

Contenido

**Los filósofos presocráticos y la filosofía primera de Aristóteles,
¿Los presocráticos como metafísicos?**

Cristian David Ramírez. 11

Sujeto, subjetividad, y procesos de subjetivación

Emmanuel Alberto Alcocer. 25

La nueva cara de la estética

Natalia Saénz Rodríguez. 37

¿A dónde van los jóvenes?

Emil Cioran

Traducción por: Maryury García Arenas. 49

Un poco más sobre la marginalidad

Carlos Ariel Betancur. 57

Ejercicios de ascética negativa

Liliana Herrera. 65



Vertientes

Revista de estudiantes de filosofía



Universidad Tecnológica de Pereira

Diciembre de 2019
ISSN: 2665 - 4725

Nº2



Vertientes

Revista de estudiantes de filosofía

Nº2

Diciembre 2019 - Junio de 2020

ISSN: 2665 - 4725

Directora

Valentina Hernández Rivera

Subdirector

Johann Sebastian Ortiz Montoya

Comité Editorial

Héctor Fabio Cardona

Maria Fernanda Quintana

Camilo Andrés Amariles Giraldo

Maryury García Arenas

Cristian Antonio Loaiza Jimenez

Estiven Valencia Marín

Ilustraciones de carátula e interiores

Maria Fernanda Quintana

Contacto e información

E-mail: Revistavertientes@utp.edu.co

Facebook: /RevistaVertientes

Diagramación y Diseño

Jairo Vásquez

Impresión en Pereira, Colombia

2020





CONTENIDO

Artículos

11

Los filósofos presocráticos y la filosofía primera de Aristóteles. ¿Los presocráticos como metafísicos?
Cristian David Ramírez T

25

Sujeto, subjetividad, y procesos de subjetivación
Emmanuel Alberto Alcocer

37

La nueva cara de la estética
Natalia Saáez Rodríguez

Traducción

49

¿A dónde van los jóvenes?
Emil Cioran
Traducción por: Maryury García Arenas

Homenaje a Liliana Herrera

57

Un poco más sobre la marginalidad
Carlos Ariel Betancur

65

Ejercicios de ascética negativa
Liliana Herrera



Artículos

Los Filósofos presocráticos y la filosofía primera de Aristóteles

¿Los presocráticos como metafísicos?

Autor: Cristian David Ramírez
Estudiante de décimo semestre de filosofía
Universidad Tecnológica de Pereira
Correo: cristiandavid1995@utp.edu.co

Resumen

El texto analiza la noción aristotélica de filosofía primera (metafísica) para investigar e interpretar un problema: ¿bajo qué condiciones podemos aseverar que los presocráticos son metafísicos? ¿Cómo esta aseveración afecta nuestro modo de pensar y comprender a los presocráticos? Frente al problema, tras hacer tal análisis, el texto asume la postura de que no hay posibilidad de mentar metafísica en los filósofos presocráticos. El argumento central que respalda esta hipótesis recibe el nombre de *praxis vs teoría*: los filósofos presocráticos no son hombres de teoría como sugiere la noción de metafísica de Aristóteles, sino hombres de acción inmersos en el marco de su desarrollo cultural (las *polis*). Así mismo, hacemos un breve análisis histórico filosófico de los términos teoría y *praxis* en el contexto de los griegos en general para ver cómo estos términos toman una connotación diferente en Aristóteles.

Palabras clave: *Filósofos presocráticos, metafísica, praxis, teoría.*

Abstract

The text analyzes the Aristotelian notion of first philosophy (metaphysics) to investigate and interpret a problem: under what conditions can we assert that the presocratics are metaphysical? How does this statement affect our way of thinking and understanding presocratics? Faced with the problem, after making such an analysis, the text assumes the position that there is no possibility of metaphysical mentoring in the pre-Socratic philosophers. The central argument that supports this hypothesis is called *praxis vs. theory*: the pre-Socratic philosophers are not men of theory as Aristotle's notion of metaphysics suggests, but men of action immersed in the framework of their cultural development (the *polis*). Likewise, we make a brief historical philosophical analysis of the terms theory and *praxis* in the context of the Greeks in general to see how these terms take a different connotation in Aristotle.

Key words: *Presocratic philosophers, metaphysic, praxis, theor*

I. Introducción

El problema

Los filósofos presocráticos fueron unos racionalistas, unos positivistas lógicos. Pero también fueron unos empiristas, fenomenólogos y hermeneutas. ¿podemos afirmar esto de los presocráticos tajantemente, sin que nadie replique ¡No, no!? ¿Son tesis insostenibles? Sin duda lo son, no solo insostenibles, sino inefables ya que el racionalismo, el empirismo, el positivismo lógico, la fenomenología y la hermenéutica son filosofías recientes de la modernidad, hijas de su tiempo y contexto histórico.

Estas afirmaciones insostenibles e inefables provocarán disgusto, malestar y desacuerdo a aquellos que se han formado en filosofía. Pero ahora afirmemos esto de los presocráticos: *son metafísicos*. ¿provocará esta afirmación en el lector el mismo malestar y desacuerdo de las afirmaciones anteriores? Muchos filósofos modernos y contemporáneos no examinan cuánto pesa esta afirmación, quizá sea porque filosofía y metafísica se cofunden a veces de manera indiferenciable hasta el punto de decir que son lo mismo.

Sin embargo, aquí hay un problema con esa afirmación: si bien filosofía y metafísica fueron lo mismo durante mucho tiempo —al menos desde siglo V a.C. hasta principios de la modernidad— ahora las filosofías modernas y contemporáneas¹ han querido superar la metafísica y enterrar sus problemas: el fundamento último, el origen del ser, la totalidad del saber etc. Ahora en la actualidad, si una filosofía es calificada de metafísica es un insulto para ella. Pero ¿por qué podemos afirmar que los filósofos presocráticos son metafísicos sin reparar en las consecuencias de esta afirmación?, ¿si los pensáramos desde los conceptos de las filosofías modernas y contemporáneas, no se nos objetaría o al menos nos pedirían aducir argumentos convincentes? si los calificamos de metafísicos, ¿no tendríamos que dar razones de peso, bien sea para negarlos o afirmarlos como metafísicos? Si los pensamos o no como filósofos metafísicos ¿no cambia esto nuestra manera de pensarlos e interpretarlos?

Desde Aristóteles, la tradición filosófica ha puesto a cada uno de los “filósofos presocráticos”² bajo el rótulo de “físicos”. Pero más importante aún, y problemático, veremos, es el otro rótulo con que pensadores como Gustavo Bueno y Johannes Hirschberger³ se han referido a estos filósofos

1 Por ejemplo, el neokantismo con Rickert, Cassirer, Natorp etc., el idealismo con Green, Bradley etc., el logicismo con Rudolf Carnap, Frege y Russel; la hermenéutica con Dilthey, Ricoeur, Gadamer, Heidegger, etc., la fenomenología de Husserl, Sartre etc; el pragmatismo de Pierce, James etc.

2 Llamados así por el filósofo de la sospecha: Nietzsche.

3 La idea de nombrar a estos dos pensadores consiste en ver con ellos que la concepción que tenemos hoy día acerca de los filósofos presocráticos está permeada de la metafísica. En estos dos pensadores se encuentra dicha concepción más explícita, pero no solo en ellos, sino en otros pensadores como C. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, Cappalletti

presocráticos, a saber, como metafísicos. Así, por una parte, Gustavo Bueno menta un ciclo de “metafísica presocrática” como historia de la filosofía en su libro *La metafísica presocrática* (1974). La tesis general del autor de este libro se refiere a que la historia de los presocráticos es metafísica⁴. Por otra parte, Johannes Hirschberger, que para negar la exactitud de llamar a los presocráticos como “físicos”, los encierra en un rótulo más problemático: el metafísico. Dice el alemán que no es del todo correcto designar a la filosofía de los presocráticos como filosofía de la naturaleza (*physis*):

(...) en efecto, si bien la reflexión de estos hombres arrancó de la naturaleza que los rodeaba, lo que en realidad les interesaba era el ser, su propia esencia y sus leyes peculiares; se trataba, pues, de metafísica e incluso de teología, ya que inquiría las últimas razones que pudieran explicar el ser y el acontecer (1997, pp.14)

Al igual que Bueno, Hirschberger ve a los presocráticos como metafísicos. Pero su argumento nos resulta problemático porque, al generalizarlos bajo este rótulo de metafísica, encierra a todos los presocráticos en una misma canasta. Es decir, ¿podemos hablar, primero, que en cada uno de los presocráticos hay metafísica; segundo, de ser el caso, de qué metafísica se trataría; y tercero, podemos decir que en *todos* los presocráticos hay un interés por explicar el ser y el acontecer? No podemos generalizar sin más. Hay que ver, más bien, la filosofía del presocrático en particular en su correspondiente contexto. Del mismo modo ese interés por explicar el Ser y el acontecer habría que verlo en concreto con el presocrático el cual parece verse más patente solo en Parménides. Así pues, la idea de sostener una tesis que cobije a todos los filósofos presocráticos por igual parece difícil de sostener ya que, si bien todos los presocráticos fueron griegos, no por eso vivieron y pensaron en tiempos iguales bajo una concepción metafísica que, como veremos, es posterior a ellos.

Si queremos hablar de una metafísica en los filósofos presocráticos tenemos que partir de un concepto de esta: ¿Qué podemos entender por metafísica? Con Aristóteles podemos abordar esta pregunta. Este filósofo pertenece, junto a su maestro Platón, a los así llamados “metafísicos de la Antigüedad”. Difícilmente alguien podría argumentar y poner en duda que la filosofía del Estagirita y Platón no está permeada de ideas metafísicas, pero ¿Podríamos decir lo mismo respecto a los filósofos presocráticos?

La idea de trasfondo que hay en el problema que interroga por una metafísica en los filósofos presocráticos es esta: la concepción que nos hagamos para definir y referirnos a los filósofos presocráticos marca en nosotros nuestro horizonte de comprensión e interpretación para pensar a estos hombres de la Antigüedad. De este modo, referimos a estos hombres, metidos todos ellos en entre otros que hablan de una cierta “intuición metafísica” en los presocráticos.

4 Véase a Bueno, G. (1974). *La metafísica presocrática*. Madrid: Pentalfa.

una misma canasta, bajo los rótulos de físicos o metafísicos, domina por completo nuestro modo de concebirlos, de definirlos, de pensarlos e interpretarlos. La cuestión aquí no es estética, es decir, ver que rótulo les queda a estos hombres más bonito y con más estilo, sino pensar en cuáles son las implicaciones entorno a una determinada concepción que posibilite interpretarlos de una manera más fidedigna de acuerdo a sus vidas, sus contextos históricos y modos de pensar. En este caso, el problema en cuestión es ¿Bajo qué condiciones podemos pensar a los filósofos presocráticos como metafísicos? Tal es la cuestión que marca el norte a seguir de este ensayo de reflexión.

El argumento

Es realmente tentador pensar y aseverar con ahínco que el pensamiento fragmentado que tenemos hoy día de los así llamados “filósofos presocráticos” está todo él permeado por la metafísica (tomando la noción, veremos, desde Aristóteles que se presenta como una ciencia teórica del Ser). Semejante aseveración lleva consigo consecuencias implícitas que, aun siguiendo una argumentación razonada, son difíciles de sostener incluso en hombros de titanes o al menos resultan ser criticables de ser ciertas estas consecuencias. Dichas consecuencias, de esa tentadora aseveración metafísica, pueden ser las siguientes:

1. La aseveración cobija a todos los presocráticos, esto es, que cada uno de los presocráticos, sin excepción, son metafísicos. Esto implica decir que en el horizonte del pensar de los filósofos presocráticos se halla presente todo lo que la metafísica lleva de suyo como sus pretensiones de un conocimiento de la totalidad ontológica, de lo absoluto del ser, del conocimiento más universal y necesario; implicaría mentar ese interés por el Ser como sugería Hirschberger ¿Podríamos decir con acierto que esta pretensión del conocimiento universal y necesario del Ser predominaba en todos los presocráticos?

2. Si los filósofos presocráticos son metafísicos, la metafísica, como *teoría* del ser o ciencia del Ser, estaría presente como eje del pensamiento central de los presocráticos. Siendo estos teóricos del Ser o científicos del Ser. En otras palabras, implicaría decir que en los presocráticos predominaba más la vida especulativa, teórica y científica más que la vida práctica (la filosofía propiamente vivida). ¿De acuerdo a esta consecuencia, qué deberíamos entender por teoría y ciencia?

Podemos decir que no existe como tal una metafísica en los filósofos presocráticos a partir de los resultados de un breve análisis histórico-filosófico de los términos *praxis* y *teoría* en la Antigüedad e igualmente de un análisis de la concepción aristotélica de metafísica, el cual consiste en examinar si desde la concepción metafísica de este filósofo es posible o no interpretar un pensamiento metafísico en los presocráticos. Tal es la hipótesis que refleja nuestra postura frente al problema previamente planteado. El valor intrínseco de esta hipótesis, veremos, se halla en la interpretación de los filósofos presocráticos como hombres de *praxis*, en oposición a hombres

teóricos. Interpretar a los filósofos presocráticos como metafísicos es ponerlos ya en el plano teórico y contemplativo del Ser. Veremos, más adelante, esta dicotomía entre *praxis* y teoría en el contexto antiguo de los griegos con ayuda de Nikolaus Lobkowitz quien nos servirá de apoyo en nuestra argumentación.

Así pues, no hay metafísica en los filósofos presocráticos porque, de haberla, en los filósofos presocráticos hubo un interés por el conocimiento universal y necesario, el conocimiento apodictico que supone manejar un pensamiento conceptual y organizado. Si la metafísica supone este conocimiento totalizante, entonces ¿No significa esto que los filósofos presocráticos llevaron una vida teórica más que práctica?

La argumentación expuesta hace un momento, para sostener nuestra hipótesis, se compuso fundamentalmente, como primera parte, de la citación de un texto clásico de índole filosófica. Tal texto es la *Metafísica* de Aristóteles; este texto marcará nuestra vía de investigación e interpretación respecto a la posibilidad de mentar una metafísica en los filósofos presocráticos.

2. La metafísica de Aristóteles

El marco histórico donde aparece el término *meta ta physika* (metafísica) es post-aristotélico. Si revisamos la *Metafísica* del Estagirita, encontraremos que este término no aparece, ni tan siquiera una sola vez, más que en el título. Título que se debe, no a Aristóteles sino tal vez a Andrónico de Rodas del siglo. I a. C. quien fue el décimo escolarca del Liceo. Este hombre fue quien ordenó y compiló las obras esotéricas de Aristóteles, esto es, lo que la tradición filosófica ha llamado el *Corpus Aristotelicum*⁶. Este *Corpus* está a su vez agrupado en cuatro clases, a saber, 1) los textos lógicos (*Organon*); 2) los textos éticos, políticos; 3) los textos físicos y 4) los textos que *están más allá de los textos físicos*, es decir, los textos metafísicos que se componen de catorce libros.

Según esto, el término metafísica no aparece con una función conceptual, sino con una función bibliográfica, de agrupación y orden. Sin embargo, lo que la tradición post-aristotélica ha llamado metafísica, nos advierte Aubenque, no es exactamente lo que Aristóteles llamaba *filosofía primera* porque la anterioridad de la filosofía primera y la posteridad de la metafísica responden ambas a dos proyectos diferentes⁶. Sin embargo, nosotros aquí, sin olvidar la advertencia del francés, usaremos el término metafísica entendido como filosofía primera o ciencia del Ser en cuanto ser que menta Aristóteles en el libro Γ (IV) de la *Metafísica*.

Así las cosas, para Aristóteles “Hay una ciencia teórica que contempla el Ser en cuanto ser y lo que le corresponde de suyo” (1970, libro IV, 1003a 21) (traducción personal). Esta ciencia

6 Véase a Aubenque, P. (1974). El problema del ser en Aristóteles. Madrid: Taurus. Págs. 67,68.

7 “Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν καὶ τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα καθ’ αὑτό”. Tomamos el texto griego de la

teórica que contempla el Ser en cuanto ser es a lo que llamó Aristóteles filosofía primera; filosofía que la tradición posterior ha llamado metafísica. Es primera porque su objeto por excelencia es el Ser: ¿Existe algo que anteceda al ser? Nada es antes del Ser. El ser es lo primero, lo que todo cubre y abarca; es pues, el Ser, lo más universal. Así las cosas, la metafísica se presenta originalmente en Aristóteles como una ciencia, pero no cualquier ciencia teórica sin más, sino como una ciencia privilegiada; la madre de todas las ciencias.

A partir de esta ciencia, la metafísica, como teoría del Ser en cuanto ser, se convierte en el presupuesto insuperable de toda filosofía posterior. Respecto a esto, Jean Grondin desea recordar, contra viento y marea

que la metafísica sigue siendo quizás el presupuesto insuperable de todo pensar, en la medida en que es a ella a la que le incumbe aportar el proyecto de una comprensión del mundo, con vocación de universalidad, que se pregunte por el ser y el porqué de las cosas (2006, pp. 17)

Debemos tener en cuenta que fue Parménides el primer presocrático en pensar el Ser e identificarlo con el pensamiento: ser y pensar son lo mismo, nos lo decía en su bello poema ¡un poema! No una ciencia. Aristóteles, sin embargo, aborda el problema del ser, no en poemas, sino en su ciencia teórica. Es desde que el Ser se convierte en objeto de especulación teórica que la metafísica se transforma en ese presupuesto insuperable de todo pensar que proporciona una comprensión del mundo, con pretensiones universalistas acerca de las cosas de la experiencia que interroga por los principios y las causas.

Ahora bien, esta ciencia metafísica aristotélica no cae del cielo como un “milagro”. La metafísica en el Estagirita aparece dentro de un contexto político-social y económico que se fue formando desde que los griegos tenían recuerdo de los comunicadores de los mitos, es decir, de Homero y Hesíodo. Es dentro de este contexto de los antiguos, y los fenómenos culturales que se dan en él, como la poesía y la religión, que la metafísica es posible como ciencia en Aristóteles. Acerca de la influencia del contexto griego en la aparición de la metafísica lo puede confirmar mejor Dilthey:

La historia sabe que allí donde aparece (la metafísica⁸) fue preparada antes por el desarrollo religioso, sabe que la poesía influye sobre ella y que también operan la complejidad vital de las naciones, su enjuiciamiento de la vida y sus ideales. La voluntad de un saber de

versión trilingüe (griego, latín y español) de Valentín García Yebra (1970). *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Gredos. No obstante, no tomamos su traducción al español ya que García traduce ἔστιν y ὄν por Ente; además de omitir en su traducción al español el término θεοποιεῖ que sirve para diferenciar la metafísica de otras ciencias como la práctica o la ciencia productiva. Nosotros traducimos ἔστιν y ὄν por Ser (en mayúscula, como aparece en el texto griego) ya que Aristóteles habla del Ser sin hacer una distinción con lo ente. En Aristóteles no encontramos la diferencia ontológica que propone Heidegger en el *Ser y el tiempo*, la cual consiste en diferenciar el Ser del ente.

validez universal presta a esta nueva forma de concepción del mundo su estructura peculiar (1954, pp. 120).

La cita de Dilthey no se refiere propiamente a una concepción metafísica del mundo aristotélica. Sin embargo, deja interpretar, de modo indirecto, el nacimiento de la metafísica en el Estagirita. También nos permite interpretar otro aspecto de la metafísica aristotélica, a saber, la deuda aristotélica con sus predecesores. Es decir, así Aristóteles no lo reconociera, este filósofo debe mucho a los filósofos que lo antecedieron: Sócrates, Platón y a los presocráticos. Aristóteles no empieza desde cero, sino que su concepción metafísica del Ser se da, como dijo Dilthey, del desarrollo religioso, de la influencia de la poesía (como la de Parménides) y de los fenómenos culturales que se dan en el marco del desarrollo humano: las *poies* griegas. Queremos señalar, citando a Dilthey, las condiciones histórico-sociales que han permitido la concepción aristotélica de metafísica, es decir, se trata de entender que la metafísica no se da de manera aislada lejos de toda posible relación con sus predecesores, sino que esta filosofía primera se fragua en unas circunstancias históricas, culturales y filosóficas que la posibilitan.

Pero precisemos esto: si bien la metafísica aristotélica como ciencia teórica del Ser en cuanto ser se dio gracias a sus predecesores, antes de Aristóteles esta ciencia del Ser en cuanto ser no existía. Es decir, *Aristóteles no hereda nunca su metafísica de los presocráticos*. Aubenque, uno de los grandes comentaristas franceses del Estagirita, puede confirmar la inexistencia de esta ciencia del Ser en cuanto ser imposible antes de Aristóteles: “Dicha ciencia carecía de antepasados y de tradición. Basta remitirse a las clasificaciones del saber que circulaban antes de Aristóteles para darse cuenta de que en ellas no había ningún lugar reservado a lo que hoy llamaríamos ontología (1974, pp. 25).

Recordemos que, en tanto que la metafísica es el estudio teórico del Ser en cuanto ser, esta tiene que ser, por necesidad, lo que hoy llamaríamos ontología (el estudio del Ser). Además, cabe agregar que, si esta ciencia del Ser aristotélica no tenía predecesores, entonces se seguiría, como consecuencia, que, en los presocráticos, que son predecesores de Aristóteles, no hubo nunca una metafísica si queremos creerle a Aubenque. Bastaría, para creer esto, revisar los fragmentos de los presocráticos para encontrar que la ciencia del Ser en cuanto ser no existía antes de Aristóteles, sino que con este filósofo la filosofía primera se presenta como algo “nuevo”.

2.1. La metafísica como ciencia teórica del Ser

Hemos hablado, hasta ahora, que la metafísica se presenta en Aristóteles como una ciencia teórica. Pero ¿Qué es lo que entendía el Estagirita por ciencia teórica? Aristóteles hace una división tripartita del conocimiento (*episteme*). Por una parte, tenemos la *episteme poietiké*, el conocimiento productivo, que es propio del arte ya que su actividad deja como resultado un producto o una

obra. Por otra parte, tenemos la *episteme praktike*, el conocimiento práctico, propio de la ética y la política. Y, finalmente, tenemos el conocimiento especulativo o contemplativo, la *episteme theoretike*, propio de la ciencia teórica, en este caso, de la metafísica o filosofía primera como madre de las ciencias.

Dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (1985, 1139 b 24) que "(...)lo que es objeto de ciencia es necesario" y en *Analítica posterior* (1972, 89b) nos dice que el conocimiento científico y el de su objeto "difieren de la opinión y del objeto de la opinión en que el conocimiento científico es conmensuradamente universal y procede por nexos necesarios, y lo que es necesario no puede ser de otra manera". Es decir, en Aristóteles encontramos ya una ciencia con pretensiones de un conocimiento universal y necesario porque, como interpreta Guthrie "Sólo los universales son objetos verdaderos de conocimiento: Sólo la generalización puede conducir al descubrimiento de causas, por las cuáles ya Aristóteles, como un científico moderno, trató de llegar a leyes generales"⁹ (1962, pp. 40) (traducción personal).

No obstante, esta idea de ciencia no debe pensarse nunca ni compararse con la ciencia moderna, pues son radicalmente diferentes. Y del mismo modo no debemos ver a Aristóteles como "un científico moderno". De esa idea de ver con la ciencia moderna la *episteme* griega nos advierte Heidegger en *La época de la imagen del mundo*:

En la actualidad, cuando empleamos la palabra "ciencia" esta significa algo tan esencialmente diferente de la doctrina y scientia de la de la Edad Media como de la *ἐπιστήμη* griega. La ciencia griega nunca fue exacta, porque según su esencia era imposible que lo fuera y tampoco necesitaba serlo. Por eso carece completamente de sentido decir que la ciencia moderna es más exacta que de la Antigua (2010, pp. 64).

Aunque la ciencia moderna conserve las pretensiones universalistas y necesarias del conocimiento que ya se ven con Aristóteles, la ciencia moderna tiene exactitud, trabaja ya con métodos bien definidos y enmarcados en proyectos que a su vez solo pueden darse en las instituciones y comunidades científicas. Todo esto, por supuesto, no lo tenemos en la Antigüedad con ningún filósofo así se trate de Aristóteles. Claro está, no se puede negar que fueron los antiguos los que fecundaron toda posibilidad de ciencia posterior, aunque hoy día se tome distancia de ver a los presocráticos como los "científicos originales".

Así pues, según lo que hemos expuesto hasta ahora, la metafísica es en Aristóteles una ciencia, pero no cualquier ciencia sin más, sino la ciencia o filosofía primera: la madre de las ciencias. Esta ciencia metafísica es teórica, la cual demanda manejar un pensamiento conceptual con

⁹ "Only universals are true objects of knowledge: only generalization can lead to the discovery of causes, by which Aristotle already, like a modern scientist, means general laws"

definiciones organizadas, con pretensiones de un conocimiento universal y necesario. Teniendo en cuenta esta noción de metafísica, ¿Podemos decir que hay metafísica en los filósofos presocráticos? No aún, debemos primero examinar, con esta noción de metafísica, cómo veía Aristóteles a los filósofos presocráticos. Y juzgar, a partir de ello, la posibilidad de mentar una metafísica en los filósofos presocráticos.

3. La concepción aristotélica de los presocráticos

En las ciencias teóricas, siguiendo a Aristóteles, encontramos primero a la metafísica, la matemática y la ciencia de la naturaleza (*physis*). Con la idea de ver la naturaleza como ciencia Aristóteles cuestiona y examina a sus predecesores. Fue Aristóteles el primero en referirse a sus predecesores como "físicos" o "filósofos de la naturaleza". Comúnmente, en la modernidad, se continúa llamando así hoy día a los filósofos presocráticos con el rótulo de "físicos". Rótulo que reciben, quizá, por sus posturas que parecen ser de indole material (el Agua, el Aire, el Fuego etc.). Así las cosas, Aristóteles, después de Platón, puede verse como uno de los comentaristas de los filósofos presocráticos. No obstante, sus comentarios, como señala C. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield se encuentran deformados por considerar las opiniones de sus predecesores como un insípido progreso hacia la verdad.

Aristóteles prestó más atención que Platón a sus predecesores filosóficos y comenzó algunos de sus tratados, sobre todo en la *Metafísica A*, con un examen formal de sus opiniones. Sus juicios, sin embargo, están frecuentemente deformados debido a su consideración de la filosofía precedente como un titubeante progreso hacia la verdad que él mismo reveló en sus doctrinas físicas, en especial las concernientes a la causación. También aporta, naturalmente, muchos juicios críticos agudos y valiosos y un cúmulo de positiva información. (1969, Pág. 10)

De este modo, dice el estagirita que "(...) la mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principios (*ἀρχαί*) de todas las cosas eran de indole material" (1970, libro I 983b7). Con esta concepción un poco sesgada del siglo V, Aristóteles piensa a todos sus predecesores; así, por ejemplo, con Tales de Mileto opina que este concibe el *arkhé* como el Agua en un sentido material: "(...) sin duda concibió esta opinión al ver que el alimento es siempre húmedo y que hasta el calor nace de la humedad" (1970, libro I 983b 23). No se da cuenta Aristóteles que cuando Tales pensó el *arkhé* como Agua (si es que realmente fue así) no se refería al agua que conocemos, aquella agua que bebemos, esa agua (en minúscula) que corre por los ríos y llena los mares.

Pensar el Agua como origen de todo supone ya un fuerte nivel de "abstracción" de lo puramente material, algo que el Estagirita no reconoció de sus predecesores. Sin embargo, es difícil sostener esto de Tales porque, como dice Lesky "Si hubo un libro en el que Tales dejó sentadas

sus teorías, éste se perdió en un periodo temprano” (1989, pp. 189). De Tales no conservamos sus textos y no sabemos si Aristóteles tenía acceso a ellos. La falta de documentos históricos que den cuenta de un pensamiento más completo en los filósofos presocráticos constituye un problema para toda interpretación posible.

4. Historia de la praxis y la teoría en el contexto griego: los presocráticos como hombres de praxis

Hasta este punto se ha hecho una exposición de la metafísica en Aristóteles. Queremos ahora reflexionar sobre el problema de la *praxis* y la teoría en el contexto de los antiguos griegos. De este modo, es un fin perseguido comprender dónde, históricamente, *praxis* y teoría surgen y adquieren su sentido preciso. Para lograr este fin, que compone nuestro argumento central, nos ayudaremos con la citación de Nikolaus Lobkowitz, de la Universidad de Múnich, en su artículo *Acerca de la historia de la teoría y la praxis* (1980) publicado para *Revista de Filosofía*.

Nikolaus divide la historia de la teoría y la *praxis* en dos contextos históricos donde fueran debatidas. El primer contexto se enmarca dentro de una problemática, a saber, los modos de vida (*bioi*). El segundo contexto se refiere al momento en que la teoría cobra el sentido de un conocimiento “científico”. En este último contexto nos situamos ya con Platón y Aristóteles en el sentido de que estos crearon las escuelas (la Academia de Platón y el Liceo de Aristóteles) y con ellas, la teoría empieza a alejarse de una vida práctica hacia una vida contemplativa. En este orden de ideas, aquí (en el segundo contexto) lo teórico ya no es como una *praxis* religiosa, sino como una contemplación de las cosas, en Platón de las Ideas y en Aristóteles del Ser, de todo aquello que resulta tener un carácter universal y necesario.

De entrada, hay que ser conscientes de que lo que nosotros hoy día entendemos por teoría y *praxis* es, en gran medida, diferente a como los griegos entendían la *praxis* y la teoría. La teoría griega no es una colección de enunciados ni de hipótesis que nada tienen que ver con la vida práctica. Por una parte, en los griegos no hay una supremacía de la teoría sobre la *praxis*; por otra, *praxis* y teoría no se excluyen como ideas opuestas, sino lo contrario: ambas se compaginan como dos caras de una moneda, formando una identidad: *praxis* y teoría eran lo mismo para los griegos.

La teoría en el contexto griego encuentra sus raíces como una *praxis* religiosa, *praxis* que se sitúa como una actividad cultural, actividad que es una forma de la *paideia* griega. En otras palabras, la teoría en el contexto griego, lejos de conducir a sus ciudadanos a teorías abstractas, esta era ya, más bien, una *praxis* que los conducía a educarse moral y religiosamente. Por eso dice Jaeger que “Los antiguos tenían la convicción de que la educación y la cultura no constituyen un arte formal o una teoría abstracta” (1942, pp. 2).

Lo anterior dicho por Jaeger puede entenderse mejor si logramos entender que la *paideia* y la cultura no constituyen una vida teórica abstracta para los griegos, sino una teoría como *praxis* cultural religiosa. Esta teoría como *praxis* cultural religiosa se advierte ya en el término griego: el origen del término teoría generalmente señala una observación de los dioses. Esta observación teórica de los dioses involucraba de suyo una actividad religiosa y cultural, es decir, esta actividad teórica involucraba una asistencia, una participación a representaciones o ceremonias religiosas que para los griegos dicha actividad teórica era, como menciona Nikolaus, “una representación sagrada. Esta connotación sagrada de la *theoria* estaba aun reforzada por el hecho de que esta expresión recordaba a los griegos la palabra *theós* o dios” (1980, pp. 6).

La teoría para los griegos en general, interpreta Nikolaus, tiene dos significados: el primero es acerca de la teoría como observación ya mencionada; el segundo significado es que teoría era originalmente, “el título del emisario de una *polis*, quien debía consultar al oráculo, y que a la delegación oficial enviada por una *polis* griega a una ciudad vecina se la llamaba *theoria*” (1980, pp. 6). Esta cita advierte una relación entre teoría y *polis*. Es decir, las polis son el marco del desarrollo humano, cultural y religioso donde la teoría, como observación de los dioses, se enmarca como una *praxis* cultural religiosa de los ritos sagrados de una ciudad-estado. Permitásenos reforzar este punto con otra cita de Lobkowitz:

En tercer lugar, esta discusión obviamente tiene muy poco que ver con lo que hoy día llamamos teoría y praxis. Básicamente no se refiere en absoluto a una oposición entre la teoría y la praxis, sino a dos formas de praxis: la praxis y estilo de vida del teórico y la praxis y estilo de vida del práctico. Por esta razón el problema nunca surge para los griegos en el sentido de un contraste de la teoría como inactividad con la praxis como actividad; ambas son actividades que presuponen un alto grado de ocio en el sentido de haberse independizado de aquellos quehaceres que sirven solamente para mantener la vida (1980, pp. 8).

La cita reitera mucho de lo que hemos dicho en este punto. Así podemos decir que, si los presocráticos son teóricos lo serán en el sentido de que la teoría es una praxis religiosa educativa. De este modo, la concepción de los presocráticos como teóricos en el sentido aristotélico queda comprometido en el sentido de que la metafísica aristotélica es una ciencia teórica del Ser.

La metafísica es generalmente conocida por sus grandes pretensiones universalistas. Pretensiones que, como problemas filosóficos, se dirigen a pensar y a interrogar los fundamentos últimos de la realidad, del mundo y el Ser ontológico. Teniendo en cuenta la noción aristotélica de metafísica, su concepción de los filósofos presocráticos y el contexto histórico de *praxis* y teoría, permitásenos concluir afirmando que, con esta noción aristotélica de metafísica, resulta difícil, sino

imposible, interpretar en los filósofos presocráticos la existencia de una metafísica como tal dado que afirmar que los filósofos presocráticos son metafísicos implica decir que en estos hombres son hombres de ciencia y, en consecuencia, hombres de teoría más que hombres de acción. Tan bien implicaría decir que en los presocráticos hay una tendencia a la contemplación del Ser.

Sin embargo, en los filósofos presocráticos no encontramos hombres de teoría, hombres que contemplen el ser teóricamente y que, en consecuencia, de ser teóricos, manejen un pensamiento conceptual. En los presocráticos encontramos hombres de acción, es decir, hombres cuyos espíritus se encuentran inmersos viviendo o experimentado las actividades político-culturales de Grecia. No se trata de decir que en los presocráticos y en los griegos en general encontramos una praxiología o filosofía de la *praxis* ya que esto es algo propio de la modernidad. Sino que encontramos como dice Vergara que “La vida en la Polis, el vivir intensamente las prácticas exigidas por esa vida, constituye el troquel en que se forja el hombre culto o virtuoso” (1989, Pág. 153).

En Grecia no encontramos como tal una individualidad o un sujeto porque los griegos nunca intentaron fundamentar un conocimiento objetivo desde una subjetividad. Lo que tenemos es que estos hombres de acción de la antigüedad son el cultivo de las *polis* y la *paideia* o al menos no pueden inmiscuirse de ella. Es la misma *paideia* la que nos aleja de interpretar a los filósofos presocráticos como hombres de teoría o de ciencia y, en consecuencia, de interpretarlos como filósofos metafísicos en la concepción aristotélica,

Referencias Bibliográficas

- Alsina. (1986). *Aristóteles*. Barcelona: Montesinos.
- Aristóteles. (1970). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1972). *Analítica posterior*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Aubenque, P. (1974). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.
- Bueno, G. (1974). *La metafísica presocrática*. Madrid: Pentalfa.
- Dilthey, W. (1954). *Teoría de las concepciones del mundo*. México: F.C.E.
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza.
- Hirschberger, J. (1997). *Breve historia de la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Jaeger, W. (1942). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, V. 1.
- Lesky, A. (1989). *Historia de la literatura griega*. Madrid: Gredos. Nos. 11-12.

Sujeto, Subjetividad y procesos de subjetivación

*Autor: Emmanuel Alberto Alcocer de la Cruz
Estudiante de octavo semestre de filosofía
Universidad del Atlántico
Correo: ealcocer@est.uniatlantico.edu.co*

Resumen

El presente artículo aborda la constitución del sujeto desde el marco conceptual de Gadamer. Según éste, el sujeto a medida que se constituye configura su propia subjetividad a través de procesos de subjetivación. En este sentido, sujeto, subjetividad y procesos de subjetivación son categorías que, en Gadamer, están entrelazadas. En el desarrollo del trabajo, se plantea que Gadamer fundamenta estas categorías mezclando los fundamentos teóricos de la fenomenología trascendental de Husserl con los aportes de la escuela hermenéutica. De esta manera, se defiende que el sujeto está condicionado a un contexto histórico, se distingue del sujeto racionalista concebido en la modernidad, y está continuamente en interacción con el mundo. En últimas, se determinará si, con base en Gadamer, la constitución del sujeto es posible prescindiendo del otro.

Palabras clave: *Gadamer; sujeto; subjetividad; subjetivación; racionalización.*

Abstract

The aim of this article is to address the constitution of the subject within the conceptual framework of Gadamer. According to Gadamer, such constitution configures to the subjectivity through of processes of subjectivation. In this sense, the categories of subject, subjectivity and processes of subjectivation are interlaced. This paper shows that Gadamer underpinned these categories using the theoretical foundations of the Husserl's transcendental phenomenology and the hermeneutics' contributions. Thus, this article defends that the subject is conditioned by an historic context, is distinguished from the rationalistic subject conceived in the modernity, and this subject as historic being is continually in interaction with the world. Ultimately, it'll be determined if within the Gadamer philosophy is possible the constitution of the subject without the other.

Keywords: *Gadamer; subject; subjectivity; subjectivation; rationalization.*

Introducción

En este texto se presenta una de las problemáticas contemporáneas que giran en torno a la teoría de los sujetos: la manera en cómo se constituye el sujeto. En el enfoque de este escrito, se analiza la constitución del sujeto junto a la configuración de la subjetividad, a través de la manifestación de procesos de subjetivación, con base al marco conceptual de H.G Gadamer. De esta forma, se encara la idea de que, por una parte, la construcción del sujeto está determinada por sus vivencias y tradiciones; y, por otro lado, estas son las mismas que caracterizan y configuran la subjetividad. Igualmente, esta, según Gadamer (1998, p.12), es la sustancia de las representaciones del sujeto; de manera que, la subjetividad es configurada por el sujeto, pero, a su vez, este es moldeado por ella.

En este orden de ideas, se argumenta que la configuración de la subjetividad es dada mediante procesos de subjetivación, en los que el sujeto se sitúa en proceso de reflexión, y, con ello, se manifiesta su propia condición: estar en un diálogo constante. Asimismo, el sujeto se sumerge en una interacción interminable con el mundo, en la que se da su construcción, pero, además, se modifica y se presenta continuamente cambiante.

Sobre la base de las consideraciones anteriores, se plantea que la racionalización es el “*modus operandi*” del sujeto para constituirse a sí mismo por medio del pensar. Sin embargo, el pensar es el reflejo de la subjetividad, a causa de que este *modus operandi* está mediado por la interacción bajo la cual el sujeto construye sus representaciones, sometiendo a un proceso de subjetivación al determinado hecho objetivo que asimila, lo que le impide objetivar tal hecho, y solo le permite subjetivarlo en función de su propia perspectiva única e irrepetible configurada por sus vivencias y tradiciones. Por ende, inmerso en semejante proceso, el sujeto únicamente puede objetivar sus mismas representaciones, aunque no los hechos objetivos que se le presentan del mundo.

Ante la situación planteada, para los fines de este escrito, se desarrollan las implicaciones de los procesos de subjetivación en la configuración de la subjetividad que parte de, y –simultáneamente– determina, la construcción del sujeto. Así, estas implicaciones, estriban en que el sujeto actúa en función de su propia condición, y puede reconocerse a sí mismo, sumergido en dos relaciones: sujeto–otro y sujeto–objeto. En este sentido, tanto “el otro” y el “objeto”, son hechos objetivos que en su relación con el sujeto, al no poder ser objetivados, están limitados a desprender únicamente ideas subjetivas. En últimas, las representaciones del sujeto están constituidas por estas ideas, las cuales emergen de la interacción entre el sujeto y el mundo; consecuentemente, tales relaciones son imprescindibles para la constitución del sujeto.

En este orden de ideas, se presentarán los elementos conceptuales bajo los cuales se fundamenta la constitución del sujeto como ser histórico: 1) se reconoce a sí mismo, 2) posee una perspectiva única e irrepetible, y 3) presenta la imposibilidad de objetivar los hechos objetivos que asimila del mundo.

Contextualización

A lo largo de la historia del conocimiento humano, uno de los grandes paradigmas ha sido la pregunta de cómo se constituye el sujeto. Cabe resaltar, que esta pregunta ha sido abordada de diferentes formas por parte de los pensadores de cada contexto histórico, dándosele una respuesta determinada por su propio contexto. De esta forma, ha habido distintas concepciones que han girado en torno a esta temática, especialmente, desde los tiempos de Platón y Aristóteles, atravesando la edad media con San Agustín y Santo Tomás, la edad moderna con Descartes, Kant, Hegel y Marx; y, por último, en la contemporaneidad con Nietzsche, Heidegger, Husserl y Gadamer. Para los propósitos de esta presentación, me centraré en los dos últimos.

Hans-Georg Gadamer fue discípulo de Edmund Husserl, es por esto que, gran parte de los planteamientos ofrecidos por el primero, devienen de los fundamentos teóricos de este último. Las apreciaciones de Gadamer sobre sujeto, subjetividad y procesos de subjetivación dan prueba de ello. Así, la filosofía trascendental de Husserl es crucial para comprender la forma en cómo Gadamer entendió las mencionadas categorías, ya que tal filosofía es el punto de partida de estas. No obstante, Gadamer no se limitó a fundamentar tales categorías desde la fenomenología Husserliana. Por su parte, Gadamer agregó a la fundamentación teórica de sujeto, subjetividad y procesos de subjetivación, la tradición que recibió de la escuela hermenéutica, de la cual heredó la historicidad y la conciencia histórica que los teóricos de esta escuela habían defendido.

De modo que, la postura que defiende Gadamer con respecto al sujeto, es que este es un ser histórico; por tanto, los sujetos son y se constituyen de acuerdo al contexto histórico en el que desenvuelvan sus vivencias. Igualmente, al estar determinados los sujetos por su propio contexto histórico, se entiende que lo que está moldeándolos son los fenómenos histórico-sociales de su propio tiempo, es decir, que el sujeto está dentro de una colectividad, la cual influye pero, al mismo tiempo, se ve constituido por ella.

Sujeto y Subjetividad

En primera instancia, se entiende que el sujeto está vinculado a un determinado contexto en el que interactúa constantemente con el mundo y con el otro. El sujeto es el cúmulo de sus propias vivencias y tradiciones, es decir, son estas lo que lo determinan. De esta forma, sus vivencias están dentro de una temporalidad que contiene situaciones particulares que son construidas por

los sujetos que cohabitan en su propio contexto histórico, y los que se le presentan a través de las obras manifestadas por la tradición. Igualmente, las tradiciones del sujeto se le presentan situadas en una atemporalidad, en la que este y el otro están en una situación diacrónica. Por ende, el sujeto interactúa con el otro mediante sus vivencias y tradiciones, en las que tiene un rol fundamental la conciencia histórica (Gadamer, 2007)¹.

En este sentido, el sujeto no se encuentra solo en el mundo, sino que se percibe frente a un mundo que se le presenta siempre de forma cambiante. Asimismo, según las ideas anteriores, el sujeto no interactúa con el otro, solo sobre sus propias vivencias en donde estos coinciden en el mismo contexto histórico; por el contrario, el sujeto puede interactuar con el otro que no pertenece a su mismo contexto². A medida que el sujeto incrementa su número de vivencias, este se percibe de distinta forma; consecuentemente, al sujeto se le presenta un mundo que continuamente se transforma y el sujeto, a su vez, al percibirse cambiante, se modifica. Es así, que, se pone de manifiesto la siguiente situación: el sujeto se modifica una y otra vez, en un mundo que no se manifiesta en cada momento de la misma forma.

Por otra parte, la subjetividad concebida por Gadamer, tiene un recorrido conceptual que comienza con Descartes, pasa por Kant y llega a Husserl. De manera que, en Descartes la subjetividad aparece bajo la expresión "*cogito me cogitare*" me pienso pensando; en Kant aparece bajo la categoría de "apercepción" en la que el sujeto es capaz de percibir que recibe representaciones; y, por último, en Husserl, se fundamenta la categoría de subjetividad bajo lo que él denominó como "conciencia pura" (Gadamer, 1998).

Acorde a lo anterior, Gadamer sigue una tradición que comienza en la modernidad, en la que el sujeto es el fundamento epistémico del conocimiento, y este se construye a partir de un grado individual; para luego, llegar a la contemporaneidad, en la que este paradigma rompe en el momento en que el conocimiento se concibe como un producto que es colectivo, y ya no como una construcción meramente individual. De esta forma, se deja atrás la búsqueda de cómo un sujeto construye una representación, para cambiar el enfoque hacia cómo una colectividad construye en determinada época lo que se considera como verdad, o, lo que se consideraría; la concepción del mundo en una época; la cual, pasa a constituirse como la tradición del contexto histórico en la que emerge.

1 Véase *EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA (1963)*, el cual reúne las conferencias que dictó Gadamer en 1957 en Lovaina/Bélgica. Este libro fue el preámbulo de la obra cumbre de Gadamer: *Verdad y método (1960)*.

2 Como el artista que deja su obra para que sea contemplada por las futuras generaciones; o, también, el escritor que publica un libro que trasciende durante numerosas épocas distintas.

Igualmente, la subjetividad está caracterizada por el cúmulo de vivencias y tradiciones del sujeto, a causa de que el mismo sujeto es quien la configura. Lo pertinente, es que la subjetividad es configurada por el sujeto e, igualmente, esta es la que lo determina. La razón por la cual lo determina, es que la subjetividad es: la "sustancia de todas nuestras representaciones" (Gadamer, 1998, p.12). Es decir, a medida que la subjetividad se modifica, varían las representaciones que construye el sujeto. Así, las vivencias y las tradiciones son las que configuran la subjetividad; por tanto, estas moldean la forma de pensar del sujeto.

Acorde a lo planteado, el sujeto propuesto bajo la filosofía gadameriana discrepa de la concepción de sujeto preponderante en la modernidad. Esta, concibió a un sujeto racionalista, que podía cuantificar todo lo dado en el mundo, y dejaba por fuera la historicidad que está impregnada en cada individuo. En este sentido, la concepción de sujeto en Gadamer, considera al sujeto como producto de sus tradiciones y de su propio contexto histórico; de manera que apela por un sujeto que es condicionado.

El sujeto racionalista, por su parte, no tiene en cuenta ningún contexto histórico; por tanto, no se vincula a ninguno, ni tampoco se piensa como un sujeto condicionado; al contrario, cree (erróneamente) que es incondicionado. En oposición a esto, Segura dice:

Lo cierto es que no somos plenamente libres, como agentes racionales, pues suponer lo contrario implicaría que somos capaces de juzgar la totalidad de la naturaleza y las normas que gobiernan el conocimiento, lo que exigiría que éstas fueran transparentes para nosotros mismos, lo que no es el caso. Así pues, el modelo de autonomía racional cartesiano y kantiano es rechazable, debido a la finitud de nuestro conocimiento. (2014, p. 239).

El error de la concepción modernista del sujeto racionalista, es que se considera como un agente que puede conocer al mundo -y al otro- desde todas las perspectivas posibles. Gadamer, en otro sentido, argumenta que el sujeto está condicionado por su propia subjetividad la cual es historicista, lo que implica que está vinculada a un contexto histórico determinado, y, por ende, su visión del mundo se da desde una perspectiva particular que va cambiando con el transcurrir del tiempo.

En este mismo sentido, la concepción de sujeto historicista por Gadamer, lo lleva a considerar que, al ser el sujeto un ser condicionado, no llega a objetivar el mundo ni tampoco al otro que se le presenta. De este modo, Gadamer sostiene que, al presentarse el otro ante el sujeto, las representaciones individuales están sometidas por la conciencia histórica que está impregnada en cada individuo, la cual se construye a partir de sus propias vivencias y tradiciones, y esto implica según Gadamer (2007) la iraplicabilidad de objetividad a la verdad obtenida mediante el estudio

de los fenómenos histórico-sociales³ (p.75).

En últimas, la constitución del sujeto se caracteriza por la forma en cómo éste construye sus representaciones y asimila el mundo que continuamente se le presenta. Esta constitución, según Gadamer, es bajo la interacción del sujeto con el otro y el mundo, en el que el sujeto realiza constantemente procesos de subjetivación, a raíz de que se sitúa como un ser condicionado por su propia historicidad.

Procesos de Subjetivación

En lo anterior, la manera en cómo se entienden las categorías de sujeto y subjetividad en Gadamer. Ahora bien, el enfoque al que hay que apuntar es cómo se da la constitución del sujeto. Tal constitución, se sostiene, está determinada por la historicidad del contexto al que pertenece el sujeto, y, además, es dada dentro de una colectividad; lo que lleva a pensar, que el pensamiento que este construye, no es nunca individual, sino colectivo.

Estos procesos de subjetivación, son los que median las interacciones del sujeto. Bajo estos procesos, el sujeto no puede objetivar al hecho objetivo –tanto como el otro y el mundo – que se le presenta; sino, que solo objetiva sus propias representaciones. A partir de estos, los hechos objetivos desprenden las ideas subjetivas que construyen las representaciones de cada individuo; por ende, tales ideas son imprescindibles para las representaciones. Asimismo, estas ideas no pueden ser originadas por fuera de una interacción entre el sujeto y el otro; por lo que, el sujeto construye representaciones, a medida que adquiere las ideas subjetivas que se desprenden de los hechos objetivos que asimila. Por ello, las representaciones dependen de las vivencias y las tradiciones de los individuos, puesto que estas son las que le traen a colación los hechos objetivos de los cuales puede adquirir lo que las construye: las ideas subjetivas. En efecto, el sujeto se constituye a medida que puede construir representaciones; estas, por su parte, se construyen por las ideas subjetivas desprendidas por los hechos objetivos que asimila el sujeto. Así, sin ideas subjetivas no se da la constitución del sujeto. Aunque, tales ideas solo se manifiestan por medio de la interacción entre el sujeto y el otro. De tal forma que, el sujeto está continuamente en interacción con el otro, constituyéndose paulatinamente a partir de ella.

Siguiendo lo anteriormente expuesto, las vivencias determinan las representaciones, ya que de las primeras dependen las ideas subjetivas que adquiere el sujeto. La razón por la cual, estas

3 Precisamente, *Verdad y método* es una obra por medio de la cual Gadamer busca fundamentar epistemológicamente una verdad en las ciencias sociales, que no posee una inmutabilidad ni es objetiva. Por ello, Gadamer sigue la línea de Husserl en la teoría monológica, en la que se propone el término de “intersubjetividad” para que se aplique a las ciencias sociales y, así, sea en tales ciencias lo equivalente a lo que es la objetividad en las ciencias naturales.

ideas son subjetivas, estriba en que son estos mismos procesos de subjetivación lo que impiden que sean de otra forma. En la interacción sujeto-otro, las ideas subjetivas que el sujeto desprende del otro, con relación al sujeto mismo son subjetivas, en virtud de que el sujeto está condicionado por su propia historicidad, la cual se refleja a través de la subjetividad.

Es menester resaltar que, la imprescindibilidad de la interacción entre el sujeto y el otro, para que el primero adquiera ideas subjetivas, radica en que estas devienen cuando el sujeto se sitúa en estado de reflexión, momento en el cual operan los procesos de subjetivación. Lo que es claro entender, es que sin tal interacción, el sujeto no situaría jamás en proceso de reflexión. Igualmente, en estos procesos de subjetivación, en los cuales el sujeto se manifiesta como ser reflexivo, también, a su vez, se refleja la condición natural del ser humano: estar en un diálogo constante (Gadamer, 2007. Citado en Monteagudo).

Al mismo tiempo, el sujeto se modifica por medio de estos procesos de subjetivación, ya que, según lo planteado, la subjetividad, vista como mismidad, determina al sujeto. Al respecto de esto, Gadamer (1998) dice: “la mismidad en proceso de reflexión cae en un proceso interactivo e imposible de concluir en la medida en que la reflexión puede incidir siempre una vez más sobre la mismidad en proceso de reflexión” (p.18). De acuerdo a esto, el sujeto luego de estar en estado de reflexión, se transforma y se reconoce a sí mismo de forma distinta.

Así, el sujeto se constituye a través del pensar, el cual se da con base a la propia historicidad del sujeto, en la que es condicionado por sus vivencias y tradiciones. La constitución del sujeto, en Gadamer, tiene como *modus operandi* el pensar, pero es esta historicidad –como ya se ha visto– lo que la distancia de la constitución contemporánea del sujeto con la concepción considerada en la modernidad. Esta misma historicidad, es la que realiza la ruptura con la concepción mecanicista, de acuerdo a esto Valdecantos expresa:

Los hechos históricos no son reductibles a una causalidad de cuño mecanicista [...] El sujeto historicista quiere mirarse en el espejo de su más preciado atributo y forjarse con los materiales que éste le proporciona [...] Las modulaciones de dicho ideal son diversas, desde la estética hasta la científico-natural (en un intento más bien *naïf* por rehabilitar la tradición de la vieja *Naturphilosophie*), y su común enemigo es la causalidad mecanicista, categoría vitanda para la metodología de las ciencias del espíritu. (1990, p.108)

De esta forma, lo que se muestra es que Gadamer retoma planteamientos teóricos que trataban de reivindicar las ciencias humanas, los cuales luchaban por equiparar las humanidades al estudio de las ciencias naturales. De modo que, Gadamer, así mismo como lo expresan sus propuestas teóricas

4 El autor se refiere al ideal cognoscitivo de las Geisteswissenschaften (Humanidades)

con respecto al sujeto condicionado por su vinculación a una determinada época, es hijo de su propio contexto histórico y lo que hace es seguir la discusión sobre la rigurosidad epistemológica de las ciencias sociales. Por tal motivo, Gadamer (2003) defiende que el estudio de las ciencias sociales tiene como objeto central al ser humano, y, que este al estar condicionado por su historicidad, no puede pretender un conocimiento objetivista como en las ciencias naturales; por el contrario, es intersubjetivo.

El hecho de que tal conocimiento sea intersubjetivo, se debe a los procesos de subjetivación que están mediados por las interpretaciones del sujeto. Las interpretaciones son sometidas por la subjetividad que se configura en los individuos conforme a su misma constitución. Asimismo, los sujetos realizan interpretaciones del mundo mediante de la interacción con el otro, en la que se encuentran con los hechos objetivos del mundo y se construyen representaciones de estos, a partir de racionalizaciones internas al atravesar experiencias sensibles.

En tales interpretaciones el sujeto se encuentra dentro de una perspectiva única e irrepetible, a causa de que el cúmulo de sus vivencias y tradiciones es completamente particular en cada individuo. Esta cuestión, ocasiona que dichas interpretaciones no puedan ser equivalentes o idénticas a las que realizan otros sujetos de los mismos hechos objetivos, a consecuencia de que los hechos objetivos solo desprenden ideas subjetivas con los procesos de subjetivación, y no pueden ser objetivados. De esta manera, se refleja la subjetividad impregnada en cada individuo, la cual, en últimas, es la que somete a los procesos de subjetivación en los que el sujeto interactúa con el mundo, y es la misma que determina las ideas subjetivas adquiridas de los hechos objetivos que presentan cada vivencia y las tradiciones de cierta época.

Conclusiones

Según lo planteado, los procesos de subjetivación operan cuando el sujeto interactúa con el otro y se sitúa en proceso de reflexión. En tales procesos, el sujeto se reconoce a sí mismo y se encuentra en una perspectiva singular, la cual es determinada por su temporalidad y sus tradiciones. La construcción de las representaciones depende de la adquisición de ideas subjetivas, producidas de la interacción entre el sujeto y el otro; lo que ocasiona que, el sujeto –anclado a un contexto histórico determinado– para su propia constitución no se pueda desprender del otro.

Asimismo, el sujeto condicionado por su historicidad, es a su vez, sometido por su propia subjetividad que es caracterizada por el cúmulo de sus propias vivencias y tradiciones; lo que impide que, el sujeto pueda objetivar las cosas que se le dan del mundo, ya que las representaciones están determinada por la subjetividad que está impregnada en cada sujeto. En últimas, el sujeto se constituye a medida que configura sus propias representaciones, las cuales son conducidas por los

procesos de subjetivación que están condicionados por la historicidad de cada sujeto que caracteriza su propia subjetividad.

En este sentido, según lo expuesto, el sujeto es el cúmulo de sus propias vivencias y tradiciones y, a su vez, la subjetividad está caracterizada por estas mismas. Tanto la constitución del primero, como la configuración del segundo son mediadas por los procesos de subjetivación bajo los cuales el sujeto se sitúa en proceso de reflexión. De este modo, el sujeto se constituye junto al otro, a medida que asimila los hechos objetivos del mundo; por tanto, sin la interacción con el otro no hay constitución del sujeto. Es por esto, que la condición natural del ser humano es estar en un diálogo constante, porque es por medio de ella que puede constituirse.

Referencias Bibliográficas

- Gadamer, H.-G. (1998). *El giro hermenéutico*. Madrid: Ediciones Catedra
- Gadamer, H. -G. (2003). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sigueme.
- GADAMER, H. -G. (2007). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: TECNOS.
- Monteagudo, C. (2007). ¿Por qué leer a Gadamer hoy? En G. y. Mejía, ¿Por qué leer filosofía hoy? (págs. 2013 – 221). 2007: Fondo Editorial PUC.
- Segura, C. (2014). *GADAMER: La comprensión es anterior. Una alternativa al sujeto-Objetualismo*. *Thémata. Revista de Filosofía* N°50, julio-diciembre (2014) pp.: 229-245 ISSN: 0212-8365 e-ISSN: 2253-900X doi: 10.12795/themata.2014.i50.11.
- Valdecantos, A (1990). *Historicismo, Sujeto y Moral*. *ISEGORÍA* 12 pp. 104-137. Recuperado el 10 de julio de 2019 de <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/392/393>

La nueva cara de la **estética**

*Autor: Natalia Saénz Rodríguez
Estudiante de sexto semestre de filosofía
Universidad Tecnológica de Pereira
Correo: nsaenz@utp.edu.co*

Resumen:

El arte a través del tiempo ha tenido múltiples usos, desde ser un ornamento hasta preservar la historia de todo un pueblo. Teniendo en cuenta que existen múltiples formas de hacer arte, es pertinente mostrar que en la sociedad contemporánea el arte tiene una función que puede caracterizarse como efímera. Si bien aún es común ver en los museos o en las calles gente que aprecia, entiende y critica el arte; es más común ver cómo pasa este ante nuestros ojos de manera rápida e invisible. Incluso, a través del mito pueden hacerse relaciones con la forma en que este se devela al hombre moderno. ¿Cuáles son los factores que demarcan esta invisibilidad del arte? ¿Cuál es la relación que se teje en la sociedad contemporánea entre el espectador y la obra artística? ¿De qué modo el mercado global ha moldeado el arte? Estas preguntas son las que rodean el siguiente texto, por medio de ellas es posible mostrar el nuevo rol del arte y al mismo tiempo hacer el vínculo de este con la vida humana en su máxima expresión.

Palabras claves: *Estética, sociedad, consumismo, hombre moderno, mercado.*

Abstract

Through time the art has had multiple uses, from being an ornament to preserving the history of humanity. Taking into account there are multiple ways to do art, it is pertinent to show that in contemporary society art has a function that can be characterized as ephemeral. Even if it is still common to see in museums and streets people who appreciate, understand and criticize art; it is more common to see how this happens before our eyes quickly and invisibly. Even, through myth, relationships can be made with the form that is revealed to modern man. What are the factors that demarcate this invisibility of art? What is the relationship that is woven in society contemporary between the viewer and the artistic work? How the global market has molded art? These questions are the ones that surround the next paper, through them it is possible to show the new role of art and at the same time make this connection with human life in its full expression.

Keywords: *Aesthetics, society, consumerism, modern man, market.*

La estética tiene un papel muy importante en la historia, ya que esta muestra las diferentes manifestaciones del hombre. En la modernidad se puede percibir una estética que pasa de forma muy rápida ante los ojos del hombre, volviéndose casi invisible. Bien se puede decir que el papel de esta es necesario en la sociedad como complemento del hombre y de sus formas de expresión y contemplación; sin embargo, su uso, su forma de manifestarse y percibirse ha cambiado de manera radical debido a los nuevos sistemas en los que el hombre está inmerso como objeto de consumo.

Dado lo anterior, en primera instancia se dará una breve idea de lo que el término *aisthesis* significaba para los antiguos. Luego, como segundo punto, se mostrará la visión moderna de la estética en Kant para poner de manifiesto el valor subjetivo que se le añade a esta. En tercer lugar, se dará paso a la nueva forma del arte en la sociedad moderna para hacer una explicación desde el mito en relación con esta. Finalmente, se concluirá abordando temas como el consumismo y la economía, puesto que estos resultan ser factores que intervienen en la decadencia del arte en la cultura.

Para empezar, es pertinente mostrar que en la antigüedad la estética guardaba una fuerte relación con la ética. El hombre primitivo por medio de la danza, el dibujo, la música, los mitos, entre otros, manifestaba los acontecimientos de su vida y su percepción de mundo marcada por el *êthos*¹. Del mismo modo, la educación giraba alrededor de las artes, las cuales permitían la comunicación de dicho entorno; precisamente gracias al arte proporcionado en ese entonces se puede tener una idea de la noción de realidad del hombre primitivo. Este último, por medio de dibujos, figuras, creaciones materiales y entre otros, le permitió al hombre moderno conocer la visión de mundo que los hombres antiguos tenían.

Consecuentemente, empieza a tener mayor influencia la antigua Grecia, donde lo bueno y lo bello eran una sola unidad bajo el concepto de *kalokagathia*, el cual se materializaba en la poesía y la tragedia, allí los interlocutores se sentían totalmente atrapados y sumergidos en su propia realidad social. De esa forma puede evidenciarse una relación ético-estética como un conocimiento del mundo por medio de la sensibilidad. Es precisamente un marco que permite la exposición, no solo de una cultura sino de cada sujeto en particular, por medio de la percepción de las diferentes acciones y creaciones del ser humano. Aunque, bien puede decirse que los griegos van más allá de la mera sensibilidad al referirse a la estética, ya que si bien está ligada a la parte ética, implica un ir más allá para buscar la perfección que denota dicho término. Desde el mismo Platón el término *aisthesis* se refería a una forma de conocimiento y percepción. La idea de belleza estaba ligada a las ideas de bondad y divinidad, las cuales permitían la conexión del hombre con lo divino e infinito.

¹ La palabra *êthos* denota aquí las costumbres de un pueblo, lo que implica la manera en que el hombre se comporta y sus tipos de relaciones sociales.

En el diálogo *El Banquete* puede observarse que las formas bellas de los cuerpos son las que permiten el acercamiento a lo verdaderamente bello del hombre, el alma.

...se debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante. (210e)

Esto implica una belleza más allá de lo meramente sensible, puesto que se hallaba en las formas puras (reales) y en la sabiduría, dándole así al concepto de lo bello una realidad objetiva que podía percibirse únicamente por medio de la inteligencia. Por eso, las personas que querían acceder a la belleza tenían que cuidar y cultivar su alma, para así poder pasar del plano de las meras apariencias a un estado de realidad plena.

En segunda instancia, es menester por medio del pensamiento de Kant mostrar un poco lo que se establece frente a la estética con miras hacia la modernidad. En este contexto los juicios sobre lo estético son autónomos y tienen un carácter intersubjetivo, es decir que se basan en el sentido común que se tiene frente a una obra. Ahora bien, la representación de algo, es decir lo que percibimos, afecta el sujeto de manera significativa y le hace sentir de forma única, eso es precisamente la estética, lo que cada sujeto siente frente a una representación.

Estético es un sentimiento específico que nos suscita cualquier representación, sin que importen sus orígenes objetivos. Por supuesto que, además, toda representación se refiere a algo, pero eso no es lo determinante para calificarla como estética. Si se tiene un sentimiento tal que pueda esperarse –Kant va incluso más allá y dice: que pueda exigirse –que todo sujeto lo tenga, es decir, que todo sujeto, ante tal representación, pueda reaccionar de esa manera, entonces el sentimiento será estético. (Hanza, pág. 54)

Lo que implica una estética subjetiva que depende de las percepciones de cada sujeto, donde el objeto se presenta como una representación más no posee en sí mismo el sentido estético. La belleza producida por la obra genera en cada persona un sentimiento diferente, entonces lo bello no es el objeto en sí, sino el sentimiento producido en el sujeto, teniendo en cuenta que cada reacción es privada, única y se da por medio de un sentido común. Con este último Kant se refiere a las facultades generales que los sujetos tienen para conocer algo, como por ejemplo la imaginación y el entendimiento, los cuales se dan de manera espontánea cuando se tiene al frente algo que expresa y genera un sentimiento. Consecuentemente, a mediados del siglo XIX y XX el arte toma una nueva función en la sociedad, la cual hace que este pierda su sentido esencial. Podría decirse que el

mercado y la comercialización masiva de las obras dan paso a unas nuevas formas artísticas que no incluyen un intérprete privado, sino que por el contrario buscan agradar y ser entendidas por toda la sociedad. El arte adquiere un sentido de libertad, no en cuanto a la práctica sino en cuanto a su lectura, pues se acopla a una sociedad que no se detiene a contemplar la obra en su totalidad por estar sumergida en un devenir completamente fugaz. Esto conlleva a la pregunta por la función del arte en la sociedad. Mencionado así en el libro *La práctica del arte* (1973):

¿Qué es lo que le da valor a una obra de arte? Los partidarios de la "cotización" responden dándonos las típicas listas de ingredientes o leyes formales que, según ellos, ha de tener la "belleza", y en cambio nos dicen poco o nada de su función. Ingredientes y leyes que, por otra parte, no son más que generalizaciones de los hallazgos de los artistas del pasado, que, si bien fueron revolucionarios en su momento, ya no son ninguna garantía de calidad. (Tapiés, pág. 13)

El arte se adhiere tanto a la economía por medio de una reproductibilidad técnica, que olvida su verdadero sentido. La producción en masa de "objetos bellos" desvaloriza la estética. "La época de la reproductibilidad técnica del arte separó a este de su fundamento ritual; al hacerlo, la apariencia de su autonomía se apagó para siempre" (Benjamin, 2003, pág. 63). Así, el arte se acomoda a una sociedad que solo se empeña en observar cosas atrayentes, pero que no poseen en sí sentido, generando al mismo tiempo un sentimiento de vacío y nostalgia en el ser humano.

Contrario a esto, el arte en vez de ser un simple adorno bello y atrayente, debe ser algo que genere impacto en la sociedad. Su misión debe ser la de comunicar a las personas su realidad por medio de una bella manifestación que posibilite la conciencia. El artista debe hacer que las personas por medio del arte abran nuevas puertas en su ser, las cuales deben permitir una transformación.

Si las formas no son capaces de herir a la sociedad que las recibe, de irritarla, de inclinarla a la meditación, de hacerle ver que está atrasada, si no son un revulsivo, no son una obra de arte auténtica. (Tapiés, 1973, pág. 20).

Sin embargo, la sociedad moderna busca satisfacción en otras cosas que no necesariamente le aportan cosas positivas, sino que por el contrario le hacen caer en un estado de melancolía profundo, pues al estar subsumidos a modos de contemplaciones vacías y repetitivas la depresión entra a ser el plato fuerte. El arte genera ya en el hombre no una sensación real, sino por el contrario, algo más bien similar a una máscara. Es decir, el sujeto moderno observa una obra y no la mira en estado de apertura, ya que está subsumido en lo que la sociedad le transmite y, por ende, su opinión no es pura en la medida en que está contaminada por los prejuicios sociales.

La deshumanización artística de la sociedad se devela en gran medida por la cosificación del mundo, en este contexto puede hacerse una relación con el mito de Perseo. Cuando este último

se remite a cortar la cabeza de la Gorgona Medusa, la cual tenía un aspecto tan feo que quien le mirara quedaba petrificado por el terror, ocurre algo interesante; en primer lugar, puede apreciarse de manera clara en el libro *Seis propuestas para un nuevo milenio* (1989) de Italo Calvino la forma indirecta en como Perseo actúa:

Para cortar la cabeza de Medusa sin quedar petrificado, Perseo se apoya en lo más leve que existe: los vientos y las nubes, y dirige la mirada hacia lo que únicamente puede revelarse en una misión indirecta, en una imagen cautiva en un espejo. (pág. 16)

En este sentido y tomando en contexto de la sociedad actual, el espejo que utiliza Perseo para actuar de manera indirecta puede representar la forma en que las grandes empresas de la economía atacan al consumidor de manera sinuosa. De esa forma proporcionan objetos de consumo presentándose como agentes ocultos tras las puertas de una nueva forma de hacer necesario cualquier objeto con el fin exclusivo de producir, vender y subsumir a las personas en unas "supuestas necesidades".

En segundo lugar, la forma en que Perseo utiliza la cabeza de Medusa, da para mostrar la forma en que la sociedad se vuelve un simple objeto. Pues, aunque este no pueda mirarla a los ojos la lleva bajo su brazo y la usa para sus fines. "Al ponerse el sol Perseo descendió en las cercanías del palacio del titán Atlante, a quien, como castigo por su inhospitalidad, le mostró la cabeza de la Gorgona y le transformó así en una montaña". (Graves, 1985, pág. 269). Aquí puede observarse en gran medida la cosificación en la que la sociedad está inmersa, la cual opera de manera tajante en las formas de actuar del hombre frente a los otros e incluso frente a sí mismo.

El hecho no radica sólo en el uso que se le da a la cabeza, sino en qué es lo que esta hace en el otro. Análogamente podría la cabeza ser la idea de felicidad que tiene la sociedad hoy en día, la cual sumerge el sujeto en la noción de que ser feliz es tener cosas. Perseo muestra la cabeza a sus adversarios y los convierte en una cosa de piedra; las grandes empresas muestran nuevos productos llamativos que convierten las personas en cosas que consumen, pero que no saben ni por qué ni para qué, simplemente se dejan arrastrar. La idea de éxito se muestra en la posesión de cosas y el moldeamiento de todas las personas bajo las mismas ideas imperantes de supuesta felicidad.

También con el mito del rey Midas se puede hacer una concordancia con la modernidad y la estética. Dionisio busca recompensar a Midas por haber cuidado del viejo sátiro Sueno, cuando en medio del bullicio se perdió en el camino de Tracia a Beocia. El rey Midas toma una decisión aparentemente rápida sin pensar en los efectos de esta.

Midas contestó sin vacilar: «Te ruego me concedas que todo lo que toque se convierta en oro.» Pero no sólo las piedras, las flores y los muebles de su casa se convertían en oro, sino también, cuando

se sentaba a la mesa, los alimentos que comía y el agua que bebía. Midas no tardó en suplicar que le eximiesen de su deseo porque se moría de hambre y de sed; Dionisio, muy divertido, le dijo que visitara la fuente del río Pactólo, cerca del monte Tmolos, y se lavase en ella. (Graves, 1985, pág. 317)

El deseo de poseer desmesuradamente hizo que la decisión del rey tuviera que ser retractada por cuestiones de supervivencia. En la modernidad el oro puede reemplazarse por el dinero, el cual ocupa el lugar número uno de las prioridades, más allá de la propia familia o incluso de la salud. Del mismo modo, con los aspectos físicos y la idea de belleza que se tiene frente a las personas nace un exceso de avaricia, en la cual el sujeto con la intención de estar inmerso en la idea central de belleza, toma decisiones apresuradas que con el fin de proporcionar la perfección pueden convertirse en el peor de los castigos. A manera de ejemplo, puede tomarse el caso de una mujer que quiere tener el cuerpo perfecto, el cual ante algunas culturas implica que sea delgado. Pero el deseo de dicha mujer por ser cada vez más bella, la lleva a tomar determinaciones que pueden poner en riesgo su vida, como ponerse un implante de mala calidad o demasiado grande, el cual, a futuro, como al rey Midas, le puede causar serios problemas y posiblemente deba retractar su decisión cuando sea demasiado tarde.

De esta forma se pasa al cuarto punto de este texto, donde se muestra que la relación que tiene el hombre contemporáneo con el arte puede definirse como efímera y rápida. A través de las nuevas formas que ha adquirido el arte, principalmente con la publicidad, se puede observar la manera en que se deja de lado lo verdaderamente artístico por presentar al público una imagen atractiva e identificatoria que lo impulse a moldearse de manera eficaz. El arte se vuelve invisible porque pasa tan rápido y tan superficialmente que el espectador no tiene tiempo de percibirlo. Por eso la relación que se da en la sociedad moderna entre el espectador y la obra artística es nefasta, más aún cuando se tiene en cuenta que hay una fuerza mayor que no se ve pero que está ahí presente lanzando cada día más productos y formas de vida que hagan sentir necesidades en el sujeto.

El cambio que se presenta es gigantesco, ya no hay como en los griegos una relación de lo bueno con lo bello, ni tampoco hay un sentimiento real estético como en Kant. Simplemente hay una sociedad que se deja llevar y se subsume ante las nuevas ideas impuestas desde la sombra. Lo bello en la modernidad es lo agradable a los ojos y al sentido de desasosiego que el hombre busca en su inmediatez. También, todo está dado en esta sociedad, o sea que el hombre no tiene necesidad de buscar nada porque todo se le entrega en sus manos con el fin de atraparlo para siempre.

El mercado global y la economía son los principales culpables de la deshumanización del arte. Incluso desde otras culturas lejanas se está condicionando constantemente al hombre. Esto es expresado en el libro *Sin fines de lucro* así: "La economía global nos vincula a todos con otras

personas que viven a gran distancia. Nuestras decisiones más básicas como consumidores afectan el estándar de vida de otras personas que habitan en países lejanos y que producen los artículos que usamos". (Nussbaum, 2010, pág. 114).

Lo que implica que el hombre se encuentra atrapado por una fuerza muy grande de la que posiblemente no puede escapar. Así mismo, el hombre contemporáneo es absorbido por el trabajo y recogido por formas nefastas de entretenimiento para olvidar de algún modo su oscura realidad. En vez del arte ser una forma de realización y reflexión del sujeto se convierte en un entretenimiento que lo hace escapar de su vida por un instante, pero que no transforma su concepción de vida. Por el contrario, lo lleva cada vez más a la depresión y la sumisión. Dicho tipo de arte no dice nada, no transforma y no lleva a pensar críticamente. El sujeto se convierte en un observador pasivo que no se involucra de lleno en la obra, tal vez porque para eso está diseñada. El marketing busca vender a personas ciegas por medio de tipificaciones que lucen atractivas y resultan efectivas a la hora de atrapar. Los museos y las galerías de arte cada vez están más vacíos, a diferencia de los centros comerciales y centros masivos de recreación. Aunque la música también es arte y cuenta con un sentido estético, con el pasar del tiempo se hace más superficial y menos constructiva. Con todo esto, a lo que está condenada la sociedad de hoy es a una adaptación superficial. Si, por el contrario, lo que se busca es apreciar lo verdaderamente estético y bello, el hombre deberá particularmente analizar, reflexionar y dejarse guiar bajo sus instintos de conciencia hacia lo verdaderamente bello.

Referencias Bibliográficas

- Benjamin, Walter. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Editorial Itaca.
- Calvino, Italo. (1989). *Seis propuestas para un nuevo milenio*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Graves, Robert. (1985). *Los mitos griegos I*. Madrid: Alianza editorial.
- Hanza, Kathia. (2010). La estética de Kant: el arte en el ámbito de lo público. *Revista de filosofía*, (64), pp. 49-63.
- Platón. (1988). *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Nussbaum, Martha. (2010). *Sin fines de lucro*. Buenos Aires: Katz editores.
- Tapiés, Antoni. (1973). *La práctica del arte*. Barcelona: Editorial Ariel.



¿A dónde van Los jóvenes? Emil Cioran

Traducción de: Maryury García Arenas
Licenciada en Filosofía
Universidad Tecnológica de Pereira
Correo: maryurygarcia@utp.edu.co

Où vont donc les jeunes ? Emil Cioran

« Où vont donc les jeunes ? », Emil Cioran,
Calendarul du 18 novembre 1932.

Je ne veux pas évoquer ici leurs orientations politiques ou leurs tendances particulières dans tel ou tel domaine. Je veux me pencher sur leur esprit, sur leur sentiment de la vie en tant que perspectives générales. D'ailleurs, dans un certain sens, on ne peut même plus parler d'une orientation déterminée dans un quelconque domaine, puisque la caractéristique essentielle des jeunes gens d'aujourd'hui est une mobilité excessive ; pour cette raison, ils sont incapables de s'attacher durablement à un contenu ou à une forme, ils répudient rapidement une conception pour en épouser une autre, dont la faveur ne sera pas moins éphémère. Ils ne le font ni par superficialité ni par dilettantisme, ils le font parce qu'ils vivent dans une tension permanente.

¿A dónde van los jóvenes? Emil Cioran

« *Où vont donc les jeunes ?* » Emil Cioran,
Calendarul 18 de noviembre 1932.²

No quiero evocar aquí sus orientaciones políticas o sus tendencias particulares en tal o cuál dominio. Quiero centrarme sobre sus espíritus, sobre sus sentimientos de vida en tanto que perspectivas generales. Además, en cierto sentido, ya no se puede hablar de una orientación específica en ningún campo, ya que la característica esencial de los jóvenes de hoy es la movilidad excesiva; por esta razón, son incapaces de adherirse de forma duradera a un contenido o a una forma, repudian rápidamente una concepción para casarse con otra, cuyo favor no será menos efímero.

1 El texto fue traducido al francés por Alain Paruit, Collection Arcades (Nº78), Gallimard

2 "1932: publicaciones en Floarea de foc, Revista teológica, Gandirea, Azi, Calendarul, Arhiva pentru stiinta si reforma sociala. El 16 de enero, acompañando a Constantin Noica, Cioran encuentra por primera vez a Mircea Eliade en una conferencia de éste último sobre Rabindranath Tagore (esto es al menos lo que Eliade cree recordar en sus Memorias). (...)Obtiene en enero su diploma de licenciado en filosofía y letras con mención *Magna cum Laude*. Materias presentadas para obtención de este diploma: enciclopedia filosófica, lógica y pedagogía teórica. Su trabajo de fin de estudios sobre Bergson "el intuicionismo contemporáneo". Este diploma le será entregado el 23 de junio". (Demars & Cavaillès, 2011, pág. 34).

Or, à vivre ainsi, on épuise trop vite les potentialités d'un contenu, qui devient de ce fait un schème vide et jetable. Les époques classiques de l'humanité n'ont connu que le processus graduel, dépourvu de tension, de discontinuité et de transfiguration ; toute son existence suffisait à peine à l'homme pour interioriser les éléments d'un style de vie limité.

De nos jours, les jeunes entretiennent en eux-mêmes un brasier démentiel et dévorant dont la chaleur et les flammes brûlent et carbonisent tout ce que la vie avait jadis de consistant ou de permanent, un brasier absurde qui calcine les racines naïves de la vitalité. La métamorphose intérieure élimine tous les styles de vie précis, à telle enseigne qu'il n'est pas paradoxal de dire que les jeunes ont pour style de vie la négation de tout style.

No lo hacen ni por superficialidad ni por diletantismo, lo hacen por que viven en una tensión permanente. Sin embargo, al vivir así, se agotan demasiado rápido las potencialidades de un contenido, que se convierte así en un sistema vacío y desechable. Las épocas clásicas de la humanidad solo conocieron el proceso gradual, desprovisto de tensión, de discontinuidad y de transfiguración; toda su existencia fue apenas suficiente para que el hombre interiorizara los elementos de un estilo de vida limitado.

En nuestros días, los jóvenes mantienen en sí mismos una llama demencial y devoradora cuyo calor y llamas queman y carbonizan todo lo que la vida tuvo alguna vez consistente o permanente, una llama absurda que quema las raíces ingenuas de la vitalidad. La metamorfosis interior elimina todos los estilos de vida específicos, hasta el punto de que no resulta paradójico decir que el estilo de vida de los jóvenes es la negación de cualquier estilo.

Il a suffi de quelques années pour en finir avec une expérience religieuse qui paraissait aussi prometteuse que féconde ; on a négligé ou bafoué des formules tenues précédemment pour vitales. Expérimentées jusque dans leurs éléments ultimes, les formes de la vie se sont révélées très fragmentaires et insuffisantes ; cela me rappelle la formule de Simmel selon laquelle la transcendance est immanente à la vie, ce qui signifie que celle-ci est incapable de cristalliser ses contenus, incapable de se donner une forme ou un style.

La mobilité excessive dans laquelle vit la jeunesse et qui, sur le plan théorique, a trouvé son équivalent dans l'apologie du caractère dynamique et irrationnel de la vie, ne résulte pas – comme on pourrait le croire – d'un pur ravissement ou d'une pure béatitude. Pour certains jeunes, ceux dont la formation est la plus récente, la perspective du dynamisme de la vie et l'apologie de son irrationalité et de sa mobilité se combinent avec le désespoir le plus vif, avec l'anxiété la plus accablante.

3 Simmel fue uno de los autores con más influencia sobre el pensamiento de Cioran, en palabras de (Valcan, 2016, págs. 227-228) : "El nombre de Simmel es bastante raro en los escritos Cioranianos; es evocado una sola vez en los volúmenes publicados durante su vida, cinco veces en los Cuadernos y cuatro veces en Conversaciones. Considerando que el mismo Cioran no vacila en afirmar que Simmel fue el filósofo al que más quiso y uno de los pensadores más grandes en la historia de la filosofía, tal parquedad puede asombrarnos (...) El afecto que Cioran tiene por Simmel parece surgir de las características iconoclastas de sus escritos que no se dejan enmarcar en una manera clásica de filosofía. Ha elegido un estilo libre del tecnicismo desalentador de los conceptos, y una serie de temas completamente insólitos en la historia de la metafísica, como la coquetería, la aventura, la moda, la filosofía del dinero, la prostitución, las características de la cultura femenina, etc."

4 Mircea Eliade comenta esta movilidad excesiva de los jóvenes rumanos y en específico los de su generación, teniendo en cuenta las crisis por las que el pueblo rumano ha pasado: "las generaciones que sufren crisis menores – una filosofía, una religión, una doctrina política, una experiencia artística- mantienen su movilidad extrema" (Eliade, 1927, pág. 1) (Traducción propia)

Ce n'est pas la Schwärmerei, mais la Weltangst qui caractérise la dramatique tension des jeunes. Un présent incertain et un avenir apeurant ; le sentiment douloureux des pénibles surprises que peut réserver une direction temporelle imprévisible ; l'angoisse provoquée par un monde démoniaque dont les voluptés ne le sont pas moins ; un sentiment du rien qui allie en une perverse satisfaction l'expérience de la vie à celle du néant – voilà autant d'éléments qui confèrent aux jeunes leur cynisme désespéré et leur douloureuse exaltation. Que ces états impressionnants aient leur origine dans l'absence de perspectives matérielles est exact, mais en partie seulement.

Si l'on affirmait que cette absence en est la cause exclusive, on négligerait le caractère tragique de la crise qui frappe notre époque et qui touche tout particulièrement les jeunes, on occulterait la tension produite dans les consciences par la faillite de la culture moderne, que nous n'avons certes pas à regretter, mais dont, convenons-en, nous sentons craquer les jointures jusqu'au tréfonds de notre être.

No es la Schwärmerei, sino Weltangst⁵ que caracteriza la dramática tensión de la juventud. Un presente incierto y un futuro aterrador; el sentimiento doloroso de las penosas sorpresas que puede reservar una dirección temporal impredecible; la angustia provocada por un mundo demoniaco cuyas voluptuosidades no lo son menos; un sentimiento de la nada que combina en una perversa satisfacción la experiencia de la vida con la de la nada – he allí todos los elementos que dan a los jóvenes su cinismo desesperado y su dolorosa exaltación.

El hecho de que estos estados impresionantes tengan su origen en ausencia de perspectivas materiales es exacto, pero sólo en parte. Si uno afirma que esta ausencia es la causa exclusiva, estaríamos descuidando el carácter trágico de la crisis que golpea nuestro tiempo y que afecta especialmente a los jóvenes. Ocultaríamos la tensión —producida en las consciencias por la bancarrota de la cultura moderna, de la cual no nos encontramos seguros de arrepentimos, pero en la que, convengámoslo, sentimos crujir los nudillos hasta lo más profundo de nuestro ser.

5 Respectivamente "entusiasmo apasionado" y "angustia mundial". (N.d.T)

Il y a dans la Weltangst, qui est devenue en Allemagne un sentiment unanime (en France, on voit régner au contraire une atmosphère de plate médiocrité et de scandaleuse inactualité), une forte tension, une intensification de la totalité du contenu de l'être. Car l'homme est vivant non seulement dans l'enthousiasme ou dans l'élan, mais également dans ce qu'on appelle en général les états négatifs. Lorsque Mircea Eliade parlait de l'« heure des jeunes », il mésestimait cet aspect qui individualise spécifiquement la jeunesse actuelle. Penserait-il que nous pouvons encore être vivants et spontanés grâce à un élan positif ou à un généreux gaspillage d'énergie ?

Hay en la *Weltangst*, que en Alemania ha devenido un sentimiento unánime (en Francia, por el contrario, vemos reinar una atmósfera de mediocridad e inactualidad escandalosa), una fuerte tensión, una intensificación de la totalidad del contenido del ser. Porque el hombre está vivo no sólo en entusiasmo o ímpetu, sino también en lo que generalmente se llama estados negativos. Cuando Mircea Eliade hablaba de «El tiempo de los jóvenes»⁶ subestimó este aspecto que individualiza específicamente a la juventud actual. ¿Pensaría él que podemos aún seguir vivos y ser espontáneos gracias a un impulso positivo o a una generosa pérdida de energía?

6 En *Spiritual Itinerary*, 1927), Eliade si bien habla de una singularización de las generaciones, para Cioran no está bien marcada en la individualización de "la juventud actual" los estados negativos que los caracterizaban y a los que dedicaremos más adelante un apartado.

Les jeunes sont vivants grâce à la passion démoniaque qu'ils dispensent en vivant à une altitude périlleuse, où l'orientation positive devient illusoire, où disparaît le sens de la naïveté créatrice.

L'élan donquichottesque a été remplacé par une conscience anxieuse qui interdit de s'abandonner voluptueusement au charme éventuel de l'inutilité et de la gratuité. Être vivant ne signifie pas seulement exagérer dans l'ordre des valeurs; cela signifie aussi convertir, avec une forte intensité, leur direction sur un plan autre que le plan normal, mais infiniment plus révélateur et plus destructeur.

Convaincu que le chaos dans lequel se débat aujourd'hui le monde ne peut pas déboucher sur un style ou sur une forme, convaincu que pendant longtemps encore les jeunes ne se découvriront aucune raison d'être et n'auront pas d'autre ressource que la résistance héroïque pour supporter leur propre chute avec une volupté cruelle et démoniaque – puisque la création d'une nouvelle morale est pour le moment problématique –, je ne me hasarderai pas à préconiser des formules.

Los jóvenes viven gracias a la pasión demoniaca que ellos se proporcionan al vivir en una altitud peligrosa, donde la orientación positiva se vuelve ilusoria, donde el sentido de ingenuidad creativa desaparece.

El impulso donquijotesco ha sido remplazado por una conciencia ansiosa que prohíbe entregarse voluptuosamente al posible encanto de la inutilidad y la gratuidad. Estar vivo no significa solamente exagerar en el orden de valores; sino también convertir, con una fuerte intensidad, su dirección sobre un plano distinto al normal, pero infinitamente más revelador y destructivo.

Convencido de que el caos en el cual se debate hoy el mundo no puede conducir a un estilo o a una forma, que durante mucho tiempo los jóvenes no descubrirán ninguna razón de ser y no tendrán otra opción que la resistencia heroica para soportar su propia caída con una voluptuosidad cruel y demoniaca – puesto que la creación de una nueva moral es por el momento problemática –, no me atrevería a preconizar estas fórmulas.

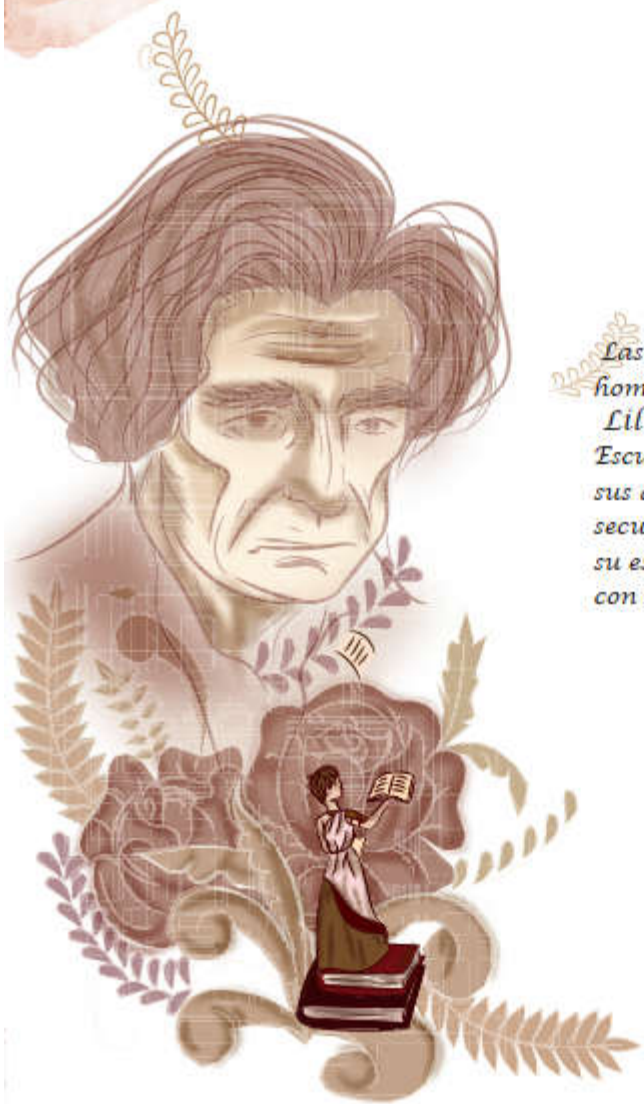
La liquidation générale, voilà ce à quoi nous n'échapperons pas, nous, les jeunes. Réjouissons-nous de ce destin amer que n'ont connu que quelques générations dans l'histoire du monde.

S'il en est ainsi, nous vivons à une époque qui n'a aucune affinité avec l'esprit classique. Et je ne peux constater qu'avec un profond regret que Petru Comarnescu, un esprit pourtant si vif et si spontané, que ses mérites ont rendu indispensable aux autres jeunes, continue à promouvoir avec insistance la formule néoclassique, que pour ma part je juge périmée et, de surcroît, indésirable. L'heure des jeunes a sonné. Mais ses coups ne sont pas classiques et normaux, ce sont des coups qui annoncent une apocalypse.

Nosotros los jóvenes no podremos escapar de la liquidación general. Regocijémonos en este amargo destino que sólo unas pocas generaciones en la historia del mundo han conocido.

Si esto es así, vivimos en una época que no tiene afinidad con el espíritu clásico. Yo solo puedo constatar con una profunda lastima que Petru Comarnescu⁷, un espíritu no obstante vivo y espontáneo, cuyos mérites han sido indispensables para otros jóvenes, continúa promoviendo con insistencia la fórmula neoclásica, que por mi parte considero anticuada y, además, indeseable. Ha llegado la hora de los jóvenes. Pero sus movimientos no son clásicos y normales, son movimientos que anuncian un apocalipsis.

⁷ Comarnescu nació el 23 de noviembre de 1905, fue un crítico y traductor literario y de arte rumano. Compañero de Cioran, y por ende, otro de los intelectuales de la generación del 27. Junto con Mircea Vulcănescu y Alexandru Christian Tell, comenzó la asociación y la revista *Criterion* en 1934.



Las siguientes páginas son un breve homenaje a la memoria de María Lilitiana Herrera, profesora de la Escuela de Filosofía. Sus palabras, sus acciones, sus méritos y trabajo secundan aún el esfuerzo que forjó su espíritu y labró su compromiso con la actividad filosófica.

A Liliana Herrera

Un poco más sobre la marginalidad

Autor: Carlos Ariel Betancur
Estudiante de décimo segundo semestre de Filosofía
Universidad Tecnológica de Pereira
Correo: carlosabo801@utp.edu.co

Un poco más sobre la marginalidad.

En los últimos años, la profesora Liliana Herrera puso en funcionamiento la línea de investigación *Cioran y pensamiento rumano*, adscrita al semillero 'Filosofía y escepticismo' de la Universidad Tecnológica de Pereira. Nosotros¹ participamos desde el 2016 en ese proyecto. De la aventura intelectual que compartimos, en la que transitamos por el estudio de la cultura socio-política rumana que Cioran tuvo por suerte vivir y, por supuesto, también por el estudio de la percepción que el autor tuvo sobre la misma; por el acercamiento a movimientos espirituales como el gnosticismo y el cristianismo ortodoxo; por ejercicios de reflexión relacionados a inquietudes propias de la obra ciorariana, tales como el *ennui*, el suicidio, Dios, el misticismo, el mal...; en fin, de esta aventura intelectual, marcada por más o menos tres años de encuentros académicos, charlas sinceras y corrección de nuestros propios desarrollos de escritura, se siguen un cúmulo de aprendizajes y bellos recuerdos.

Nuestras labores investigativas estuvieron enmarcadas en el abordaje de dos libros de entrevistas, *Conversaciones* y *Cioran: el pesimista seductor*, porque, y tal como recomendaba Liliana, a partir de las entrevistas se logró una visión panorámica de la serie de problemáticas a las que refiere Cioran. Y no solo esto: es también un camino adecuado para adentrarse en la vida misma del autor. Con respecto al pensador rumano, esta *no* es una cuestión sin importancia: de hecho, la relación vida/obra se presenta como un asunto fundamental. Es así: Cioran es un filósofo que *sufre* sus ideas.

En cada uno de nuestros encuentros como grupo de investigación mostrábamos adelantos de algún texto que estuviésemos construyendo, lo abríamos a los aportes que el otro pudiera hacer, lo compartíamos con una sana vocación auto-crítica. La profesora, en este sentido, tuvo la gracia de hacernos partícipes de su trabajo. Durante estos últimos años dialogó con nosotros sus puntos de vista sobre la marginalidad y el desprecio por la filosofía académica que conlleva, el papel de la mujer en la obra de Cioran, la posibilidad de una filosofía visceral, el problema de Dios. Algunos de estos diálogos no quedan tan solo en nuestra memoria; por el contrario, muchos de ellos fueron propiciados por la creación de pequeños textos, textos ligeros, escritos de una manera libre, textos que tenían la constante intención de ser –en las palabras de Liliana– ‘comentarios sugestivos’.

En esta oportunidad quisiéramos continuar, sacarle un pliegue a ese ejercicio privado que tuvimos con ella. La idea es tomar algunos apartes de estos textos que escribió la profesora y comentarlos brevemente.

¹ Nosotros, Carlos A. Betancur, Maryury García y Juan Sebastián Cruz, estudiantes del programa de filosofía de esta universidad.

Liliana, con el propósito de comentar la entrevista que Cañeque y Grau (2007) le realizaron a Fernando Savater y registraron en su libro, pone un énfasis en el dilema del estatuto de Cioran como pensador o literato. Para ella, las intervenciones de Savater constituyen un *juicio sensato* pues él "(...) no sobredimensiona al autor; no lo subestima". En particular, Liliana hace eco de la voz de Savater en relación al escepticismo de Cioran:

En una de sus respuestas referidas al escepticismo cioraniano, Savater lo califica de "falso"; pero obviamente en esta calificación no hay un ánimo de una crítica negativa en el que supusiera la crítica intelectual de Cioran. Más bien, está señalando un hecho objetivo que es de mucho interés y que está relacionado al menos con la "epistemología" [en nota a pie de página, explica: habría que precisar de qué tipo de conocimiento se trata, o de qué objeto se ocupa, porque no parece que hiciera referencia al conocimiento de la naturaleza, y en consecuencia, al conocimiento que ofrecen las ciencias empíricas. No parece que Cioran pusiera en duda este saber—como saber—. Habría que orientarse hacia un conocimiento que gira en torno a lo que en algunas ocasiones Cioran llama "lo esencial"] cioraniano y con su temperamento. A la fe en la razón, en la posibilidad de un conocimiento posible, opone el lamento, las lágrimas, la soledad cuya forma de expresión sería la imprecación, el fragmento, la literatura en suma. El escepticismo, en su tradición más genuina, es objetivo; no hay reproches al mundo y a la estructura cognoscitiva por ser como son: "el verdadero escéptico no quiere encontrar certezas porque piensa que todo saber que sustituya las certezas actuales es dudoso como el anterior. Al hombre le corresponde vivir una verdad aproximativa" (Cañeque y Grau, 2007, p. 64); aproximación que es, entre otras cosas, el tipo de verdad científica. El escepticismo de Cioran es, por el contrario, apasionado, furioso, *temperamental*, visceral; no hay más que esta escandalosa falta de certezas, no hay más que finitud. Así que en lugar de escepticismo, sería mejor hablar de lucidez. O si nos queremos mantener en el registro de lo paradójico, podríamos decir que el de Cioran es "un escepticismo desesperado".

Es este escepticismo desesperado, entre otras cosas, el que perfila la cercanía harto estrecha de Cioran con la literatura. Descubre, además, cierta epistemología, que, en todo caso, denota una especie de saber no convencional, que no es susceptible de ser trasvasado al ámbito propiamente científico. Se trata de una epistemología que requiere diríamos *casi necesariamente* de una expresión en términos de literatura. Una epistemología que insiste en la ausencia de seguridades, de certezas, y que revela literariamente esta ausencia. Por esta razón es que es dable sustituir el término escepticismo por el de lucidez: lúcido, Cioran revela la nada, la banalidad de lo existente, la esencia 'cero' de lo real.

Hay que fijarse, sin duda, tal como la escritura de Liliana lo reclama, en la palabra *temperamental* que aparece así, marcada en cursiva. El género de duda cioraniana -lejos de cualquier modelo metódico de duda- está definido por temperamento. Atormentado, con el odio y el fastidio atravesando todo lo que él es, Cioran expresa sus pensamientos, se lamenta y vive. Un pensamiento visceral: aquél que nace y se concentra desde (en) las propias entrañas, que no divaga como mero entretenimiento intelectual. Parece que Cioran quisiera hablar siempre de sí mismo, aunque en el camino toque temas 'universales' a través de un refinado y seductor estilo. Esto da para pensar que, en palabras de la profesora, "(...) Cioran debería ser más bien un escritor para lectores privados, y no objeto de estudio académico. Cioran bien puede ser un pretexto para el desarrollo de la propia reflexión. ¡Y como pretexto, si que tiene que ofrecer!".

La naturaleza marginal de Cioran como personaje en la historia de la filosofía y, obviamente, también la de su obra, queda advertida de este modo. Quizá no deba ni siquiera ser concebido como un escritor del que se puedan dar cátedras universitarias, ni del que se pueda hablar en congresos de filosofía. Mucho menos tendría sentido organizar un grupo de investigación que girase en torno a su actividad literaria. Esta posibilidad desmonta toda la entrega académica de la misma Liliana a lo largo de su vida, y nuestro esfuerzo mientras estudiábamos a su lado. Sin embargo, la clave está allí: precisamente en la *marginalidad* del autor. Es esto justamente lo que lo justifica.

Como un modo de replantear el quehacer filosófico por fuera de la académica, como un modo de criticar el tratamiento que de la filosofía se hace en las universidades, la obra de Cioran aparece poderosamente apropiada. Escribía la profesora: "se puede criticar la filosofía académica siendo parte de la misma". Pero Cioran, por su parte, fue más extremo. "Desde muy joven abandonó la filosofía universitaria. Su experiencia personal, bien conocida por aquellos que han leído sus entrevistas, lo llevó muy temprano a renunciar a la filosofía académica". Su escritura reclama la absoluta libertad de expresión, tanto en la forma como en el contenido. Desprovista de cualquier jerga, de cualquier canon o parámetro de codificación, la reflexión cioraniana hace suya la filosofía, pero la muestra de manera tal que, sencillamente, *no puede ser leída* al interior de las universidades (así como el sordo no puede escuchar por más que se esfuerce). La obra de Cioran, aunque filosófica, resulta inapropiada *según* el canon de la tradición: queda relegada al plano exclusivo de la literatura. Lo anterior significa, en otros términos, que, en virtud de su lenguaje literario, es difícil que la obra sea escuchada como cualquier otra filosofía de universidad.

A este rechazo [a la jerga filosófica] (que es producto también de expectativas interiores frustradas de Cioran toda vez que constata que la filosofía no da respuestas a las preguntas esenciales del hombre) se sigue naturalmente una manera de expresión que no es elección. Decimos *naturalmente* y con ello aludimos a su temperamento que le impide pensar fría, pausada e inferencialmente. Desde su primer libro Cioran

escribe en fragmentos y el breve decurso de esta escritura impide, por definición, la argumentación, la justificación y la demostración.

El afán por lo fragmentario, por los atisbos fugaces de lucidez leídos entre las líneas de una escritura corta y contundente, no corresponde a un capricho del autor: por el contrario, y en función del temperamento que da el contorno de una epistemología (como quedó sugerido anteriormente), expresa un movimiento de honradez intelectual. Si hay algo de irresponsable en este tipo de escritura no es, en todo caso, achacable al autor. El propio Cioran ha llegado a afirmar que es la vida la que es irresponsable. El escritor de sistemas y de textos largos asume el compromiso de guardar coherencia y, en consecuencia, rechaza cualquier muestra de contradicción en su discurso. Explica Liliana que:

Las contradicciones [en el terreno de la filosofía sistemática], si son necesarias, deben seguir un movimiento dialéctico entendible, contradicciones que serán zanjadas en el resultado. No hay lugar para la contradicción misma pues ella no responde a la necesidad que el hombre tiene de dar sentido al mundo, así ese sentido sea en realidad un *sinsentido*.

No sólo esta búsqueda de coherencia, cuestión que inspira toda empresa filosófica universitaria, sino también la jerga filosófica que "(...) es lo que da hoy estatus filosófico al discurso filosófico universitario; es la *apariencia de profundidad, de seriedad*, como afirmaba Cioran", son dos aspectos que reciben el ataque de un mismo impulso crítico. La elección de no ser filósofo en los términos convencionales, de estar al margen, de no estar de acuerdo en tener que pensar ni hablar así: una clave para interesarse en el estudio de Cioran. Su obra refleja la posibilidad de un pensamiento *diferente* y, bajo el mismo gesto, delata la identidad insostenible de la tradición.

En Cioran, la marginalidad no es mero asunto teórico. Es mucho más: pone en escena la correspondencia entre vida y obra, Vive tal como piensa el mundo; piensa, tal como vive su cotidianidad. En razón de su temperamento piensa 'lo esencial' en su radical carencia; en razón de su pensamiento que cobra la forma de lamentaciones forja su modo de ser. Tomar el camino del profesor universitario (en el que se asumen los compromisos mencionados) implica negar lo que se revela, lúcidamente, ante el pensamiento; como el pensamiento muestra la *falta* a todos los niveles, imposible caer en los juegos de universidad. Liliana escribe unas líneas que ejemplifican esta situación:

Esta autoexpulsión en el plano real [se refiere, en particular, al mundo universitario y cultural], se constata en el hecho de que Cioran se negó a incorporarse a un trabajo formal y estuvo apartado voluntariamente de la escena intelectual parisina y de la búsqueda de reconocimiento literario. Lo anterior tiene una implicación en su cotidianidad: la

pobreza y la negativa a ser propietario de cualquier cosa y a no cohonestar con el sistema. Un marginal real debe enfrentar las incomodidades y privaciones, sufrimientos y en algunos casos humillaciones que conlleva semejante elección, lo que contrasta visiblemente con la falta de consecuencias de las posiciones críticas que un profesor e intelectual asume desde el escritorio o la cátedra. En esta perspectiva, la marginalidad tiene por motor la libertad. Incluso, en el caso de Cioran se podría afirmar que el imperativo de libertad obliga a elegir la pobreza en su connotación más radical que es el de la no posesión y el sentimiento de estar siempre de paso como *peregrino ruso*. Escuchemos lo que Cioran escribió en secreto: "Siempre he vivido como un transeúnte, con la voluptuosidad de no poseer; nunca hubo objeto alguno que fuera mío y me horroriza lo mío. Me estremezco de horror cuando oigo a alguien decir mi mujer. Soy metafísicamente soltero" [la profesora cita los *Cuadernos*, apuntes no publicados por Cioran en vida].

Cañeque, C., & Grau, M. (2007). *Cioran: el pesimista seductor*. Barcelona: Sirpus.

Ejercicios de Ascética Negativa

Liliana Herrera

Grupo: Filosofía y escepticismo. Cioran
Universidad Tecnológica de Pereira
Mayo 05 de 2016

En el juicio final solo pesarán las lágrimas. *Cioran*

El tema de las lamentaciones en Cioran ha sido objeto de particular interés por parte de los estudiosos de la obra cioraniana. Hay muchas ideas y propuestas al respecto debido a la riqueza de un tema que en nuestro medio causa algo de extrañeza. El lamento, en sentido general, remite a una variedad de antinomias. Algunas de ellas son, por ejemplo, exploración lírica vs teología; lamentación y lágrimas vs argumentación y lógica; cardiosofía vs filosofía. También incluye tópicos como mística y santos, santos y carne, mística y música... Como puede ver el lector hay una gran variedad temática que está internamente vinculada y que además se extiende hasta la antropología y las reflexiones críticas culturales. Me limitaré a dos consideraciones en el espíritu de comentario sugestivo que, por su naturaleza, es insuficiente. Primero, y retomando un breve trabajo de Itterbeek sobre la experiencia extática¹, este autor pone en consideración la lamentación como camino que abre la literatura hacia el conocimiento "sí. Segundo, la lamentación como una especie de ejercicio ascético negativo. En los dos casos y como camino que hay que caminar tiene la característica de una "exploración lírica"² y, en consecuencia de una exacerbación poética, lejos del lamento sin más.

El centro de la lamentación cioraniana es el problema del paraíso en el que se pone en evidencia el problema existencial o de la condición humana. ¿Y a qué se refiere la condición humana en este caso? A su fragilidad, a la limitación, a su condición mortal, y como corolario al miedo a la muerte, último y único gran misterio, acontecimiento que no puede ser llamado de ninguna manera experiencia. La errancia humana como definición de su naturaleza caída lamenta una pérdida esencial, deplora la indiferenciación del origen, la unidad en el absoluto. Este paraíso misterioso, desconocido pero latente, inefable pero vivo en la humanidad orienta el esfuerzo hacia sí mismo, tensión vertical entre el hombre y el absoluto:

En compañía de los santos y los místicos, en la intersección del mundo contradictorio de las lágrimas y de la experiencia del paraíso, Cioran se aventura en un dominio vedado al pensamiento filosófico: el de la contemplación y el éxtasis reveladores de conocimientos inéditos que tocan las orillas ilimitadas de lo inefable (...) en la intersección del cielo y la tierra, de la vida y la muerte, del sufrimiento y su aniquilación extática, de la soledad existencial y de la comunión con Dios.³

1 Itterbeek, Eugene van. Experiencia extática y conocimiento de sí en Emil Cioran. Trad. Herrera, A. M. L. Revista Paradoxa. Cioran 10 años, # 9, junio 2005, Universidad Tecnológica de Pereira.

2 Ibid., p. 7.

3 Ibid., 7-8.

Esta comunión con Dios, que como se sabe es la experiencia mística, “se establece en Cioran de modo conflictivo”⁴. Porque no se trata en él del Padre, sino de una experiencia más allá de Dios, no importa que en él se ponga “todo el sentido de la existencia humana”⁵. En Dios nos encontramos en una improbabilidad insoportable, y esta experiencia podría mejor ser llamada la *de la ausencia absoluta*, o “la presencia total sin objeto, el vacío pleno”⁶, plenitud vacía o la plenitud de la nada. Por eso a Cioran se lo ha visto como un místico a la inversa, o un poseso de dios sin fe y... sin dios”. En el éxtasis “cuyo objeto es un dios sin atributos, una esencia de dios, nos elevamos hacia una forma de apatía más pura que la del dios supremo, y si nos sumergimos en lo divino, no dejamos de estar, sin embargo, más allá de toda forma de divinidad”⁷. En este sentido, la experiencia mística brinda un tipo de conocimiento conflictivo y paradójico que se encuentra en las antípodas de la filosofía en tanto conocimiento racional, positivo y dialéctico. Sus resultados no se sostienen ni son universales debido a su carácter personal, más hondo que el del simple carácter subjetivo.

Ahora bien, ¿qué revela al final este tipo de conocimiento? ¿La nada de Dios, la plenitud vacía? ¿La nada humana? Si la experiencias místicas “tienen el sentido de una irrupción de la plenitud eterna en la continuidad del tiempo”⁸, si por esta razón el instante, este fragmento de eternidad arroja de nuevo al sujeto al tiempo porque se trata precisamente de una “irrupción en la continuidad”, entonces se repite de nuevo y de otro modo la *caída en el tiempo*. Así, pues, esta búsqueda fracasada se entenderá como un conocimiento “autorevelador” que “devela a la vez al mundo y al yo en su relación”⁹, la manera en que una existencia experimenta la insostenibilidad del mundo y la inanidad del yo, en suma, la nada. En este drama en el que Dios es conocimiento de sí, se sabe que “la existencia es un crisol de lágrimas”¹⁰. Surge, entonces, la negación sollozante”¹¹, la oración blasfema, y las Lamentaciones terrenales.

J. M. Marin propone una tipología de las lamentaciones algunas de las cuáles es fácil encontrar en la obra de Cioran. Ellas “nos conmueven” porque “surgen de la profundidad terrible de lo vivido”¹². Y si en cierto sentido se podría decir que la mística cioraniana termina siendo la revelación de la

4 Modreanu, S. Cioran, los místicos y los santos, en Cioran ensayos críticos. Selección y traducción, Herrera, A. M. L. Abad, A. Pereira, VTP. 2008, p. 193.

5 Itterbeek, E., von. Op. Cit., p.10.

6 Modreanu, S. Op. Cit., 197.

7 Cioran. Le mauvais Demiurge. Œuvres. P. 1172.

8 Modreanu, S. Op. Cit., 191

9 Itterbeek. Op. Cit., p. 11.

10 Ibid., Op. Cit., 121.

11 Cioran. Cahiers. Paris, 1997, Gallimard, p. 721.

12 Marin, J. M. Lamentations et protestations contre la mer, en Cioran, Archives paradoxales. Nouvelles approches critiques, Tomo II. Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 22.

nada de todo (dios, yo, mundo) entonces, el rumano renegado tiene muy bien de qué lamentarse: “Cioran se lamenta de casi todo (...) Se lamenta por ejemplo del insomnio y de las mañanas que le siguen (...) Y sobre todo, como no, se lamenta de haber nacido”¹³. En la tipología del profesor español, encontramos el “lamento-súplica” cuyo objetivo es el de “despertar compasión”¹⁴. El mejor ejemplo de ella es Job. Tenemos también el “lamento- interrogación” la cual tiene diferentes matices e intenciones: estupor, por ejemplo, ante lo absurdo y lo terrible de una situación, resignación, en algunos casos altivez o desesperación”¹⁵. Pero quisiera destacar lo que él denomina lamentaciones exasperadas y lamentaciones-reproches e increpaciones¹⁶. Algunas de las que se encuentran en Cioran se acercarian a lo que el profesor llama lamentaciones-súplica, y que nosotros modificaríamos así: lamentaciones -súplica y blasfema. Veamos un ejemplo muy socorrido que se encuentra en Breviario de podredumbre de éstas últimas y que por su pavorosa contundencia no requiere comentario alguno:

Señor dame la voluntad de no rezar jamás, ahórrame la instancia de oda adoración, aleja de mi esta tentación de amor que me liberaría para siempre de ti. ¡Que el vacío se extienda entre mi corazón y el cielo! No quiero mis desiertos poblados por tu presencia, mis noches tiranizadas por tu luz, mis Siberias fundidas bajo tu sol. Más solo que tú, quiero mis manos puras, a diferencia de las tuyas que se mancharon para siempre modelando la tierra y mezclándose en los asuntos del mundo. No pido a tu estúpida omnipotencia más que el respeto para mi soledad y mis tormentos. No tengo nada que hacer con tus palabras, y temo la locura que me las haría escuchar. Dispénsame del milagro recogido antes del primer instante, la paz que tú no pudiste tolerar y que te incitó a conservar una brecha en la nada para abrir esta feria del tiempo y condenarme así al universo, a la humillación y a la vergüenza de ser.¹⁷

13 Ibid., p. 30.

14 Ibid., p. 24. Nos parece pertinente retomar la siguiente argumentación del profesor Marin porque además bien puede hacerse extensivo al tema que hemos retomado más atrás sobre las relaciones conflictivas que Cioran sostiene con Dios: “Siempre me han sorprendido el inicio y el desenlace de este libro sapiencial. El inicio porque, al mostrarnos a un Dios bíblico que no duda un instante en someter a su mejor siervo a las máximas penalidades sólo por ganarle un *pique* a Satanás, no deja en muy buen lugar la imagen de Jehová por lo que concierne a su inteligencia, bondad, empatía, o mínima decencia. Nos muestra un DIOS indiferente emocionalmente a cuanto pueda acontecerle al género humano; y cuya catadura moral era en el mejor de los casos, resulta equiparable a la arbitrariedad de los dioses griegos más arcaicos. En cuanto a su desenlace, el libro concluye con una de las principales argumentaciones esgrimidas por la religión para exonerar a Dios del sufrimiento humano: si nos lamentamos es porque somos ignorantes”. Ibid., p. 25.

15 Cfr. Marin, J. M. Op cit., p. 24-25-26.

16 Cfr., Ibid., p. 28.

17 Cioran. Précis de décomposition. Œuvres, Op. Cit., p. 660

Existen en Cioran otro tipo de lamentaciones más terrenales, por decir así. Una ilustración de ellas son las referidas al deseo, las cuales, de acuerdo de acuerdo de nuevo con J. Marin, “se destacan por su mordaz ironía referidas al deseo sexual”¹⁸. Se las puede encontrar tanto bajo la forma de texto corto como bajo la forma de aforismo. Algunas notables por su poder lírico e intenso contenido, son las referidas a la música y que encontramos en buen número en su obra de juventud. Otras se caracterizan por ser quejas de cierta sobriedad caustica relativas al mismo tema de la música. He aquí un ejemplo de una queja de éstas últimas:

Sólo a partir de Beethoven la música se dirige a los hombres: antes no se relacionaba más que con Dios. Bach y los grandes italianos no conocieron este desliz hacia lo humano, ese falso titanismo que altera, desde el Sordo, el arte más puro. La torsión del querer reemplazó las suavidades; la contradicción de los sentimientos, el impulso ingenuo, el frenesí, el suspiro disciplinado: al desaparecer el cielo de la música, el hombre se instaló en ella (...) Bach: languidez de cosmogonía; escala de lágrimas sobre la cual gravitan nuestros deseos de Dios; arquitectura de nuestras fragilidades, disolución positiva —y la más alta- de nuestra voluntad; ruina celeste en la Esperanza; único modo de perdernos sin derrumbarnos y de desaparecer sin morir...¿Es muy tarde para volver a aprender estos desfallecimientos? ¿Y es necesario que continuemos desfalleciendo por fuera de los acordes del órgano?¹⁹

En cuanto al tema de la lamentación como expresión de un ejercicio de ascesis negativa, nos viene a la mente el soberbio estudio de Peter Sloterdijk *Has de cambiar tu vida*²⁰. No podemos hacer aquí una referencia amplia a la compleja temática denominada por el autor *antropotécnica*²¹. Nos gustaría solo destacar una idea que desarrolla en el capítulo que dedica a Cioran²², y que tiene que ver con la lamentación en cuanto a un ejercicio de franqueza que se muestra en “un existencialismo de refus” por el cual puede ejercitarse en sus “dégagements” o “ruptura de copromisos”²³, y primero con la obligación de existir, tarea en la empeñó aunque suene

18 Marin, J. M. Op. Cit., p. 31.

19 Cioran. *Précis de décomposition*. Œuvres, Op. Cit., p.713.

20 Sloterdijk, P. *Has de cambiar tu vida*. Valencia. Pretextos, 2012.

21 El autor define la antropotécnica así: “...procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres y mujeres de las culturas han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte”. *Ibid.*, p. 24. El tema en el que se va a centrar este estudio está formulado así: “...los hombres, indiferentemente de las circunstancias étnicas, económicas y políticas en que vivan, desarrollan su existencia no sólo en determinadas ‘condiciones materiales’, sino también inmersos en sistemas inmunológicas simbólicos y bajo velos rituales”. Op. Cit., p. 9

22 Sloterdijk, P. 5. Budismo Parisino. Ejercicios de Cioran, en Op. Cit., p. 9

23 *Ibid.*, p. 106

paradójico, desde su juventud. Esta afirmación requiere de la siguiente y mínima explicación. Esto es cierto, que Cioran se vio comprometido (al igual que muchos de sus compañeros de juventud), aunque no fuera un militante oficial, con las ideas de una extrema derecha de estirpe mesiánica y cristiana que reclamaba una transformación en el terreno cultural, espiritual y sobre todo en la práctica política de su país. Incluso Cioran fue más allá: se lanzó a una verdadera cruzada para que el pueblo saliera del letargo de siglos y se convirtiera al fin en un protagonista de la historia, es decir, en una cultura mayor²⁴. Sin embargo, hay que tener en cuenta que durante este mismo periodo, en el que acogió con entusiasmo (¿?) y de manera anárquica las ideas del vitalismo alemán, las cuales pueden rastrearse en los libros de aquellos años, también se manifiesta de forma evidente su desazón existencial, su ennuí, esa atormentadora lasitud que lo imposibilitaba para la creencia profunda, la acción o la mística. Y es en este sentido que puede admitirse lo que él declaró en alguna de sus entrevistas: que su pensamiento no sufrió una sensible transformación, que los problemas planteados antes son los mismos que se planteó después, que lo único que cambió fue su forma de expresión. Por supuesto, hay que considerar esta declaración con sumo cuidado pues tal como lo han demostrado importantes estudiosos, si hubo una transformación en los temas a través, por ejemplo, de su abandono, rectificaciones o expiaciones sin fin de su sulfúrea y orgullosa ingenuidad²⁵ juvenil que tiene como explicación psicológica y quizá biológica, la naturaleza de un carácter visceral, demencial y amargo. A este respecto, podríamos decir con Sloterdijk que “Cioran acepta su humor agresivo-depresivo como el factum atmosférico primigenio de su existencia”²⁶.

Volvamos pues a la franqueza brutal, sádica y masoquista a la vez, al odio de sí expresado a través de varios blancos. De lo que se trata es, finalmente, del ejercicio de negación de la existencia, de la obligación y la tentación de existir²⁷ en este mundo o en cualquier otro. Esta profunda rebelión a comprometerse con algo (idea, religión, institución) a pertenecer a cualquier cosa sea la que fuere (incluida una patria, una nacionalidad, incluso un estatus formal de exiliado) tiene una raíz en lo que se podría llamar resentimiento. Como dijimos antes, su talante más íntimo y visceral es el dolor cuya expresión lírica es la lamentación iracunda o mordaz, la pérdida de algo esencial y metafísico que tiene su correlato real en Rasinari, con la subsecuente y consabida *caída en y del tiempo*²⁸. Es la revelación que le ha hecho el hastío, la inanidad de todo, la inutilidad de cualquier empresa, revelación transformada en sentimiento y en verdad visceral y que es alimentada por una especie de escepticismo desesperado, una *enfermiza lucidez*, si se me permite este oxímoron.

Podemos resumir este sentimiento, esta verdad surgida de las lágrimas en la siguiente

24 Para una ampliación de este tema ver especialmente la *Transfiguration de la Roumanie*.

25 A este aspecto remitimos al lector al estudio de Ciprian Valcan...

26 Sloterdijk, P. Op. Cit., p. 107

27 Tentación que dicho sea de paso a la que siempre sucumbió

28

expresión; *la soledad de Dios*: "...el asceta de Cioran tiene que rechazar la tesis cósmica en cuanto tal. Se niega a aceptar la propia existencia como parte integrante de un todo ordenado, debiendo demostrar más bien el carácter malogrado del universo. La reinterpretación cristiana del cosmos como creación fue aceptada por Cioran en tanto que Dios entre en juego o en todo ello como causante, demandable, de un fracaso total"²⁹. Al iniciarse en una carrera de alocada negación del mundo, del yo y de un dios improbable y funesto, el autor del *Actiugo demiurgo* se inicia definitivamente en una ascesis negativa a través de la "palabra franca sobre sí mismo"³⁰, idea que toma Sloterdijk de Nietzsche. En palabras del mismo Sloterdijk, se trata en Cioran de ejercicios permanentes de un autopatógrafo: "La simple franqueza se convertía en una forma de escribir desconsideradamente sobre sí mismo. Ya no se puede ser un autobiógrafo sin tocarse en un autopatógrafo, es decir, sin hacer públicos sus actos de enfermo. Es sincero quien admite lo que le falta. Cioran fue el primero en salir al escenario a declarar: carezco de todo, y, por este mismo motivo, todo me parece demasiado"³¹.

Ahora bien ¿qué significa *ejercicio* en la perspectiva del contemporáneo autor alemán? "Defino ejercicio cualquier operación mediante la cual se obtiene o se mejora la cualificación del que actúa para la siguiente ejecución de la misma operación, independientemente de que se declare o no se declare a ésta como un ejercicio"³². Aplicada al caso Cioran, esta definición apunta de nuevo a la cuestión del Cioran literato y todo lo concerniente a la elección de la forma en que va a expresarse. Es ya un lugar común afirmar que Cioran escribió en principio en forma fragmentada y que con el tiempo fue depurando esta forma hasta alcanzar el aforismo. También es corriente decir que dicha depuración se debió al cambio de lengua, acontecimiento capital de la que es una de sus consecuencias su inigualable estilo. Téngase en cuenta además que Cioran era aficionado a los ejercicios, por ejemplo de *admiração*, o los que llamó *ejercicios negativos*, nombre que dio inicialmente al libro que vería la luz bajo el título de *Précis de décomposition*, ejercitación y gran disciplina literaria que le ha valido su celebridad como uno de los mayores escritores en lengua francesa del siglo XX. Así que dejamos aquí este comentario con una importante afirmación de Sloterdijk en la que, no sin cierta ironía, se evidencia la importancia del tema:

Los 'ejercicios negativos' (...) siguen necesitando solamente de su explicación como descubrimientos válidos, más allá de la cámara de compinches que hasta ahora es la

29 Cfr. Herrera, A. M. L. Cioran: lo voluptuoso, lo insoluble. Pereira. Gráficas Olímpica.

30 Sloterdijk, P. Op. Cit., p. 111

31 Cfr. Sloterdijk, P. Op. Cit., p.103. Hay que decir, por otra parte, que la sinceridad casi criminal con la que

Cioran se dirigió a sus más allegados fue indicada por Liiceanu en su más célebre entrevista a Cioran. *Ibid.*, 104.

32 *Ibid.*, p. 9

que ha dado el tono a la recepción de la obra. El escepticismo que se le atribuye al autor, en consonancia con muchos de sus propios juegos lingüísticos, es todo, menos 'radical', es un elegante virtuosismo. Lo realizado por Cioran puede parecer monótono pero no lleva nunca a esa insensibilidad de los radicalismos. La obra de Cioran se nos antoja tanto menos contradictoria cuanto en sus numerosas paradojas se percibe, una vez más, con una forma de declinar inhabitual, la emergencia del fenómeno del ejercicio como 'uno de los hechos más extensos y duraderos que existen'. Por mucho que por su sentimiento de fondo pueda haber sido un 'bastardo pasivo-agresivo'—como lo expresaron en una ocasión, en los años setenta, algunos directores de terapias de grupo—por su *éthos* era un hombre de *ejercicios*, un artista que hacía un número hasta la pereza, lo mismo que hacía de la desesperación una disciplina apolínea, y del dejarse-ir una especie de estudio musical de maneras casi clásicas³³.

33 *Ibid.*, p. 112-113.