo de madurez, sino que también incita a ver al *Fedón* más allá de la postura ya planteada:

La diferencia es sólo de orientación, pone de manifiesto una vez más que el objetivo no es la represión, sino la sublimación. Cuando un hombre ama la verdad como es debido, la intensidad de sus pasiones físicas se ve disminuida precisamente por ello. Y las pasiones, debilidades de esta forma, encuentran su propio lugar. No cabe mantener ya la acusación tan frecuente lanzada contra Platón de anti-emocionalismo o , cuando menos, de intelectualismo frío. (p.212)

Como se puede apreciar, Grube, G (1987) llega a la misma visión a la que se llegó en esta sección, donde el filósofo, al ser guiado por el deseo del conocimiento, centrará toda su atención en dicho deseo; dejando de lado los demás placeres que también, en parte, le pueden perjudicar la actividad filosófica. Aunque, esto también da paso a mostrar que el filósofo necesita de los deseos sensibles para poder vivir. Pues, sería absurdo, que el filósofo rechazara cualquier otro tipo de deseo, ya que también los necesita para vivir. Aunque en este diálogo no aparezca el término eros, no cabe duda de que hay nociones que se retomarán y se relacionarán en los diálogos posteriores.

Dicho de otro, Platón comienza a definir un parámetro para todo filósofo, un amante que desea la sabiduría. Aspecto que al relacionarse con la noción de eros tendrá una mayor complejidad.

b. Recepción del erōs en el Banquete

Con respecto al diálogo el *Banquete*, se podrían destacar una gran variedad de concepciones respecto al erōs, mostrando un paso desde el discurso de Fedro, hasta el diálogo entre Diotima y Sócrates.⁴ Sin embargo, hay dos discursos que, teniendo en cuenta la problemática de la unidad en el deseo, son fundamentales para comprender la relación entre los placeres del alma y el cuerpo. En ese sentido, el discurso de Erixímaco contiene una serie de elementos en lo que compete al erōs y, principalmente, al alma.

Como bien lo menciona el autor Frisbee, C. (2006) la descripción del erōs en Erixímaco es a partir de una *techné* erótica que le posibilita al alma estar “en una relación con los dioses mediante varias *technai*”⁵ (p. 42). De entrada, Erixímaco estaría vinculando la medicina para explicar la necesaria condición del alma. De ahí que, en las primeras líneas del discurso, se refiera al estado de Aristófanes que no le permitía ofrecer su discurso en torno al amor. “(...) me dijo Aristodemo que debía hablar Aristófanes, pero que, al sobrevenirle casualmente un hipo, bien por exceso de comida o por alguna otra causa, y no poder hablar” (185c).⁶ Como se advirtió en el capítulo anterior, los malestares del cuerpo (en tanto excesos) limitan al erōs como deseo que impulse al alma hacia la contemplación. Con tal parecer, la coherencia del autor Frisbee, C. (2006), radica en que la técnica en el erōs deriva de la armonía de los contrarios para la creación de una unidad.

La naturaleza de los cuerpos posee, en efecto, este doble Eros. Pues el estado sano del cuerpo y el estado enfermo son cada uno, según opinión unánime, diferente y desigual, y lo que es desigual desea y ama cosas desiguales. En consecuencia, uno es el amor que reside en lo que está sano y otro el que reside en lo que está enfermo. (186b).

¿A qué podría referirse Erixímaco con “doble Eros”? Pues como se veía en el diálogo Fedón, el erōs contribuye al impulso del alma correspondiente a lo racional e irracional. De tal manera que el principio de semejanza juega un papel importante en la concepción del erōs en la medida en que contiene dos sentidos: el amante puede estar sano o enfermo, al igual que el amado. Por lo que la postura de Erixímaco concuerda con su arte. “La medicina muestra que el principio de semejanza implica en realidad el principio de

⁴ Cf. 201d-212a

⁵ Texto originalmente en inglés y la traducción es propia.

⁶ Para la citación de esta obra se usó la edición de la editorial Gredos RBA (2021), traducción realizada por Marcos Martínez Hernández.

semejanza”. (Saudelli, L. 2019. p. 5)⁷ Con dicha alusión a la medicina, surge la explicación de la armonía como principio fundamental del erōs (con una semejanza indispensable con la música)⁸, pues la techné erótica que procede de la medicina es “capaz de hacer amigos entre sí a los elementos más enemigos existentes en el cuerpo y de que se amen unos a otros”. (186c). El resultado de la techné erótica es, en términos generales, el acuerdo entre las naturalezas discordantes que tiene como resultado la armonía en el alma.

Esta breve pero esclarecedora mención del discurso de Erixímaco, es un punto de partida para abordar las condiciones del alma en el escalonamiento hacia el amor a la sabiduría como “máxima expresión de éros” (Fierro, M. p. 62). Queda claro, entonces, que no es posible pensar una armonía en el alma sin elementos contrarios que crean dicho estado. De allí que la lectura del amor filosófico como desecho absoluto del cuerpo desde la obra platónica rechaza la techné erótica que se mencionaba líneas atrás.

Igualmente, la “máxima expresión del éros” marca la etapa última del proceso que conduce a “ser filosofía o «amor a la sabiduría» (...) a través de la «escalera amorosa»” (Fierro, M. p. 62). Con esta mención y el aporte del discurso de Erixímaco a la tesis defendida, es importante crear un puente con el diálogo entre Diotima y Sócrates en torno al erōs. De cierta manera, la conexión entre ambos discursos radica en la pregunta por la naturaleza del erōs, teniendo tales indagaciones un punto de convergencia: una naturaleza doble. Sin embargo, en el discurso de Sócrates y Diotima se interpreta, con mayor precisión que lo dicho por Erixímaco, la unidad del erōs en tanto que su condición es estar en movimiento, pues no es absolutamente bello y bueno, pero tampoco pertenece a la precariedad. Y su movimiento responde al deseo por alcanzar lo bello y lo bueno, pues al carecer de ello, “desea precisamente eso mismo de que está falto” (202d). Con esta descripción, queda establecido, por parte de Diotima, que el erōs está entre lo mortal y lo inmortal; siendo esta referencia la posible comunicación entre el mundo divino y las acciones puramente corpóreas.

⁷ Texto originalmente en francés y la traducción es propia.

⁸ Siguiendo el estudio realizado por Tatarkiewicz, W (2001), el cual ofrece una descripción del término Μουσική, donde opina que “significaba todo tipo de actividad que estuviera patrocinada por las Musas, y no únicamente el arte de los sonidos (...) no significaba sólo músico tal y como se entiende actualmente, sino que tenía también un significado más amplio-comprendía a todo aquel que fuera realmente educado, formado; profundamente culto, capaz de comprender las artes y que tuviera la destreza de practicarlas” (p.103-104). También, en una nota adjunta, el autor polaco referencia algunos pasajes de República que nos llevan al tercer libro. Esta percepción de Tatarkiewicz, W (2001), es lo que podemos hallar en República, aunque Platón hace una revisión de la educación musical en miras a la educación del alma. Pues, en el pasaje (376e), establece que la música no solo son sonidos, acordes, melodías, sino también discursos. Desde dicho pasaje del libro segundo, inicia su revisión a la tradición poeta, y establece, del peligro que corren las almas de los niños. Así pues, la armonía del alma es bastante importante, pues es una idea clave para entender la definición de justicia (dikaiosune), de moderación (sophrosyne), en la formación del individuo; y un sujeto tal, es el prototipo para que acceda a la educación filosófica, y por ende al conocimiento de la verdad.

La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demón como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo. Y así, el que es sabio en tales materias es un hombre demónico, mientras que el que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano. Estos démones, en efecto, son numerosos y de toda clase, y uno de ellos es también Eros. (203a)

Podría decirse, entonces, que desechar el cuerpo en el desarrollo platónico sobre el *erōs* implica romper con la naturaleza misma de lo mortal y negar la función divina del *erōs* de contactar el mundo de los dioses con el mundo terrenal. Con lo dicho, es posible mencionar que el *erōs*, según su condición, conduce los placeres del cuerpo hacia un fin racional gracias a su genealogía inmortal. Puesto que, al ser engendrado en el nacimiento de una diosa (Afrodita), ama lo bello por naturaleza, pero permanece con precariedades en el cuerpo producto de descender de Penía. En ese sentido, el *erōs* mismo es armónico, porque “es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente” (Platón, 204b). Su característica más pura es superar los malestares del cuerpo con base en la previa contemplación de lo divino y puesto en escena dentro de lo sensible.

La posición del *erōs* entre lo divino y lo terrenal evoca a caracterizarlo en su constante deseo de aquello que es bueno para sí y para la vida en sociedad; permitiendo el ascenso en la escala amorosa de Diotima. Esta referencia ilustra el necesario vínculo del deseo en el *erōs*, puesto que es un constante movimiento entre la ausencia de lo deseado y su presencia. Como bien lo expresa Lyotard, F. (1994) “lo esencial del deseo estriba en esta estructura que combina la presencia y ausencia (...) existe el deseo en la medida que lo presente está ausente a sí mismo, o lo ausente presente”. (p. 82). Es precisamente esta constante que le permite al hombre obrar al margen del bien, teniendo en cuenta que la condición del deseo erótico es la contemplación divina. De allí que el *erōs* no es amor a lo bello, sino a la procreación de lo bello (206e), y lo bello es el conocimiento. Sin embargo, la fecundidad del alma guiada por el deseo racional concibe el mayor conocimiento como “la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es medida y justicia” (209a). El ejercicio del *erōs* es la conducción de lo terrestre, con herramientas divinas, hacia la práctica de lo que llamará más adelante como las “normas de conducta”.

En términos específicos, el *erōs* “posee una naturaleza híbrida o intermedia (metaxý) en cuanto que es esencialmente carente de su objeto —lo bello y lo bueno— y, a su vez, provisto de recursos para procurárselo” (Fierro, p. 26). Así pues, la perspectiva que deriva desde el Fedón sobre la necesidad de la muerte material para el ejercicio del alma en el conocimiento se desliga de todo el andamiaje platónico referente al *erōs*. La anotación del autor Boeri, M. (2021), dirigida a las interpretaciones del diálogo Fedón tiene coherencia con los diálogos trabajados en este escrito. Pues el autor menciona que “una lectura superficial de estos pasajes puede hacernos pensar que este tipo de explicación, un tanto ascética, está sugiriendo que la única salida para el filósofo es la muerte” (p. 66). Esa “lectura superficial” podría negar que, el filósofo al estar poseído por la naturaleza del *erōs* (teniendo en cuenta los pasajes mencionados de *República* y *Banquete*), tiene en sí mismo la armonía. Por lo que el filósofo está en relación con el mundo divino e inteligible (donde se contemplan las ideas) y el mundo sensible.

c. Recepción del *erōs* en *República*

Los siguientes comentaristas abren la posibilidad de una lectura más amplia del *eros*. Por ejemplo, Fierro, A, M (2007), (2008) pone de manifiesto la relación entre *Banquete* y *República* en torno a la concepción del *erōs*. Según su interpretación, Platón aclara en este último diálogo el tipo de bien al que *erōs* hace apuntar. Así pues, dicha interpretación se basa en el proyecto educativo que Platón expone a lo largo de la *República*. Dado que, el filósofo, al adquirir el último estudio (la dialéctica), puede contemplar la idea que está por encima de las demás, es decir, el Bien. Y Grube, G (1987) no refleja simplemente la relación entre *Banquete* y *Fedón*, sino que teje la relación entre los cuatro diálogos de madurez.

El término *erōs* aparece varias veces a lo largo de *República*, pero en contados casos se usa en el sentido que se encuentra⁹ esbozado en *Banquete* (208b-212a) y en la primera mitad del Fedro (244a-257b). Es decir, parece ser que Platón ya pronosticaba la discusión entre los dos tipos de *eros*: El divino y el humano. Una primera diferencia entre estos dos tipos de *eros* aparece en el tercer libro de *República*:

⁹ Destacamos este pasaje perteneciente al libro sexto de *República* 499c donde Platón relaciona el término *ἔρως* para indicar amor hacia la filosofía.

Sócrates: ¿Puedes mencionar algún placer más fuerte y vivo que el placer sexual [ἀφροδίσια]?

Glaucón: -No, ni tampoco alguno más próximo a la locura [μανικωτέραν].

Sócrates: -Pero el verdadero amor [ἔρως] consiste por naturaleza en amar de forma moderada y armoniosa lo ordenado y bello.(...) En tal caso, no se adicionará al verdadero amor nada afín a la locura ni a la intemperancia. (403a-b)

Platón hace una diferencia entre el amor sexual caracterizado por la locura y el exceso, contrario al otro amor que desea lo bueno y bello. Es decir, en este pasaje se entiende y relaciona la locura con el exceso de placeres sensibles. Esto nos hace pensar que Platón ya estaba considerando la tajante división del amor: uno con fines filosóficos, otro con fines meramente humanos. De ahí que, podemos observar que, en el libro sexto, el amor del filósofo es la sabiduría.

Así pues, el filósofo es aquel que es guiado por el erōs; causando que su amor por la sabiduría, el conocimiento, y ponga como objeto de atención la verdad. Que, en últimas lo guiará a la contemplación de las ideas (lo bueno y lo bello), tal como se verá en el *Fedro*. En contraposición, Platón en los libros octavo y noveno, establece cómo sería el alma gobernada por el erōs tiránico (una segunda referencia al eros irracional). Este erōs obliga al individuo a permanecer en el mundo del devenir, obstaculizándole del deseo que ofrece el verdadero placer. Solo preocupado por satisfacer los deseos de cualquier modo, exponiendo así, a un individuo egoísta.

el amor que vive tiránicamente en él, en completa anarquía y anomia, al gobernar por sí solo, inducirá al que lo alberga, para alimentarse a sí mismo y a su tumultuoso cortejo, que ha sido en parte introducido desde afuera a raíz de las malas compañías, en parte relajado y liberado desde dentro por los propios hábitos. (575a)

En ese sentido, este erōs da paso al alma tiránica, uno que tiene su origen en un alma con perturbaciones e impedimentos. Pues no solo surge de un exceso por satisfacer todos los deseos a cualquier costo, sino que, influido por deseos reprimidos y por la motivación de otras personas, se muestra así un estado lamentable del alma.

En relación con la crítica anterior, traemos a colación a la pensadora Martha Nussbaum (2004), quien interpreta que en *República* hay una superioridad de la parte racional y una continuidad del ascetismo que se cree que hay en el Fedón. Al respecto, Nussbaum menciona lo siguiente:

En la *Republica* y el *Fedón*, los apetitos y pasiones, especialmente los de naturaleza sexual, se consideraban guías inadecuadas para la acción. Solo el intelecto puede dirigir al ser humano hacia lo bueno y lo valioso de manera digno de confianza. Tampoco en la concepción de la vida optima se otorga valor intrínseco a las actividades relacionadas con pasiones y apetitos. (...) cosas. Por otro lado está la vida del filósofo, quien alcanza el orden, a la estabilidad y el saber a costa de negar la visión del cuerpo y rechazar el amor personal. (p.270)

Lo que la pensadora estadounidense establece aquí podría contraargumentarse con lo ya expuesto en este capítulo. En síntesis, se podría interpretar que Platón consideró que la parte racional no puede mover algo. Por el contrario, como se observó en el pasaje de República (485c), Platón dejó en claro la importancia de una disposición para el filósofo; la cual, es el *erōs*. Adicionalmente, se pudo comprobar que Platón no niega la parte sensible del ser humano; es una discriminación necesaria. Por un lado, Platón, al hablar del papel que juegan los deseos y placeres en el campo ontológico, se muestra que no son necesarios para contemplar la verdad. Precisamente la frase de Grube, G. (1987) resume toda la discusión: “La verdad no puede ser descubierta, a menos que la corriente principal del deseo sea orientada a ello.” (pp. 213-214).¹¹ No obstante, al parecer a Grube, G. (1987) se le olvida la importancia de la percepción de Platón en el campo epistemológico.

d. Recepción del *erōs* en *Fedro*

Para el análisis del *erōs* en este diálogo, se tomará principalmente la segunda palinodia de Sócrates; pues allí se produce un arrepentimiento por parte de Sócrates de las primeras percepciones sobre el *erōs* tanto de este como de Fedro (por medio del discurso de Lisias). Para Sócrates, la señal divina de la purificación lo condujo a considerar el *erōs* como productor de grandes bienes. Puesto que “si el Amor es, como es sin duda, un dios o algo divino, no puede ser nada malo. Pero en los dos discursos que acabamos de decir parece como si lo fuera” (242e). Esta referencia implica que el sentido propiamente erótico se concentra en la segunda palinodia de Sócrates. De cierto modo, esto responde a una apología del *erōs*, pues el mal no se produce por su voluntad, sino a causa de la disposición y educación del alma en los menesteres de la justicia.

¹¹ Para conocer toda su argumentación Cf. Grube, G. (1987). El pensamiento de Platón. Ed. Gredos. Pp. 207-214.

toda alma que tenga empeño en recibir lo que conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar, hasta que el movimiento, en su ronda, la vuelva a su sitio. En ese giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia, y no aquella a la que le es propio la génesis, ni la que, de algún modo, es otra al ser en otro – en eso que nosotros llamamos entes -, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser. (Platón, Fedro, 247d)

Por este motivo, es imprescindible hablar de unidad en el erōs, de allí que su doble naturaleza refleje la intervención divina en la pasión amorosa. Sócrates se cubre el rostro porque al referirse al erōs como fuente del desenfreno, incurre en desnaturalizar la condición armónica del erōs. Así pues, como se ha venido mencionando hasta el momento, el erōs es el motor que impulsa al alma al inmenso mundo del conocimiento. Por lo que, en contraposición de lo mencionado por Lavilla, J. (2016) sobre que los tres discursos en el *Fedro* “no son estrictamente contradictorios, sino que expresan diferentes perspectivas de qué es la pasión amorosa”. (p. 141), la hipótesis de Fedro y Sócrates de que “el enamorado está más enfermo que el no enamorado” (236b) podría expresar una contradicción en el Fedro y en los diálogos revisados en este escrito.

Tal contradicción radica en que, en principio, quienes están poseídos por el erōs “son egoístas e interesados en sus asuntos, se sienten pronto atados al amado, su amistad es incierta, no saben callar, son celosos, hacen elogios inmerecidos del amado, son como una enfermedad que hay que curar” (García P, 2007, p. 107). Estas descripciones del erōs caen en un vacío si se interpreta el erōs desde Banquete, República y la segunda palinodia de Sócrates. Sin embargo, en la segunda palinodia hay algo particular, pues en los discursos de Fedro y Sócrates al comienzo del diálogo se denota “la visión utilitarista y pragmática de eros: es una enfermedad, una locura (μανία). Y, si el amor es una locura, es más sensato y conveniente renunciar a los deseos del enamorado” (García, P, p. 2007. p. 10). Siguiendo esta interpretación, Sócrates toma un rumbo distinto en el argumento a partir de la distinción entre locura divina y humana. Teniendo en cuenta esto y como lo menciona el autor anterior, la manía humana es el estado que nubla la finalidad cognoscitiva del erōs como fecundación de lo bueno. Es evidente que en esta manía también se genera un impulso, pero con fines contrarios a la naturaleza misma del erōs. Es decir, en la manía humana el deseo mueve el alma hacia fines irracionales.

Si por el contrario, es el deseo el que, atolondrada y desordenadamente, nos tira hacia el placer, y llega a predominar en nosotros, a este predominio se le ha puesto el nombre de desenfreno (...) Cosa, por cierto, ni bella ni demasiado digna. Si es pues, con relación a la comida donde el apetito predomina sobre la ponderación de lo mejor y sobre los otros apetitos, entonces se llama glotonería. (237e- 238a)

En este pasaje, el panorama del deseo es puramente irracional y no existe una clasificación de los deseos según la condición del alma. Como se ha escrito hasta el momento, la función del deseo en la figura del erōs platónico podría explicarse en la técnica métrica; pues al producirle felicidad al hombre, el alma mantiene un equilibrio necesario entre las mayores proporciones y la absoluta carencia. Por lo cual, la métrica en el erōs “lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia”. (356c-d). Igualmente, el cumplimiento de la métrica es producto del componente divino del erōs que concretiza su figura con múltiples techné.

Porque si fuera algo tan simple afirmar que la demencia es un mal, tal afirmación estaría bien. Pero resulta que, a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes. Porque la profetisa de Delfos, efectivamente, y las sacerdotisas de Dodona, es en pleno delirio cuando han sido causa de muchas y hermosas cosas que han ocurrido en la Hélade, tanto privadas como públicas, y pocas o ninguna, cuando estaban en su sano juicio. (244a-b).

Con este ejemplo se clarifica que, en efecto, la demencia divina produce bienes que en la demencia humana no se producen. Por lo que habría una diferencia entre dos impulsos producidos por la demencia: uno que se denomina desenfreno, y otro que contribuye a la función del erōs y se relaciona con la medida. Asimismo, la particularidad de la demencia divina radica en que entabla un puente entre el hombre y el mundo divino, haciendo alusión a los padres de erōs (Penía y Poros). En este caso de la manía divina, erōs “es un daímon ligante, es lo que une, en ese caso el cuerpo y el alma, lo divino y lo humano, lo anterior y lo posterior” (Gazolla, R. 2002. p. 100).

La demencia del erōs procura que los impulsos del cuerpo estén medidos gracias a la relación del erōs con la divinidad, desplegándose la finalidad del amor en Platón. A diferencia de lo que se observa en el siguiente pasaje: “No seré dominado por el amor, sino por mí mismo, ni me dejaré llevar por pequeñeces a odios poderosos, sino que sólo en relación con cosas importantes dejaré traslucir mi desagrado” (233c). Pues el erōs, al conducir el alma a la contemplación de las Ideas y, primordialmente, practicar la justicia, se refleja en la acción del cuerpo en el mundo tangible. De ahí la importancia de distinguir los dos tipos de manía.

Si bien, la interpretación de Nussbaum, M. (2004) de la demencia o manía denota un cuidadoso estudio de los diálogos donde se aborda este tópico, se realiza de una forma literal; pues no especifica la diferencia que Platón hace en torno a la manía. Es decir, como se decía en apartados anteriores,¹¹ en diálogos como Fedón y República la crítica hacia la manía es directamente humana. En el Fedón introduce la manía divina, siendo diferente de la humana. Cómo especifica Guthrie, W (1990).¹²

La República, en la primera mención del amor loco, usa la palabra (τα αφροδίσια) que por lo general significa relación sexual (que prohíbe expresamente) y eros referido solo al amor no loco. La locura que condena la República es la locura «situada a la izquierda» de la dicotomía del Fedro, que nace de la enfermedad humana, no de la intervención divina (265a). (p. 402)

Pero, para que el filósofo pueda contemplar la verdad, se necesita que su alma este regida por la justicia:

Las demás, sin embargo, cuando acabaron su primera vida, son llamadas a juicio y, una vez juzgadas, van a parar a prisiones subterráneas, donde expían su pena; y otras hay que, elevadas por la justicia a algún lugar celeste, llevan una vida tan digna como la que vivieron cuando tenían forma humana. (249a)

Este asunto tan minúsculo, denota el gran esfuerzo de Platón por justificar la vida del justo; es decir, no solo del acto virtuoso, sino también de la medida ante los placeres. Así, la larga teoría de la *República*,¹³ y los comentarios de Sócrates en el Fedón sobre el estilo de vida del filósofo, se encuentran justo en este pasaje. Así, la locura divina toca al alma justa y la parte racional se deja guiar por este impulso divino hacia el Bien (como en República), o como se menciona en el Fedro, recordar las ideas mismas.

¹¹ En el Fedón, la manía divina tiene unos antecedentes que podrían estar ligados con la muerte del cuerpo que posibilita la soledad del alma y, por consiguiente, acceder a las Ideas en el mundo divino. De esta manera, Sócrates le da cuenta a Cebes y a Simmias de qué forma los dioses, al estar en posesión del hombre, genera que este desee siempre “estar junto a lo que es mejor que él mismo” (62e). Así pues, antes de dicho pasaje, Sócrates reconoce que no es absurdo “darse muerte a sí mismo” (62c).

¹² En los dos discursos hechos sobre el Eros, siguiendo un método preciso, Platón llega a la idea única de «manía», dividiéndola después en la humana (izquierda) y la divina (derecha). Reale, G. (2002). Lo anterior se especifica con mayor evidencia del pasaje 265e al 266a en el Fedro.

¹³ De hecho, para mostrar la relación en este aspecto entre ambos diálogos, y sintetizar toda la teoría del alma puesta en República (ya mencionada panorámicamente en la p. 10), destacamos este pasaje del libro sexto: “En cuanto al varón ordenado que no ama las riquezas y no es servil ni jactancioso ni cobarde, ¿puede llegar a ser difícil de tratar o injusto?” (486b)

Conclusiones

Este texto deja como posibles conclusiones una forma de interpretar el pensamiento del Platón de los diálogos de madurez (*Fedón*, *Banquete*, *República* y *Fedro*) a partir de su conexión en las alusiones al deseo y su vínculo con el *erōs*. Es innegable que la concepción del deseo en el *Fedón*, en un primer momento, es ambigua y confusa; puesto que, a pesar de aceptarse el deseo en relación con el conocimiento, los demás deseos son vituperados. Sin embargo, una atenta lectura muestra en qué sentido Platón desarrolla su planteamiento. De tal manera que en el *Banquete* se observó cómo hay una recepción de lo dicho en el *Fedón* con el posible fin de exponer la naturaleza del *erōs* en relación el conocimiento. Mientras que, en *República*, aparte de reunirse lo expuesto en ambos diálogos, discrimina de forma más específica los deseos necesarios e innecesarios. En relación no solo con la vida del hombre, sino también con la ontología y epistemología. Al final, se muestra en el *Fedro* la diferencia definitiva entre lo irracional (humano-divino) y su vínculo con lo racional. Es decir, la distinción de las dos clases de manías. Así pues, se puede afirmar que, en este estudio panorámico, hay una unidad en la concepción del deseo en Platón; aunque no se niegan las posibles ambigüedades con respecto a la temática tratada. Adicionalmente, también se muestra cómo esta teoría del deseo es fundamental en su pensamiento.



Bibliografía

Traducción de la bibliografía clásica

PLATÓN (1971) *Fedón*. Traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Ed. EUDEBA

_____ (2021) *Banquete*. Traducción y notas por M. Martínez Hernández. Ed. Gredos

_____ (1988) *Fedro*. Traducción y notas por Emilio Lledó. Ed. Gredos

_____ (2005) *República*. Traducción y notas por Marisa Divenosa y Claudia Mársico. Ed. Losada

Bibliografía crítica

Martha C. Nussbaum (2001) *La fragilidad del bien*. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega. Traducción de Antonio Ballesteros Ed. A. Machado Libros, S.A.

Fierro, A, M (2008) *La teoría platónica del eros en la República*. Ed. Diánoia

_____ (2007) *La concepción del eros universal en Fedro*. Ed. CONICET

Grube, G. (1987) *El pensamiento de Platón*. Traducción de Tomás Calvo Martínez Ed. Gredos

Kahn, Ch (2010) *Platón y el diálogo socrático*. *El uso filosófico de una forma literaria*. Traducción y notas por Alejandro García Mayo Ed. Escolar y Mayo

_____ (1987) *Plato's theory of desire*. Ed. Review of Metaphysics

Bieda, E. (2015) *La irracionalidad interna del alma y la vigencia del "intelectualismo socrático" en la República de Platón*. Ed. Cuadernos de Filosofía

Boeri, M. (2021) *Platón y el problema del acuerdo y desacuerdo entre apetito y razón*. Ed. Aguaplano

Lucia Saudelli (2019) *Amour et santé dans le Banquet de Platón: la notion d'harmonie*. Ed. Elenchos

Frisbee, C. (2006) *Plato's Symposium. The ethics of desire*. Ed. Oxford

Liotard, F. (1994) *¿Por qué filosofar?* Ed. Paidós Ibérica S.A.S

Lavilla, J. (2016) *Tres discursos eróticos y dos concepciones anímicas en el Fedro de Platón*. Ed. Agora

Gazolla, R. (2002) *Eros y manía en el "Fedro" de Platón (un ángulo del discurso Estesícoro)*. Ed. Universitas Philosophica

García, P. (2007) *La locura divina de eros en el Fedro de Platón*. Ed. Cauriensa

Szlezák, T (2009) *Reflejo del discurso vivo: ¿qué es y qué pretende un diálogo platónico?* Ed. Areté

Guthrie, W (1990) *Historia de la filosofía griega IV: Platón, el hombre y sus diálogos: primera época*. Ed. Gredos

Ross, D. (1993) *La teoría de las ideas de Platón*. Ed. Cátedra

Cornford, F (1929) *The division of the soul*. Ed. Hibbert Journal

_____ (1989) *Platón y Parménides*. Ed. A. Machado Libros, S.A.



PONENCIAS



CENTRALES



LOS DISCURSOS PSEUDOCIENTÍFICOS Y LAS FALACIAS

Rosita Mejía

Docente de la Escuela de Filosofía
Universidad Tecnológica de Pereira
Mesa de Ciencia, Escepticismo y Lógica

En los últimos años los discursos pseudocientíficos se han proliferado. Hoy en día los encontramos en diversas plataformas web, revisas, bestsellers, periódicos etc. Una de las razones por las cuales ha ocurrido esta expansión es la aparente revelación de ideas asombrosas que prometen estos discursos. Sin embargo, guiados por el pensamiento crítico, es necesario preguntarnos si en realidad estos discursos se sustentan sobre argumentos correctos o argumentos falaces. En el presente ensayo se pretende defender que este tipo de discursos por su naturaleza pseudocientífica solo pueden estar basados en argumentos falaces.

Para demostrarlo comenzaré por caracterizar la naturaleza de los discursos pseudocientíficos a través de las concepciones de ciencia y pseudociencia presentadas por Mario Bunge. Después presentaré la clasificación de falacias planteada por Charles Hamblin, Irving Copi, y Carl Cohen, la cual sigue los criterios de la definición estándar de falacia (SDF). Una vez establecida dicha clasificación, identificaré las falacias que presentan algunos textos pseudocientíficos. Y finalmente, concluiré que la mayoría de los discursos pseudocientíficos están basados en falacias debido a que sus pretensiones muchas veces son imposibles.

Cuando buscamos definir qué es ciencia, inevitablemente nos preguntamos qué no es ciencia. Mario Bunge uno de los filósofos que se ha dedicado a esta tarea conceptual, en su libro “Pseudociencias ¡Vaya timo!” (2010) caracteriza la ciencia como un campo de conocimiento genuino, cuyo objetivo es obtener, difundir y utilizar conocimiento verdadero. En contraposición a esta definición, también, caracteriza la pseudociencia como aquel campo que contiene conocimientos fraudulentos, y su objetivo es obtener, difundir y utilizar alguna clase de conocimiento¹ que es falso. (Bunge, 2010: 73 y 75). En este sentido Bunge define la pseudociencia como un campo de conocimientos contrario al campo de la ciencia. En la misma línea Alan Sokal define la ciencia como un conjunto de conocimientos que se justifica de manera

¹ Bunge busca realizar una caracterización positiva de la pseudociencia, por eso propone llamar pseudociencia un campo de conocimiento E si cumple las condiciones que él enuncia. Ver. “Las pseudociencias ¡vaya timo!” pp. 77.

verosímil cumpliendo con requisitos lógicos y probatorios. Y la pseudociencia como aquel conjunto de afirmaciones sobre fenómenos reales o supuestos, o sobre relaciones causales o supuestas, las cuales se justifican de manera inverosímil incumpliendo requisitos lógicos y probatorios (Sokal, 2009: 338).

Teniendo en cuenta estas definiciones, afirmaremos que un discurso pseudocientífico es un conjunto de argumentos inválidos o incorrectos² sobre procesos o entes que no pueden ser verificados de forma empírica. Esto significa que las afirmaciones de dichos argumentos son falsas y construyen una inferencia inválida o incorrecta. Pero, no solo contienen esta clase de argumentos, sino que, también, reproducen argumentos falaces, es decir, argumentos inválidos o incorrectos que aparentan ser válidos o correctos.

Ahora bien, antes de continuar con la ejemplificación de las falacias en discursos pseudocientíficos, es conveniente preguntarse: ¿qué clase de contenido posee un discurso pseudocientífico? Para responder a esta pregunta me serviré de las condiciones³ que propone Bunge para los discursos científicos. En primer lugar, el dominio o universo del discurso científico está compuesto únicamente por entidades (certificada o supuestamente) reales pasadas, presentes y futuras. En segundo lugar, la perspectiva general o trasfondo filosófico consta de (a) una ontología según la cual el mundo real está compuesto por cosas concretas mutables que cambian según leyes; b) una teoría del conocimiento realista; c) un sistema de valores que enaltece la claridad, la exactitud, la profundidad, la coherencia y la verdad; d) el ethos de la búsqueda libre de la verdad. En tercer lugar, el trasfondo específico es una colección de datos, hipótesis y teorías actualizados y razonablemente confirmados (si bien no incorregibles) producidos en otros campos de investigación pertinentes.

Teniendo en cuenta lo anterior, si nos fijamos en los argumentos de los discursos pseudocientíficos veremos que incumplen los tres puntos antes mencionados. Pues, 1) estos discursos describen entidades con cualidades extraordinarias que son imposibles de justificar, por ejemplo: la energía cósmica, el pensamiento poderoso etc. 2) Se concibe el mundo como un compuesto de cosas que no se rigen a ninguna ley. Se expresan ideas idealistas que no pueden ser comprobadas. Se guían por un sistema de valores difuso, inexacto y relativo. Y muchas veces no se promueve una búsqueda libre de la verdad, sino que se profesa una conformidad con el dogma. 3) No se evidencia un conocimiento actualizado ni comprobable, porque los conocimientos pseudocientíficos se estancan y las hipótesis que se plantean son imposibles de poner a prueba.

² Cuando los argumentos sean deductivos se comprobará su validez o invalidez y cuando los argumentos sean inductivos se comprobará si son correctos o incorrectos.

³ Ver "Las pseudociencias ¡vaya timo!" pp. 75, 76 y 77.

Y, además, entran en contradicción con aquellas hipótesis científicas confirmadas. Estas razones nos permiten ver a grosso modo que el contenido de los discursos pseudocientíficos inevitablemente estará plagado de argumentos con afirmaciones falsas, pues las tesis que defienden se enfocan en ideas idealistas e inmateriales; en sistemas inexactos y relativos; y en hipótesis imposibles de comprobar. Además de esto, como lo comprobaremos enseguida, los argumentos no contienen inferencias adecuadas, pues las causas falsas, los saltos apresurados, las relaciones inconexas, abundan en este tipo de discursos. Así que, no es difícil suponer que, para el lector crítico las falacias saltarán cuando descubra que en que estos discursos se basan argumentaciones que contienen afirmaciones falsas e inferencias inválidas.

Para continuar con la demostración de la tesis inicial sobre el contenido falaz de los discursos pseudocientíficos es necesario aclarar en qué sentido nos referiremos a un argumento falaz. Como sabemos, en los últimos años, las discusiones sobre el concepto de falacia se han acrecentado. Esto ha permitido que se amplíe el campo de estudio, pero también ha hecho que hablar de este concepto sea complicado. Actualmente, resulta muy controvertido definir una falacia como un argumento inválido, pues hay observaciones importantes que apuntan a demostrar que un argumento puede ser inválido, pero tener afirmaciones verdaderas, o en otro caso, un argumento puede ser válido pero tener afirmaciones falsas.

Siguiendo a Hamblin, Copi y Cohen, cuando hablamos de una falacia suponemos que se trata de un argumento en el que las premisas no consiguen apoyar la conclusión, ya sea por irrelevancia, inadecuación, presuposición falaz o ambigüedad (Copi y Cohen, 2011:149). En todos estos casos el argumento que se presentará inválido o incorrecto, pero tendrá la apariencia de ser válido o correcto. Copi y Cohen en su libro: "Introducción a la lógica" (2011), las falacias deben ser divididas en cuatro grupos: Grupo 1: las de relevancia, según las cuales las premisas no son relevantes para la conclusión. Grupo 2: las falacias de inducción deficiente, según las cuales las premisas son inadecuadas para la conclusión. Grupo 3: las falacias de presuposición dentro de las cuales está presente una suposición injustificada. Y grupo 4: las falacias de ambigüedad, estas presentan ambigüedad en las palabras o frases de las premisas y la conclusión. Así pues, en lo que sigue un argumento falaz será todo aquel que incurra en alguna de estas relaciones fallidas entre premisas y conclusión, y que además, aparente ser válido.

A continuación, analizaré tres discursos pseudocientíficos con el objetivo de comprobar que su contenido pseudocientífico les impide salir invictos de argumentos falaces.

El primer texto que analizaré es el de Joan Mora Brugués titulado: “Las espirales del conocimiento. La medicina científica occidental, la medicina homeopática y la medicina tradicional china” (2014). Aquí Mora se opone a lo que él llama “medicina occidental” y argumenta a favor de las medicinas alternativas. En uno de los argumentos, Mora pretende caracterizar al método científico de tal forma que pueda concluir que la medicina occidental no tiene en cuenta la subjetividad. Sin embargo, esta caracterización resulta ser una caricaturización del método. Por lo cual, Mora incurre en la falacia del hombre de paja. A continuación veamos la supuesta caracterización del método científico que da Mora:

“La “actitud objetiva” o el “método científico” intentan delimitar la percepción del mundo a lo que la ciencia supone que está allí, esforzándose en rechazar aquello que los supuestos de la ciencia niegan. La objetividad implica distanciamiento clínico y perspectivas imparciales de observación, formas de percepción que atomizan el fenómeno investigado. Esa forma de acercarse al mundo determina nuestra manera de entender cómo es. Sostiene la idea de que las cosas existen y se pueden analizar de forma aislada”. (...) Desarrolla un método de observación (una epistemología apropiada a su ontología) analítico, frío, distante, que fragmenta los fenómenos para poder ser analizados, en la creencia de que yendo a los niveles más elementales y reduciendo los problemas globales a sus constituyentes se podrá entender la realidad de forma adecuada”. (Mora, 2014)

En este caso podemos ver que Mora desdibuja el método científico y lo simplifica, pues emplea calificativos impropios como “frío” “distante”. Al describir de esta forma, el método científico resulta ser un blanco de ataque más fácil. Y esto resulta ser un error de razonamiento, en tanto que su busca minimizar la complejidad del método científico.

En otro de sus argumentos, Mora incurre en la falacia de autoridad. Mora en su afán de defender las ideas extraordinarias de las medicinas alternativas, introduce ideas de la física cuántica, las cuales hasta donde se sabe únicamente son aplicables a la micro-materia. Aparte de eso, los postulados que acoge de la física cuántica los busca defender con frases de filósofos antiguos que no tienen nada que ver con los desarrollos actuales de la física. En seguida veamos lo que dice Mora al respecto:

Según constata la física cuántica— “el observador modifica indefectiblemente lo observado” (...) Como afirma Jordi Pigem “la evidencia objetiva (una realidad por fuera de nosotros) como tal no existe, puesto que en cada porción de evidencia ‘objetiva’ hay algo de nuestra psique, y de que participamos (y no únicamente en el sentido físico) en un cosmos en el que todo está interconectado”. (...) O si retrocedemos a Parménides: “Sin mente, no hay mundo”. La gran lucidez de Anaxágoras, que afirmó que “todo es mente, debe ser redescubierta y celebrada, pues constituye una asombrosa anticipación: la mente no solo contempla, sino que da forma a todo. (Mora, 2014)

Las autoridades que usa Mora no son autoridades validas que le permitan llegar a la conclusión sobre física cuántica, pues son filósofos y dos de ellos (Parménides y Anaxágoras) no tienen conocimiento sobre la física contemporánea, por ejemplo no tienen idea del experimento de la doble rendija, ni de ningún otro experimento que les permita determinar la importancia del observador en un proceso cuántico.

El segundo texto es de la psicóloga Joana Pérez, titulado “*La mente cuántica: cómo podemos transformar nuestra realidad*” (2019). Aquí Pérez defiende que podemos transformar nuestra realidad con el pensamiento y que una prueba de ellos son los recientes descubrimientos de la física cuántica. Según estos descubrimientos, el observador juega un papel determinante en el comportamiento de las partículas y al parecer esto es prueba de que el individuo construye su realidad. Siguiendo esta línea de argumentación Pérez en su artículo incurre en la falacia de la conclusión irrelevante dos veces. Pues, en primer lugar nos dice:

Por naturaleza, todo lo que existe en el universo físico está hecho de partículas subatómicas como los electrones. Estas partículas están en un estado de onda (energía, recuerda que es el 99,99999%) mientras no son observadas. Potencialmente son “todo” y “nada” hasta que las observan. Existen por todas partes y en ningún lugar hasta que son observadas. Por lo tanto, todo lo que existe en nuestra realidad física existe como puro potencial. (Pérez, 2019)

En este caso la conclusión es irrelevante porque las razones que presenta sobre la composición atómica de la materia, las propiedades y la forma en que se manifiestan los átomos. No permiten concluir que nuestra realidad está siendo creada constantemente por los sujetos. Pues, sabemos que en el macrocosmos existen leyes estables que configuran los procesos de nuestra realidad.

En segundo lugar, Pérez vuelve a caer en la falacia de conclusión irrelevante cuando afirma que: “A lo mejor quieres abundancia en tu vida, tienes pensamientos de ser rico, pero si te sientes pobre, y siguiendo las hipótesis que estamos exponiendo, no vas a atraer la abundancia en tu vida”. (Pérez, 2019) Esto nos sugiere el siguiente argumento:

Tengo pensamientos de ser rico y me siento rico. Por tanto, soy rico.

En este caso se asume que pensar y sentirse rico conducirá inevitablemente a que seas rico. El problema es que aquí no hay una conexión lógica. Pues, de pensar y de sentirse pobre o rico, no se sigue que tu condición sea ser pobre o rico, porque el pensar y el sentir no explican el poseer o no poseer dinero. Pérez en este mismo artículo también incluye una falacia del accidente, aunque no es de su autoría, si la supone como un argumento importante que apoya su discurso. Esto sucede cuando Pérez cita a Dispenza.

Joe Dispenza, bioquímico y neurocientífico, se está convirtiendo en estos últimos años en un abanderado de la mente y la realidad cuántica. Dispenza afirma que “la mente determina la experiencia exterior, porque todo se reduce a campos de energía, de modo que nuestro pensamiento altera constantemente nuestra realidad”. Así pues, según el autor “es posible cambiar las circunstancias de la realidad si sabemos cómo”. Dispenza asegura que creamos nuestro futuro. (Pérez, 2019)

En este fragmento se puede ver que Dispenza realiza una incorrecta generalización a un caso particular. Pues, al decir que todo tiene energía incluido el pensamiento, supone que el pensamiento también tiene energía y esto realmente es algo bastante discutido. Porque este atributo implicaría que la mente tenga una especie de causalidad, y esto es algo que no está comprobado aún. Para ver el argumento con mayor claridad propongo la siguiente reconstrucción:

P1: Todo lo que tiene energía genera alteraciones

P2: Nuestro pensamiento es energía

C: Por lo tanto, nuestro pensamiento altera nuestra realidad

Esta falacia del accidente contiene una suposición injustificada, pues, como mencionamos antes, es debatido que el pensamiento tenga energía. Por lo tanto, no es lógicamente correcto decir que de esas premisas se sigue esa conclusión.

Y el último texto es el de Jaime Romay, titulado: “La energía vital: El latir del universo”(2019). En este texto podemos encontrar la falacia de equivocación, cuando Romay afirma:

La fuerza de la naturaleza se manifiesta a través de esta energía, a través de los movimientos del universo o los que generan las galaxias en su palpar cósmico y es la misma que posee nuestro propio sistema vital, es cíclica y se encuentra en constante circulación, su movimiento en espiral fluye hacia atrás y hacia delante, de la punta al fondo, del ser al no ser, de la luz a la oscuridad, del verano al invierno, de lo femenino a lo masculino, del nacimiento a la muerte, del ying al yang y retrocede de nuevo, la dualidad es una ilusión de la dinámica ondulante del flujo universal. Toda energía como la electricidad tiene dos polos opuestos, dos polos magnéticos en sus extremos y no es ni buena ni mala, es neutra por naturaleza. (Romay, 2019).

En este caso podría decir que Romay comete una falacia de equivocación porque el término energía es ambiguo. Al inicio nos dice “esta energía” como si se estuviera refiriendo a una energía cósmica particular y después del punto seguido nos dice “toda energía” como si se estuviera refiriendo a la energía en general, a la que se estudia en física. Además si vemos con atención pareciera que también está incurriendo en la falacia de petición de principio porque en la primera parte (antes del punto seguido) describe “esta energía” y en la segunda parte describe “toda energía” de una manera muy similar, solo que en la segunda es más sintético con las palabras.

Finalmente, como hemos visto, los discursos que contienen un conocimiento pseudocientífico basado en entelequias, relativismo, idealismo, sentires etc. Se han enfocado en probar grandes objetivos como: el control de la realidad a través del pensamiento, medicinas que son capaces de curar el alma, energías misteriosas que mantienen en armonía al individuo etc. Estos objetivos los han hecho recurrir a argumentaciones falaces. Pues, no es posible sostener semejantes revelaciones atiendo a las demostraciones empíricas y lógicas. Por lo tanto, es posible concluir que los discursos pseudocientíficos están contenidos de argumentos falaces y no podrán evitarlos mientras persistan en demostrar supuestos tan extraordinarios.

Bibliografía

- Bunge, M. (2014). *¿Qué es la pseudociencia?* En *Pseudociencia ¡Vaya timo!* Pamplona: Laetoli. pp. 73 – 103.
- Copi, I; y Cohen, C. (2011). *Falacias*. En *Introducción a la lógica*. México: Limusa. pp. 149 – 209.
- Hamblin, Ch. (2016). *Falacias*. Lima: Palestra Editores. pp. 50-70.
- Sokal, A. (2009). *Pseudociencia y posmodernismo: ¿antagonistas o compañeros de viaje? Más allá de las imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós. pp. 335 – 460.

Pérez, J. (2019). *“La mente cuántica: cómo podemos transformar nuestra realidad”*.

Romay, J. (2019). *“La energía vital: El latir del universo”*. Recuperado de:
Mora, J. (2017). *“La medicina científica occidental, la medicina homeopática y la medicina tradicional china”*. En *Revista Médica de Homeopatía*. Vol. 10. Núm. 3. Madrid. pp. 71-78

Vega, L. (2013). *“La fauna de las falacias”*. Madrid: Editorial Trotta.





LO SUBLIME COMO CATEGORÍA APLICABLE A LA PRODUCCIÓN ESTÉTICO EXPRESIVA EN LA CONTEMPORANEIDAD

Luis Guillermo Quijano Restrepo
Docente de la Escuela de Filosofía
Universidad Tecnológica de Pereira
Mesa de Estética, Arte y Literatura

Resumen

El presente ensayo indaga por la categoría de lo sublime como posibilidad de comprensión de la producción estética-artística en la contemporaneidad, incluso en nuestro contexto nacional. Para ello se recurre a la modernidad, así como al idealismo para definir el empleo mismo del término en la producción artística y reflexiva en la estética, sin olvidar la postura contemporánea posmoderna a partir del pensador francés F. Lyotard. También se indaga en la relación belleza-sublime, belleza-banalidad y lo sublime-abyecto como posibilidades de sentido para algunas tendencias artísticas actuales. Se recurre a algunos ejemplos en las obras nacionales para ilustrar estas relaciones.

Palabras claves: Sublime, bello, arte, estética, arte contemporáneo, arte nacional

Abstract

This paper explores the category of the sublime as a possibility of understanding the aesthetic-artistic production in contemporaneity, even in our national context. For this purpose, it resorts to modernity, as well as to idealism to define the very use of the term in the artistic and reflexive production in aesthetics, without forgetting the postmodern contemporary posture from the French philosopher F. Lyotard. The relation beauty-sublime, beauty-banalinity and the sublime-bject are also explored as possibilities of meaning for some current artistic tendencies. Some examples of national works are used to illustrate these relationships.

Introducción

¿Es lo sublime una categoría aplicable a la producción estético-expresiva en la contemporaneidad?

En relación con esta pregunta orientadora encontramos otras que se podrían formular así:

¿Qué relación hay entre lo bello y lo sublime en el arte contemporáneo?

¿Será posible pensar que lo bello, en nuestra contemporaneidad, fue secuestrado por la publicidad y por algunas expresiones mediáticas propias de la industria cultural? Así mismo se puede preguntar si lo sublime se puede asumir como un modo de expresión característico de las manifestaciones estético-expresivas actuales, o si lo bello y lo sublime son incompatibles

Desde el punto de vista del idealismo alemán, más exactamente con Kant (2007), encontramos que lo bello place sin interés y es una finalidad sin fin (p. 203). Esto es, no puede darse como un resultado en el que simplemente se “consume” lo apreciado en el objeto bello ni desde su materialidad, ni desde su representatividad. Lo bello viene a postularse, más bien, como un “ideal”. En cambio, lo sublime es lo grandioso, lo absolutamente grande (p. 180), lo que ni siquiera la fantasía podría retener, así que lo sublime está más en relación con el dolor, lo infinito y de ahí que surja el sentimiento de respeto propiamente. En la perspectiva hegeliana, en cambio, lo bello ideal se configura como la manifestación sensible de la idea (Hegel, 2007) y lo sublime se ubica, tanto en lo grandioso como en lo simbólico, de ahí que sea representativo del arte oriental. Ambos ocupan lugares diferentes en la historia del arte. Sin embargo, en el arte romántico, lo simbólico vuelve a tener un lugar, gracias al arte cristiano, donde lo feo y lo monstruoso se incluyen en sus representaciones de figuras sagradas. Lo anterior sin que por ello se elimine lo bello, sino que se insinúa más bien como banal, aburguesado y doméstico.

En nuestra época, pareciese que lo anterior se ha intensificado, e, incluso, se ha llevado al “absurdo”. En el afán de los artistas de no ya deleitar ni conmover o ya no procurar expresar “cierta verdad” a través del arte por medio de una técnica que ha sido adquirida y perfeccionada en la tradición, aquellos optan, en cambio, por provocar con sus “obras” y deconstruir todo lo relacionado con lo adquirido a través de los siglos. La verdad (si así se puede llamar a un mero “parecer” u “opinar”) que de aquí surgiría, estaría en lo más externo (en la mera recepción del espectador), mas no en lo interno de la obra, pues para el artista ya no hay que mostrar ningún sentido o significado interno (no hay en sentido estricto una verdad, ni muchas verdades), sino que todo se limita a que el espectador (si lo hubiese) logre reconstruir desde sí mismo (y no más, como si fuese solo en el mundo, sin cultura), lo que se le ofrece ante sus sentidos.

1.

El mundo de hoy nos presenta un panorama complejo e inasible a nivel de establecer límites o definiciones de, por ejemplo, lo que es el arte, la filosofía, la moral, la política, la ciencia, etc., etc. Entre otras porque este “artículo definido” (el, la, etc.) ya no aplica para la pregunta misma. Queremos definir el arte y tenemos que precisar ¿Qué tipo de arte? Queremos hablar de “la ciencia” y nos preguntan necesariamente ¿Cuál ciencia? Casi que debemos partir de que no existe algo así como “el arte”, ni “la filosofía”, ni “la ciencia”, entre otras. Del artículo definido tenemos que pasar, necesariamente, al indefinido y por ello hablamos entonces de un tipo de arte, un tipo de ciencia, un tipo de filosofía. Pero aun así, el asunto del “tipo” implica que tiende a ser “paradigma” de los de su especie o género. Así, “un tipo de” (ciencia, arte, política, etc.) lleva a pensar que alberga un conjunto de características más o menos generales de tal manera que aquellas que se le parezcan, pueden hacer parte de este “tipo” de producción, por ejemplo, producciones artísticas o estético expresivas que será nuestro ámbito de estudio.

En cuanto hablamos de “arte contemporáneo”, no decimos mayor cosa, puesto que este “tipo” de arte abarca muchos otros que guardan algo en común. Tampoco precisamos con ello si pertenece aun tipo de producción visual, musical, teatral, literaria, poética, etc., etc. Ya de entrada, pareciese se pueden reunir en lo que llamarían en tiempos pasados las “bellas artes”. Hoy sabemos que “lo bello” no está incluido “necesariamente” en la naturaleza del arte en cuanto tal. Lo feo, lo sublime, etc., podría ser, en cambio, un modo de ser más propio de dichas artes. Se podría mejor, tal vez, hablar de “artes expresivas”, o “producciones estético-expresivas” puesto que, ahí sí, necesitan expresarse para poder ser, mediante una poiesis que se manifiesta tanto como proceso técnico y reflexivo, asunto que sí concierne a su ser estético. Por lo demás, pareciese un poco obvio, pero, al menos, están implícitas dos características: el ser arte (bien sea en tanto técnica, mimesis o inspiración), y ser expresión (esto es, que se manifiesta). Hablemos entonces, mejor, de artes o producciones estético-expresivas contemporáneas, en cuanto, como su adjetivo lo indica, comparten un tiempo, es decir, pertenecen a un tiempo “común”.

Sin embargo, se puede evidenciar, sobre todo desde los años 70, una fuerte tendencia a descentrar el arte y a proponer un tipo de “deconstrucción” en el que no es necesario ya tener en cuenta los procesos técnicos que antaño le correspondían a cada arte, sino que se nota una tendencia “ecléctica” que recoge todos los tipos intra y extra estéticos, dando lugar a una suerte de *bricolage* donde se encuentran las diferentes artes musicales, visuales,

teatrales, dancísticas, poéticas, entre otras. Esto por el aspecto de los medios con los que se recurre para lograr una expresión. Pero a nivel del contenido encontramos que el arte tiende, por un lado a “entretener” y en este sentido marcha, más bien, de acuerdo a las exigencias de mercado. En este contexto encontramos lo que Adorno (2004) llama industria cultural. De otro lado podemos ver una tendencia a hacer del arte un medio propagandístico e ideológico donde lo importante es el “mensaje” y, en este caso, se recurre a la filosofía, la sociología, la política, la moral, etc., etc. Para las primeras “lo bello” es medio para entretener, en tanto para las segundas tendencias, “lo sublime” se posicionaría como un recurso que genera un sentimiento de respeto, como diría Kant (2007), y abre las posibilidades de nuevas propuestas expresivas no tanto por ser grandilocuentes, como por que pueden generar obras que, al romper con los límites expresivos, generan una vuelta a la simbología que caracterizaba las épocas pre-artísticas. En este caso, y siguiendo la línea estética hegeliana, ya no tendrían un contenido divino, sino vacío, no exento de perplejidades y absurdos.

En nuestros tiempos, las manifestaciones artísticas de esta segunda tendencia procuran reemplazar el discurso teórico-racional por actos performativos que “simbolicen” tal o cual idea, tal o cual postura ideológica, filosófica, política, etc. Este tipo de producciones tienen también la característica de ser efímeros, a lo sumo, queda un registro audio-visual, pero su esencia es desaparecer frente a sus espectadores y dejarlos en cierto grado de perplejidad. El fin del arte termina siendo más efectista y provocador que reflexivo o creativo.

Algunas de las preguntas que se formulan en esta propuesta de esta investigación son las siguientes: ¿Son las producciones estético expresivas contemporáneas de carácter (o naturaleza) sublime? ¿Lleva lo sublime a un empobrecimiento del arte mismo o a su plenitud? ¿Pueden llevar estas tendencias artísticas actuales a un colapso o destrucción del arte como tal? ¿Es lo abyecto en el arte una forma de ser sublime o es su propia negación? En ese sentido ¿Es el propio arte contemporáneo el que prepara su propia destrucción? El arte estético expresivo contemporáneo sería él mismo, entonces, ¿su propia muerte?

Más aun ¿Podríamos partir de la premisa de que las manifestaciones estético-expresivas en nuestro contexto actual, tienden a presentarse como una respuesta más a problemáticas sociales, étnicas, políticas, culturales, en general, que a una necesidad interna que parta del mismo arte? En pocas palabras: ¿la producción artística y estética hoy respondería más a situaciones externas que a necesidades internas de la misma? ¿Asistimos, posiblemente a una saturación esteticista de la cual sólo se escapa ateniéndose a lo otro de sí del arte? ¿Ha perdido la producción estético-expresiva su autonomía?



Lo bello ideal y lo sublime en el idealismo alemán (Kant, Hamman, Burke, Hegel)

El siglo de las luces, la ilustración, así como el idealismo alemán, no fueron ajenos a posturas contradictorias a la razón (*Vernunft*) y su proyecto ilustrado. Tales fueron las de Hamann (1999) y Burke (1987) (e incluso Schelling) por un lado, contra Kant, criticando la exclusión de este acerca de lo irracional o lo monstruoso para el juicio estético. Hegel (2007), por su parte, también formulará sus respectivas críticas contra el filósofo de Königsberg atacando su formalismo. Los ideales de la ilustración pretendían instaurar el reino de la razón sobre las pasiones e inclinaciones. La libertad como tal se postula en Kant como ideal de la razón; así también lo bello, lo sublime, por su parte, pretenden comportarse como leyes universales a priori de manera análoga a como opera el entendimiento con los fenómenos que son subsumidos a dichas leyes. De hecho, *La Crítica del Juicio* es la obra que lanza un puente entre el entendimiento y la razón, entre las inclinaciones y la libertad, entre los fenómenos y los noúmenos, pero que funciona solo por analogía con el entendimiento, facultad que divide, antes que une; dualista antes que monista. Será Hegel quien, lanzando una crítica contundente a Kant, y que encuentra absurda la pretensión de Kant de poder conocer los fenómenos y no los noúmenos, sabiendo que para conocer aquellos es imprescindible partir del en-sí de las cosas mismas. En el aspecto estético, Hegel (2007) tiene en cuenta, además, lo histórico y lo incluye en las formas mismas del arte, asunto que lo lleva a formular “el pasado del arte” como un momento que se ha logrado en el mundo germánico. Esta expresión a llevado a la interpretación de la famosa expresión “fin del arte” o “muerte del arte” que se ha convertido en el caballo de batalla de las posturas estéticas en la actualidad. Sin embargo Hegel no quería decir que el arte había concluido en el mundo moderno-germánico, sino que ya no era lo bello, en tanto ideal, aquello que constituía su forma de ser propia. De hecho, en su *Estética* incorpora algunos elementos propios del arte simbólico (entre ellos lo sublime mismo) como distintivos de una nueva manera de manifestación artística que se une a la época griega donde lo bello es lo característico.

El desplazamiento de lo bello como banalidad.

No obstante, en la época actual, ni lo bello ni lo sublime se pueden pensar como categorías únicas del arte. Más bien, son utilizadas como medios de expresión no exentas de cierta ironía o incluso banalidad, como es el caso de lo bello. Pareciera que ha sido la publicidad, el cine, los mass-media en general, los que se han apropiado de dicha categoría a partir de la noción

griega de la proporción. No en vano el interés desmedido por la proporción áurea, concuerda con la necesidad obsesiva (propia del espíritu científicista occidental) de convertir todo lo cualitativo en cuantitativo, en medida, indicador, etc. En general es lo que llama Adorno “la industria cultural” como una tendencia propia del capitalismo salvaje que bombardea los sentidos con imágenes, sonidos que ni se ven ni se oyen pues son puestos como medios para la actividad mercantil. Puede estar sonando una obra de Mozart, Beethoven o Bach; pueden presentarse como anuncios publicitarios obras de autores como D’Vinci, Miguel Angel o Van Gogh, sin embargo, el mensaje aquí no viene a ser el medio sino la pulsión misma del comprar. A esto nos referimos con la apropiación de lo publicitario o comercial sobre lo bello que bien se representan en las obras de arte ya consagradas por la historia del arte, asunto que lleva a su banalización, es decir, se les quita toda su importancia y valor. No obstante, en lo que se suele llamar “arte culto”, lo bello no necesariamente suele estar presente en las obras, sin cierta “deformación” o incluyendo cierta “fealdad”. Es claro que un principio de la retórica o del buen decir tenía como fin el deleitar y conmover, además del enseñar. Para ello se recurría a lo bello pero también a lo grandioso o “grandilocuente” como lo entendía Longino, es decir, a lo sublime. Sin embargo en Kant esta categoría se aleja de lo artístico y se vuelve propia de la naturaleza o de las matemáticas. De esta manera, lo sublime se relacionaría más con las categorías de lo infinito, así también como la del “dolor” (la del placer está asociada a lo bello). Sin embargo, como lo mencionábamos antes, Burke y Hamann exploran más el aspecto irracional que está asociado más a lo terrible, a lo terrorífico o incluso a lo repugnante. De ahí que, en ocasiones, se asocie lo sublime con lo abyecto. Lyotard (1998) presenta lo sublime, en el sentido de las vanguardias artísticas, como lo impresentable, no lo que sucede, sino como un “¿sucede?”, un ahora que no precisa de un antes o un después, sino que es algo único, irrepetible, un “acontecimiento”, de tal manera que el “sentimiento de lo sublime es el nombre de ese despojamiento” [del “deshacer la presunción del espíritu con respecto al tiempo”] (Lyotard, 1998, p.110).

¿Lo sublime como lo abyecto?

No pretendemos igualar en este estudio ambos términos, si no que estableceremos una relación quizás espuria que, al fin y al cabo, surge como una suerte de corrupción (lo abyecto) del sentido mismo de lo sublime. Como diría Burke (1987), la fuente de lo sensible radica tanto en el dolor como en el terror y ambos se relacionan con la muerte. Pero ¿no es la muerte la

descomposición de la vida misma? ¿No hiede y se pudre el cadaver generando en ello también vida? Lo abyecto lo podríamos considerar como un modo de ser negativo de lo sublime, incluso su propia contradicción. Abyecto es lo que se separa y se arroja a su denigración o humillación (*abl* separar, *jacere*/ arrojado, estar abatido). No es de extrañar, entonces, que el sub-jectum tenga cierta relación con lo *ab-jectum*. Ambos son arrojados pero el primero como sustrato, substancia que no cambia, el otro como lo separado, lo que al arrojarse al mundo se excluye por insoportable. Sin ánimo de caer en vanas erudiciones, lo que aquí se quiere decir es que si lo sublime se considera como lo “grandioso”, en su aspecto positivo, la abyecto, por su parte sería lo “infamante”, como quien dice su expresión negativa y contraria a la anterior. Aquí sería importante remitirnos a cierto tipo de obras muy de la época de los años 70, donde artistas como Marina Abramovich realiza uno de sus performances en los que interviene su cuerpo o permite que los asistentes la intervengan como el caso de su “Rhythm O” de 1974 que duró seis horas y en los que incluso fue agredida sexual y violentamente.

¿Se puede hablar de lo sublime en nuestro contexto nacional?

En nuestro contexto nacional encontramos artistas de la talla de Doris Salcedo especialmente con su obra de 2007 *Shibboleth*, una intervención en forma de grieta de 167 metros realizada en el Tate Modern de Londres. Este tipo de obras viene a asociarse con aspectos que tocan lo sublime no sólo por sus grandes dimensiones, sino también en la expresión misma de dolor que la grieta insinúa. En esta obra, aunque se asocie al dolor de aquellos que se discriminan y se apartan de una comunidad por diversos motivos (étnicos, sexuales, etc.), comporta también un ¿sucede? que interpela el ahora (now) que lo convierte en todo un acontecimiento y un monumento. El tiempo aquí se aísla y da paso a lo meramente espacial que indica de manera abstracta lo abyecto mismo en su forma pura (las asociaciones o explicaciones subyacentes a esta grieta pueden enriquecerlo de contenido, pero no están en todo caso, presentes en la obra misma).

Otro artista de nuestro contexto nacional y también regional es Oscar Salamanca, quien tiene una serie de fotogramas y un video llamado “Risa Colombia” de 2009 [<https://www.youtube.com/watch?v=nJdaUPfKeGE>]. En ella se ve un hombre bien vestido con saco, corbata (el artista como un “ejecutivo”) lanzando carcajadas y señalando a indigentes, drogadictos, personas de la calle en sitios lumpen de la ciudad de Pereira. Este video dura 3:42 segundos y no hay palabra alguna, salvo de algunos comentarios de los “burlados”. Tanto las personas, su situación y el lugar en la que están son simplemente “abyectos”, sin contar con la relación de infamia que se da entre el “ejecutivo” y las personas.

Estos dos ejemplos nos sirven de pauta para indagar por la pregunta inicial que quiere desarrollar este estudio y explorar las implicaciones de estas categorías estéticas en algunas obras de algunos artistas nacionales.

En ellas se puede vislumbrar las implicaciones sociales, políticas, económicas, etc., cargadas de miseria, violencia, dolor, propias de nuestro país, que rodean e incluso significan estas mismas obras.

No obstante, la pregunta por el arte y lo sublime en nuestro contexto nacional y regional no está aún, según nuestro parecer, suficientemente estudiado. Es preciso entonces, desarrollar una investigación a partir de algunas obras nacionales y regionales donde se vislumbre esta categoría estética de lo sublime y que permita responder a la pregunta si la producción estético-expresiva en Colombia puede estudiarse bajo esta categoría y de qué forma. Tal es la propuesta que llevará a cabo el grupo de investigación en Estética y expresión en su proyecto de investigación. Esta es sólo su formulación.

Bibliografía

- Adorno, Th. (2004). *Teoría Estética*. Akal.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Ítaca
- Burke, E. (1987). *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*. Tecnos.
- Danto, A. (2005). *El abuso de la belleza*. Paidós.
- Danto, A. (2003). *Después del fin del arte*. Paidós.
- Hamann J. Baumgarten G. et al. (1999). *Belleza y verdad*. Tr. Jarque, V. y Terrasa C. Alba editorial
- Hegel, W. F. (2007). *Lecciones sobre estética*. Akal.
- Gadamer, H. (1998). *Verdad y Método II*. Sígueme.
- Kant, I. (2007). *Crítica del juicio*. Austral.
- Lyotard, J. (1996). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa.
- Lyotard, J. (1998). *Lo inhumano (charlas sobre el tiempo)*. Manantial.
- Schelling, F. (1985). *La relación del arte con la naturaleza*. Sarpe.
- Schelling, F. (2005). *Sistema del idealismo trascendental*. Anthropos.
- Silva J. (1996). *Poesía completa De sobremesa*. Norma
- Silverman H. (editor). (2002). *Lyotard Philosophy, Politics, and the sublime*. Routledge

Artículos de revista

Ávila Vásquez, M.O. (2015). *Dolor y memoria. Una mirada filosófica a partir de Shibboleth de Doris Salcedo*. Universitas Philosophica, 32(64), 153-178, doi: 10.11144/Javeriana.uph32-64.dmds

Fajardo, C. (2009). *Lo sublime en la cultura del mercado*. Sinapsis, núm. 4, 105-115. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4955456>

Falero F. (2020). *Belleza y legitimación del arte contemporáneo* (reflexiones a partir de Arthur Danto). Quintana, No.11, 179-196. DOI: <https://doi.org/10.15304/qui.19.5856>

Gasché R. (2001). *The sublime, ontologically speaking*. Yale French Studies, No.99, 117-128. <https://www.jstor.org/stable/2903247>



SOBRE EL CUENTICO DEL AMOR Y OTRAS TRIVIALIDADES ARQUETÍPICAS

Gloria Mildred Henao Tabares
Docente de la Escuela de Filosofía
Universidad Tecnológica de Pereira
Mesa de Lenguaje y Psicología

A Ody Topacio: el niño que en la inocencia de su corazón conserva el fuego del amor.

“El enfermo busca aquello que lo contiene y que le presta una forma coherente a la caótica confusión de su alma neurótica{...} ¿Se encuentra el médico capacitado para enfrentar algo así?

¿Qué sucede cuando ve de forma demasiado clara aquello por lo que enferma su paciente? ¿cuando ve que no tiene amor sino solamente sexualidad; que no tiene fe, porque la ceguera lo espanta; que no tiene esperanza, porque la vida y el mundo lo han desilusionado; que no tiene conocimiento porque no ha comprendido su propio sentido?”
Jung.

“No hay que hablar ni actuar como hombres dormidos, porque en el sueño también creemos actuar y hablar” Heráclito.

“No estéis ávidos de tragar los frutos de los campos ajenos.¿No sabéis que vosotros mismos sois el campo fecundo que lleva todo lo que os sirve? Jung.

Quisiera, si se me permite hablar del amor, de esa palabra que estremece en la silenciosa coraza al más indiferente. El amor, esa palabra tan exaltada, banalizada y al mismo tiempo tan incomprensible. Ese impulso que nos eleva y nos hunde. Tanta tinta derramada sobre él, y sin embargo, nos rehúye para rehacer el misterio de la vida y deshacer con su ausencia las más firmes de las ilusiones, introduciendo la tristeza, el vacío, el sinsentido, la absoluta soledad, de la cual ni al más piadoso su dios puede sacar, el aislamiento. El amor, tan deseado y despreciado en estas sociedades que gritan en su agitación palabras de libertad para todo. Pero ¿Se puede ser libre sin amor? esta será la pregunta partir de la cual intentaré tejer el hilo de Ariana, fíjense bien, no es Ariadna, sino Ariana, la Ariana que en la obra de teatro *Los reyes* de Julio Cortázar, le entrega el Hilo a Teseo para que el Minotauro pueda salir del laberinto

y hacer posible la unión de los amantes, pero para que esta unión sea posible se precisa la muerte del monstruo, no la del minotauro que era un ser dulce y musical quien alegraba con su tierna presencia la vida de los presos en el laberinto. La imagen del amor, a veces se nos aparece como la imagen clásica del minotauro, monstruosa por su capacidad para devorarnos, para arrastrarnos. Otras veces se nos aparece como el laberinto en el que nos perdemos en la entrega al otro. Pero ¿Serán esta pérdida en el otro, esta monstruosidad signos del amor? Platón en el *Fedro* nos muestra que no, que las obras del amor en tanto que tienen su origen en el orden divino jamás pueden ser dañinas al hombre, por el contrario, sacan lo mejor y lo más bello de cada uno para ofrecerlo al ser amado. El amor nos pone frente al más eminente sentido de la otredad. Con ello lo que nos dice es que el amor tiene su naturaleza en el dar, donar, ofrendar, no en el recibir. Da quien ama y da lo mejor de sí. ¿Quién puede dar lo mejor de sí? El que se entrega pero no se abandona en nombre del amor.

Sé bien que no he precisado lo que sea el amor, lo más probable es que al terminar este escrito el amor no se haya definido en sentido estricto. Eso consideraba Jung (2018), cuando se refería al amor y a su trabajo, decía: “Mi experiencia como médico, al igual que mi propia vida me han puesto incesantemente ante la pregunta sobre el amor, y nunca fui capaz de dar una respuesta válida”. (p. 9). Parecer que no se puede dar una respuesta última y definitiva acerca de lo que sea el amor, pero parecer ser que el amor es respuesta, por lo menos para Jung lo es. Desde su perspectiva el amor es el móvil más poderoso en los asuntos humanos. Se le ha llamado fuerza, energía, Dios. Aparece simultáneamente en lo más espiritual y en lo más instintivo del hombre. Se presenta en todas las etapas de la vida como el asunto a resolver ya sea por su presencia o por su ausencia. Socialmente hay muchas formas de llamar al amor, el amor de los padres y los hijos, el amor de pareja, el amor de los amigos, el amor de hermanos, el poliamor, el amor al trabajo, etc... Al pensar de Jung, “el amor está presente en todas las formas de vida, presentándose incluso como un problema individual”. (Ibid., p. 15) Y es precisamente desde la perspectiva individual que quisiera plantear el hecho de que no se puede ser libre sin amor partiendo de la idea de que el amor es el que hace posible la expansión de la vida, de sus posibilidades, el impulso que acompaña toda forma de realización humana.

El amor nos insta a trascender las limitaciones impuestas por las identificaciones realizadas a lo largo de la existencia, con los mecanismos de compensación que utilizamos para protegernos cuando nos hemos visto expuestos al dolor. Ese modo de vivir que frente a lo incomprensible aprende a limitarse en su ser y su quehacer acepta ciegamente aquellas demandas externas para sentirse reconocido, aceptado amado, aun a costa de sí mismo.

Abrimos de este modo la prisión de nuestra propia vida, convirtiéndonos en nuestros propios carceleros aunque nuestras palabras sean un grito de libertad. ¡Cuánta Libertad! Libertades económicas, sexuales, libertades de credo, de expresión. Libertades van y vienen mientras a nivel psicológico nos mantenemos atados a sistemas de creencias que nos impiden crear la propia existencia desde la exploración de las potencialidades que nos constituyen. No se puede experimentar la existencia como un acto creativo, como una expresión de sí, cuando el miedo al dolor nos introduce en el desequilibrio de aquellos aspectos que conforman de manera complementaria la totalidad de nuestra psique.

Para Jung, nuestra naturaleza psíquica es andrógina, una androginia de lo femenino y lo masculino. Lo femenino para Jung está profundamente conectado con el eros y lo masculino con el logos que en su justo equilibrio hacen posible la realización de una vida fecunda, profunda, expansiva y si se me permitiera expresión, libre. Estos supuestos de lo masculino-femenino o ánima-animus, son a los ojos de Jung, arquetipos que están en todos de manera objetiva, constituyen el inconsciente colectivo. Pese a ello, Jung señala que los arquetipos ánima-ánimus y la sombra, son arquetipos que con mayor frecuencia influyen en el yo. La sombra es esa parte sombría de nuestra personalidad. Su origen es de carácter emocional, con ello se refiere Jung al hecho de que “lo emocional ocurre por regla general en los momentos de mínima adaptación, y pone a la vez de manifiesto la base de esa adaptación disminuída, o sea cierta minusvalía, y la presencia de cierto valor inferior de la personalidad”. (1997, p. 23). Ahora bien, en esa influencia de la sombra sobre el yo, nos comportamos de manera muy primitiva, dado que las emociones no están sujetas a ningún control, carentes de voluntad, nos convertimos en víctimas de nuestros afectos, en prisioneros de nosotros mismos como lo mencioné anteriormente.

En este sentido, Jung considera que la sombra representa un problema ético porque es un desafío “a la entera personalidad del yo” (1997, 22) en tanto que si se quiere realizar la sombra es necesario reconocer los aspectos más oscuros de nuestra personalidad. Cuando esto sucede se puede decir que la sombra queda integrada a la personalidad consciente. Pese a ello, hay un elemento sobre el cual es imposible que se tenga influjo, es decir, se establecen ciertas resistencias que están estrechamente vinculadas con las proyecciones. que no son reconocidas como propias y las situamos siempre en el otro. Dichas proyecciones se sitúan a nivel inconsciente, lo que implica decir que la proyección ya está dada. Este punto es central en tanto que nos permite comprender, cómo la relación que entablamos con el mundo y con los otros, es una relación ilusoria que nos lleva a desarrollar un sentimiento incompletud que representa el aislamiento del sujeto respecto del entorno. Así mismo, se puede experimentar un sentimiento de esterilidad que a los ojos de

Jung acrecienta el aislamiento. A este aislamiento nos referimos al inicio del texto porque el individuo no dirige su vida desde esa fuerza superior que representa el amor, sino desde el limitado foco de su sombra, de sus respuestas emocionales que lo llevan a repetir incesantemente las mismas experiencias. Es así como se va alimentando permanentemente el encierro de nosotros mismos respecto a nuestras posibilidades, pues pensamos que el problema de lo que nos sucede es producto del mundo o de los otros y de este modo quienes deben cambiar son los otros o en su defecto el mundo.

Nos instalamos en una especie de victimización que evidencia nuestra falta de libertad, nuestra falta de poder y determinación. Así es como terminamos viviendo la vida de otros, respondiendo siempre a las expectativas de otros, en un juego de víctima-verdugos, en el que nos creemos dueños y señores de los hilos de nuestra existencia y llamamos libertad al sometimiento inconsciente a nuestra propia sombra o en otros términos a nuestra incapacidad para amar. La sombra es ese aspecto de nuestra personalidad que nos impide como dice bellamente Jung: “abrazar amorosamente algo que está fuera de nosotros” (2018, p. 16). Nos impide amar porque es ese aspecto intangible que hace que nos resistamos al amor, aun cuando creemos que amamos.

Sin embargo, las proyecciones no solo deben relacionarse con la sombra, a los ojos de Jung, aparecen unos símbolos que apuntan siempre al sexo contrario, es decir, “como fuente de las proyecciones figura, pues, no ya la sombra, del mismo sexo, sino el sexo contrario. Aquí se encuentra uno con el ánimus de la mujer y el ánima del varón, dos arquetipos en mutua correspondencia, cuyo carácter autónomo e inconsciente explica la persistencia obstinada de sus proyecciones” (1997, p. 24). Este supuesto nos remite a los arquetipos ánima-ánimus, femenino masculino como elementos que se deben examinar si queremos comprender las proyecciones y la relación del amor con la libertad.

Hemos visto la relación que tiene la sombra con las proyecciones, esa serie de ilusiones que nos someten a una especie de aislamiento con respecto a lo otro o a los otros. Jung, en el libro *Acto. Contribución al simbolismo del sí mismo* (1997), nos dice:

Ese factor proyectante oriente lo conoce como la tejedora, o maya, la danzarina que genera lo ilusorio. Si no la conociéramos hace rato a partir de la simbólica del sueño, esa interpretación oriental nos pondría sobre la pista: lo que rodea de velos, lo que envuelve entre redes, lo que traga, lo que apunta irremisiblemente a la madre, es decir, a la relación del hijo respecto a la madre real, de la imago materna correspondiente, y de la mujer que ha de ser madre para él. es un eros pasivo como el de un niño: espera ser abrazado, absorbido, envuelto y devorado. Busca en cierto

modo, el círculo mágico protector y nutricio de la madre, el estado de lactante, exento de inquietudes, en que el entorno viene a él y hasta le obliga a ser feliz. No es de extrañar entonces que se esfume el mundo real. (P.26).

Esa relación de la madre con el Hijo en el orden simbólico, determina las proyecciones y demandas realizadas al sexo contrario como también la relación con su propio femenino ánima. Ese estado, anteriormente descrito por Jung, dramatizado, implicaría la realización de una vida en busca de la madre o de la propia infancia que huye del mundo cruel en la búsqueda del círculo mágico de la protección. Es una viva imagen de esa complicidad inconsciente entre la madre y el hijo, la madre que protege, cuida, ama y el hijo que es fiel a sus cuidados lo que garantiza, utilizando las palabras de Jung: “la satisfacción mítica inconsciente”. (1997, P.26). El asunto aquí es que ese factor proyectante, en el hijo, toma la imago materna por la real. A esta imagen de la madre, es a la que Jung llama, ánima.

Este arquetipo está oculto en el hombre, es desconocido para él porque anímicamente, el *logos* o *ánimus* aparece como principio supremo. Sólo en el encuentro con el sexo opuesto se revela su femenino o ánima oculta. En el caso de la mujer existe un arquetipo equivalente y es el *ánimus*. Por su parte, el factor proyectante para la mujer es el padre. El *ánimus*, es para Jung, equivalente a espíritu o entendimiento. El ánima corresponde al eros materno y el *ánimus* al logos paterno. Lo que significa que en la mujer predomina la conciencia unificadora del eros. De ahí que sea una característica de la mujer darlo todo por amor. Es decir, esa fuerza unificadora del eros, es la que le permite: “sostener una posición contra toda potencia superior, contra la muerte y el demonio, y puede crear, con total convicción, duración en el caos” (2005, p. 19). Todo esto manifiesta que el rasgo del amor verdadero es la total entrega, el sacrificio de la ilusión de las propias posibilidades. No es el amor a una cosa, el rasgo propio de lo femenino, es la fuerza del amor, de aquél amor que nos permite elevarnos por encima de nuestras miserias en la constancia del cuidado. Por su parte el *logos*, el *ánimus*, tiene una naturaleza diferenciadora y cognitiva. Cuando la mujer está gobernada por su *ánimus*, no se deja convencer por ninguna lógica del mundo, piensa Jung, y cuando el hombre está poseído por su ánima lo que hace es entrar “en el juego de la vanidad y la sensibilidad personales”. (1997.p,28)

El desequilibrio de ambos da origen a la vida que en uno de sus extremos está llena de emocionalismo o de excesiva racionalización de todo. El emocionalismo con todo lo que implica, es un extremo cruel que dramatiza, tiraniza, un extremo lleno de vanidad, caprichos opiniones y sensiblería. En su otro extremo, el logos o *ánimus*, se caracteriza por excesivo análisis, en su amor a la cosa como prerrogativa masculina, o interés objetivo, desprovisto

del eros, el *logos* hace estéril la vida. *Ánima- ánimus, logos-Eros* son ideales cuando se acompañan en mutua armonía. El *logos* sin eros, es solo racionalismo, el eros sin *logos* ciega vinculación. En la relación desequilibrada con uno de ellos, la existencia se aprisiona, se limita, se frena, y las relaciones con el mundo están atravesadas por la frustración y la demanda ciega a la que nos someten las proyecciones. El problema radica en que una vida gobernada por las proyecciones, no hay otro ni sí mismo, y en esa misma medida cabría preguntarse ¿Bajo el influjo de la sombra puede ser libre?

Por ello, al hablar del amor, hablamos de esa fuerza que ilumina y aclara, que impulsa y expande porque está conectado con la claridad del *logos* que sólo ilumina en el movimiento del eros. El entendimiento que nace del amor y el amor que se despliega comprensivamente permiten la integración de la sombra y en este sentido la libertad de las cadenas emocionales con las cuales hemos construido el aislamiento. Al respecto, Jung, en su texto *La psicología del Yoga kundalini* (2015), al realizar un abordaje acerca del yoga kundalini y el sistema de los chakras, que Jung nombra localizaciones psíquicas, nos muestra ese estado de la identificación con las propias pasiones o emociones, caracterizada por el centro manipûra, y la apertura del sí mismo que no se identifica con nada, caracterizado por el centro anâhata.

El centro de energía llamado manipûra, se ubica en el estómago, es la primera localización psíquica donde somos conscientes y es la sede de las pasiones, de la identificación con la sombra, los deseos o la inmersión en el inconsciente. En esta localización psíquica no somos libres de ningún modo. A esta falta de libertad Jung la refiere de la siguiente manera: “No hay substancia aérea: no eres más que huesos, sangre y músculos; estás situado en los intestinos, funcionando como un gusano sin cabeza” (p. 88). Allí sólo está el fuego de las pasiones, de las ilusiones del ego. Los deseos que se tienen desde esta localización son fútiles. Representa la caída en el infierno, en la parte más sombría de nuestra personalidad. En este punto estamos determinados, alejados de nosotros mismos. El mundo con todas sus libertades no se nos ofrece como posibilidad, como apertura. En él somos el monstruo y el laberinto en la versión tradicional del mito. No hay salida. Vamos por el mundo pero no lo hacemos nuestro, vamos con los otros pero no nos acompañan. El amor que damos y recibimos desde este nivel de conciencia, es ese amor que duele, que daña, que se obstina en recibir, reclamar, celar, es el amor que no intensifica el valor de la vida sino el que la disminuye por la ausencia completa de comprensión ¿Qué comprensión? La comprensión de que no somos nuestra sombra aunque participe de nuestro sí mismo, la comprensión de que no es propio del amor la negación de sí como condición de la entrega, la comprensión de que nadie nos completa porque ya

en nuestra naturaleza psíquica lo somos, la comprensión de que el entendimiento no niega el amor o viceversa. Para ello, necesitamos a anâhata, el centro cordial del corazón, que justo se ubica entre el diafragma y los pulmones, siendo su elemento el aire, es decir el pensamiento y que curiosamente es llamado el chakra de corazón. El centro donde se localiza el amor unido al entendimiento, también llamado el gran purificador.

En *manipûra*, piensa Jung, las emociones se expresan y se expresan porque estamos atrapados en ellas. El asunto de la libertad es más bien estar por encima de las emociones. Para eso necesitamos el pensamiento que se ubica en el chakra corazón o cordial. En esta localización psíquica, se manifiesta el sí mismo, nos comenzamos a hacer conscientes de algo, de algo que no está bien. En esta consciencia las emociones son retiradas, neutralizadas; se dejan de seguir los propios impulsos y se comienzan a romper las identificaciones que realizamos a partir de la sombra. Nos interrogamos sobre la manera como dirigimos nuestra vida. Cuando nos dejamos de abandonar a la pura expresión de la emocionalidad, empezamos a recobrarnos en el descubrimiento de nuestro sí mismo, en el descubrimiento de todo lo que no somos. Este proceso es el comienzo de la conciencia infinita o pura, es el inicio del proceso de individuación y de la libertad individual, es la retirada de las emociones, y el recuerdo de sí. Ya el modo de relación no la trazamos desde el ideal del niño que es amantado, cuidado, amado, sino desde el individuo que se cuida, ama, protege y da. Ya no somos la pasión que explota, la emoción que conduce.

En *anâhata*, centro del amor o gran purificador, empezamos a realizar conciencia de nosotros mismos por dos razones. Una de las razones es que anâhata está asociado con el elemento aire que a su vez está estrechamente vinculado, en un orden simbólico, con el pensamiento. La segunda razón es que anâhata está asociado al sentimiento debido a la influencia que tienen las emociones en el corazón. De hecho, Jung refiere el dicho popular que asocia el tener sentimientos con tener corazón. Menciona por ejemplo, y es un gran ejemplo, la expresión de los ingleses de aprender con el corazón, lo que significa que se aprende con la cabeza pero lo que hace que ese saber se conserve es el trasladarlo al corazón. Es decir, lo que se aprende, se aprende precisamente porque el corazón lo ha apropiado. Refiero este ejemplo, para mostrar el hecho de el amor que se expresa en anâhata, no es el de la identificación ciega que acontece en manipûra, sino que es el amor que nos permite descubrirnos porque es un amor que no está divorciado del pensamiento. Ese amor, nos revela nuestra esencia. Así mismo, nos permite comprender que toda discordia que vemos en el mundo, no es sino el reflejo de la discordia existente en nuestro interior, la cual es fuente de toda desgracia externa, en palabras de Jung.

La tarea entonces, si se ha de pensar la libertad, es pasar de manipûra a anâhata, es decir, del mundo de las identificaciones, mundo en el cual estamos como prisioneros, al cuestionamiento de sí que no se agota en un ejercicio racional, sino que atraviesa el corazón, el sentimiento, involucrando así la totalidad de la existencia. Este tipo de entendimiento unido al corazón, es el único capaz de transformar. En anâhata, somos una flor de loto. El loto, es sabido, crece en aguas pantanosas, y sin embargo, es una flor asociada con la belleza. El loto no se identifica con el pantano, nos enseña que en el pantano puede florecer la hermosura. Somos como el loto, tenemos la fuerza transformadora que nos permite sobreponernos a las determinaciones del mundo heredado y abrirnos como lo hacen los pétalos del loto, de par en par a la vida con dulzura, delicadeza y belleza. Esa fuerza no es otra que la fuerza del amor, fuerza de dulce fragancia, hacedora de la alegría, manifestación de luz y creación.

Toda la oscuridad que rodea nuestra existencia, y que sirve como metáfora de la vida que se realiza absorta en las proyecciones, se transforma cuando es tocada por el amor. Sin embargo, la transformación de esa vida gobernada por la sombra a una existencia que se expande a través del amor, es dolorosa, tan dolorosa que preferimos las ilusiones del ego o proyecciones de nuestra sombra. Cuesta mucho atravesar el desierto del corazón porque la travesía de ese desierto implica aceptar el endurecimiento al que nos hemos sometido producto del miedo y del resentimiento, cuesta aceptar la crueldad con la que nos dirigimos a nosotros mismos y hacia los otros, cuesta aceptar que vamos por la vida con el corazón roto, ¿Se puede ser libre cuando se va por la vida con el corazón roto, levantando muros a dónde quiera que vamos?

No, no podemos ser libres en ese cierre del corazón, pero podemos abrirlo porque a pesar de todo el miedo, ansiedad, resentimiento o crueldad que hayamos experimentado, el amor no se hiera, esa potencia transformadora de la vida, queda ilesa. En una cita al pie de página, del libro *La psicología del Yoga Kundalini*, se hace una claridad respecto a lo que sea la localización psíquica que representa anâhata y dice: “el loto del corazón, que significa aquel que no ha sido ni puede ser herido” (p. 87). Lo que se hiera en nosotros no es el corazón, o el amor, lo que se hiera es el ego. En este mismo orden de ideas, Pema Chödrön en su libro *Los lugares que te asustan* (2002), plantea que la Bodichita, es decir anâhata, es la grieta que aparece en los muros que levantamos cuando estamos gobernados por el miedo a que nos hieran y lo refiere del siguiente modo:

A veces este corazón destrozado engendra ansiedad y pánico, y otras, ira, resentimiento y acusaciones. Pero bajo la dureza de esta armadura, se oculta la ternura de una genuina tristeza. Éste es el vínculo que mantenemos con todos aquellos a los que alguna vez hemos amado. Este genuino corazón lleno de tristeza puede enseñarnos una gran compasión. Puede volvernos más humildes cuando hemos sido arrogantes y suavizarnos cuando hemos sido crueles. Nos despierta cuando preferimos dormir y es capaz de atravesar nuestra indiferencia. Este continuo dolor del corazón es una bendición que, cuando se acepta plenamente, puede compartirse con los demás. (p. 8)

Por ello la travesía del dolor es necesaria porque destruye las ilusiones del ego que sustentan la vida en la amarga experiencia de la huída de sí mismo. En esa huida no somos más que nuestro propio demonio, nuestro gran adversario, nuestro gran saboteador. El reconocimiento de la huída, de que somos nuestro mayor opositor es lo que despierta el amor que duerme en medio de los muros que creamos y que permite el proceso de integración interno que llamamos individuación. Ese proceso de integración es el despliegue de la comprensión, una comprensión que expresa la no oposición de aquellos contrarios que nos conforman a nivel psicológico pero que vividos como opuestos nos hunden en el más profundo aislamiento, en la precarización de la existencia y de los modos de relación que articulamos a lo largo de la misma.

En este sentido es que podemos plantear que si bien sobre lo que sea el amor no podemos dar una respuesta última y definitiva, si es la respuesta a los problemas que nos planteamos por el hecho de existir, como lo es la pregunta por la libertad. El amor, se nos escapa pero pobre de aquél que escape del amor porque al hacerlo se pierde en los laberintos de lo que sí es su gran opositor el miedo. No podemos definir con certeza qué sea el amor, pero lo cierto es que el amor nos permite elegir el mejor modo de dirigir nuestra existencia; a través del amor nos sobreponemos a aquello que desde la mirada del miedo no puede ser de otro modo. El amor nos recuerda aquello divino que nos habita: la capacidad de crear en medio de los escombros, en medio del pantano que todo se lo traga, la belleza y la bondad que todo lo ilumina.

Una vida libre, es una vida que se realiza en y a través del amor, ese gran femenino que tiene en su revés un masculino: la lámpara que guía ese impulso vital que, como el fuego de Heráclito, lo transforma todo a su paso. Heráclito dice “Todas las cosas se cambian por el fuego y el fuego por todas las cosas, al igual que las mercancías se cambian por oro y el oro por las mercancías” (1976, p. 49), utilizando el fragmento de Heráclito diré: todas las

cosas se cambian por el amor y el amor por todas las cosas porque es propio de nuestra condición buscar siempre lo mejor para sí y eso solo se realiza cuando nos iniciamos en los misterios del amor. Es el amor y sólo el amor el que nos permite realizar lo que hay de mejor en cada uno de nosotros y en la relación con los otros. Es el amor el restaurador de nuestra antigua naturaleza, como lo expresa Platón en *Banquete*. El amor reestablece la armonía oculta de nuestros contrarios y la relación con nosotros mismos como la causante de las relaciones sanas y armoniosas con el mundo. No es de olvidar que en *Banquete*, el gran Sócrates, el gran apologeta de la vida en la razón fue iniciado en los misterios del amor.

Deseo finalizar este hilo de Ariana, con este susurro que surge del canto silencioso de las líneas y las noches: el amor ese femenino oculto a hombres y mujeres hace posible que los gritos de libertad sean una expresión de la misma, el amor mantiene vivos los sueños en la adversidad, hace posible la experiencia de la otredad, el amor comprende lo fecundo de la diversidad, convierte el bosque en un gran camino, transforma el conocimiento en sabiduría, las jaulas en pájaros, el amor es la fuerza luminosa que por un instante aclara la totalidad de lo que somos y no vemos porque estamos sumergidos en la profunda oscuridad de la sombra. El cuento sobre el amor invita a que el hombre realice, en el sabio silencio de su corazón, su mayor conquista: la conquista de sí mismo para que su vida arda en la plena conciencia de su ser. Por eso: “si vas hacia el pensar, lleva tu corazón contigo. Si vas hacia el amor, lleva tu cabeza contigo. Vacío es el amor sin pensar, hueco el pensar sin amor [...] grande es quien está en el amor, pues el amor es la acción presente, del devenir y el perecer del mundo. Poderoso es quien ama. Más quien se aleja del amor se siente poderoso”. (2012, p. 223).

¿Vas hacia el amor o huyes del amor?

Referencias bibliográficas

- Brun, Jean. (1976). Heráclito. EDAF.Madrid.
- Chödrön, Pema. (2002). Los lugares que te asustan. Convertir el miedo en fortalezas en tiempos difíciles. Espasa. Barcelona.
- Jung, Carl Gustav.(2015). La psicología del yoga kundalini. Trotta. Madrid.
- --. (1997). Aion. Contribución a los simbolismos del sí- mismo.Paidós. Barcelona.
- --. (2018). Sobre el amor. Trotta. Madrid.
- --. (2012). El libro rojo. El hilo de Ariadna. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Platón. (1997).Apología de Sócrates/ Banquete/Fedro. Planeta de Agostini. Barcelona.



LA INTERPRETACIÓN ALEMANA DE LOS GRIEGOS¹

Juan Manuel López Rivera
Director de la Maestría en Filosofía
Universidad Tecnológica de Pereira
Mesa de Filosofía Antigua

Los filósofos se han limitado a interpretar [interpretiert] el mundo [Welt] de
distintos modos; lo que sigue [es kömmt drauf an]es
transformarlo [sie zu verändern].
Marx

La frase que se ha hecho popular por Karl Marx también tiene su correspondiente variación en la versión de Engels. El texto por el cual la conocemos se denomina Tesis sobre Feuerbach (1998). Esta frase se ha consolidado ya desde hace décadas en el país, como casi todas las frases aisladas del contexto de la obra de un autor, a falta de una clara educación hermenéutica, en una consigna que se repite casi como un mantra. Con ella, además de adornar los muros de las instalaciones universitarias, también se pintan calles pretendiendo señalar que quienes se dedican a la filosofía no ejecutan acciones reales de transformación. En ese caso la interpretación sería solo un parloteo que a nada lleva o que no trae “nada” consigo. De esta forma, la acción sin interpretación sería el cometido de la filosofía y es observable que en la interpretación, por ahora en la interpretación alemana de la filosofía antigua, se juega el horizonte de la interpretación del mundo.

La frase de Marx y Engels sacada de su contexto obvia una verdad de a puño: toda acción lleva una interpretación como fundamento. Nuestra moderna imagen de mundo, medible y cuantificable hasta el algoritmo, es tan solo una interpretación de lo que ha sido el mundo [Welt]. El mismo planeta que habitamos es, con ciertas variantes, el mismo visto por griegos y medievales. No obstante, la ordenación de cada una de sus partes, los mitos nuevos que se crean, los dioses que se enaltecen, obedece a una interpretación de mundo que se quiere alejada de los dioses, pero que en sus rituales es mucho más piadosa y hasta dogmática. Piénsese solo en el culto a la belleza sin importar los medios de adquirirla o la adoración por las copas de fútbol entre otros. No está de más resaltar la pretendida omnipotencia del dinero que viene a suplir el lugar de la omnipotencia divina por su obviedad.

¹ Este artículo forma parte del proyecto de investigación denominado “Democracia, tiranía y oligarquía en la Política de Aristóteles (libros IV- VIII)”. Una revisión” inscrito en la vicerrectoría de Investigaciones, innovación y extensión con el código 1-22-8: <https://www2.utp.edu.co/vicerrectoria/investigaciones/investigaciones/DetallesProyecto/2793>

La frase que se ha hecho popular por Karl Marx también tiene su correspondiente variación en la versión de Engels. El texto por el cual la conocemos se denomina Tesis sobre Feuerbach (1998). Esta frase se ha consolidado ya desde hace décadas en el país, como casi todas las frases aisladas del contexto de la obra de un autor, a falta de una clara educación hermenéutica, en una consigna que se repite casi como un mantra. Con ella, además de adornar los muros de las instalaciones universitarias, también se pintan calles pretendiendo señalar que quienes se dedican a la filosofía no ejecutan acciones reales de transformación. En ese caso la interpretación sería solo un parloteo que a nada lleva o que no trae “nada” consigo. De esta forma, la acción sin interpretación sería el cometido de la filosofía y es observable que en la interpretación, por ahora en la interpretación alemana de la filosofía antigua, se juega el horizonte de la interpretación del mundo.

Dedicarse a las interpretaciones ha sido algo que no deja de ser llamado por ciertas ideologías una botadera de escape que puede muy bien expulsarse de las universidades. Así, la amenaza sobre el discurso filosófico, como sobre el resto de las ciencias humanas en general, pese a que estas ya han señalado más de una vez su necesidad, es completamente clara. E incluso, entre los que estudian filosofía, no los que se dedican a ella que es diferente, se indica que la filosofía antigua no tiene mucho sentido porque son filosofías que difícilmente hablan de problemas contemporáneos que son, en últimas, los que en realidad importan. Asuntos como la pragmática lingüística, la comunicación entre dendritas, los interesantes problemas de los nuevos géneros, la filosofía de la ciencia, son focos de discusión más seductores que los clásicos problemas de la metafísica, la ética o la política antigua. Y no obstante la filosofía contemporánea cuando formula sus bases y sus problemas, a diferencia de lo que hacen las ciencias positivas, lo hacen sobre el acopio de lo que se ha pensado para formular sus teorías. En ese sentido la moderna y contemporáneas filosofías realizan una interpretación de los griegos sobre las cuales caminamos. El propósito de las líneas que vienen es mostrar la importancia de la interpretación alemana en la construcción de la imagen que de los griegos nos hacemos, además de evidenciar, por ejemplo en el caso socrático, una interpretación del problema socrático que podríamos indicar como superada.

Fuentes

La filosofía alemana ha contribuido sensiblemente a elaborar una perspectiva de los griegos sobre la cual caminamos. Dicha perspectiva obedece a poner sobre el suelo una interpretación de los clásicos, pero también a establecer los textos fundamentales de los clásicos. La reacción a ellos con nuevas ediciones como las de Oxford parten precisamente de la herencia alemana.

En una reciente publicación compilada por Ugalde Quintana J (2019) se indica lo siguiente sobre la obra de Platón:

La traducción de la obra de Platón realizada por Friedrich Schleiermacher entre 1804 a 1828, con su introducción y notas, influyó de forma decisiva en los estudios platónicos modernos, de manera tal que proporcionaron ciertas líneas de lectura de dichos escritos. Los postulados hermenéuticos provenientes del protestantismo, utilizados por Schleiermacher para realizar este trabajo, condujeron a privilegiar un análisis literal del escrito y a rechazar cualquier interpretación o comprensión ajena al contenido de los Diálogos mismos. Los estudios de Platón se mantuvieron cercanos a las concepciones filosóficas prevalecientes durante este periodo: el romanticismo e idealismo alemán, así como a los trabajos teóricos realizados por Schleiermacher (p. 9)²

De esta manera tanto los textos de Platón como su interpretación ya sea en obediencia a lo que se ha llamado la tradición directa o, como rechazo a ello, la tradición indirecta del autor, tienen como base el pensamiento alemán y por tanto las ideas en las que ha sido concebido. Pero este no es solamente el caso de Platón. Aristóteles ha corrido con la misma suerte. La edición de Immanuel Bekkeri, es la que comúnmente se usa para el ejercicio de citación como para la paginación del texto. La edición también es de cuño alemán.

Lo es también el caso de lo que nosotros conocemos como los presocráticos, no muy afortunadamente conocidos en las academias del eje cafetero por la positivista reducción de Kirk, Raven y Schonfield (1957). Pero más que por su versión inglesa, la cual se desconoce en muchas de las academias citadas, por la traducción que realiza Jesús García Fernández (1983). La versión en la que deberían leerse a los presocráticos si no queremos estar leyendo simplemente nociones de principiantes en la reflexión científica sería la versión canónica de Herman Diels. Sin embargo, la tentativa de realizar este ejercicio no se encuentra exenta de problemas.

² Es claro, también, que al referir al exegeta alemán de Platón se debe señalar algunos apuntes tanto sobre su predecesor Schlegel como sobre su sucesor Dilthey en cuanto al método hermenéutico. Dilthey (200) señala:

Y fue de Schlegel de quien partió también el plan para la traducción de la obra platónica. En ese trabajo se formó la técnica de la nueva interpretación, que, más tarde, Böckh primero, y Disen después aplicarían a Píndaro. Platón tiene que ser comprendido como un artista filosófico [philosophischer Künstler verstanden]. El fin de la interpretación [Das Ziel der Interpretation] es la unidad [Einheit] existente entre el carácter del filosofar platónico y la forma artística de las obras platónicas [dem Charakter platonischen Philosophierens und der künstlerischen Form der Platonischen Werke] (...) (64-65)

[La inclusión de las palabras alemanas es mía, la traducción obedece a la buena labor del profesor Antonio Gomez Ramos]

Cuando acudimos a las interpretaciones alemanas que son el referente de trabajo para la filosofía antigua, encontramos varias cuestiones formativas. La primera de ellas es que muchos de los textos en la versión alemana no poseen traducción al español. Esto obliga a que la formación en lenguas clásicas y extranjeras sea uno de los pilares para la interpretación del mundo clásico. Sin embargo, la formación en lenguas clásicas normalmente no pasa de un seminario de griego que se da en los primeros semestres de la carrera. Este sirve como ayuda en los procesos lecto escriturales para reconocer categorías del español pero no para hacer un ejercicio profundo de conocimiento de la lengua clásica que permita reconocer categorías de trabajo con las cuales se puedan abordar textos complejos. La formación en lenguas clásicas se detiene en ese momento de la formación académica.

El segundo punto es el profundo monolingüismo que lleva a habitar ideas como credos. En ese ejercicio, si de una parte el conocimiento del inglés que es una lengua “simple” con el trabajo académico, por la otra el trabajo con la lengua alemana se revela simplemente como una más de las tareas de Hércules, imposible para personas adictas al sofá y el móvil. En este sentido, son pocos quienes sobreviven a los primeros niveles de los cursos de alemán, entre ellos los mimos profesores que ya no educan con el ejemplo sino con palabras, otros tantos ni siquiera lo intentan.

Ahora bien, esto en cuanto a las fuentes. En cuanto a los contenidos que vienen con las fuentes el problema se vuelve un poco más fuerte. La carga de lo extranjero sobre las mentes es ya una garantía de veracidad y por tanto de exactitud en la interpretación. El sello de lo alemán, desconociendo su lengua y su cultura, y alimentados simplemente por su imagen, imprime un sabor de disciplina y exactitud que es difícil desvanecer en la mente. Autores como los arriba mencionados, pero también clásicos de la modernidad como Hegel o Nietzsche hacen que lo que se diga en derredor del mundo antiguo, si no comulga con sus ideas, sea simplemente una aventura de profesor universitario, pero no un diálogo con la tradición firmemente desarrollada. Vamos a recorrer el camino de dos frases que como consignas se han anclado al pensamiento sobre los antiguos y aún más sobre la imagen de Sócrates.

Es ya Hegel en su *Lecciones de historia de la filosofía* (1971) quien lanza una frase lapidaria sobre las consecuencias tanto de Sócrates como de su relación con los sofistas. Hegel (1971) señala “Sócrates es conocido como . . . estro de moral; pero más bien es el inventor [*Erfinder*] de la moral [*Moral*]. Los griegos habían tenido una moralidad objetiva [*Sittlichkeit*]; mas

lo que quiso enseñarles Sócrates eran las virtudes [*Tugenden*] y deberes morales [*Pflichten*], y otras cosas a considerar”³ (p. 291). Con ello el camino de la interpretación de Sócrates quedaría ligado, a una interpretación exclusivamente moral. Su impacto político, su trasegar por la filosofía de la naturaleza que se describen de manera directa tanto en el *Fedón* (95 e 8- 102 a 9) como en las *Nubes* (360-460) quedarían ocultas. De allí que la filosofía de Sócrates con esta breve frase que la historia subsiguiente de la filosofía ha considerado como lapidaria, asumida como consigna hace una restricción y por tanto un direccionamiento del pensamiento de los griegos. Esta frase asumida como consigna, sacada del contexto de la obra en donde es extraída e interpretada de manera unívoca y sin matices, enrutaría el pensamiento de los clásicos y en especial de Sócrates solo al plano de la discusión moral.

Pero no sólo la crítica alemana de la modernidad ha labrado caminos por los cuales trasegar cómodamente. Otro tanto ha hecho el siglo XIX con la gran influencia del solitario de Turin. La posibilidad de comprender a un Sócrates que salva a Alcibíades de una muerte segura, que en medio del licor es capaz de mantenerse sobrio, que puede contener su fuga ante las ofertas de Critón, nos revelan a un intelectual desprovisto de cuerpo y valentía, de esos que el siglo XIX se acostumbro a ver bajo la figura de los dandis. El peso del intelectualismo socrático constituye una de las rutas de interpretación más certera que ni la mano sensible de Nussbaum ha podido esquivar en su interpretación de Sócrates. Nietzsche señala en su texto inicial *El nacimiento de la tragedia* (2004) lo siguiente

(...) Mientras que en todos los hombres productivos el instinto [*Instinct*] es precisamente la fuerza creadora y afirmativa [*die schöperisch-affirmative Kraft*], y la consciencia adopta una actitud crítica y disuasiva: en Sócrates el instinto [*Instinct*] se convierte en un crítico, la consciencia, en un creador - ¡una verdadera monstruosidad perdefectum! Y, ciertamente, aquí advertimos un monstruoso defectus de toda disposición mística, hasta el punto de que a Sócrates habría que llamarlo el no-místico específico, en el cual, por una superfetación, la naturaleza lógica tuvo un desarrollo tan excesivo como en el místico lo tiene aquella sabiduría instintiva [*instintive Weisheit*] (KSA I; 90, 24-33)⁴

³ Para la traducción de este apartado se ha tomado como base la versión al español elaborada por José María Quintana. Las palabras en alemán se encuentran en la versión alemana del texto *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1986).

⁴ Para la traducción se sigue la versión de Andres Sanchez Pascual (2004) con la inserción de términos griegos que se recogen en la versión de Colli y Montanari (1988).

Así pues, el ejercicio de pensar a un Sócrates que lucha contra sus pasiones, que se debate entre el amor a la filosofía y los deberes como ciudadano y esposo, no son un problema para la interpretación que tiene como gran expositor a Nietzsche. Es Sócrates el hombre insensible que siempre obra en el frío acatamiento del deber, el que siempre cumple con la norma, el que no tiene dilemas morales, el que no cede ante la fuerza de sus opositores como, contrariamente, lo revela el pasaje inicial de *República* I. De esta manera, la imagen de Sócrates como intelectual apolíneo opuesto a todo lo dionisiaco sin matiz alguno, es otro más de los surcos en la memoria que nos ha puesto la interpretación alemana. Las fuentes analizadas en detalle y de manera lo más completa posible señalarán otras cosas.

De esta manera la interpretación alemana ha trazado sus caminos en la conciencia latinoamericana. La colonización alemana que entró por Santander a nuestra Colombia no se ha quedado solo en las primeras carreteras que se hicieron para exportar la quina y el romero, también por los caminos fluviales, permitiendo a su vez que instrumentos musicales como el piano entraran a la ciudad del progreso (Santander). Las vías marítimas, únicas rutas del siglo anterior para el comercio internacional no sólo trajeron objetos sino lo que viene con ellos, las ideas. Las ideas alemanas sobre los antiguos, siempre eternas e invisibles y efectivas en nuestra forma de guiar la reflexión, han puesto sus caminos en las cortezas cerebrales de los latinoamericanos. Más allá de las causas que se mencionaron en el transcurso del texto, estas se encuentran diagnosticadas por ese ser monótono nacido en Königsberg. Ante las comodidades que inducen a hablar simplemente desde las sillas universitarias, la falta de determinación para servirse del propio entendimiento sigue siendo el mal que aqueja estudiantes y luego educadores. Estos encuentran en las consignas repetidas sin sentido, en la queja constante de lo que no les enseñaron, en lo difícil que es la vida con sus desamores juveniles, con sus precariedades económicas, el lugar desde donde puedan legitimar su profesión sin haber ido más allá de lo que los propios textos les han dado para pensar. Sobrepasar las barreras de la interpretación alemana exige saltar la barrera del educarse a sí mismo como condición de posibilidad futura de las instituciones y las sociedades. El lema de la Ilustración sigue aún vigente y se hace necesario recordar las palabras de Kant en su respuesta a la pregunta por cuál es la situación espiritual de su tiempo:

(...) Uno mismo es culpable [*Selbstrverschuldet*] de esta falta de madurez [*Unmündigkeit*], cuando la causa [*Ursache*] de ella no radica en una falta de entendimiento [*Verstandes*], sino de **la decisión** [*Entschliebung*] y



el ánimo [Mut] para servirse de él con independencia, sin la conducción de otro. *¡Sapere aude!* Ten el ánimo [Mut] de servirte [bedienen] de tu propio entendimiento! es pues la apuesta [Wahlspruch] de la Ilustración.⁵

Bibliografía

- ARISTÓFANES (2007) *Las nubes*. Em Comedias Tomo II. Traducción y notas por Luis M, Marcía Aparicio. Ed. Gredos
- ARISTOTELIS (1831 b) *Opera Omnia*. Ed. Berolini versión por Immanuelis Bekkeri. Volumen Alterum.
- DIELS, HERMAN und KRANZ, WALTHER (1960) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. Germany. Weidmannsche
- DILTHEY, WILHELM (2000) *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Ed. Agora de ideas.
- HEGEL, G.W. F (1971) *Filosofía de la historia*. Traducción por José María Quintana Ed. Podium
- HEGEL, G.W. F (1986) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Ed. Suhrkamp
- KANT, IMMANUEL (1986) *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*. Traducción por Ruben Jaramillo V. en Revista Colombiana de Occidente no. 14 a 17. p 7-10.
- KANT, IMMANUEL (2004) *Was ist Aufklärung?*. en UTOPIE kreative H. 159. P. 5-10
- KIRK, G. S. and, RAVEN J.E (1983) *Los filósofos presocráticos*. Versión española de Jesús García Fernández. Ed Gredos.
- KIRK, G. S. and, RAVEN J.E (1957) *The Greek Philosophers*. Ed Cambridge.

⁵ Se ha alterado en algunas partes la traducción elaborada por el profesor Rubén Jaramillo y publicada en 1986. De igual manera la versión original se ha tomado de la revista Utopie kreativ (2004). Las negrillas son mias



Vertientes

Fundada en 2018, Vertientes es una revista de filosofía, abierta a toda la comunidad de estudiantes interesados en las distintas ramas del pensar filosófico. En la actualidad es uno de los medios de expresión y comunicación de la actividad académica e investigativa pensada por estudiantes de la Escuela de Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia.

Con periodicidad semestral y convocatoria permanente para la recepción de contribuciones, Vertientes publica según el ISSN textos inéditos en español, traducciones y reseñas. Las contribuciones son evaluadas por el comité editorial y por árbitros especialistas en las temáticas que se desarrollan en las contribuciones.

En este momento, está abierta la convocatoria para las contribuciones del noveno número. Los textos serán recibidos en el correo: revistavertientes@utp.edu.co