

Vertientes

Revista de estudiantes de filosofía



Universidad Tecnológica de Pereira

Nº10

ISSN: 2665 - 4725

diciembre, 2024



Vertientes

Revista de estudiantes de filosofía

Vertientes - Revista de Estudiantes de Filosofía

Décimo Número

Diciembre, 2024

ISSN: 2665 - 4725

Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira

Email: revistavertientes@utp.edu.co

Facebook: /RevistaVertientes

Directora

Natalia González Henao

Subdirector

Byron Giraldo Rendón

Comité Editorial

Daniel Steven Aguirre

Emanuel Osorio Arteaga

Jesús Albeiro Zuluaga

Juan David Duque García

Juana María González Noreña

Natalia González Henao

Sofía Dominguez Ramirez

Tatiana Ramirez Corredor

Imagen de cubierta, ilustraciones y diseño

Juana María González Noreña

Diagramación

Juana María González Noreña

Natalia González Henao

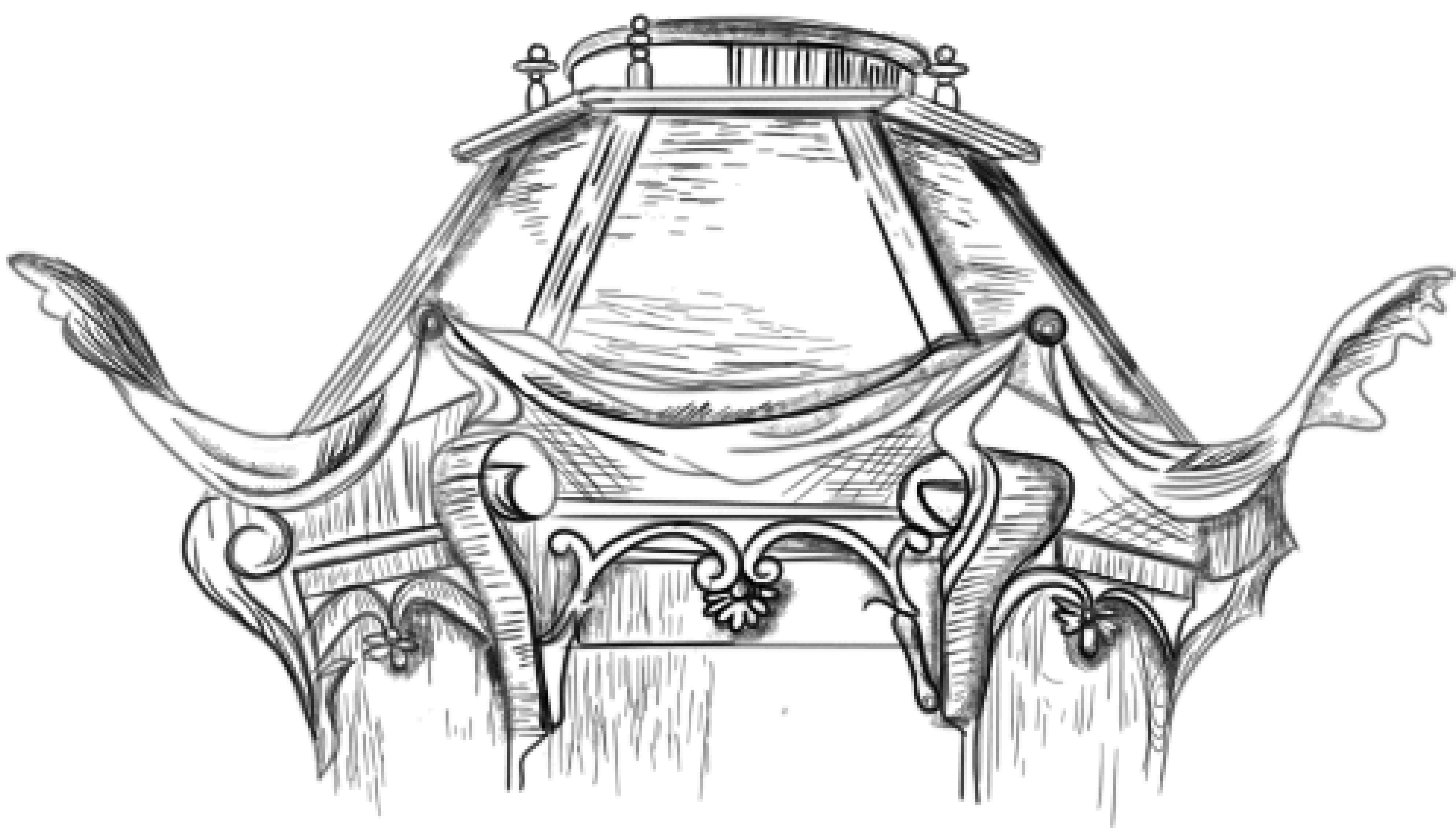


Universidad
Tecnológica
de Pereira

Facultad
de Bellas Artes
y Humanidades

Licenciatura
en Filosofía





CONTENIDO



13

Sobre la figura de Céfalo en República I
Jose Jiménez Bernal (Universidad
Tecnológica de Pereira)

43

*El camino hacia una verdadera ciencia
del hombre desde Empirismo y
subjetividad de Gilles Deleuze.*
Santiago Ortegón Restrepo
(Universidad Tecnológica de Pereira)

67

El sabio, lo indomable.
Juan Manuel López (Universidad
Tecnológica de Pereira)

87

*Los sentimientos morales en la teoría
del derecho natural.*
Juan Manuel Muriel (Universidad
Tecnológica de Pereira)

27

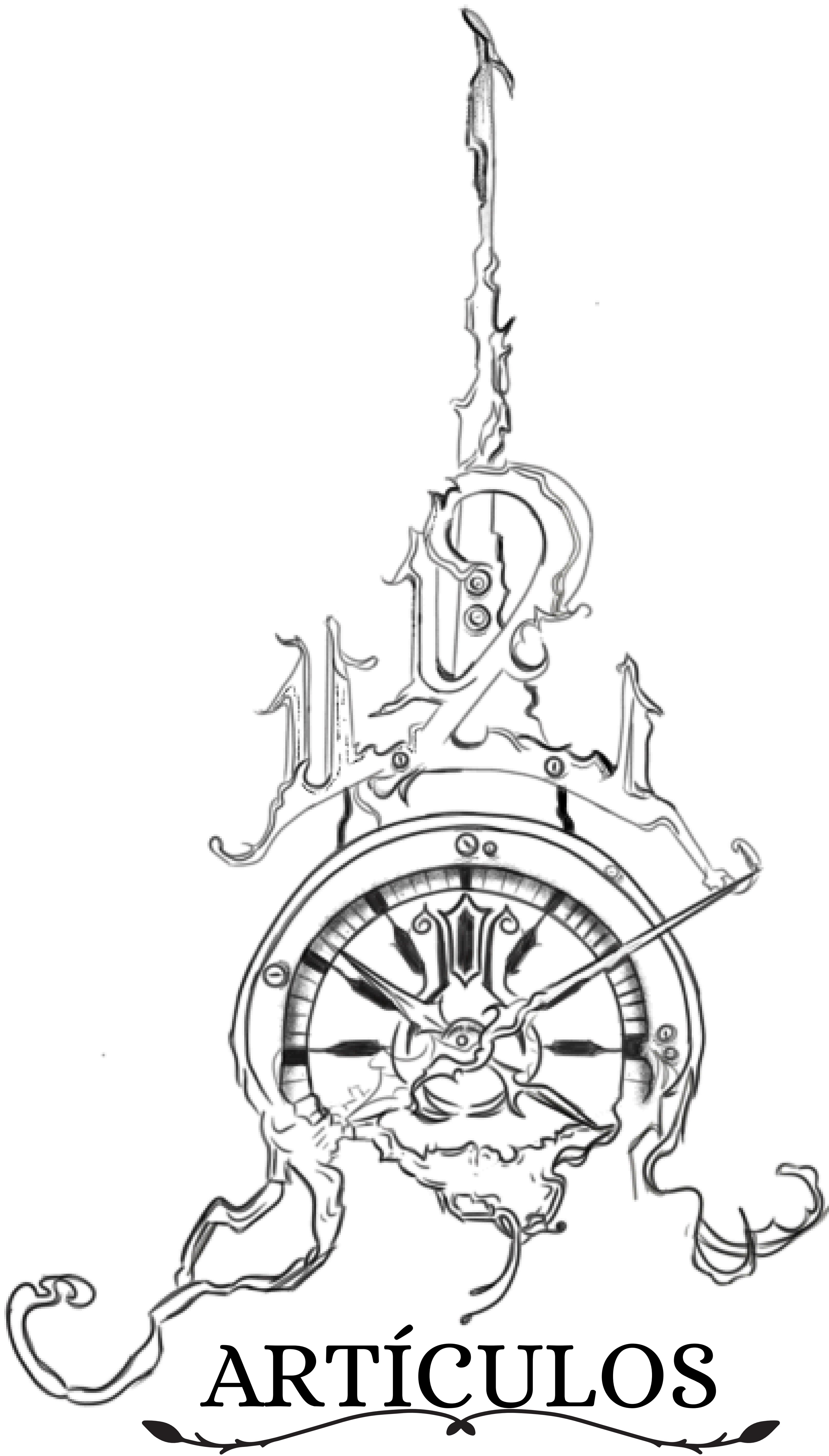
*Determinismo e indeterminismo
ontológico en la física.*
Leidy Fernanda Tapasco (Universidad
Tecnológica de Pereira)

57

*Sueños eróticos y regulación social: un
análisis desde la perspectiva de Michel
Foucault.*
Daniel Steven Aguirre (Universidad
Tecnológica de Pereira)

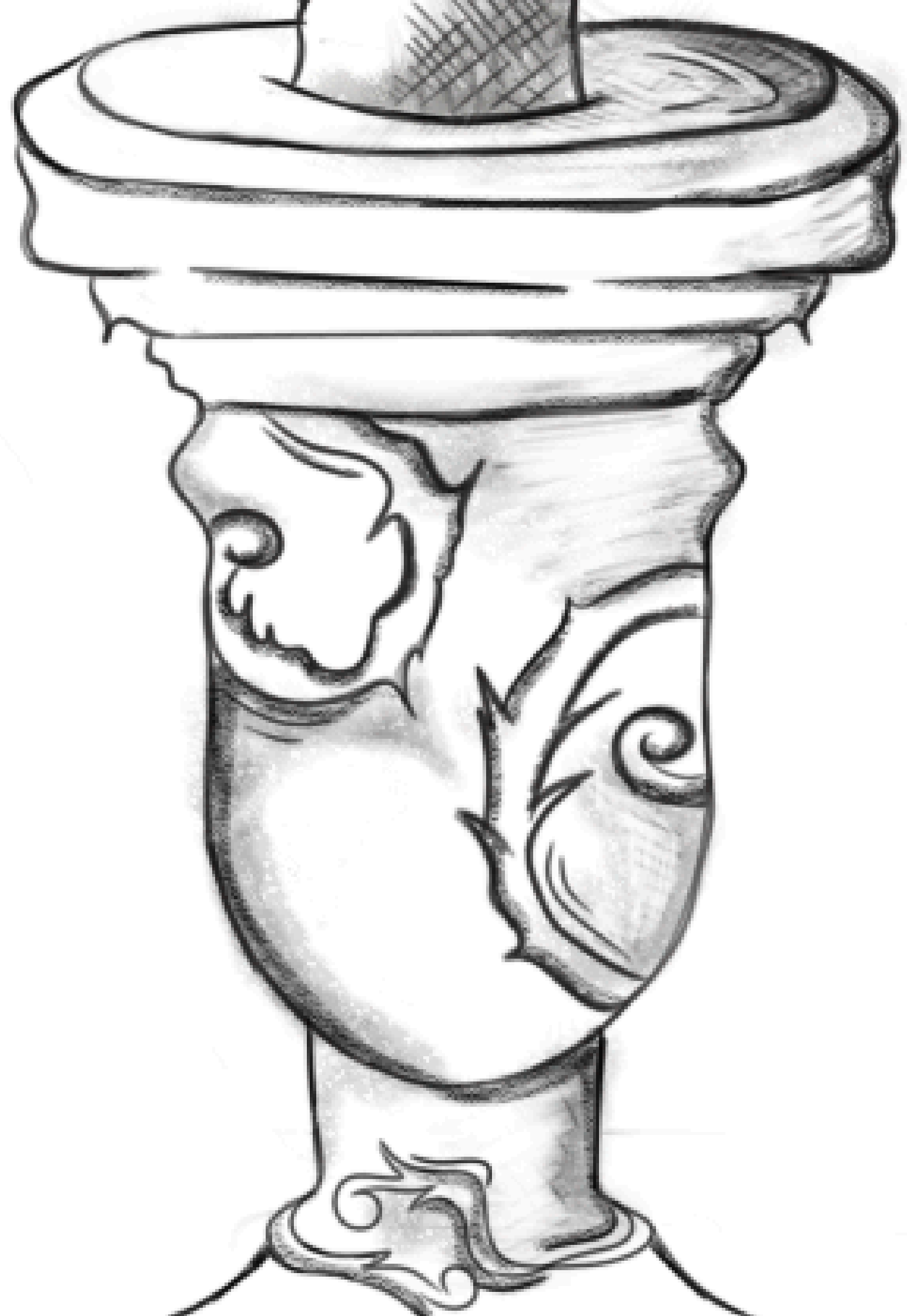
73

*¿Es la poesía de Pizarnik una
exhortación a la muerte? Reflexiones
sobre el lenguaje en la obra de
Alejandra Pizarnik*
Carlos Arturo Álvarez (Universidad
Tecnológica de Pereira)



ARTÍCULOS

Sobre la figura de *Céfalo*
en *República I.*



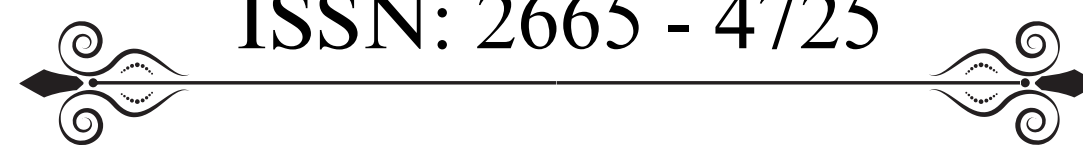
Jose Jiménez Bernal

Resumen

El objetivo del presente trabajo es determinar algunos aspectos que se hallan en el discurso de *Céfalo* tales como: narraciones del contexto, descripción de actividades o de la personalidad de éste que, se piensa, pueden haber sido introducidos por Platón con algún propósito particular. Para llevar a cabo lo anterior se expone grosso modo que Platón a lo largo de la *República* deja entre líneas ciertas críticas por medio de escogencia de personajes¹ u otros recursos. En segunda medida, se habla de situaciones particulares que se dan en el diálogo con *Céfalo* y que lejos de tener el fin de ambientar la escena muestran aspectos sobre las formas que tiene éste de actuar y vivir. Para este propósito nos servimos de Weiss (2022) y Gil (1999) quienes han estudiado el contexto del discurso de Céfalo. Y en tercer lugar, se toman dichas situaciones particulares del diálogo de *Céfalo* que lo ubican en nivel *discursivo* específico como lo es la *eikasía*. El lugar de *Céfalo* en este nivel de la alegoría de la línea ha sido trabajada de manera amplia por Gutierrez (2017) quien brinda herramientas fundamentales para comprender el pensamiento de Céfalo.

Palabras clave: *Céfalo, eikasía, discursivo*

¹ Con otros personajes nos referimos a Polemarco y Trasímaco



Introducción

El presente texto se enfoca en la búsqueda de algunos recursos narrativos, utilizados por Platón. Como: selección de personajes, narraciones en torno a los anteriores y demás situaciones que pueden de forma implícita tener implicaciones en la comprensión más a fondo del diálogo -en este caso del diálogo con Céfalo-. El primer punto del texto se encarga de la importante misión de esbozar una primera mirada de algunas cosas que están entre líneas en las narraciones de Platón. En este primer punto se cuenta con la perspectiva de Sandoval (2020) quien hace evidente que la escritura de Platón está cargada de imágenes que si no se tienen en cuenta limitan considerablemente un estudio profundo. Es Sandoval (2020) quien aporta a esta reflexión la idea de examinar qué nos dicen algunas situaciones que envuelven a los personajes de la República. Por ejemplo, en el caso de Céfalo se analiza qué puede encarnar dentro de la obra la disposición de este a dar significado a la vida por medio del rito.

Por otro lado, el segundo punto va enfocado a dar una mirada del contexto que envuelve a Céfalo, de lo que trataba de transmitir Platón con algunas acciones que le atribuye al personaje y, con base en lo anterior, plantear algunas conjeturas sobre lo que podría representar la figura de Céfalo en dicho diálogo. Tales conjeturas van de la mano con las interpretaciones que hacen Gil (1999) y Weiss (2022). Los autores anteriores sitúan a Céfalo como un defensor de los valores tradicionales. La importancia de dichos comentaristas es fundamental, ya que, este trabajo es conjetural y no es posible extraer textualmente lo que aquí se concluye o argumenta de la obra platónica. En este sentido, tener un marco de referencia interpretativo brinda algunas garantías de enrutar el análisis lo mejor posible.



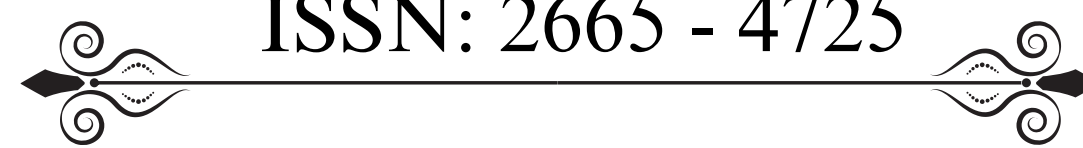
El tercer y último punto, se da un contexto de la alegoría de la línea, a través de las interpretaciones de Gallego (1993) y Pascual (2004). Por medio de dicha alegoría se establece que hay un nivel discursivo en el que se puede postular a Céfalo y sobre esto se toma la visión de Gutiérrez (2017) quien en su libro *El arte de la conversión* aclara algunos aspectos de por qué el discurso de Céfalo obedece a las imágenes.

1. Recursos utilizados por Platón

Platón, a la mirada de algunos comentaristas², es un autor que dota a sus diálogos de importantes referencias. Sus narraciones, sus personajes, las acciones de dichos personajes y los lugares en los que ocurren tales diálogos no tienen el fin de adornar sus escritos, por el contrario, pueden llegar a enmarcar una crítica. Un ejemplo de ello, es el mismo comienzo del libro I de *República* en el apartado 327c En dicho inicio, Sócrates en compañía de Glaucón, se dispone a volver a la ciudad luego de haber participado en una plegaria a la diosa Bendis. En dicho momento Sócrates es detenido por un esclavo de Polemarco y es justo ahí donde empieza a tejerse una de las primeras muestras anticipadas del enfrentamiento de Sócrates a los valores tradicionales de su época. Lo anterior, porque Polemarco trata de lograr que Sócrates se quede en el Pireo apelando a la fuerza, mientras que éste pone de manifiesto otra opción que consiste en convencerlos de quedarse.

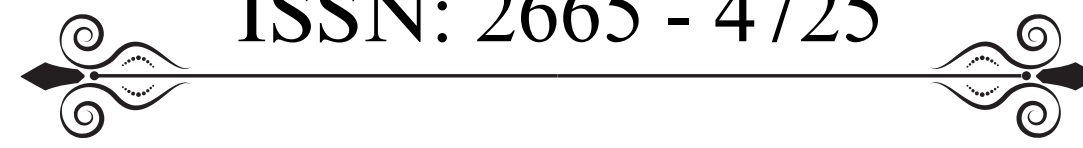
El apartado anterior, lejos de ser una narración con el fin de ambientar la escena, es un primer enfrentamiento de Sócrates, y más que a sus interlocutores, a la imposición misma de la fuerza. Es decir, Sócrates al brindar una tercera posibilidad pone de manifiesto el uso de la razón frente al uso de la fuerza. El ejemplo anterior no es el único que revela la riqueza de recursos empleados en dicho diálogo, es más, la importancia de tales recursos ha sido tema de estudio por ejemplo para Sandoval (2020) quien hace una buena reflexión al respecto.

² Sandoval (2020) y Gutiérrez (2017)



Platón no es solo un poeta, es también un filósofo que reflexiona sobre la estructura misma de sus diálogos y por ello, el empleo de imágenes no puede entenderse como un mero capricho estilístico del escritor sino como un uso razonado en la escogencia de imágenes para representar, apoyar o discutir un tema. De esta manera, el filósofo ateniense nos plantea un reto al proponer diversas imágenes, de principio a fin de su diálogo, que debemos interpretar hasta llegar a la verdad oculta en cada una de ellas. (p.106)

La cita anterior plantea un punto que es de importancia a la hora de interpretar los diálogos presentes en el libro primero. No obstante, en este caso no se va a hablar de cada una de estas figuras que dotan de mayor sentido los diálogos del libro I de *República*. Lo que se pretende -como hemos dicho en la introducción- es tratar específicamente esa figura de Céfalo que parece presentarse ante el lector de una forma enigmática pues, su diálogo se sale de la pregunta por la justicia, además, el fin del diálogo mismo es interesante pues el anciano abandona la discusión ante que ésta haya terminado.

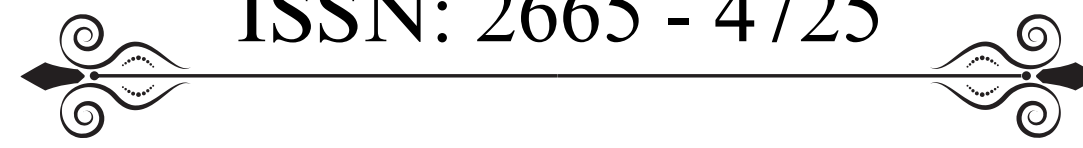


2. La figura de Céfalo.

Sobre *Céfalo* hay una gran riqueza de imágenes por resaltar, no obstante, es necesario seguir la línea que se viene planteando y hablar un poco de lo que hay más allá del solo discurso que da tal interlocutor. Con lo anterior se hace referencia específicamente al contexto en el que Platón sitúa a *Céfalo*. Gil (1999) nos entrega un elemento de suma importancia que conduce al lector a pensar que las características de las que Platón dota a éste y a su entorno tienen un significado determinante dentro de la narración. Dicho autor dice puntualmente lo siguiente:

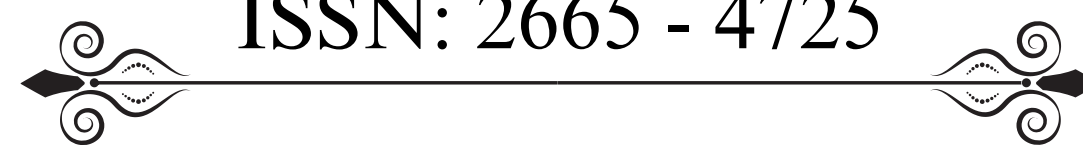
Platón nos presenta a Céfalo como un anciano patriarca realizando un ritual. Con esto, Platón quiere que interpretemos dos rasgos de su carácter. El primero es el de su carácter de patriarca. Y el segundo está referido a la naturaleza de su moral. (p. 47)

Por un lado, dicha virtud patriarcal que postula Gil (1999) puede hacer referencia a que sea él específicamente quien realiza el sacrificio y quien da inicio a una importante conversación con Sócrates, que, si bien, no es sobre el tema que va a ocupar al resto de la obra es un primer acercamiento. En segundo lugar, la naturaleza de la moral de *Céfalo* que se resalta en lo dicho por Gil (1999) hace referencia al sacrificio que éste estaba realizando un poco antes de que llegara Sócrates a la casa. Tal sacrificio hace evidente en *Céfalo* su disposición de vida al tributo a los dioses. Es precisamente tal tributo el que permite entender con un poco más de profundidad que para *Céfalo* no engañar a nadie, y más importante aún, no deber sacrificios a los dioses o dinero a los hombres, es una garantía de tranquilidad y salvación. Tal forma de comportarse y pensar de *Céfalo* se entiende bajo la mirada de que lo correcto es cohesionado por un actuar respecto a normas divinas y a no quitar a otros lo que materialmente les corresponde y, no precisamente por un ejercicio de la razón y análisis de qué es el actuar justo. La carencia de *Céfalo* en búsqueda de definiciones y de análisis la expone Rousakis (2017) quien señala lo siguiente: “Céfalo expone su respuesta pensando en sí mismo con respecto a las situaciones que lo ayudan a enfrentarse al concepto de la justicia, así como es la riqueza que él obtuvo en su vida” (p. 21). La mirada de *Céfalo* hacía situaciones particulares para tratar de dar una definición, es un rasgo que se contrapone en gran medida a la pretensión de Sócrates de buscar la naturaleza de las cosas por las que se pregunta.



Lo anterior se torna más evidente cuando al final del diálogo, Sócrates enfrenta, a la visión de *Céfalo* el ejemplo de si es justo devolver las armas a un amigo enloquecido que se las confió antes de enloquecer (331c-331d) y *Céfalo* demuestra una incapacidad para seguir la línea argumentativa de Sócrates, así que, opta por abandonar la reflexión y regresar a practicar sus sacrificios.

Es quizá *Céfalo* el ejemplo claro de una postura anti-filosófica y la muestra de una tradición que sigue reglas externas al razonamiento. En concordancia con lo anterior, Weiss (2022) postula lo siguiente: “En el caso de *Céfalo* cualquier violación de las normas sería egoísta” Si bien se ha hablado, anteriormente, de la incapacidad de *Céfalo* para seguir la argumentación de Sócrates, Weiss (2022) proporciona una mirada un poco diferente a la huída de *Céfalo* y sugiere que éste simplemente considera egoísta ir en contra la voluntad de los dioses. Ahora bien, la tradición, que como hemos dicho defiende *Céfalo*, es difícil de transgredir y es precisamente aquella a la cual Sócrates tendrá que enfrentarse para lograr transmitir su idea de justicia.



3. El discurso de *Céfalo* en la *eikasía*.

Para abordar el tema de la *eikasía* en el discurso de *Céfalo* es importante primero precisar a qué se refiere ésta y dar un contexto de la alegoría de la línea, pues en ella se encuentra el concepto de *eikasía*. En un primer momento, Gallego⁵ (1993) habla del símil de la línea como el recurso usado por Platón para explicar su teoría de los mundos, es decir, el mundo sensible e inteligible. No obstante, cabe aclarar que estamos de acuerdo con Pascual⁶ (2004) en darle a tal símil un enfoque con las formas de conocimiento posibles.

Ahora bien, dicho símil consiste en imaginar una línea dividida desigualmente, una de las partes corresponde al mundo de las ideas y la otra parte al mundo sensible. Las partes anteriores se subdividen también en dos. En la doble clasificación del mundo de las ideas encontramos a la *dianoia*⁷ y a la *noesis*⁸. Y en lo que respecta al mundo sensible tenemos la *eikasía*⁹ y la *pístis*¹⁰ que obedecen a los objetos sensibles. Tanto la *dianoia*, la *noesis*, la *pístis* y la *eikasía* son las formas de conocimiento posibles.

La *eikasía* es precisamente el nivel discursivo que Gutiérrez (2017) le atribuye a *Céfalo*. Dicho autor, inicia haciendo una relación entre la alegoría de la línea y de la caverna; así pues, habla de los hombres encadenados en la caverna como aquellos que pertenecen al nivel discursivo de la *eikasía*. Gutiérrez (2017) textualmente nos dice lo siguiente “Ahora bien, si se toma en cuenta la coincidencia entre la caverna y la línea. (517b1), *República I* correspondería a las sombras de la *eikasía* y *República II* a las estatuas de la *pístis*”. (p. 36). Es decir, los discursos expuestos en *República II* son los objetos de los que se sirven los discursos de *Céfalo*, Polemarco y Trasímaco.

⁵ (p. 18)

⁶ (p. 66)

⁷ Relacionada con las matemáticas

⁸ Es el grado más alto de conocimiento

⁹ Según la interpretación de Pascual (2004) conjetura o ilusión y según Gallego (1993) sombra o reflejo

¹⁰ Pascual (2004) habla de ella como creencia o sentidos común

Cuando se ha hablado anteriormente de la eikasía se ha dejado en claro que hace referencia a la sombra de los objetos del mundo sensible. Tal como lo señala Pascual (2004) “La sección 4º contendría imágenes (eikónes), es decir, sombras, reflejos en el agua y en superficies brillantes y todo lo que fuese de esta índole” (p. 70). No obstante, al mirar el discurso de Céfalo desde esta perspectiva, el símil no puede entenderse de manera explícita. Cuando decimos que *Céfalo* solo ve las sombras no nos referimos a que desconozca, por ejemplo, qué es una silla debido a que solo ve la sombra de la silla, nos referimos a que ve las sombras de la justicia y no a la justicia misma.

Tales sombras, tratamos de hacerlas evidentes en el apartado 2 de esta reflexión, no obstante, es necesario plantearlas una vez más. Podríamos decir que el rasgo determinante para situar el discurso de *Céfalo* en la eikasía es su disposición a los ritos y a pagar lo que se debe. Afirmamos lo anterior, porque de ello se desprende lo que podemos argumentar al respecto. Por ejemplo, *Céfalo* asegura que la justicia está en no tener deudas con los hombres ni con los dioses. En este punto entra una limitación importante que señalamos en el apartado 2 y es precisamente que *Céfalo* va a su situación particular para dar respuestas y no logra consolidar una definición ni tratar de ir hacia la idea. Es quizás por esa incapacidad argumentativa de *Céfalo* que Sócrates puede demostrar tan fácilmente que la definición de éste puede darse, dependiendo el contexto, tanto justa como injustamente.

Otra posible evidencia de las sombras que ve *Céfalo* es su disposición -al igual que Polemarco- a dar validez a sus palabras acudiendo a los poetas como figuras de autoridad. Tal autoridad de los poetas no solo se ve de esta forma, también, su disposición al rito es fundada por ellos y sus narraciones sobre el Hades, es decir, las formas en que *Céfalo* piensa la justicia vienen de lo que tradicionalmente es aceptado. El último punto de este análisis, es el fin de dicho discurso, que también es rico en interpretaciones, pues en éste *Céfalo* no logra hacer una refutación lógica a Sócrates y abandona el discurso. La forma anterior en que *Céfalo* da fin a su discurso puede entenderse de manera interesante desde lo que plantea Gutiérrez (2013) quien señala lo siguiente “En cambio, quien se encuentra en *eikasía* no sabe de su condición [de ignorancia]¹¹” es decir, podemos interpretar que el poco interés de *Céfalo* por continuar la discusión y por acercarse a la verdad revela que considera su opinión como correcta a pesar de las objeciones de Sócrates.

¹¹ Aclaración introducida por mí.

En conclusión, *Céfalo* es expuesto por Platón como un anciano que expresa en su construcción de mundo una visión tradicional, guiada en gran medida por el saber de los poetas. Por otra parte, su negativa a argumentar y su dificultad para crear definiciones lo sitúan en el nivel discursivo de la eikasía. Por tanto, como un prisionero encadenado a la caverna que no es consciente de su ignorancia y pese a tener frente la posibilidad de salir de la caverna prefiere mantener su posición inicial.

Referencias.

Gallego, A. (1993). *La teoría de los dos mundos en Platón*. NOVUM, 5(11), 15-22.

Gil, W. (1999). La virtud vulgar de Céfalo. *Apuntes Filosóficos*. (p. 47)

Gutierrez. R. (2017). *El arte de la conversión. Un estudio sobre la república de Platón*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Gutiérrez, R. (2013). *Eikasía y pístis*. Sobre la complejidad de dos conceptos platónicos. *Cuadernos de filosofía*, (60), 17-26.

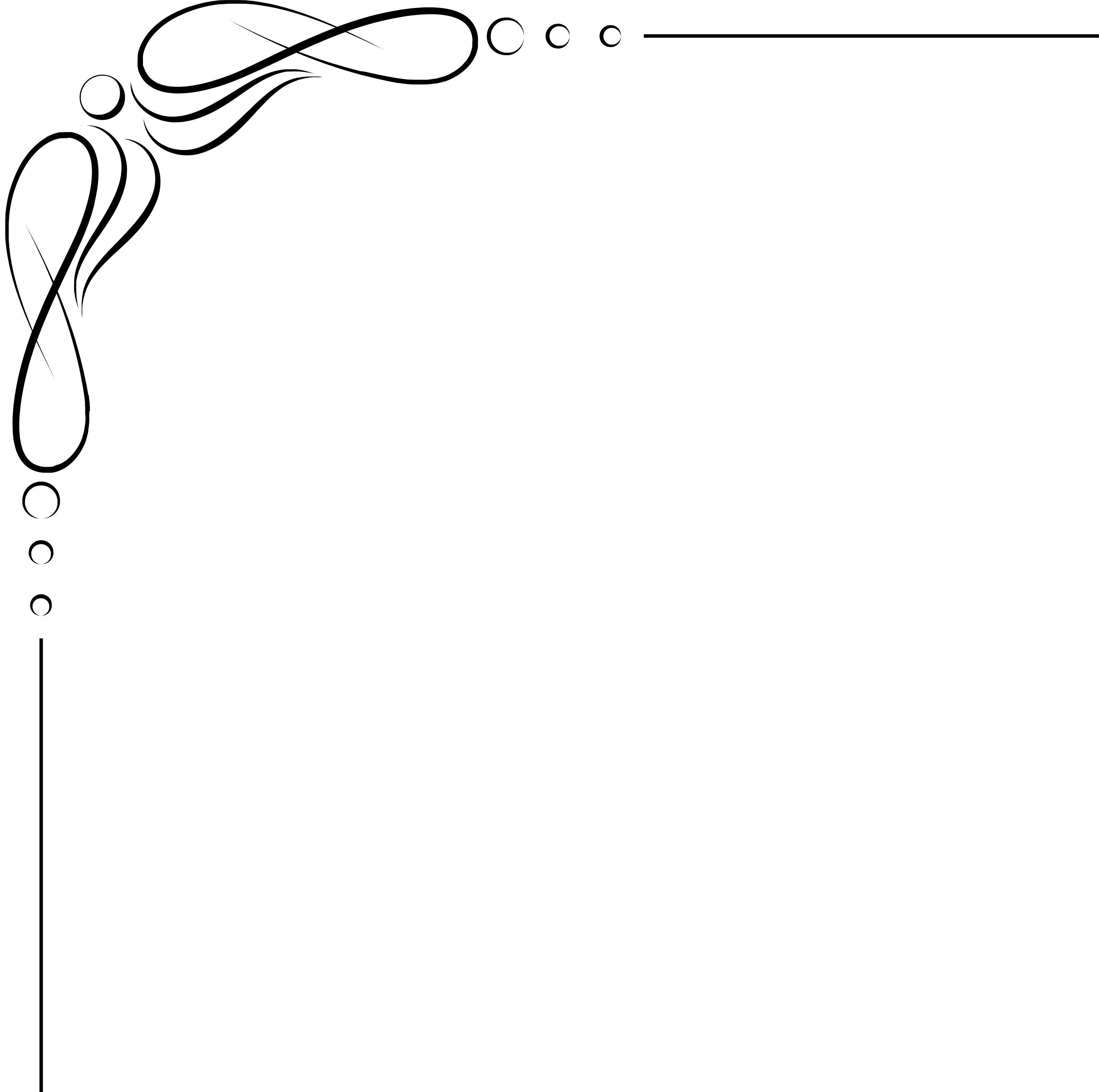
Pascual. F. (2004). *Una lectura de la "Línea dividida" presentada en la República de Platón*. Alpha Omega.

Platón (2005). *República*.(introducción traducción y notas por Mársico. C). Editorial Losada.

Rousakis, E. (2017). *El pensamiento temprano de la justicia en la República de Platón*. (Master's thesis, Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

Sandoval, R. (2020). *Fundamento estético de las imágenes en la República de Platón*. *Metanoia: Revista académica de la Escuela Profesional de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya*. p. 106.

Weiss, R. (2022). *Cephalus, Polemarchus, and Socrates on Justice*. Palgrave macmillan.



Determinismo e Indeterminismo
ontológico en la física

Leidy Fernanda Tapasco



RESUMEN

La filosofía y su relación con la ciencia se despliega a través de los distintos postulados ontológicos y epistemológicos sobre la realidad y la naturaleza de los fenómenos existentes. En ese sentido, es posible encontrar gran variedad de interpretaciones filosóficas desprendidas de las teorías científicas que ostentan una verdad fáctica que da cuenta del fundamento de lo ente. En este ensayo, se pretende explicitar dos de estas interpretaciones filosóficas más fuertes y problemáticas dentro del ámbito de la ciencia, particularmente desde la física. Se trata del eterno debate entre la naturaleza determinista o indeterminista de la realidad, dos paradigmas que surgen en distintos contextos históricos, dejando una gran cantidad de enigmas para los intelectuales de sus respectivas épocas. Para llevar a cabo el propósito de este texto, se partirá de un esbozo general sobre el desarrollo histórico del determinismo, después, se dará el mismo trato al indeterminismo, para finalmente analizar las implicaciones filosóficas y ontológicas que ambos poseen.

Palabras clave: *Ontológico, determinismo, indeterminismo, física, realidad, fenómenos.*

ABSTRACT:

Philosophy and its relationship with science unfolds through the different ontological and epistemological postulates about reality and the nature of the phenomena found in it. In that sense, it is possible to find a great variety of philosophical interpretations derived from scientific theories that hold a factual truth that accounts for the foundation of beings. In this essay, we aim to explain two of these strongest and most problematic philosophical interpretations within the field of science, particularly from physics. It is about the eternal debate between the deterministic or indeterministic nature of reality, two paradigms that arise in different historical contexts, leaving a large number of enigmas for the intellectuals of their respective eras. To carry out the purpose of this text, we will start with a general outline of the historical development of determinism and the philosophical implications that it has, then, the same treatment will be given to indeterminism, to finally analyze the limitations of both and conclude in that none of these paradigms can currently be considered as the ontological status of reality.

INTRODUCCIÓN:

La filosofía entendida desde su relación con la ciencia, se fundamenta en la *epistemología* y la *ontología* de la realidad a través de las teorías científicas que estudian desde lo puramente empírico la naturaleza en todas sus manifestaciones. Es así como cada una de esas teorías da cuenta de un aspecto particular de la naturaleza para lograr establecer un conocimiento certero que derive en leyes condicionales y necesarias. Tal es el caso de la física, que a partir de su etapa más primitiva hasta la época contemporánea, se ha encargado de estudiar los fenómenos físicos en general, desde los más básicos hasta los complejos y la relación que estos tienen con su entorno y entre sí. La *física* como ciencia teórica y experimental, a lo largo de su desarrollo, se ha consolidado como la ciencia fundamental de todo lo ente, logrando establecer leyes que son aparentemente absolutas y que proporcionan un conocimiento real sobre el estado y el comportamiento de su objeto de estudio.

Estas leyes, al presentar un carácter absolutista y condicional, albergan dentro de sí una pretensión *ontológica* por el intento de ostentar un conocimiento sobre la esencia y las categorías sustanciales de la naturaleza y el universo en general. Dentro del contexto de la *física* moderna¹, estas leyes, se postulan como aquellas con la capacidad de predecir de forma precisa el estado presente y futuro de los sistemas físicos bajo la categoría causal, donde se comprende que los fenómenos están inmersos de forma necesaria en un nexo causa-efecto. La causalidad en un primer momento, se presenta como un principio que forma parte del paradigma determinista, pues como menciona Mario Bunge en su libro “la causalidad: el principio de la causalidad en la ciencia moderna” (1997) el uso más frecuente de la palabra determinismo en la ciencia parece ser el de conexión constante y unívoca entre causas o acontecimientos del mundo fáctico.

Por otro lado, a la luz del contexto contemporáneo, con el tránsito de la física moderna de lo macro, hasta la física cuántica de las partículas, las leyes causales que se creían extensivas a todo lo existente, resultaron ser reemplazadas dentro del nivel atómico, por leyes de probabilidad. En este ámbito probabilístico, el conocimiento de los fenómenos no es preciso, sino probable por el comportamiento aleatorio de las partículas, quienes a diferencia de los cuerpos macroscópicos, no tienen estados definidos en un espacio-tiempo.

¹ La física moderna entendida desde Galileo y la mecánica Newtoniana a través de las leyes del movimiento de los cuerpos.

De esta forma, estas leyes de probabilidad, al demostrar que no todo en el universo puede ser predecible de forma certera, al menos epistemológicamente, por la observación científica, se establecen bajo la figura del indeterminismo ontológico, un paradigma contrario al determinismo que cobija dentro de sí la realidad objetiva de lo aleatorio y en casos extremos, el azar.

En este ensayo, se pretende analizar de manera general las posibilidades y limitaciones ontológicas del determinismo para explicitar la relevancia de este postulado filosófico dentro del contexto actual y la importancia del mismo en la filosofía de la ciencia. Para dichos propósitos, se trabajará fundamentalmente sobre las nociones de *ley científica*, *causalidad*, *probabilidad*, *aleatoriedad* y *ontología*, que logran guiar el recorrido del lector a través de este texto que surge de la necesidad de reivindicar la filosofía de la ciencia dentro de la academia.

DETERMINISMO ONTOLÓGICO

En un primer momento, el determinismo es la tesis de que todo lo existente se encuentra esencialmente atravesado por la relación causal, logrando que exista un conocimiento preciso sobre el estado actual, pasado y futuro de un evento o fenómeno particular. Este determinismo surge esencialmente desde la consolidación de la visión mecanicista del universo, desde los antiguos atomistas Leucipo y Demócrito (siglo V a.c), hasta los modernos Isaac Newton, René Descartes y Baruch Spinoza. Si bien no se pondrá énfasis en la filosofía de cada uno de los mencionados, se dirá, *grosso modo*, que todos tienen en común la idea de un mundo y una naturaleza con una estructura que funciona de manera mecánica, tal como una máquina². Es decir, el movimiento y el devenir de la naturaleza funcionan de manera sistemática, donde dicho movimiento es comparable con unos engranajes interconectados entre sí que funcionan a partir de causas primarias y finales.

Esta visión mecanicista impulsó de manera directa la causalidad como interpretación estandarizada de las explicaciones científicas modernas, pues la única explicación posible para que los fenómenos de la naturaleza presentan regularidades tan evidentes al ojo humano, es que estos ya se encontrarán determinados por estructuras subyacentes que obedecen a la necesidad. El mejor y más pertinente ejemplo del resultado de la visión mecanicista son las leyes newtonianas del movimiento, donde se parte de la premisa fundamental de que todos los cuerpos tienen una masa, se encuentran en un espacio-tiempo y poseen movimiento³.

2 La metáfora más famosa para ejemplificar la visión mecanicista es la del reloj. Aquí, el movimiento de la naturaleza es comparable con el funcionamiento de los engranajes del reloj que funcionan de manera sistemática impulsados entre sí.

3 Se entiende el movimiento como una traslación de un cuerpo de un lugar a otro, para llegar al movimiento absoluto y verdadero de un cuerpo.

No obstante, el determinismo entendido como doctrina filosófica, fue constituido casi 50 años después del surgimiento de las leyes Newtonianas (donde solo era posible hablar de causalidad), por el astrónomo y físico Pierre-Simon Laplace (1749-1827), quien compartía el mismo entusiasmo de Newton por ver los alcances de la ciencia en la comprensión del funcionamiento del universo. Laplace, en su libro “Ensayo filosófico sobre las probabilidades” (1902) menciona lo siguiente:

Es entonces que debemos considerar el estado presente del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa del estado que ha de seguir. Dada por un instante una inteligencia que pudiese comprender todas las fuerzas por las que la naturaleza es animada y la respectiva situación de los seres que la componen – una inteligencia suficientemente vasta. como para someter estos datos al análisis – divisaría, en la misma fórmula, los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y aquellos del átomo más ligero; para ella nada sería incierto, y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos.

LEY CIENTÍFICA Y CAUSALIDAD

Así, de manera directa, es a partir de este momento donde toma más fuerza la idea de que el mundo es determinista y la confianza en el saber humano aumenta considerablemente, logrando que la ciencia se consolide como la mayor hazaña del Homo sapiens. Laplace, al igual que otros científicos modernos, veían que el azar solo era causa de la ignorancia y de la falta de información para comprender la totalidad de la estructura fenoménica de cada evento. Las *leyes científicas* son, aquí, la más grande de las proezas del conocimiento y la racionalidad humana, logrando demostrar que es posible ir comprendiendo el universo de manera paulatina hasta armar el rompecabezas.

Dichas leyes surgen desde el método experimental donde el científico observa los fenómenos y extrae cierta información que le permite dar cuenta de relaciones causales, aleatorias y necesarias que ocurren en la naturaleza. Esta información obtenida intenta ser corroborada y trasladada a un lenguaje matemático donde, a nivel epistemológico, la lógica comienza a tejer una validez teórica que tenga una correspondencia con lo real. De esta manera, la teoría, al tener una solidez lógica y una comprobación en el ámbito de la experiencia, se convierte en una ley científica.

Como mencionamos anteriormente, las leyes tienen dentro de sí la estructura subyacente de la causalidad. Analicemos el concepto de causalidad. Mario Bunge dirá a propósito de este concepto que en él pueden encontrarse tres definiciones principales:

1. Como causación, la conexión causal en general así como todo nexo causal en general (tal como el que existe entre el fuego y la quemadura)
2. Como principio causal, siendo este el enunciado de la ley de causación que establece la relación general de que toda causa tiene un efecto.
3. Como determinismo causal, doctrina filosófica propiamente establecida que afirma que todo en el universo es causal⁴.

INDETERMINISMO ONTOLÓGICO

Con los nuevos descubrimientos de la física sobre las partículas fundamentales (átomos, electrones, protones, neutrones, energía, fotones, etc.), esta cuestión determinista tomó rumbos inconmensurables cuando el debate sobre la pertinencia del mismo tomó más elementos en contra que a favor. Este hecho ocurrió precisamente en el marco del comienzo de la mecánica cuántica, la cual se presentó como una teoría fundamental que se encarga de estudiar lo más pequeño del universo, el átomo que compone la materia macroscópica.

El descubrimiento de la mecánica cuántica representó para la física un nuevo y oscuro paradigma en el que se alojan los formalismos científicos y filosóficos que derribaron una tradición científica y ontológica, pues la mecánica cuántica hizo que se colocaran en jaque algunos postulados que el determinismo había formulado en la física clásica. Los descubrimientos al interior de la esfera atómica de la materia sacaron a la luz rasgos del comportamiento de la naturaleza inimaginables en el contexto de la mecánica clásica. Como es divulgado en la actualidad, la postura epistemológica y más particularmente, la postura ontológica de la mecánica cuántica, se basan en el indeterminismo filosófico que, contra todopronóstico en el avance de las ciencias fácticas, fundó sus bases sobre la *probabilidad*.

4 Bunge, M. (1997). *La Causalidad: el principio de causalidad en la ciencia moderna*. Editorial Sudamericana, p 18.

Es así, que el mundo científico y filosófico se coloca en una posición disyuntiva sobre la posibilidad de continuar con los postulados deterministas modernos que predicaban un sistema absoluto de leyes sobre las que se rigen los fenómenos. O, por otra parte, la posibilidad de dejar a un lado este sistema de leyes deterministas, y comenzar a considerar leyes probabilistas que se acercan a entender la aleatoriedad como una característica inherente de los fenómenos cuánticos, desplazando el determinismo absoluto.

Ahora bien, el problema que en esta teoría cuántica se encuentra, no está puntualmente en las formalidades matemáticas, sino en la interpretación que poseen las mismas:

La nueva visión llevó a la configuración de una nueva dimensión y al descubrimiento de la complejidad de la estructura física de la naturaleza, mostrando la dificultad en el intento de elaborar concepciones del mundo certeras, absolutas, demostradas racionalmente y de forma objetiva. La teoría de la física cuántica originada desde mediados del siglo XX presenta una gran paradoja; a pesar de ser una de las teorías más exitosas en la medida en que predice resultados experimentales con bastante precisión, a la vez presenta una gran incapacidad para responder el por qué de dichos resultados y predicciones. De esta forma, se instala un impedimento para dar afirmaciones que tengan el carácter de certeza absoluta y la única tarea segura consistirá entonces en predecir resultados mediante ecuaciones probabilísticas⁵.

Frente a la dificultad por estudiar las partículas subatómicas debido al alcance científico en términos de observación, se perturbó la posibilidad de establecer modelos deterministas de comportamientos entre estas partículas. Esto se traduce, en el problema de la medición de un sistema físico. Según los postulados de la mecánica clásica, un objeto posee ciertas propiedades físicas como su velocidad y su posición en el espacio, las cuales, obedecen a las leyes puestas sobre este objeto, además de que el estado en el que está, supuestamente se encuentra totalmente definido con independencia del momento en el que se hace una medición de sus magnitudes para saber dicho estado.

5 Vallejo Clavijo, A. C., (2005). PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS EN TORNO A LA FÍSICA CUÁNTICA. *Hallazgos*, (4), 96-103.

Sin embargo, las partículas subatómicas interactúan de una manera distinta a los cuerpos macroscópicos que se regían por estas leyes de la física clásica. Pues su comportamiento y sus magnitudes físicas y complementarias, según la observación de los científicos, no son estables. Para ejemplificar mejor esto, podemos remitirnos al experimento cuántico de la doble rendija realizado por el físico inglés Thomas Young en 1801. En este experimento se disparan, mediante un rayo láser, partículas subatómicas como fotones hacia una placa con dos rendijas. En el revés de esta placa se coloca un aparato que puede detectar las partículas que pasan por las rendijas. Después de lanzar el rayo, cuando intentaron detectar el movimiento de las partículas, se dieron cuenta de que existía un patrón de interferencia en el movimiento de las partículas, ya que estas no seguían un movimiento lineal. Frente a esto, se determinó que la partícula se comporta bajo la dualidad onda-partícula⁶, donde la partícula disparada se extiende como una onda a través de las dos rendijas, demostrando que las partículas subatómicas pueden poseer un comportamiento ondulatorio.

En este experimento se puede evidenciar en un primer momento la indeterminación en el estado de las partículas subatómicas, lo que puede complicar la determinación de su estado. Además de esto, se ha encontrado en otros experimentos que en el acto de medición de las magnitudes en la partícula parece ocurrir una perturbación entre los valores obtenidos en los distintos momentos en los que se mide la misma partícula. Es decir, en un momento A, se mide el estado de una partícula y se obtiene un valor, pero, si se mide en un momento B, que puede ser incluso minutos después sin mover el sistema, se obtiene otro valor.

Esto nos dice, entonces, que la cuantificación mediante la medición de las propiedades y magnitudes del estado de un sistema subatómico, es únicamente válida en el momento exacto de cada medición. Por lo que, aparece la dificultad de atribuir propiedades determinadas a un sistema cuántico más allá del acto de medición. Y así, no es posible establecer criterios fijos para posibilitar la predicción del estado y el comportamiento exacto de los eventos cuánticos.

⁶ La dualidad onda partícula establece que determinadas partículas subatómicas pueden interactuar bajo un comportamiento de onda en algunas mediciones y experimentos. Lo que conlleva a que la medición de la misma se dificulte al causar interferencias en su posición y movimiento.

PROBABILIDAD Y ALEATORIEDAD

En este punto, se introduce la noción fundamental de la física cuántica; la probabilidad como ley de los fenómenos. La palabra probabilidad en el uso de la ciencia se ha utilizado en dos sentidos distintos, menciona Wayne Myrvold en su libro “*Beyond chance and credence*” (2022). Por un lado, se encuentra la probabilidad entendida en un sentido epistémico y filosófico que tiene que ver con los grados de creencia de los agentes, como nosotros, sobre un conocimiento inferior al que puede existir en el mundo, es decir, es cuando tenemos un conocimiento probable sobre un evento contingente. Por otro lado, está el llamado por Ian Hacking (1963) “sentido aleatorio” donde las probabilidades son características de ciertos tipos de configuraciones físicas; lanzamientos de dados, ruedas de ruleta, lanzamientos de monedas, etc.

La probabilidad, es entonces, una noción que alude al sentido aleatorio de los acontecimientos, donde el conocimiento que se tiene acerca de ellos no es del todo certero y preciso, sino que siempre falta algo que hace que no sea posible obtener un saber global. La aleatoriedad es un fenómeno que seguramente ha acompañado al ser humano desde el inicio su existencia, quizá como categoría epistemológica (referente a la subjetividad de su observación) o como propiedad inherente a ciertos eventos naturales. Este concepto siempre estuvo relacionado con todo aquello que no se puede predecir y que no tiene un comportamiento o configuración estable en un determinado espacio-tiempo.

En el estudio de la física, los científicos se han encontrado con una enorme cantidad de fenómenos aleatorios y caóticos que han presentado dificultades epistemológicas gigantes a la hora de estudiar su comportamiento. Sin embargo, en el determinismo, a estos casos de aleatoriedad, se les ha dado un trato especial. Para ejemplificar lo anterior, pondremos de ejemplo la teoría del caos:

Imaginemos dos péndulos conectados entre sí de manera que uno cuelga del extremo de otro. Cuando ambos péndulos se mueven, su comportamiento puede volverse extremadamente impredecible y caótico bajo ciertas condiciones. Al principio, cuando los péndulos se mueven lentamente, su comportamiento es bastante predecible: oscilan en armonía uno con respecto al otro. Sin embargo, si aumentamos la energía del sistema o cambiamos las condiciones iniciales, como los ángulos de los péndulos o sus velocidades iniciales, el sistema puede volverse caótico.

En esta situación, aunque el sistema sigue las leyes físicas deterministas del movimiento, su comportamiento a largo plazo se vuelve altamente sensible a las condiciones iniciales y puede volverse impredecible. Pequeñas variaciones en las condiciones iniciales pueden resultar en cambios dramáticos y aparentemente aleatorios en el movimiento de los péndulos. Este ejemplo ilustra uno de los conceptos clave de la teoría del caos: sistemas deterministas que exhiben comportamiento caótico y altamente sensible a las condiciones iniciales. Aunque el sistema sigue reglas precisas, su comportamiento a largo plazo puede ser impredecible y parecer aleatorio.

No obstante, este ejemplo es una rara excepción en los sistemas deterministas. En el caso de la teoría del caos, se ha optado por pensar que esas variables caóticas que a simple vista son incomprensibles no son significativas y su desconocimiento es simple ignorancia, por lo que verdaderamente importante es tener clara la estructura externa del sistema, es decir, las causas y los posibles modos de comportamiento, así estos parezcan aleatorios. En la física cuántica, no hay ni siquiera un conocimiento preciso de esas variables iniciales, estas no presentan regularidades en su movimiento, como vimos en el ejemplo de la doble rendija, las variables pueden comportarse imprevisiblemente como una onda o como una partícula dependiendo del momento de la medición.

Frente a esto, podemos decir que en un primer momento puede ser entendible el estatus ontológico de indeterminismo que tantos científicos de la física cuántica han defendido desde sus inicios, pues ante la imposibilidad de establecer un sistema de leyes causales, o al menos un sistema de medición exacto, los científicos optan por pensar en la imposibilidad de los mismos⁷. Este indeterminismo surge a partir de la interpretación más aceptada por los físicos en la actualidad; la interpretación de Copenhague, postula en una conferencia en 1927 por los científicos Niels Bohr, Max Born y Werner Heisenberg, quienes rechazaron la posibilidad de concebir que los sistemas cuánticos posean propiedades determinadas por fuera del acto de medición. Por lo cual, establecieron que los valores obtenidos mediante esta medición son únicamente válidos para ese momento y que no presentan relaciones causales los unos con los otros.

⁷ Diéguez, A. (1996). Realismo y teoría cuántica. *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, 1, p 80.

Esta interpretación fue inmediatamente considerada como la más aceptable, ya que el valor determinista en la ciencia es dado en la cuantificación experimental, en tanto que se puedan determinar relaciones causales o valores fijos en los estados de los sistemas físicos sin importar el momento en que se mide. Por lo que, sería absurdo para estos científicos postular que resultados y valores inconsistentes y abstractos tengan relación los unos con los otros y que, a su vez, puedan considerarse como determinados⁸.

No obstante, al ser la física cuántica un campo de estudio tan reciente, la ciencia no tiene una respuesta concluyente sobre si la interpretación indeterminista de Copenhague es la definitiva, aunque sea apoyada y contrastada de manera ferviente por la mayoría de los físicos. A propósito de esto, menciona el mismo Born: el determinismo de la física clásica resulta ser una quimera, producida por la sobreestimación de los conceptos lógico-matemáticos. Es un ídolo, no un ideal, de las ciencias naturales, y por ello no puede esgrimirse como objeción en contra de la interpretación estadística, por principio indeterminista, de la mecánica cuántica⁹.

En concordancia con esto, se puede sintetizar que la interpretación más general de la física cuántica extrapola a la realidad se sintetiza en que: mientras la mecánica clásica ha intentado reconciliar todas las observaciones realizadas dentro de su marco teórico con una idea preconcebida de causalidad vinculada a la noción de determinismo hasta aceptar esta última como un postulado metafísico en lucha constante contra la insalvable intrusión del azar, defendemos que la teoría cuántica nace con una conciencia clara de su carácter estadístico indeterminista. La noción de probabilidad clásica cambia sustancialmente en la nueva mecánica cuántica ya que, en el contexto cuántico, el concepto de probabilidad juega un importante papel de manera apriorica¹⁰.

8Peralta, R. (2019, junio 12). PRINCIPIO DE INCERTIDUMBRE DE HEISENBERG. *Revista ciencia y cultura*

9 Born, M.: (1955) "Statistical Interpretation of Quantum Mechanics" *Physics in my generation*, p, 97.

10 GONZALES Fernández, María Pilar. Probabilidad y causalidad en la filosofía de Born. Madrid: Revista "Logos". Anuales del seminario de metafísica", Vol. 38, 2005. p. 252.

CONCLUSIÓN

Como se hizo evidente en este esbozo histórico, tanto el paradigma determinista como el indeterminista, tienen pretensiones ontológicas sobre la esencialidad de la naturaleza, el universo y los fenómenos particulares que lo componen. El determinismo ostenta una causalidad y una capacidad predictiva certera y absoluta donde la probabilidad, el caos y lo aleatorio son solamente una categoría epistemológica causada por la falta de conocimiento global sobre un sistema específico, lo que hace que haya una confianza en que en el futuro sea posible ampliar dicho saber. Por otro lado, el indeterminismo, acepta que la probabilidad y la aleatoriedad son modos objetivos de comportamiento en la naturaleza, por lo cual, el conocimiento acerca de estos eventos no es necesariamente preciso, debido a que si bien, es posible encontrar algunas regularidades o “micro causalidades”, estas no implican necesariamente que los estados de los sistemas sean estables de manera general.

Las implicaciones filosóficas de ambos paradigmas son evidentes. Sin embargo, teniendo en cuenta que, como menciona Bunge, la filosofía debe y puede ser objeto de una incesante crítica y reconstrucción, cualquier pretensión metafísica u ontológica es susceptible de cuestionamientos, sobre todo si se trata de un postulado tan fuerte como lo es la esencialidad de todo lo ente, de la realidad. En el caso de del determinismo, se dirá que esta postura es bastante rígida y considera que el universo tiene un carácter unívoco comprensible en su totalidad para la episteme humana, no obstante, en los casos de los sistemas caóticos deterministas, se comprueba que el determinismo no implica necesariamente una predictibilidad absoluta. Es por esto, que el determinismo no puede considerarse como una propiedad ontológica hasta que no exista una muestra de certeza real y absoluta sobre cada una de las manifestaciones fenoménicas del mundo.

Por otro lado, del indeterminismo, diremos que este, si bien es mucho más flexible frente a la posibilidad de que el universo tenga un carácter multívoco, aún es muy apresurado definirlo como un estatus ontológico de la realidad, teniendo en cuenta el limitado conocimiento y la falta de instrumentos de medición más avanzados. El indeterminismo y la probabilidad no tienen por qué ser necesariamente una tesis que afirme que el conocimiento que ya se tiene de los fenómenos es obsoleto o una quimera, como menciona Born, pues este saber para bien o para mal, ha funcionado aunque sea en una pequeña parte de la realidad cognoscible.

BIBLIOGRAFÍA

Bunge, M. (1997). *La Causalidad: el principio de causalidad en la ciencia moderna*. Editorial Sudamericana.

BUNGE. *A la caza de la realidad: la controversia sobre el realismo*. Madrid: Gedisa Editorial, 2006, p 27.

Myrvold, W. C. (2021). *Beyond Chance and Credence: A Theory of Hybrid Probabilities*. Oxford University Press.

Vallejo Clavijo, A. C., (2005). *PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS EN TORNO A LA FÍSICA CUÁNTICA*. Hallazgos, (4), 96-103.

Diéguez, A. (1996). *Realismo y teoría cuántica. Contrastes*. Revista interdisciplinaria de filosofía, 1.

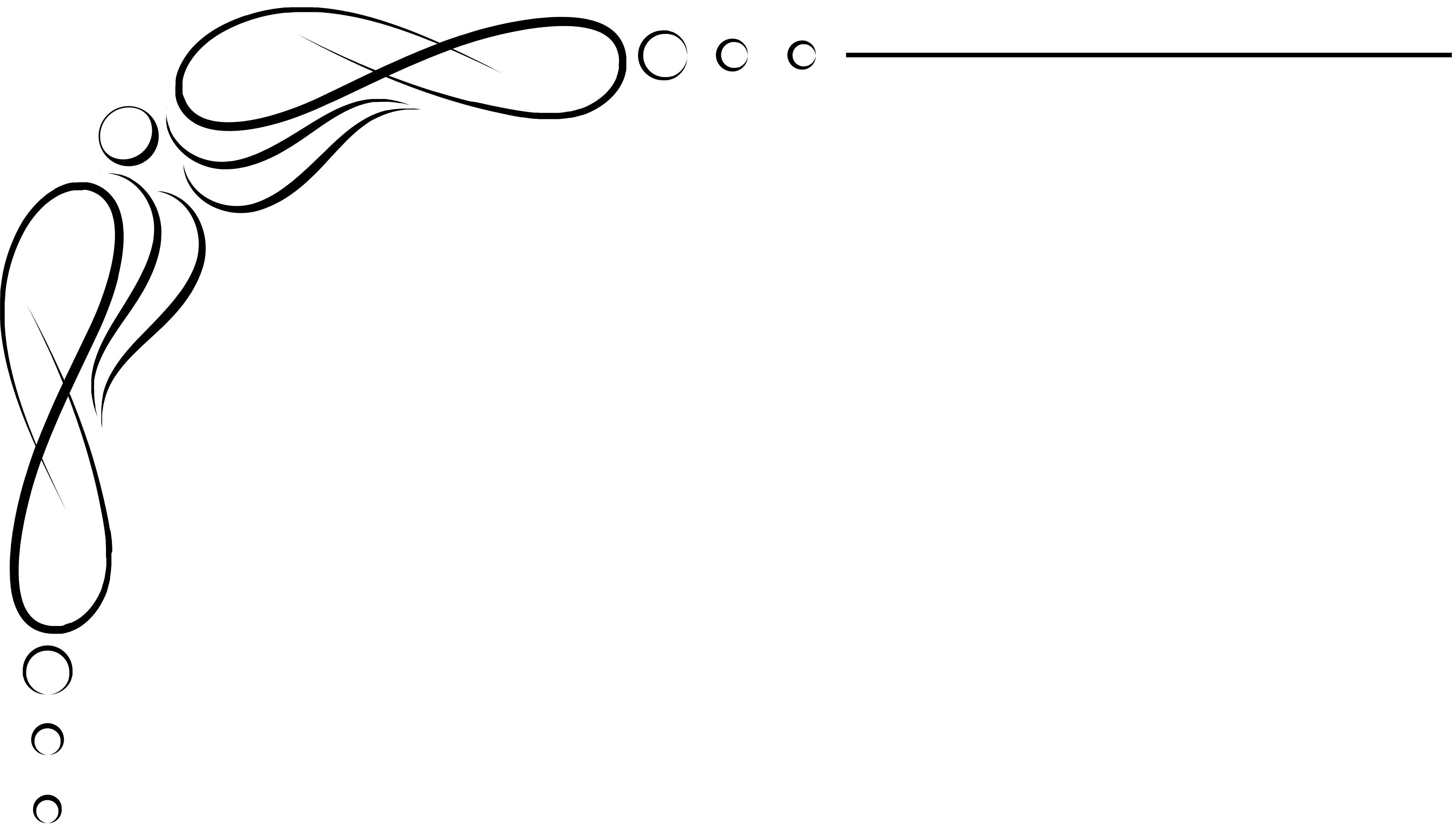
Peralta, R. (2019, junio 12). *PRINCIPIO DE INCERTIDUMBRE DE HEISENBERG*. Revista ciencia y cultura.

Born, M.: (1955) “*Statistical Interpretation of Quantum Mechanics*” Physics in my generation.

GONZALES Fernández, María Pilar. Probabilidad y causalidad en la filosofía de Born. Madrid: Revista “*Logos*”. Anuales del seminario de metafísica”, Vol. 38, 2005.

Bohm, D. (1959). *Causalidad y Azar en la física moderna*. Universidad nacional autónoma de México.

Franck, J. F., & Vanney, C. (2013). *Determinismo e Indeterminismo: De la Física a la Filosofía*. Universidad Austral



El camino hacia una verdadera
Ciencia del Hombre

Desde Empirismo Y Subjetividad De
Gilles Deleuze

Santiago Ortegón Restrepo



Resumen

El propósito de este texto es acercarse a la filosofía de Hume y, específicamente, al concepto de ciencia del hombre que este mismo desarrolla a partir de la lectura contemporánea que hace el filósofo francés Gilles Deleuze. Este último dedica su primer trabajo editorial, *Empirisme et Subjectivité*, a abordar la filosofía de David Hume. Para eso, Deleuze se propone estudiarlo partiendo de los problemas que la filosofía del empirista inglés plantea, ya que según él es la forma de realmente entender la filosofía. Aquí pues se pretende retomar esta misma metodología de lectura para entender mejor lo que significa la ciencia del hombre y ver cómo se puede constituir dicha ciencia desde la propuesta de Hume.

Palabras clave: Hume, Deleuze, Ciencia del hombre, Espíritu.

Abstract

The purpose of this paper is to approach the philosophy of Hume and, specifically, the concept of science of man that this same author develops from the contemporary reading made by the French philosopher Gilles Deleuze. This latter dedicated his first editorial work, *Empirisme et Subjectivité*, to working on the philosophy of David Hume. For this, Deleuze intends to study it based on the problems that the philosophy of the English empiricist raises, because according to him it is the way to really understand philosophy. Here, then, the intention is to resume this same reading methodology to understand in a better way what the science of man means and see how that science can be constituted from Hume's proposal.

Keywords: Hume, Deleuze, Science of Man, Spirit.

Introducción

El filósofo francés *Gilles Deleuze* durante su primera etapa de pensamiento¹ se dedica a realizar un gran trabajo en torno a la historia de la filosofía. De este modo, Deleuze llega a estudiar varios filósofos clásicos dentro de dicha historia para pensar algunos de sus propios problemas filosóficos entre los cuales se incluye el importante pensador inglés *David Hume*. De hecho, Deleuze dedica en 1953 su primera obra editorial a este autor: *Empirisme et Subjectivité*². En dicho texto, él logra hacer una minuciosa lectura filosófica contemporánea de la filosofía de Hume y, a su vez, del movimiento filosófico a la que ésta se encuentra inscrita: el empirismo.

Se debe tener en cuenta que la lectura que hace Deleuze de la filosofía parte de los múltiples problemas filosóficos que ésta suscita y que se hallan en las diferentes obras de cada filósofo tanto explícita como implícitamente. Encontrar el problema que está detrás de un sistema filosófico es para este pensador francés algo fundamental dentro del mismo ejercicio filosófico. Por eso Deleuze (2020) en su entrevista con Claire Parnet producida entre 1988 y 1989 dice que “si no se ha encontrado el problema, no se comprende la filosofía, permanece abstracta”, es decir, que no se puede entender la filosofía si no se lee desde los problemas que ésta propone. Así pues, lo que Deleuze hace en *Empirisme et Subjectivité* es tratar de descifrar algunos de los problemas filosóficos que enfrenta Hume con su filosofía.

En este sentido, lo que aquí se propone es hacer una lectura de *Empirisme et Subjectivité* desde la propuesta de lectura de Deleuze para rastrear el problema que se plantea en el primer capítulo de dicho texto alrededor de lo que *Hume* denomina una.

¹ Usualmente, el pensamiento deleuzeano es dividido en tres etapas: una primera etapa donde se dedica a realizar obras alrededor de algunos de los grandes pensadores de la historia de la filosofía; una segunda etapa donde se considera que desarrolla su propuesta filosófica de forma sistemática; finalmente, una tercera etapa donde explora varios campos teóricos y escribe con Félix Guattari (Ramírez, 2018).

² Aquí se sigue la quinta edición de esta obra realizada por la editorial Éphiméthée en 1993. Véase en la lista de referencias Deleuze (1993).

“*ciencia del hombre*” y que Deleuze retoma. Para tal propósito, se realizará en primer lugar un rastreo por dicho capítulo para tratar de definir lo que este filósofo desde su lectura de Hume entiende por ciencia del hombre y espíritu, ya que este último es un concepto fundamental dentro de esa lectura deleuzeana. Luego, se procederá a exponer cómo se fundamenta dicha ciencia y así, finalmente, entender por qué esta ciencia que parte de la filosofía de Hume se constituye como una “verdadera ciencia del hombre” según Deleuze.

La Psicología del *Espíritu* y la *Ciencia del hombre*

En el intento por conocer al hombre, es decir, por constituir una ciencia capaz de estudiarlo, se ha intentado pensar a éste desde lo que podría considerarse como lo más propio de la naturaleza humana: el entendimiento. Esto se ha dado de tal modo porque aparentemente el entendimiento es lo que diferencia al hombre de las demás criaturas con las que él habita el mundo. De esta manera, en los múltiples esfuerzos por conocer al ser humano se ha tratado de entenderlo desde esa parte tan característica que él posee. Esa ciencia que se ha constituido de tal modo la que parte de lo que Deleuze llama una “psicología del espíritu”.

La psicología del espíritu es aquel intento por conocer el espíritu humano entendido desde la mente humana. No obstante, según Deleuze (1993) esta psicología comete el error de solo ocuparse de una parte del entendimiento humano, lo que quiere decir que ni siquiera logra abarcar todo el entendimiento. Además, esto trae consigo una problemática mayor: el entendimiento humano no es la totalidad de la naturaleza humana. Por tal motivo no se puede constituir una ciencia del hombre desde allí, ya que como afirma Hume “la naturaleza humana es la única ciencia del hombre” (Treatise I, IV, VII). Eso significa entonces que una ciencia del hombre que no tenga como objeto la naturaleza humana en su sentido amplio, no puede ser una verdadera ciencia del hombre. De tal suerte que, si se llega a excluir una parte de esta naturaleza humana, es imposible hacer una ciencia del hombre.

Al observar pues la inviabilidad de que una ciencia del hombre se pueda constituir desde una psicología del espíritu, se ve entonces la necesidad de fundamentar dicha ciencia de otra forma. Es allí donde, según Deleuze (1993), entra Hume a hacer una psicología diferente o, más bien, como él mismo afirma, “Hume trata de sustituir una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu”⁴ (p. 1). La repercusión que tiene ese paso que da Hume de una psicología del espíritu a una psicología de las afecciones del espíritu es el que abre el camino hacia el desarrollo de una verdadera ciencia del hombre.

Ahora bien, antes de entrar a mirar lo que puede significar esa psicología de las afecciones del espíritu -tema que se desarrollará propiamente en el tercer apartado de este documento- es de vital importancia clarificar un poco lo que Deleuze en su lectura entiende por espíritu (esprit). Esto se hace necesario puesto que, además de ayudar a comprender mejor la crítica a la psicología del espíritu, el espíritu es un concepto de esencial referencia dentro de la psicología de las afecciones.

El Espíritu

En primer término, dice Deleuze (1993), el espíritu es “idéntico a la idea en el espíritu”⁵ (p. 3). Para entender lo que esto significa hay que tener en cuenta que la idea es lo dado, la experiencia. Las ideas se coleccionan en el espíritu. Esta colección de ideas es la que permite juntar y designar el conjunto de las cosas que se le presentan al hombre en su día a día. De esta manera, el espíritu, si es idéntico a la idea en el espíritu, es, por ende, parte de la colección de esas ideas que yacen allí. En otras palabras, esto quiere decir que el espíritu es algo dado, una experiencia que se añade a la colección de ideas que están contenidas dentro del mismo espíritu.

Por otro lado, es importante señalar que el espíritu no hace referencia a ninguna facultad humana, sino que el espíritu es más bien la referencia a un lugar. El pensar al espíritu como un lugar es concebirlo como un espacio donde las ideas confluyen y se ligan. De este modo, se entiende entonces que las ideas no se dan por el espíritu, sino en el espíritu. En primer lugar, lo que esto permite constatar es que efectivamente el espíritu como tal no constituye la naturaleza humana; si acaso una parte del sistema del entendimiento humano, pero no constituye la naturaleza humana en plenitud. En segundo lugar, esto permite pensar una característica fundamental del espíritu que Deleuze (1993) recalca: la pasividad del espíritu.

La razón por la que la pasividad del espíritu es algo fundamental radica en que se entiende entonces que el espíritu es afectado, o sea, que por fuera del espíritu hay algo que constantemente lo está modelando por medio de impresiones. Por eso afirma Deleuze (1993): “él [el espíritu] sufre efectos” (p.7)⁶. Eso externo al espíritu que lo afecta y que lo modela es lo que Deleuze logra identificar con los tres principios de asociación que desarrolla Hume: causalidad, contigüidad y semejanza.

La asociación es como aquella regla que rige al espíritu para organizarse y constituirse tal como él es. El espíritu por sí mismo no podría hacer eso, ya que el espíritu solamente percibe. Es allí donde Deleuze piensa que reside justamente uno de los problemas principales que atraviesa la filosofía de Hume, pues esto lleva a cuestionarse sobre el hecho cognoscitivo y más puntualmente sobre cómo el espíritu, permaneciendo en una actitud pasiva, logra establecer relaciones que le permiten ir más allá de lo dado y precisamente fundamentar creencias⁷ que escapan del conocimiento que brinda la experiencia.

Lo precedente se presenta como una situación desconcertante, ya que la creencia sin ser algo dado en la experiencia, se expresa en forma de idea y, por ende, como un hecho cognoscitivo. Ciertamente, los efectos de la asociación le dan una constancia y una uniformidad al espíritu para que se formen las creencias. Por eso el hombre, al estar acostumbrado a ver salir el sol todos los días, cree que al siguiente día será igual; aunque no tenga ninguna forma de asegurarlo, tiene una cierta certeza al respecto. Se puede entender fácilmente que por efecto de los principios de asociación las ideas se forman a partir de lo dado en el espíritu. Sin embargo, no es tan fácil pensar en cómo se puede superar el conocimiento brindado por la experiencia para crear ideas que no se dan ni por esta ni por intervención alguna del espíritu que se mantiene pasivo.

⁶ Cita alterada y traducción propia.

⁷ Schöndorf (2014) dice al respecto de la creencia en Hume: “Hume da el nombre de «creencia» a la persuasión de la causalidad” (p. 119). Es decir, la creencia es ese conocimiento que se forma a partir de la búsqueda de las causas como consecuencia de los efectos de los principios de asociación. Al no ser un conocimiento que pueda ser demostrable es considerado por Hume como una creencia.

Para comprender mejor cómo se da esa superación de lo dado que permite el paso de nuevas ideas en el espíritu, Hume desarrolla un concepto que se denomina como “acto del espíritu” (act of the mind)⁸ y que Deleuze también sigue. Lo que esto permite ver es que el espíritu es activado gracias a los efectos que causan los principios de asociación en él. Explica Deleuze (1993) que estos efectos de la asociación se llegan a manifestar de tres formas. En una primera instancia, la asociación puede llevar a que una idea tome el papel de idea general donde logra hacer una asociación por semejanza con otras ideas. En una segunda instancia, por contigüidad, las ideas simples se unen a las ideas más complejas en el espíritu, adquiriendo de este modo una constancia y uniformidad que el espíritu por sí mismo no puede hacer. Por último, gracias a la relación que se gesta por el principio de causalidad, una idea puede ser introducida al espíritu por otra idea. Como se puede notar, aquí el acto del espíritu no es formar ideas, sino dejarse afectar por los principios que van transformándose en ideas dentro del mismo *espíritu*.

Por un lado, el hecho de que lo anterior sea posible así es porque, si bien los principios de asociación son principios de la naturaleza que rigen al espíritu, las reglas que afectan a este son extensivas en él. En otros términos, eso quiere decir que las reglas que impone el principio de asociación al espíritu pueden ir más allá de los límites que estas le imponen. Esto se debe a que en el fondo el espíritu no tiene un orden propio y, aunque está sujeto a los principios naturales que lo van determinando, el espíritu es en esencia azaroso, arbitrario. Además, como no hay forma de conocer las causas de los principios naturales, únicamente sus efectos en el *espíritu*, los principios también participan de una naturaleza azarosa.

De este modo, se comprende entonces que las ideas en el espíritu son el producto de la conjunción de unos elementos aislados que devienen en una probabilidad de muchas otras que pudiesen formarse en el espíritu como resultado de los efectos de los principios naturales. Así pues, la atribución de una causalidad a un efecto supone una probabilidad que genera un razonamiento que se convierte en creencia, en causa de certidumbre.

⁸ Ciertamente, la palabra inglesa mind no equivale propiamente en el español a la palabra espíritu, por lo que pareciese que la traducción de act of the mind no corresponde a la de acto del espíritu. No obstante, aquí se hace esta correspondencia ya que Deleuze hace referencia a este mismo concepto de Hume con las palabras francesas acte de l'esprit que sí corresponden al español como acto del espíritu (véase Deleuze, 1993, p. 8). Además, en la traducción al español del Tratado de la Naturaleza Humana (Hume, 2004) realizada por el escritor y traductor español Vicente Viqueira este mismo concepto de act of the mind es traducido como acto del espíritu (véase, por ejemplo, Treatise I, III, IX).

Por eso Hume afirma que “la creencia es un acto del espíritu [mind] que se acrecienta por la costumbre”⁹ (Treatise I, III, IX). Por tal motivo se puede afirmar entonces que en el fondo de todo eso yace el espíritu y lo que en él confluye como una mera probabilidad. No obstante, ese azar es el que permite que el espíritu por la afección de los principios naturales propicie el espacio para la aparición de otras ideas dentro del mismo espíritu. Esto a su vez significa que la superación que se da en el espíritu sucede como una afección del espíritu, más precisamente como una impresión de reflexión¹⁰.

La Psicología de las Afecciones del *Espíritu*: El Fundamento de una Verdadera *Ciencia del hombre*

La diferencia que hay entre la psicología del espíritu y la psicología de las afecciones del espíritu radica esencialmente en que esta última es consciente de que hay algo que supera al espíritu mismo: las afecciones de los principios de la naturaleza. Como se puede ver en el apartado anterior, el espíritu y las ideas que en él confluyen son el resultado de las afecciones que son causadas por el principio de asociación. Por tanto, el objeto de una ciencia del hombre debe ser eso que supera y determina al espíritu y no solamente el espíritu. Claro está que con el cuidado de no buscar las causas de los principios naturales, sino el efecto de éstos sobre el espíritu, pues los principios no tienen causa de la que provenga su poder sobre el espíritu (Deleuze, 1993).

Asimismo, la psicología de las afecciones también es consciente de que el principio de asociación no es el único principio natural que afecta al hombre. Paralelamente, también se encuentra el principio de las pasiones, el cual afecta otro elemento constituyente de la naturaleza humana: el sistema moral. Dichos principios de las pasiones también superan y afectan el espíritu como lo hace el principio de asociación.

Así pues, a pesar de que la pasión y el entendimiento puedan representar en un comienzo dos problemas separados, esta psicología de las afecciones también entiende que el sistema del entendimiento se subordina a la pasión. Eso es consecuencia de que el entendimiento no corresponde por un lado a la teoría y la moral por otro lado a la práctica, sino que tanto el uno como el otro comparten una “única teoría posible”¹¹ (ibid., p. 17): la de una teoría práctica.

⁹. Traducción propia.

¹⁰. Aquí es pertinente aclarar que Deleuze distingue en Hume de dos tipos de ideas y dos tipos de impresiones. Por un lado, se encuentran las ideas de necesidad que corresponden a impresiones de sensación. En este tipo de ideas e impresiones lo dado en la experiencia se da tal cual en el espíritu sin ningún tipo de superación. Por otro lado, se encuentran las ideas e impresiones de reflexión que parten de las ideas e impresiones de sensación para generar impresiones e ideas originales gracias al acto del espíritu.

De esta manera, esta perspectiva psicológica posibilita entonces el nacimiento de una ciencia del hombre que no solo lo trata de conocer desde un solo sistema constituyente de su naturaleza como lo es el entendimiento. Antes bien, la psicología de las afecciones del espíritu busca recoger esas partes que componen esa totalidad de la naturaleza humana. Por eso *Hume* no se limita a investigar el entendimiento humano, sino que explora el campo moral, sociológico, político e histórico, pues comprende que el ser humano es el resultado de todas esas cosas externas que forjan su naturaleza.

Conclusiones

Ciertamente, es muy complejo instaurar una ciencia del hombre desde una psicología que desconoce el verdadero objeto de tal ciencia. El verdadero objeto de la ciencia del hombre es la naturaleza humana que se consolida en el espíritu, pero por medio de los principios naturales que lo determinan. Por tal motivo una verdadera ciencia del hombre es la que entiende que la totalidad de la naturaleza humana es el resultado de unos componentes que moldean el espíritu.

Por esa razón, la *ciencia del hombre* no puede ser una ciencia que se centre únicamente en el espíritu, sino que debe ser una ciencia que vaya hacia esos componentes que configuran al espíritu. Para una tarea como esa, solo una psicología de las afecciones, como la propuesta por *Hume*, puede constituirse como *ciencia del hombre*. De tal suerte que, si se desea conocer al hombre, es necesario pensarlo desde los diferentes principios que lo hacen hombre.

Referencias

Deleuze, G. (1993). *Empirisme et subjectivité* (5 ed.). Éphiméthée.

Deleuze, G. (2020). En S.-T. [@sub-til], *L'Abecedaire de GILLES DELEUZE: H comme Histoire de la philosophie Part I*. [Archivo de Video]. YouTube.

[https://www.youtube.com/watch?](https://www.youtube.com/watch?v=y7Fmp0gty8Q&list=PLiR8NqajHNPbaX2rBoA2z6IPGpU0IP1S2&index=8)

[v=y7Fmp0gty8Q&list=PLiR8NqajHNPbaX2rBoA2z6IPGpU0IP1S2&index=8](https://www.youtube.com/watch?v=y7Fmp0gty8Q&list=PLiR8NqajHNPbaX2rBoA2z6IPGpU0IP1S2&index=8)

Hume, D. (1896). *A Treatise of Human Nature*. (L. A. Selby-Bigge, Ed.) Oxford at Clarendon Prees.

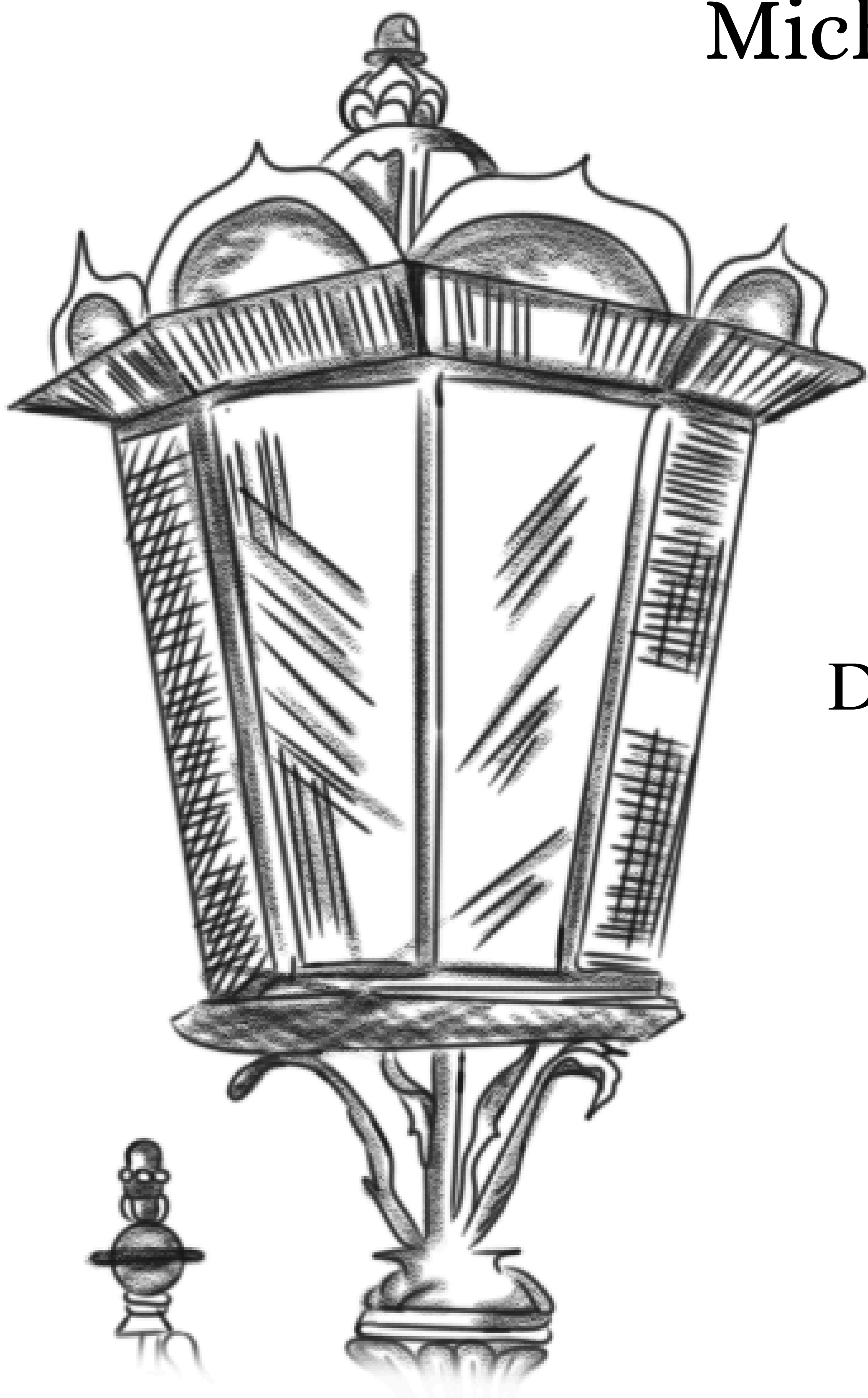
Hume, D. (2004). *Tratado de la Naturaleza Humana*. (V. Viqueira, Trad.) El Cid Edtidor S.A.

Ramírez, M. T. (2018). Devenir filósofo: Filosofía e historia de la filosofía según Gilles Deleuze. *Reflexiones Marginales* (45). Obtenido de <https://revista.reflexionesmarginales.com/devenir-filosofo-filosofia-e-historia-de-la-filosofia-segun-gilles-Deleuze/>

Schöndorf, H. (2014). *Creencia*. En W. Brugger, & Schöndorf, H, *Diccionario de Filosofía* (págs. 119-120). Herder Editorial, S. L.

Sueños Eróticos y Regulación Social.

Un Análisis desde la Perspectiva de Michel Foucault.



Daniel Steven Aguirre Salgado

Resumen

A través de la presente investigación se realizará un análisis, sobre dos temas muy interesantes, los Sueños Eróticos y la Regulación Social. Ahora bien, con lo dicho, la tesis de este trabajo sostiene que los sueños eróticos son un terreno interesante para examinar las dinámicas de poder y control social en relación con la sexualidad. Foucault proporciona un análisis muy valioso para entender cómo los sueños eróticos han sido objeto de regulación social y sexual. Es menester mencionar también a Artemidoro que hace un análisis sobre el ensueño sexual, dice que el soñador está siempre presente en su propio sueño y que las imágenes sexuales que interpreta no son simplemente espectáculos ajenos, sino que el soñador participa activamente en ellas, siendo el actor principal, mostrando así una conexión íntima entre el sujeto que sueña un acto y el sujeto del acto tal como es visualizado en el ensueño. Esto claro, será de vital importancia para el desarrollo del trabajo.

Palabras clave: Sueños, Regulación, Foucault.

Erotic Dreams and Social Regulation: An Analysis from the Perspective of Michel Foucault.

Abstract

Through the present paper, an analysis will be conducted on two very interesting topics: Erotic Dreams and Social Regulation. With that said, the thesis of this work maintains that erotic dreams are a fascinating terrain for examining the dynamics of power and social control in relation to sexuality. Foucault provides a valuable analysis to understand how erotic dreams have been the subject of social and sexual regulation. It is also essential to mention Artemidoro, who analyzes sexual dreaming, stating that the dreamer is always present in their own dream, and the sexual images interpreted are not merely external spectacles but rather actively involve the dreamer. The dreamer becomes the main actor, revealing an intimate connection between the subject dreaming an act and the subject of the act as visualized in the dream. This, of course, will be of vital importance for the development of the work.

Keywords: Dreams, Regulation, Foucault.

Introducción

En el inmenso terreno de la exploración de la sexualidad humana, los sueños eróticos, han emergido como un fascinante pilar de la psique, moldeados y regulados a lo largo de la historia por las complejidades de las normas sociales. Este trabajo se sumerge en la obra de Michel Foucault, específicamente en la sección "*El Sueño y El Acto*" de "*Historia de la Sexualidad, 3- La inquietud de Sí*". En esta sección, Foucault desentraña la interconexión entre los sueños y los comportamientos sexuales, revelando cómo las sociedades han abordado la sexualidad y su regulación a través de los sueños eróticos.

Foucault teje un análisis cautivador y bien interesante que pone de manifiesto la preocupación de las sociedades por el control y la interpretación de los sueños eróticos. Argumenta que este ἔρωϛ en su más amplio sentido, revela más de lo que parece a simple vista, actuando como un espejo que refleja el cometido del poder y la sexualidad a lo largo del tiempo. Desde las restricciones impuestas por las normas morales hasta las influencias de los discursos y prácticas sociales, que son fundamentales a la hora de establecer un control social, el trabajo de Foucault muestra la complejidad de la relación entre el inconsciente y las normas culturales.

Foucault, sugiere la importancia de examinar las prácticas y discursos que rodean la sexualidad para comprender las dinámicas de poder en una sociedad. En este contexto, la exploración de los sueños eróticos se presenta como un terreno fértil para desentrañar las complejas interacciones entre el poder, la regulación social y la expresión individual de la sexualidad. Aquí, Foucault se convierte en el guía analítico, desentrañando las capas de regulación social que han incidido en la interpretación y percepción de los sueños eróticos a lo largo de la historia.

En el trasfondo de este análisis, emerge la figura de Artemidoro, un antiguo analista de los sueños sexuales. Su perspectiva es esencial para comprender la íntima conexión entre el soñador y su sueño. Artemidoro sostiene que el soñador no es un mero espectador en los escenarios sexuales oníricos¹; que en palabras de Foucault, M. (1984) "En primer lugar, el soñador está siempre presente en su propio sueño; las imágenes sexuales que descifra Artemidoro no constituyen nunca una pura y simple fantasmagoría de la que el soñador fuese espectador y que se desarrollase bajo sus ojos, pero independientemente de él" En *Historia de la Sexualidad-3 La inquietud de sí* (p. 18, §3) Siglo XXI Editores Argentina.

¹ En griego antiguo ὄνειρον, se puede interpretar como "sueño" y podría ser una palabra útil al referirse específicamente a los sueños eróticos.

Y que más bien, participa activamente como el actor principal. Este matiz agrega profundidad al análisis, señalando cómo el individuo que sueña se convierte en el actor principal de sus propias fantasías, mostrando la íntima conexión entre el sujeto del sueño y el sujeto del acto visualizado en el sueño.

A través de este enfoque multidimensional que abarca desde las teorías de Foucault hasta las reflexiones de Artemidoro, este escrito se propone desentrañar los misterios de los sueños eróticos, arrojando luz sobre la regulación social y moral que ha marcado la relación entre la sexualidad y la esfera onírica. En última instancia, se busca comprender cómo los sueños eróticos, como expresiones del inconsciente han sido sometidos a la mirada crítica y normativa de la sociedad, revelando así las complejidades de la intersección entre el deseo individual y las estructuras sociales que buscan darle forma y significado.

La obra de Foucault, inspirada desde un enfoque crítico y analítico, revela que la relación entre los sueños eróticos y la regulación social, a mí parecer, no es mera coincidencia, sino un escenario complejo donde se entrelazan interesantes conceptos como: poder, deseo y normas. Desde la antigüedad, la sociedad ha buscado gobernar y dirigir, incluso lo más íntimo de la experiencia humana, y claro, los sueños eróticos no se escapan de estar en el foco de interés para conseguirlo. Foucault, en su análisis, nos invita a contemplar la danza entre el ἔρως y las estructuras sociales.

A medida que desentraña cómo las culturas a lo largo del tiempo han interpretado los sueños eróticos, se destaca la ἀνάμνησις², la memoria o el recuerdo, como un elemento clave en la comprensión de estos sueños. Los individuos, a través de sus sueños, pueden experimentar una forma de conocimiento, una γνῶσις³, que revela tanto sobre sí mismos como sobre las restricciones impuestas por la sociedad.

²ἀνάμνησις - La razón de utilizar el término, es debido al hablar de cómo los sueños eróticos pueden ser una forma de recordar o revivir experiencias y deseos.

³ γνῶσις- Al interpretarlo como un –conocimiento- puede ser relevante al discutir la comprensión y percepción de los sueños eróticos en el contexto cultural.

Ahora bien, la perspectiva de Artemidoro se convierte en un camino guía en este análisis, ya que, retomando la visión propuesta anteriormente sobre que el soñador no es un mero espectador, sino el actor principal en el escenario, este concepto de participación activa resuena con la noción foucaultiana de cómo los sujetos, incluso en el acto de soñar, están confusamente vinculados a las tramas de poder que moldean la interpretación de sus propios sueños. Con esto en mente, es en este punto que la ἀρετή⁴, la virtud o excelencia, se manifiesta como una herramienta para entender las normas sociales que han buscado regular la sexualidad en la interpretación de los sueños y la búsqueda de equilibrio entre el inconsciente y las normas culturales, un estado de ἀταραξία⁵ o tranquilidad, se convierte pues en el papel de fondo de este análisis.

Este análisis, guiado por los conceptos griegos que marcan la senda conceptual, muestra que los sueños eróticos no son meramente expresiones individuales del deseo, sino terrenos de lucha y negociación entre el individuo y la sociedad. Los sueños, se convierten así en una ventana a la intersección entre el ἔρως personal y las estructuras sociales que buscan moldearlo y definirlo. La tesis planteada cobra fuerza a medida que exploramos esta intersección. Los sueños eróticos no son simplemente caprichos oníricos; son manifestaciones que reflejan las dinámicas de poder y control social en el tejido mismo de la sexualidad. Foucault, a través de su obra, nos insta a desentrañar la complejidad de este entrelazamiento y a descifrar cómo los sueños eróticos, como expresiones del inconsciente, han sido sometidos a la mirada crítica y normativa de la sociedad a lo largo de la historia.

Es menester mencionar que a lo largo de este trabajo los conceptos en griego antiguo, se convirtieron en una pieza clave para poder abarcar más libremente lo planteado por Artemidoro y Foucault, proporcionando términos que no solo nombran, sino que también encapsulan las complejidades, al tener ciertas interpretaciones diversas, por así decirlo, de este complicado análisis entre el deseo individual y las estructuras sociales que buscan darle forma y significado al mismo.

⁴ ἀρετή- La razón de incorporarlo es al hablar de las normas sociales y morales que buscan regular la sexualidad en la interpretación de los sueños.

⁵ ἀταραξία- Este término según el diccionario se refiere a la tranquilidad y la ausencia de perturbaciones en la vida. Con esto pues, puede ser utilizado para describir la búsqueda de equilibrio entre el inconsciente y las normas culturales en la exploración de los sueños eróticos. Es un término estoico si lo pensamos bien.

Ahora bien, al explorar la relación entre los sueños eróticos y la regulación social, se muestra una compleja situación donde las dinámicas de poder se entrelazan con la expresión más íntima del deseo humano, con esto, es menester mencionar que, la ἀρετή adquiere una dimensión particular cuando examinamos la regulación de los sueños eróticos, ya que, no se trata simplemente de una virtud abstracta, sino de un criterio a través del cual la sociedad evalúa y dicta la aceptabilidad de las expresiones oníricas del deseo. La virtud, en este contexto, se convierte en un estándar que va más allá de la moral individual, siendo moldeada y redefinida por las mismas corrientes culturales que dominan una sociedad.

Quiero de nuevo, hacer hincapié en la perspectiva de Artemidoro, sobre la participación activa del soñador, sobre cómo la interpretación de los sueños eróticos no solo es influenciada por normas externas, sino que también es una forma de auto-narración y que la relación entre el ἕρως personal y las normas sociales no es unilateral; esto es bien interesante, ya que, si lo analizamos bien, termina siendo un diálogo en el que el individuo contribuye activamente a la construcción de significado en sus propios sueños.

Así pues, la ἀνάμνησις adquiere un matiz más profundo, ya que, no es simplemente el acto de recordar, sino un proceso en el cual el individuo se sumerge en la memoria cultural colectiva y los sueños eróticos se convierten en un medio a través del cual se recuperan y reinterpretan narrativas culturales, revelando cómo las experiencias personales se entrelazan con la historia más amplia de la sexualidad.

La forma en que se interpreta un sueño erótico se convierte en un acto de conocimiento que trasciende lo individual, siendo moldeado por las narrativas colectivas, la σωφροσύνη⁶ y la búsqueda de ἀταραξία, arrojan luz sobre cómo la sociedad aspira a imponer no solo el autocontrol, sino también una forma de tranquilidad que surge de la conformidad con las normas establecidas y como la interpretación de los sueños eróticos se convierte así en un acto de equilibrio, donde el individuo negocia su deseo con las expectativas sociales, buscando una armonía que satisfaga tanto las demandas internas como externas, recordando bastante estos temas que abarca Aristóteles en su grandiosa obra “Política”⁷ en el Libro VII, donde habla de la regulación y la moderación del uso de los bienes externos y los del alma.

⁶ Σωφροσύνη- Denota la moderación y el autocontrol, claramente se relaciona con la ἀταραξία y en este caso se emplea la σωφροσύνη al hablar de la regulación social de los sueños eróticos.

⁷ Gómez, A (2000). *Aristóteles, Política*.

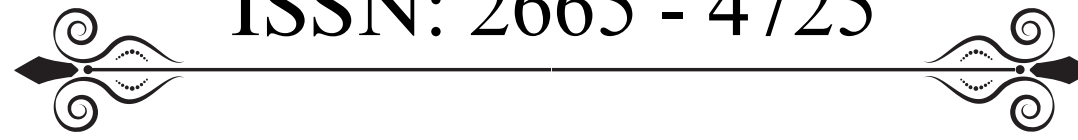
Ahora bien, la relación entre los sueños eróticos y la regulación social se establece en la medida en que los sueños se convierten en un campo de juego donde las estructuras sociales buscan influir y dar forma a las expresiones más privadas del deseo del mismo ser humano.

En el escrito se exploraron conceptos fundamentales como: la preocupación de las sociedades por controlar los sueños eróticos, la íntima conexión entre el inconsciente y las normas culturales, y la perspectiva única de Artemidoro, que nos insta a ver al soñador como el actor principal en su propio papel onírico.

Desarrollando estas ideas, se ha explorado la regulación como un acto de gobernar y controlar, donde las normas sociales buscan dirigir incluso los rincones más íntimos del deseo humano. La ἀρετή, virtud o excelencia, se convierte en el criterio a través del cual se evalúan los sueños eróticos, reflejando cómo la moral colectiva influye en la percepción de las expresiones individuales de la sexualidad.

La perspectiva de Artemidoro, resaltando la participación activa del soñador, nos ha llevado a comprender que la interpretación de los sueños eróticos no es un acto pasivo. Es un proceso de ἀνάμνησις, donde el individuo se sumerge en la memoria cultural colectiva, recuperando y reinterpretando narrativas sobre la sexualidad. En el análisis, se ha descubierto que la sociedad busca no solo gobernar sobre las acciones físicas, sino también sobre los sueños. También, los términos ὄνειρον y γνῶσις se entrelazan, demostrando que la sociedad busca controlar tanto la realidad tangible como el reino subconsciente, reconociendo que la interpretación de los sueños eróticos se nutre de la misma herencia cultural.

En conclusión, los sueños eróticos son mucho más que manifestaciones individuales del deseo. Son registros culturales, espejos que reflejan las normas y valores de una sociedad en constante cambio. El análisis de Foucault, deja la comprensión de que los sueños eróticos son paisajes en los que se entrelazan las fuerzas del poder y las pulsiones más íntimas del ser humano, mostrando una situación que revela el complejo análisis de la regulación social y la expresión onírica.



Bibliografía

- Segovia, T. (2003). *Michel Foucault, Historia de la Sexualidad-3 La inquietud de sí*. Siglo XXI Editores Argentina, S.A, 2003. https://www.bing.com/search?pglt=675&q=Michel+Foucault%2C+Historia+de+la+Sexualidad3+La+inquietud+de+s%C3%AD.+Siglo+XXI+Editores+Argentina%2C+S.A.&cvid=4da85264a3bc49faaf3bd2b703a3f6e9&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOdIBCDExOTJqMGoxqAIAsAIA&FORM=ANNTA1&PC=U531#
- Pabón de Urbina, J. M. (1973). *Diccionario manual griego clásico-español*. Editorial VOX 1973 www.vox.es

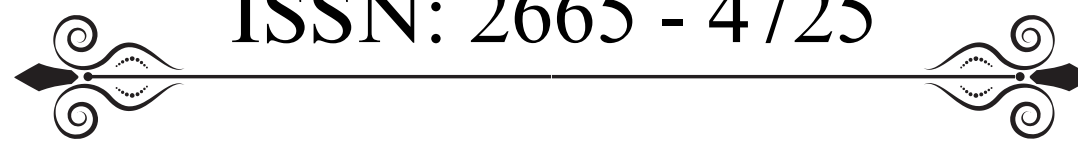


El sabio, *lo indomable*

8

Juan Manuel López¹

8



(...) Que eso mismo te quede claro con
respecto al dios: no tiene al hombre bueno en la molicie, lo
pone a prueba, lo endurece, lo prepara para sí.

Séneca



¹ Coordinador del programa de Maestría en Filosofía, Docente Titular Licenciatura en Filosofía ambos programas de la Universidad Tecnológica de Pereira. Para mayor información ver https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0000983128

En los Diálogos² de Séneca aparece una bella alusión a la cualidad del sabio que dista mucho de la tendresse del dandi propia de las academias actuales. Aunque la enseñanza académica in nuce ya había sido pensada y fundada tanto por Platón como por Aristóteles, el sentido moderno que tiene la profesionalización de la filosofía ya célebre en tiempos del de Königsberg (Cassirer, 1993, p. 24) ha hecho que se opaque la filosofía como forma de vida pasando a ser un relato más de los muchos que inundan el mercado de la cultura. Cosa diferente sucede en la antigüedad.

Sin embargo, al observar la antigüedad, es imposible saltar por encima de nuestra propia sombra e inevitablemente acudimos a su observación con los lentes que desde la época contemporánea se nos imponen. Por ello, el pensamiento de los antiguos se revela siempre como “extranjero”³. Lo que ahora llamamos relato ocupa, pues, el lugar del ensalmo antiguo y por tanto el mero hecho de pronunciarlo o de permanecer en su compañía es ya una terapia del alma que más que resultados, busca la convivencia en las ideas (συνουσία).

El “Diálogo” en el cual se cifra este trabajo ha sido traducido al español como Sobre la firmeza del sabio⁴ (*De constantia sapientis*) y en él aparece una referencia en clave al mundo clásico. En las líneas que siguen intentaré formular una hipótesis de lectura a partir de la aparición de una palabra transliterada no sin dificultad del griego. Me refiero a la palabra «adamas» que aparece en una parte del diálogo en mención (3.5-10): esta palabra, lejos de ser un vocablo de la lengua en la que escribe el autor, como lo narra Juan Mariné Isidro, es un “(...) nombre en griego, transcrito por vía culta al latín adámas, «indomable» (...)”⁵. Su interpretación en medio del juego de palabras que el apartado sugiere (*Lib II, 3*) lejos de hablar de una inflexibilidad que raya con la intransigencia, remite a una fortaleza interna que poco tiene que ver con lo inflexible o, mejor, “adamantino” del término en mención.

² Si bien por extensión es posible hablar de Diálogos en la obra de Séneca y pensar con ello en una herencia de corte platónica, sin duda su inferioridad estilística es palpable. Y lo es en cuanto de diálogos sólo conserva la “escena” central en donde dos personas hablan, pero es imposible que existan las tensiones pasionales de los hablantes, la descripción del escenario, la «voz en off» que caracteriza al narrador intradiegetico de los diálogos platónicos. Aquí encontramos como más adelante en Leibniz (1996), Berkeley (1999) o incluso San Agustín (2003) el término diálogo usado a la obra de Séneca de una manera extensiva y por ende no en el sentido fundacional de la acción mimética que señalaba ya Aristóteles (*Poética*, 1447 b 10-11). Sobre la relación diálogos y filosofía puede verse el excelente texto del profesor Gonzales (1998) por lo demás la aplicación de Diálogos a la obra de Séneca es asunto ampliamente discutido (Mariné Isidro, J. 2008, p. 8)

³ La alusión puntual a la extrañeza que causan los antiguos es del enorme historiador de la filosofía griega W.K.C. Guthrie (2013). Este la indica en el caso puntual de los griegos. Es claro que Séneca no es en rigor un griego y menos del periodo que Guthrie estudia en el texto referenciado por muchos puentes que existan entre las ideas del cónsul romano y los antiguos. No obstante, esta idea de la dureza del sabio resulta extraña para el aburguesamiento de la casta profesoral de nuestros días.

⁴ La versión española que se usa para seguir la lectura y aclarar dudas del texto latino es la de Juan Mariné Isidro para la editorial Gredos (2008). También se tiene a mano la versión de Pedro Fernández Navarrete (2005), mas la versión inglesa (2014). Para el texto latino se emplea la versión *Scriptorium Classorum Bibliotheca Oxoniensis* (1977). El apartado de la obra en el que se encuentra ubicado este texto obedece según Mariné Isidro a uno de sus once «tratados morales» (2008)

⁵ El autor en mención es el traductor de la versión que se publica en la editorial Gredos (2008) sobre el autor (p. 97)

El apartado en el que aparece la mención es el siguiente:

Igual que la dureza de algunas piedras es inexpugnable al hierro, y el diamante no se puede cortar o agrietar o desgastar, [Quomodo quorundam lapidum inexpugnabilis ferro duritia est nec secari adamas aut caedi uel deteri potest sed incurrentia] sino que por añadidura mella lo que lo golpea [98], del mismo modo que algunos materiales no pueden ser consumidos por el fuego, sino que conservan, aun rodeados de llamas, su rigidez y su aspecto, del mismo modo que algunos escollos, proyectándose a lo alto, rompen las olas y no muestran huella alguna de violencia, a pesar de haber sido azotados tantos siglos, así el espíritu del sabio es firme y acumula tanto vigor que esta tan a salvo del menoscabo como las cosas que he mencionado. (Séneca, Diálogos, (3.5-10)⁶

Me detendré un poco en la procedencia griega del término. Aunque la referencia que ejecuta Mariné Isidro remite a Lucrecio (2008, p. 98), aquí iremos un poco más atrás. El término como queda registrado en el diccionario Sopena para la lengua española es ἄδαμος, ον el cual es una variante del sustantivo ἀδάμας, αντος, (ὅ)⁷ “indomable, inflexible”⁸ (1945, p. 18) contiene un uso previo en Platón, Clemente de Alejandría y Ateneo según el portal Perseus⁹. Pero ¿de qué tipo de inflexibilidad se trata? ¿es aquella que raya con la intransigencia?. Veremos que no.

Así, lo indomable «*adamas*», férreo, que se narra en este apartado no tiene ninguna relación con lo que en español se piensa con la palabra domable o mejor con lo domesticado mencionada por Mariné Isidro. Es decir, lo que puede ingresar en el *domos*, la casa, es lo manso. Séneca se ha cuidado entonces de colocar esta palabra que podría remitir al nombre griego de οἰκεῖος, domestico (1945, p. 945) para señalar la dureza ferrea que debe tener el sabio, la cual no es una dureza en el golpe contra otro, sino la dureza de la constitución propia que se forma a través de la forja ígnea correspondiente al hábito. En este caso y de acuerdo a la situación señalada de la que se viene hablando, ese hábito es la paciencia al recibir el fuego de las injurias y las ofensas. Es entonces la paciencia (*constantia*) en la comprensión de injurias y ofensas la que nos vuelve fuertes ante la adversidad.

6 La alteración de la cita con la versión latina me pertenece.

7 Aunque se estila el trabajo con el diccionario Lexicon de Liddell y Scott o recientemente con el de Franco Montanari aquí trabajaremos con el publicado por la editorial Sopena (1945) una vez que nuestra lengua de pensamiento, el español, dista demasiado del inglés en diferentes categorías. Pensamos desde el español y con el español.

8 Hay aquí un aspecto problemático. La transliteración contiene una «as» lo que equivaldría a una «ας» del griego antiguo. Los adjetivos de la primera clase con dos terminaciones no contienen la terminación ya indicada y ella es potestativa de los sustantivos, lo que aleja bastante de una cualidad. En rigor la traducción sería hierro y no indomable como traduce Juan Mariné Isidro.

9 La referencia puede ser cotejada aquí [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=a\)da%2Fmas&target=greek](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=a)da%2Fmas&target=greek)

El acto de recibirlas se torna entonces un ejercicio que pone a prueba la paciencia y es de hecho como todo ejercicio, retornando una vez más al griego una ἄσκησις (ejercicio o práctica). Observemos lo que señala Séneca: “(...) Sábetese así que el sabio es de mejor natural si no lo perjudica ningún ultraje que si no se le hace ninguno [Sic tu sapientem melioris scito esse naturae, si nulla illi iniuria nocet, quam si nulla fit;] (...)”¹⁰. En ese sentido es notorio que para Séneca el mejor marinero no es el que más conoce sobre la marina, sino quien mejor ha navegado. Las palabras del estoico romano son aún de mayor clarividencia: “apreciarás [intellegas] al piloto en la tempestad, en el combate al soldado” (*De Providentia*. Lib I, 4. 5-6). La experiencia del mal recibido nos coloca frente a la enseñanza clásica de Sócrates de que es mejor recibir injusticias que hacerlas.

Expliquemos esto último para hacer la conexión con Sócrates. Aunque esta conexión ya está elaborada en la misma obra puesto que líneas más adelante aparecerá su nombre (8.3-1), es necesario indicar que el tipo de fortaleza no es la fortaleza en la acción de responder al ultraje con una fuerza descomunal, sino la de no obrar en la misma vía y catalizar el ultraje hacia una disolución de la ofensa que acabe con la cadena de injurias en lo que respecta al acto ofensivo o injurioso. En este sentido la herencia socrática de no devolver el mal con mal y por tanto del cuidado del alma, es palpable en Séneca y puede leerse a través del apartado señalado pero también en otros apartados de la obra (*De Providentia Lib 1 3.12-13*).

Lo indomable del sabio no se encuentra a despecho de lo que puede pensarse en la formación académica sin rigurosidad, en la crítica que nada propone, en el imperio demoledor del punto de vista personal. Lo que propone Séneca en esta parte de su obra como la dureza adamantina del sabio es ese ejercicio de constancia (*constantia*) que ante la adversidad no se desmorona. Contrario a ello, se asume la adversidad como un juego de damas en el cual, si bien pierde algunas cuantas, en una jugada, la misma jugada se torna en preparación cavilante de la siguiente, acrecentando así su capacidad de juego y por ende la potencia del jugador.

¹⁰ De nuevo el apartado latino insertado en la nota es de mi autoría

Bibliografía clásica

Versión clásica:

SENECA (1977) De constantia sapientis. En Dialogorum Libri Dvodecim. Ed. Typographeo Clarendoniano.

Versiones en español:

SENECA, L.A. (2008) Sobre la firmeza del sabio en Diálogos. Ed. Gredos. Trad. Juan Mariné Isidro

SENECA, L.A. (2008) Sobre la firmeza del sabio en Diálogos. Ed. Espasa Calpe. Trad. Pedro Fernández Navarrete (2005)

Versión en inglés:

SENECA, L.A. (2014) On the Constancy of Wise Person. En Seneca Hardship and Happiness. Ed. University of Chicago. Trad. James Ker

Bibliografía crítica

Bibliografía complementaria

AGUSTIN, S. (2003) El maestro o sobre el lenguaje. Ed. Trota Trad. Atilano Dominguez

ARISTÓTELES (1974) Poética. Ed. Gredos. Trad. Valentín García Yebra

CASSIRER, E. (1996) Kant, vida y doctrina. Ed. F.C.E. Trad. Wesceslado Rocés

LEIBNIZ, G. W (1996) New Essays on Human Understanding. Ed. Cambridge. Trad. Peter

Remnant and Jonathan Bennett

BERKELEY, G. (1999) Three Dialogues Between Hylas and Philonous. En Principles of

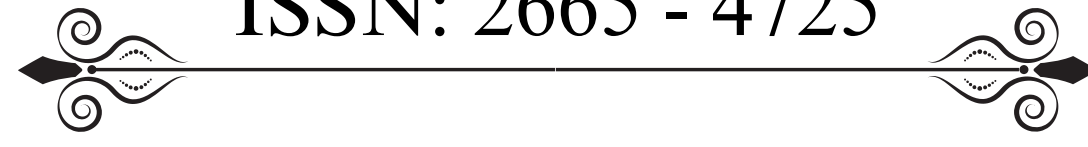
Human Knowledge and Three Dialogues. Ed Oxford

GONZALES, FRANCISCO J. (1998) Dialectic and dialoge. Plato's practice of philosophical inquiry. Ed. Northwestern University



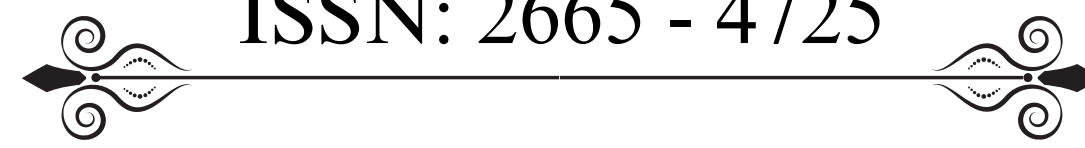
*¿Es la poesía de Pizarnik una
exhortación a la muerte?:
Reflexiones sobre el lenguaje en
la obra de Alejandra Pizarnik*

Carlos Arturo Álvarez Montes ¹



¹ Carlos Arturo Álvarez Montes, egresado de filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira. Perteneciente al grupo de investigación en Filosofía y educación, dirigido por el profesor Juan Manuel López Rivera.

arturo.alvarez@utp.edu.co



Resumen

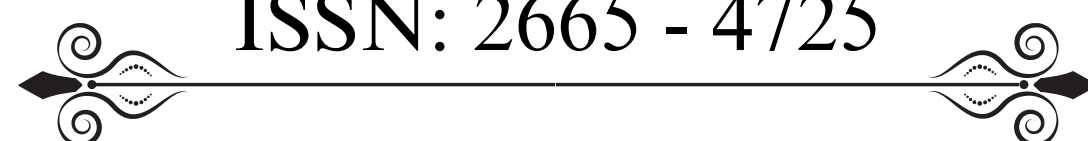
El presente ensayo tiene como propósito explorar algunas claves textuales dentro de la obra de Alejandra Pizarnik que permitan demostrar que su poesía tiene como origen una intención profundamente vitalista, contrario a aquellas posturas que la analizan desde una vertiente pesimista y negadora de la vida. Se hace necesario, antes de ir directamente a su poesía, entender el fenómeno poética tal como lo concibe Pizarnik, es decir, como una forma eminente de reparar la herida fundamental. Lograr acceder de manera fiel a la forma en como Alejandra asumió la poesía desde un principio abre directamente la posibilidad de leer sus poemas con otra mirada, pues se empiezan a visualizar los múltiples sentidos que tiene el poema. Ahora bien, para sustentar la posición anterior se tomarán algunas ideas que muestra Heidegger en libros como *El origen de la obra de arte* (1996) y *Carta sobre el humanismo* (2016); pues en estas obras se explicitan cuáles son los móviles concretos que mueven a un artista a crear sus obras, y esos móviles van a estar estrechamente ligados a los que muestra Pizarnik en sus *Diarios* (2023), en su *Prosa* (2023) y en sus *Cartas* (2020).

Palabras clave: poesía, vitalista, arte, lenguaje.

Poemario realizado entre 1965 y 1968, *Los trabajos y las noches* constituyen una de las obras cumbre de Alejandra Pizarnik². En él, se abordan temas recurrentes como la muerte, la figura del otro, la soledad, la infancia perdida, el silencio, etc. Sin embargo, existe, sobre todo, una visualización del amor como verdadero hilo conductor de la existencia. El amor emerge en este libro como un rayo capaz de iluminar, por breves instantes, aquellos laberintos enigmáticos en los que el yo se pierde constantemente. Es precisamente esa característica inusual la que convierte *Los trabajos y las noches* en una obra aislada de las demás, en un círculo cerrado. En él devienen instantes privilegiados que exhortan a navegar a través del deseo ferviente de vivir a pesar de la existencia de la muerte, la locura, el miedo y otros temas que Pizarnik aborda con extraordinaria lucidez en todos sus libros. En *Los trabajos y las noches*, la vida se configura como un acto de creación, una obra de arte que exige transformar en belleza y luz todas las miserias e imposibilidades. La importancia de este libro es tal que la misma poeta declara lo siguiente en una entrevista realizada por Martha Isabel Moia en 1972: “Trabajé arduamente en esos poemas y debo decir que al configurarlos me configuré yo, y cambié. Tenía dentro de mí un ideal de poema y logré realizarlo. Sé que no me parezco a nadie (esto es una fatalidad). Ese libro me dio la felicidad de encontrar la libertad en la escritura. Fui libre, fui dueña de hacerme una forma como yo quería.”

Este poemario de Pizarnik corrobora la idea que presenta Heidegger en *El origen de la obra de arte* (1996) con respecto a la verdadera génesis de una obra, pues esta tiene como origen, según Heidegger, un impulso constante de creación. En el caso de Pizarnik, si bien su obra comporta aparentemente una experiencia trágica y negativa de la vida, en realidad no se agota en ella, sino que la trasciende de manera contundente. El artista traslada esa experiencia trágica al orden del lenguaje y desde allí moldea su existencia, le da forma e inicia un proceso de alquimia a través del cual su dolor, su angustia y su frenesí cobran alas. Este fenómeno se puede rastrear de forma intensa en Pizarnik, en quien no es posible establecer una separación radical entre la vida y la obra.

² Es fundamental destacar un aspecto biográfico para comprender la importancia que ocupa este poemario en la obra de Pizarnik. *Los trabajos y las noches* es una obra que se desarrolló entre 1965 y 1968, justo después del retorno de Pizarnik de París, donde residió durante cuatro años (1960-1964). En este contexto, el texto se convierte en una manifestación de la rica experiencia acumulada por la poeta en París, durante el apogeo de su carrera, marcado por la creación de su obra más influyente: *Árbol de Diana* (1962). El hecho de que la construcción de *Los trabajos y las noches* esté impregnada de este trasfondo biográfico confiere al libro características muy significativas. En primer lugar, los poemas se caracterizan por su brevedad, en sintonía con la convicción de Alejandra en ese momento de que lo esencial puede expresarse en pocas palabras. Esta característica también sugiere la idea de que el lenguaje proporciona un acceso absoluto a una realidad independiente. Es decir, el lenguaje está intrínsecamente conectado con la verdad y se presenta como un instrumento eficaz para revelar los deseos más profundos.



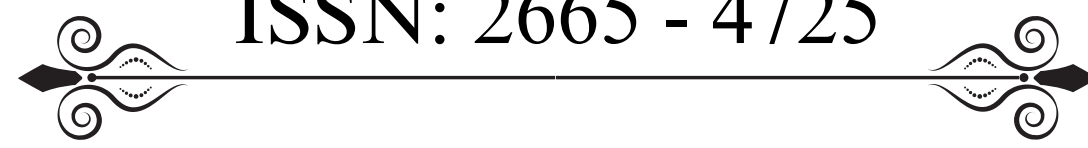
La vida asumida como una obra de arte implica necesariamente recurrir al lenguaje poético para traspasar los estrechos límites que la sociedad impone. Contrario a aquellas miradas, por lo demás bastante obtusas, que examinan la obra de Pizarnik bajo un pesimismo exacerbante. *Los trabajos y las noches* rompen con esa errónea concepción. Es un libro que deja ver más allá, o como diría Octavio Paz en el prólogo de *Árbol de Diana* en relación a los poemas de esta autora, son “un instrumento natural de visión”. Pizarnik sabía perfectamente que su único refugio posible era el lenguaje. Solo las palabras, cargadas de la mayor belleza y exactitud posible, daban sentido a la existencia. Pero no cualquiera es capaz de ver eso que está más allá de la literalidad del poema; no cualquiera logra que su oído físico trascienda para empezar a escuchar íntegramente las profundas y vitales imágenes que desprenden los poemas de Alejandra.

Imágenes que provienen de la carne doliente y que luego, en el poema, toman forma y se concretizan en palabras. Pizarnik –siempre fiel al surrealismo³– deja que las imágenes interiores broten espontáneamente y devengan ellas mismas lenguaje⁴. Este proceso de profunda introspección alcanza límites extremos; límites que son muy difíciles de traspasar cuando se pone la mirada solamente en la literalidad del poema. En una entrevista realizada en 1972, Pizarnik dice lo siguiente: “Se ha dicho que el poeta es el gran terapeuta.

3En su texto titulado: Alejandra Pizarnik, Biografía de un mito (2021) Cristina Piña y Patricia Venti dicen lo siguiente respecto a la relación que tenía Pizarnik con el surrealismo, a su vez que mencionan qué fue lo que en Pizarnik tuvo más resonancia cuando descubrió esta corriente:

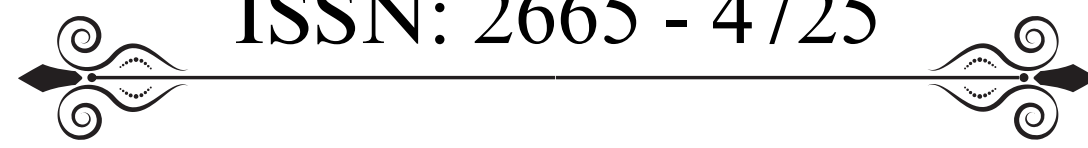
La concepción de que lo poético va más allá de la escritura concreta y afecta la vida misma. porque el gran aporte revolucionario del surrealismo no fue ni la escritura automática ni el ejercicio sistemático del azar objetivo, sino el gesto radical de convertir la vida en poesía, haciendo saltar las convenciones esclerosadas de una sociedad burguesa y pompier, un estallido de formas insólitas, abriéndose a lo inconsciente y lo onírico. (p. 87).

4 La expresión “devengan ellas mismas lenguaje” no es gratuita. En realidad, el movimiento surrealista iniciado por Breton formula la idea de un inconsciente que debe expresarse permanentemente. En Pizarnik este fenómeno es todavía más evidente, pues en su obra se encuentran constantes alusiones a una otra que habla, que le dicta los poemas. Las palabras devienen ellas mismas porque provienen de lo más profundo del ser, van surgiendo, se van manifestando espontáneamente y se llevan al orden del lenguaje. Esta línea de autores surrealistas está atravesada por la convicción de que existe algo en el hombre que no es evidente y que se manifiesta a través de estados muy concretos, prestando especial atención a la parte onírica, por ejemplo.



En este sentido, el quehacer poético implicaría exorcizar, conjurar y, además, reparar. Escribir un poema es reparar la herida fundamental, la desgarradura. Porque todos estamos heridos”. En ese sentido, el amor como hilo conductor de *Los trabajos y las noches* (1965) no es un amor particular, no está referido a una persona específica pues sería demasiado pueril concebirlo de esa manera. El amor debe comprenderse en este caso como la certeza que tiene Pizarnik de que el lenguaje es lo único que nos permite morar el mundo artísticamente. En este poemario existe todavía una confianza profunda en el lenguaje y, curiosamente, el poema inicial de *Los trabajos y las noches* (titulado “Poema”) constituye una intensa exaltación al sentido que tiene la poesía: “Tú eliges el lugar de la herida/ en donde hablamos nuestro silencio/ Tú haces de mi vida/ esta ceremonia demasiado pura.”

Antes de establecer una aproximación a lo que el poema sugiere, es importante demarcar en qué consiste esa confianza profunda en el lenguaje y por qué este, en tanto herramienta constitutiva del poeta, no puede comprenderse simplemente como una forma de comunicación cotidiana. En *El origen de la obra de arte* (1996) Heidegger intenta determinar cuál es la esencia de una obra y asume las diferentes manifestaciones artísticas que existen: un cuadro, un monumento, una pintura y, por supuesto, un poema. En relación a este último, el filósofo alemán afirma lo siguiente: “También el poeta usa la palabra, pero no del modo que tienen que usarla los que hablan o escriben habitualmente desgastándola, sino de tal manera que gracias a él la palabra se torna verdaderamente palabra y así permanece.” (p. 34). Esta postura desprende ciertas consideraciones que son bastante relevantes. En primer lugar, se asume la idea de que el lenguaje es la herramienta por antonomasia del poeta y solo a través de las palabras –correctamente utilizadas– el poema cobra sentido y se vuelve tradición. Pero más importante aún es la distinción tan precisa que sugiere Heidegger con respecto al lenguaje asumido coloquialmente, es decir, como una simple herramienta de comunicación e incluso como un medio puesto al servicio de la sociedad de consumo y, por otra parte, el lenguaje entendido en su esencia como el único modo que tiene el hombre para morar el mundo. El poeta se sustrae de esa comprensión cotidiana del lenguaje y le devuelve a este el lugar que le corresponde, y que siempre le ha correspondido: el lenguaje abre mundo en la medida que funda un modo de comprensión determinado que permanece a través de todas las tradiciones. Esa permanencia de la palabra solo se logra cuando el poeta tiene un conocimiento profundo de la tradición y, a partir de allí, crea y moldea su existencia acudiendo a las voces que ya han hablado y que regresan siempre. Vale la pena aclarar que conocer la tradición es conocer el lenguaje porque la tradición se expresa lingüísticamente.



El lenguaje no es un mero artificio que sirva para entablar conversaciones cotidianas; antes bien, es la condición insustituible sin la cual la existencia no podría desarrollarse plenamente. Somos en y a través del lenguaje⁵, a pesar de que en la actualidad este haya caído en un profundo desuso. Rescatar el verdadero sentido que tiene el lenguaje es la tarea que asumieron tantas mentalidades poderosas desde tiempos inmemoriales. En el ámbito de la filosofía –solo por mencionar a uno de tantos pensadores que contribuyeron a la formación de la cultura occidental – Platón fundó el diálogo como mecanismo a través del cual las ideas se expresan en un movimiento incesante. Este mecanismo ideado por Platón permaneció en la base de todas las tradiciones y sirvió, a su vez, para que pensadores posteriores a él fundaran su propia filosofía. En el ámbito de la literatura, Miguel de Cervantes constituye un clásico imprescindible. Sus novelas (sobre todo *El Quijote de la mancha*) trascendieron el tiempo y se convirtieron en un acontecimiento histórico que perdura a lo largo de todos los siglos. Vicent Van Gogh, por su parte, es uno de los pintores más influyentes del arte occidental. Cuadros como *La noche estrellada* fueron referentes clave hacia la estructuración del arte moderno. Baste con citar estos ejemplos para comprender en qué consiste esa apertura de mundo de la que habla Heidegger y, a su vez, para puntualizar en la forma como Pizarnik entiende el lenguaje. En efecto, y bajo las condiciones que ya fueron expuestas, el lenguaje (en este caso el lenguaje poético) no puede asumirse simplemente como una expresión subjetiva de los sentimientos. De ser así, la creación en todos sus ámbitos quedaría reducida a ese componente anímico y no existiría la posibilidad de que una obra impacte verdaderamente dentro de la época en que fue creada. Pizarnik reconoce perfectamente esto cuando en la entrada de sus Diarios de 1957 dice lo siguiente:

(...) La poesía, no como sustitución, sino como creación de una realidad independiente –dentro de lo posible– de la realidad a la que estoy acostumbrada. Las imágenes solas no emocionan, deben ir referidas a nuestra herida: la vida, la muerte, el amor, el deseo, la angustia. Nombrar nuestra herida sin arrastrarla a un proceso de alquimia en virtud de la cual consigue alas es vulgar. (p. 194)

⁵ En *Carta sobre el humanismo* (2016) Heidegger reconoce que el Ser se expresa siempre lingüísticamente y que los poetas son los encargados de custodiar el Ser. Son los encargados de traer el Ser a la presencia, y tienen esa potestad porque conocen perfectamente la tradición: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian.” (p. 16).

Existe una zona que está más allá del plano anímico del poeta, y esta zona la habitan aquellos que han comprendido el lenguaje como la expresión misma del ser. Pizarnik acude constantemente al lenguaje para forjarse una realidad propia más allá de esa realidad objetual a la que tanto trabajo le cuesta adaptarse. Este fenómeno evoca la imagen de un profundo movimiento surrealista, pues el poeta no admite que la única realidad posible sea aquella que se encuentra dada empíricamente, y el surrealismo propone, precisamente, que la poesía encarne en la vida misma, esto es: que no exista diferencia entre poesía y vida. Pizarnik sabe que a través de las palabras, a través del lenguaje, es posible erigir un modo de existencia diferente al que la sociedad y su espíritu consumista exige. De allí que en el primer poema de *Los trabajos y las noches* (1965) se establezca un enlace entre la poesía y la herida; esta última representa la incomformidad que Pizarnik siente respecto al mundo exterior y el reconocimiento visceral de que nunca podrá pertenecer a ese estadio de la realidad, “Simplemente, no soy de este mundo... yo habito con frenesí la luna... No tengo miedo de morir; tengo miedo de esta tierra ajena, agresiva.” (*Cartas*, 2005, p. 23). ¿Qué le queda entonces? ¿Sobre qué sustentarse después de haber reconocido tan inquietante realidad? El camino ha sido trazado, su destino de poeta y su amor ferviente a las palabras la llevan a consumirse, hasta el final de sus días, en el fuego ardiente del lenguaje. Esto último no es simplemente una metáfora, es quizá la expresión más próxima para quien asume la poesía como una necesidad equivalente a la de respirar.

La construcción del personaje alejandrino se ve atravesada inicialmente por una confianza profunda en el lenguaje, pues a partir de este la poeta halla la posibilidad de forjarse una realidad independiente que le permita sentirse segura y familiarizada. Así como otros admiten vivir únicamente bajo la presencia de la pintura, y el arte en general, Pizarnik siente que solo en la poesía puede ser ella misma, reconocerse, reconstruirse. Esta confianza en el lenguaje desaparece en la etapa madura de Pizarnik, es decir, en libros como *Extracción de la piedra de locura* (1968) y *El infierno musical* (1971); poemarios en los cuales se patentiza la imposibilidad que tiene el lenguaje de expresar fielmente los deseos más profundos.

Este no está conectado con una verdad absoluta porque no está en condiciones de hallarla, porque no existe, porque el lenguaje es estéril ante las aspiraciones de una poeta que intenta encontrar su morada en otra parte. En la tradición poética, filosófica y literaria a este fenómeno se lo conoce como *conciencia trágica del lenguaje*⁶, y consiste principalmente en el reconocimiento de que las palabras devienen permanentemente. Por lo tanto, no expresan verdades sino simples flujos, juegos de palabras, accidentes del lenguaje. Autores como Mallarmé, Rimbaud, Artaud –de los que Pizarnik bebe profundamente– se inscriben en esa corriente literaria. Por el momento, es necesario prestar atención a la etapa inicial de Pizarnik en la que el lenguaje es concebido como un instrumento que permite la creación de una realidad independiente. Si Pizarnik le confiere tal grado de importancia al lenguaje quiere decir, necesariamente, que su modo de entender la poesía está muy lejos de coincidir con aquellos que reconocen en su obra una impronta absolutamente pesimista y negadora de la vida. Pizarnik asume el lenguaje de la manera más excelsa posible, como debe hacerlo quien se reconozca a sí mismo como poeta. Las palabras no están muertas; ellas tienen vida propia e impactan indiscutiblemente en la construcción del yo. Así lo expresa en el siguiente fragmento de su *Prosa completa* (2021):

(...) Por eso hay en mis noches voces en mis huesos, y también –y esto es lo que me hace dolerme– visiones de palabras escritas pero que se mueven, combaten, danzan, manan sangre, luego las miro andar con muletas, en harapos, corte de los milagros de a hasta z, alfabeto de miserias, alfabeto de crueldades. La que debió cantar se arquea de silencio, mientras en sus dedos se susurra, en su corazón de murmura, en su piel un lamento no cesa. (p. 28)

6. La conciencia trágica del lenguaje es un concepto asociado principalmente a la obra del filósofo y escritor alemán Friedrich Nietzsche, aunque también ha sido explorado por otros pensadores y escritores. Este fenómeno literario se refiere a la idea de que el lenguaje, a pesar de ser una herramienta fundamental para la comunicación humana, también tiene limitaciones y puede ser problemático para expresar completamente la realidad o la verdad. La conciencia trágica implica la conciencia de estas limitaciones y la inevitable tensión entre el deseo humano de comunicarse y la imposibilidad de lograr una representación perfecta o completa de la realidad a través del lenguaje. Nietzsche abordó esta idea en su obra *El nacimiento de la tragedia*, donde exploró la dicotomía entre el impulso apolíneo (asociado con la claridad, la forma y la individualidad) y el impulso dionisiaco (vinculado con la oscuridad, la irracionalidad y lo colectivo) en la cultura y el arte griegos. Para Nietzsche, la tragedia surge de la tensión entre estas fuerzas opuestas, y el lenguaje se ve afectado por esta dualidad. Otros escritores y filósofos que han abordado de alguna manera la conciencia trágica del lenguaje incluyen a Martin Heidegger, quien exploró la relación entre el lenguaje y la comprensión del Ser, y Maurice Blanchot, quien examinó la imposibilidad de alcanzar una comunicación plena. En resumen, la conciencia trágica del lenguaje implica reconocer las limitaciones y desafíos inherentes al uso del lenguaje para expresar la complejidad de la experiencia humana, y sus representantes suelen ser pensadores y escritores que han reflexionado sobre esta cuestión en el ámbito de la filosofía y la literatura.

Con lo mostrado hasta el momento es suficiente para comprender que la poesía en Pizarnik, lejos de ser una exhortación a la muerte, constituye todo un intento genuino por reparar la herida fundamental. Es necesario aprender a escuchar lo no dicho en el poema porque él está hecho de silencios, está cargado simbólicamente por una intencionalidad original que pertenece al plano anímico del poeta (Gadamer, 1996). Una cosa es ir a la literalidad del poema y ver, allí, un tejido de palabras, versos y estrofas que remitan a la necesidad inminente de abandonar este plano de la realidad (como sucede casi siempre en los poemas de Alejandra), y otra cosa muy distinta es leer el poema a la luz de la forma en como el autor entiende el fenómeno poético. Esto último abre completamente un nuevo horizonte de interpretación, y lo abre mucho más en el caso de Pizarnik cuando se comprenden los móviles que la impulsaban a escribir: “Pasa que si no escribo poemas no acepto vivir, vivirme. Pasa que la condición de mi cuerpo vivo y moviente es la poesía. No se trata de fidelidad sino de saber quién soy y para qué estoy aquí. No se trata de obligarme sino de arder en el lenguaje.” (*Diarios*, 2021, p. 404).

De esa forma, el lenguaje adquiere un poder curativo en tanto las palabras tienen vida propia e intervienen en la construcción del yo; noción sobre la cual se hablará más adelante. Ese poder curativo de las palabras se configura de forma lúcida en el fragmento anterior de su *Prosa completa* (2021), fragmento que revela ciertas vertientes a través de las cuales Pizarnik navega. En primer lugar, es necesario entender la influencia que tiene Albert Béguin (1993) en la construcción del personaje alejandrino y en esa forma tan particular de asumir el lenguaje. En su libro *El alma Romántica y el sueño*, Béguin (1993) dirá lo siguiente: “A los abismos inconsciente pertenece, pues, toda la riqueza de nuestra vida: pero ¿cómo percibirla? ¿cómo realizar el descenso a los infiernos interiores? Por medio de la palabra y de la poesía” (p. 82). Es evidente que para los surrealistas –y en particular para Albert Béguin– la poesía está conectada intrínsecamente con ese estadio de la realidad que en el psicoanálisis se denomina como inconsciente. El inconsciente guarda toda aquella información que se reprime debido a un suceso traumático que no pudo ser procesado. De esa manera, la información depositada en el inconsciente exige ser conocida para lograr esclarecer cuáles son los móviles que impulsan ciertos comportamientos. En el caso de los surrealistas, ese “descenso a los abismos interiores” configura un total conocimiento de sí a partir del cual el poeta logra sostenerse sobre esa realidad empírica que tanto malestar le genera. Pizarnik encarna esa forma de entender el lenguaje poético y dota a las palabras de una voz propia, de sangre; las comprende como pequeños oráculos que profetizan, y al hacerlo, trazan un destino a veces aciago y lúgubre, a veces jovial y resplandeciente; pero es, en todo caso, un destino necesario que Pizarnik no puede eludir. Así lo expresa en el bellissimo poema de *El infierno musical* (1971) titulado *El deseo de la palabra*:

(...) Ojalá pudiera vivir solamente en éxtasis, haciendo el cuerpo del poema con mi cuerpo, rescatando cada frase con mis días y con mis semanas, infundiéndole al poema mi soplo a medida que cada letra de cada palabra haya sido sacrificada en las ceremonias del vivir. (Poesía completa, 2021, p. 271).

La entrega al lenguaje es total, absoluta. El poeta no desgasta la palabra porque es consciente de su poder curativo y porque en ella se expresa toda una tradición. No es cualquier cosa la herramienta que constituye al poeta, antes bien, y hablando en términos heideggerianos, el lenguaje es la expresión misma del Ser, pues este último no es otra cosa que la manifestación de todas las tradiciones y del espíritu de cada época en el que se intentaron resolver determinados interrogantes. Pizarnik reconoce perfectamente esto: “Yo canto./ No es invocación./ Solo nombres que regresan” (p. 149). La tradición siempre vuelve, se expresa en un movimiento incesante y solo puede esclarecerse a través del lenguaje. Esos pocos versos de *Árbol de Diana* (1962) lo corroboran; por una parte, el yo poético se apropia del verbo “cantar” y, a su vez, se apropia de la tradición. Recordemos el inicio de la *Iliada*: “Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquiles.”. El poema coincide con ese inicio de la *Iliada* y sugiere la idea de que el poeta conoce perfectamente la tradición que lo antecede y desde allí da forma a su existencia. Por otra parte, esa expresión “Solo nombres que regresan” es bastante dicente en la poesía de Pizarnik, pues las palabras, al tener vida propia, sobrevienen subrepticamente sin ningún esfuerzo. De allí las constantes referencias de Pizarnik al hecho de que no es ella la que escribe sino otra, alguien que le dicta palabras bellas y significativas. De esa forma, si bien existe en Pizarnik un profundo proceso de introspección a través del cual se intentan exorcizar los fantasmas interiores, también es cierto que no se queda adherida a ese plano anímico sino que trasciende a través de su conocimiento profundo del lenguaje.

El momento de comprender algunos elementos importantes que se desprenden de la concepción del “yo” en el pensamiento de Pizarnik, toda vez que este término está conectado estrechamente con su forma visceral de concebir el lenguaje, pero también abre la posibilidad de volver sobre algunas ideas que son neurálgicas al momento de esgrimir por qué la poética de *Alejandra Pizarnik* tiene como génesis una intención profundamente vitalista. Alberto Santamaría, en su texto titulado: *Alejandra Pizarnik: la estética romántica como principio de crueldad en Árbol de Diana*, habla de una fuga del yo a partir de la suspensión de lo sensible, concretamente el autor lo expresa de la siguiente manera: “La suspensión de lo sensible, entendida esta –insisto– como la imposibilidad de cercar lo real de un modo totalizador, y, por tanto, permitiendo a través del poema la fuga del yo hacia otros territorios.” (p. 72).

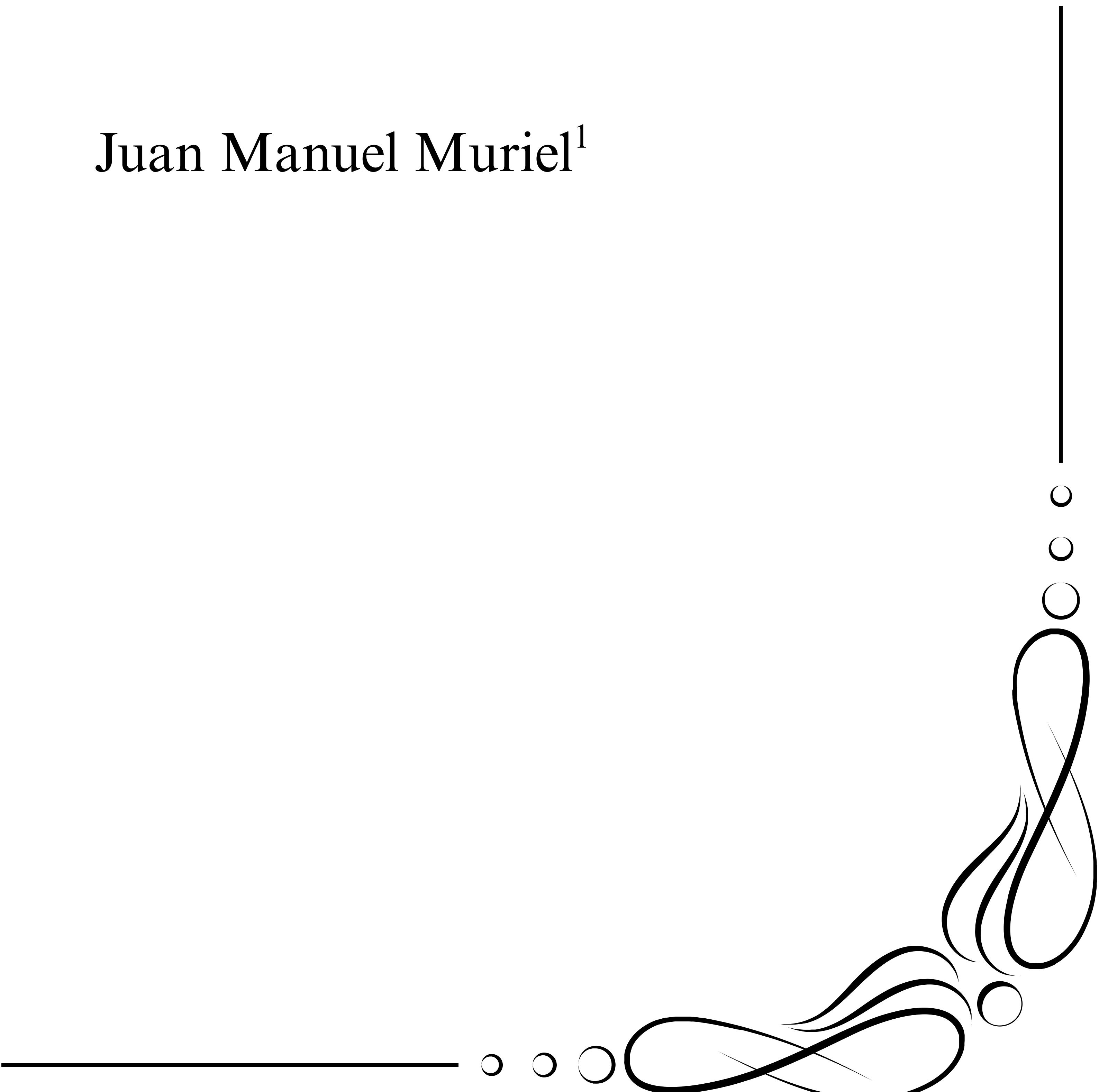
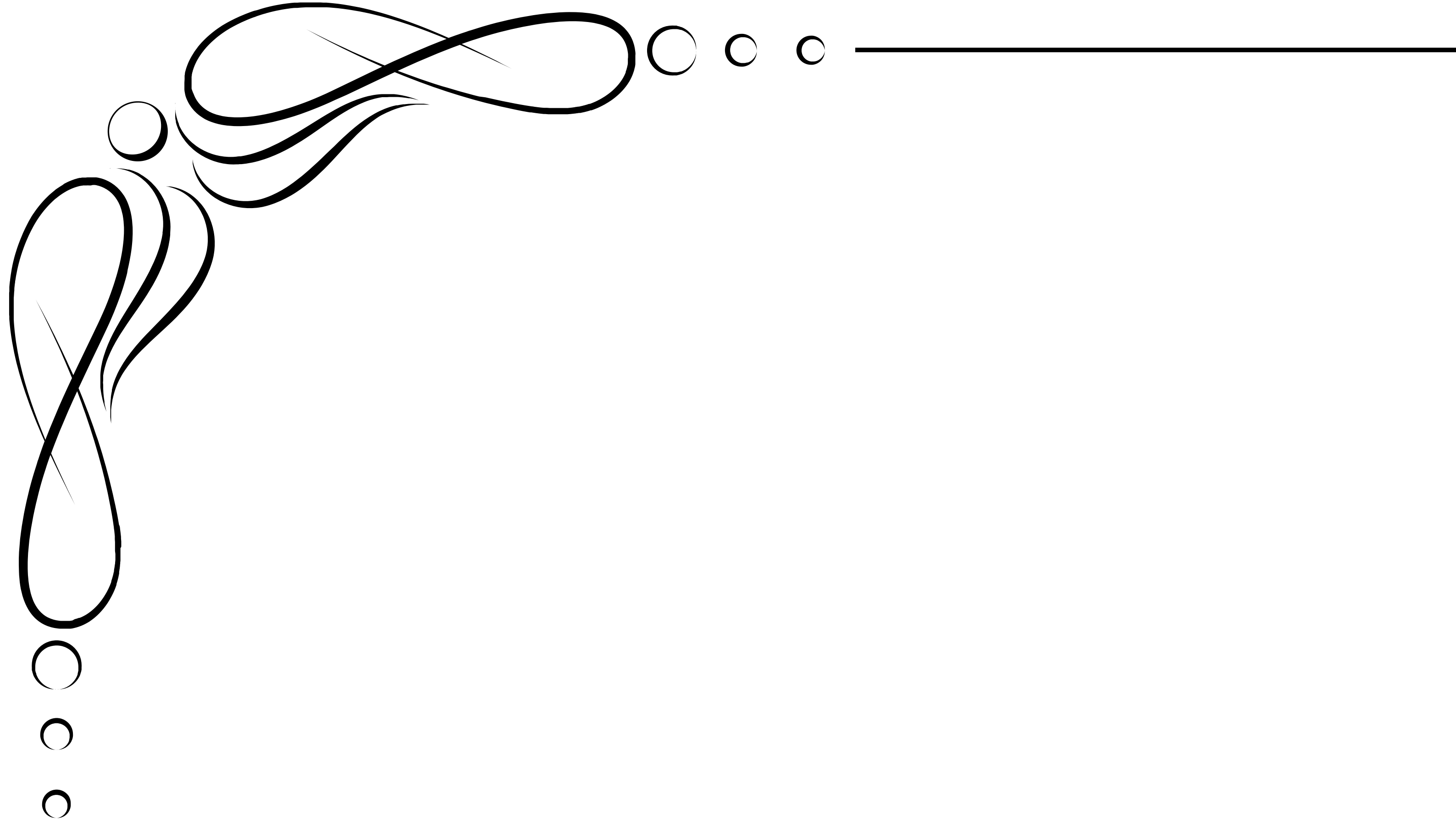
Anteriormente se hizo explícita la idea de que Pizarnik experimentó desde muy temprana edad un marginamiento del mundo, y, por supuesto, de todas las exigencias morales, éticas y religiosas que este comporta. Esa imposibilidad de ceñir su existencia al mundo empírico, a lo concreto, la llevan a idearse un modo de existencia profundamente transgresor que rompe con todos los paradigmas que existían en la Argentina de ese momento. Pizarnik decide hilar su propia morada; hecha esta de silencio, soledad, poesía e intensas jornadas de lectura de los autores que ama con fervor. Empieza a gestarse en Pizarnik lo que en filosofía se conoce como desterritorialización del yo, es decir, el descubrimiento de que el hombre no tiene una identidad específica que lo determina a ser de una única manera. No tiene esencia ni identidad, sencillamente porque es el resultado de un constructo social que lo ha determinado a ser lo que es. Pero ese constructo social puede transgredirse en cualquier momento, y es lo que hace Pizarnik a través de su poesía, pues encuentra en ella la morada que su otro yo necesita para vivir. De allí que Santamaría (2012) hable de una fuga del yo; este puede explorar múltiples maneras de ser y de existir. De esa manera, la felicidad solo es posible cuando el yo que nos han impuesto culturalmente se expande hacia otros territorios. En la entrada de sus *Diarios* de 1962, Pizarnik dice lo siguiente:

(...) Le dije que casi todos tenemos en el lugar del yo una horrible confusión o sensaciones de culpa o recuerdos nefastos, todos los cuales, en la medida en que son más intensos nos dan una seguridad mayor de ser una entidad aparte, poderosamente solitaria y única. Esto tal vez sea una idiotez. Pero se me ocurre que el lugar del yo ha sido construido por la enfermedad, por lo averiado. (p. 541)

De esa manera, la poesía en Alejandra Pizarnik está impulsada principalmente por ese intento de escapar del yo que culturalmente se ha impuesto, pues en él residen todas las exigencias culturales, las represiones, los silencios, la enfermedad. La poesía es una forma eminente de reparar la herida fundamental porque a través de ella se exploran los fantasmas interiores y se los vuelve arte. No hay, desde ese punto de vista, una génesis negativa en la poesía de Pizarnik porque ella misma la concibe como un fuego resplandeciente y sanador, un faro que ilumina por breves instantes y que luego se extingue en espera de que las palabras adecuadas vuelvan a encender su luz.

Bibliografía

- Pizarnik, A. (2023). *Diarios*. Lumen ediciones: Buenos Aires, Argentina.
- Pizarnik, A. (2022). *Poesía completa*. Lumen ediciones: Buenos Aires, Argentina.
- Pizarnik, A. (2022). *Prosa completa*. Lumen ediciones: Buenos Aires, Argentina.
- Pizarnik, A. (2022). *Cartas*, Lumen ediciones. Buenos Aires, Argentina.
- Heidegger, M. (1996). *El origen de la obra de arte*. Alianza editorial: Madrid, España.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*: Alianza editorial: Madrid, España.
- Piña, C, Venti, P. (2023). *Alejandra Pizarnik: biografía de un mito*. Buenos Aires, Argentina.
- Beguin, A. (1995). *El alma romántica y el sueño*. Fondo de cultura económica: México.
- Santamaría, A. (2023). *Alejandra Pizarnik: la estética romántica como principio de crueldad en *Árbol de Diana**. Universidad de Salamanca.



Los sentimientos morales
en la teoría del derecho
natural.

8

Juan Manuel Muriel¹

¹ <https://orcid.org/0000-0003-4072-9253>

Resumen

Dentro de la filosofía política existe un problema a la hora de investigar la idea de lo justo (*ius* en latín). La diversidad de los intereses y necesidades que poseen los seres humanos, muchas veces contrapuestos, dan como resultado las relaciones sociales y, con ellas, la necesidad de una forma de dar a cada cual lo suyo, lo justo (Hervada, J., 2011). De tal manera se ha dado diversas interpretaciones a el estudio de qué es lo que le pertenece al hombre (su derecho); en el presente trabajo abordaremos aquella que identifica lo justo como emanación del ser de la persona, la doctrina del derecho natural o iusnaturalismo. Así, pretenderemos indagar en la idea que concibe esta forma del derecho como producto de relaciones puramente racionales del sujeto, separando la conformación de normas de los sentimientos. De tal forma, el presente artículo pretende contraponer esta idea racionalista del derecho natural con la idea sentimentalista. Si bien, ambas hacen parte de la doctrina iusnaturalista, el sentimentalismo nos entrega la posibilidad de que el sentimiento tenga parte en la regulación de las relaciones sociales (Nussbaum, M., 2019). Lo cual implicaría que la construcción de normas no son meramente una forma de distribución deducible analíticamente, sino que es una forma de cohesión entre sujetos sintientes. Dando un sentido más amplio a la racionalidad humana. Para tal fin usaremos como textos principales la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith (1997), por el lado del sentimentalismo; e *Introducción crítica al derecho natural* de Javier Hervada (2011) para comprender la doctrina que llamamos racionalista.

Palabras clave: *Derecho natural, sentimentalismo, filosofía del derecho, relaciones sociales*



INTRODUCCIÓN

La comprensión de la ley natural, como una norma objetiva de la conducta humana y jurídica, ha permitido nuestra actual comprensión del sujeto, como quién posee dignidad y al cual sólo se le debe respeto (Kant, 2012). Poniendo cierta ventaja sobre la posición positivista del derecho, de la cual se derivan ciertas implicaciones que resultan problemáticas al momento de que el hombre defienda su dignidad. Así, el carácter deontológico de dicha ley hace a la misma ley positiva susceptible de ser juzgada. Lo que permite al sujeto ejercer su libertad, entendiéndola como su auto comprensión como fuente de exigencias válidas (Rawls, 2012). Así, dada la necesidad de normas al momento de construir una asociación, la hipótesis del derecho natural permite que juzguemos los términos de esta bajo una base, aparentemente, sólida.

En este sentido, el presente artículo trabajará principalmente sobre la fundamentación de dicho derecho natural, el cual se nos es presentado como una ley que se descubre en la naturaleza por medio de la razón (Hervada, J., 2011). Tal propuesta, parece señalar una construcción de las concepciones de bien a partir de dicha facultad del sujeto, lo que se torna problemático cuando esta se toma de forma casuística². Así pues, desde la propuesta de la Teoría de los sentimientos morales (TMS) de Smith, A. (1997) se realizará una crítica a la aplicación de la ley natural en dichos términos, lo que permite a la introducción de la teoría del derecho un componente de reconocimiento entre sujetos, el cual es posible por medio del sentimiento de simpatía.

Si bien, la relación de el pensador escocés y la teoría iusnaturalista es bastante conocida y trabajada, la crítica y el análisis que el autor realiza a ciertas corrientes de dicho movimiento, como la que aquí exponemos con San Agustín, es poco discutida. Así, el presente artículo brevemente plantea la exposición de la crítica a la adquisición del derecho por medio de la razón y una reflexión alrededor de su utilidad al interior de la teoría natural del derecho, que consiste en dar respuesta al problema de la aplicabilidad de la ley natural. De tal forma, como ya se ha señalado, para los fines de este artículo se tomará como base los textos de *Introducción crítica al derecho natural* de Hervada, J. (2011), quién plantea una serie de consideraciones que permiten entender el derecho natural de una forma más actualizada, como el texto de *Del libre albedrío* (1947) de San Agustín. Mientras que por el apartado sentimental se utilizará la obra de Smith, A. (1997) TMS.

² Adam Smith (1997), en la teoría de los sentimiento morales, identificará esta postura con la idea de bien de San Agustín, la cual ha permeado la concepción del derecho de su tiempo.

FUNDAMENTACIÓN DEL DERECHO NATURAL A PARTIR DE LA NATURALEZA HUMANA

La teoría del derecho natural, como la idea de derecho denota, señala el arte o la disciplina que aplica aquello que dicta la norma de justicia, la cual en este caso específico se entenderá como la ley natural. A partir de la definición que nos propone Hervada, J. (2011) es precisamente la justicia aquello que le pertenece al sujeto, entendido como objeto del derecho, es decir, como persona³, y puede ser exigido por este ante el Estado⁴.

El derecho, como acuerdo puesto en una constitución, no es más que un apartado cultural que existe con relación al fundamento del propio derecho, la ley natural⁵. Así, la propia exigencia del sujeto de derecho, que se entiende como poseedor de ciertas capacidades, fundamenta la creación de las normas de justicia en la medida en que se corresponda con la esencia específica de la persona. Una primera definición de persona se enuncia así: “una persona es un ser, que es ser tan intensamente – de tal manera es ser –, que domina su propio ser.” (Hervada, J., 2011, p. 64) Si bien esta definición se puede tornar ambigua en el capítulo 4 el autor realizará una ampliación de dicha definición diciendo:

Por eso ser persona denota dos cosas que son como las dos caras del dominio sobre el propio ser. La persona es dueña de sus actos ontológicamente, esto es, por la razón es capaz de dominar el curso de sus actos. Pero a la vez es dueña de su propio ser, en el sentido de que se autopertenece a sí misma y es radicalmente incapaz de pertenecer a otro ser (Hervada, J., 2011, p. 116).

A partir de esta definición, sin indagar mucho en sus posibles ampliaciones, es de donde deducirá aquello que le corresponde al sujeto de derecho, lo justo. Así, considerará, primeramente, la pertenencia a sí mismo y la pertenencia de sus actos (moral) como aquellas propiedades de la persona, por lo que todo aquello que le impida la acción y la disposición de sí mismo (y por extensión, de su cuerpo) constituye una injusticia. A su vez, el deber o la obligatoriedad de esta ley reside en la necesidad de la persona en cumplir las potencialidades naturales del hombre, es decir, llegar a su plenitud.

3 Cabe aclarar que este término es usado bajo esta definición específicamente en un ámbito jurídico.

4 Idea que podemos encontrar, a su vez, en el capítulo 4 de *TMS* (Smith, A. 1997).

5 Teniendo en cuenta la idea de Hervada, J. (2011) de que todo acto cultural se deriva de un hecho natural.

La fundamentación de esta norma de justicia a partir de la realidad ontológica de la persona implica que esta no está sujeta a la historicidad, en el sentido de su validez, o a cualquier otra circunstancia específica, es decir, constituye una ley deontológica. A partir, de dicha propiedad y consideraciones de la persona, se deduce de dónde surge la igualdad del derecho, entendida como “igualdad de fuerza jurídica” (Hervada, J., 2011), puesto que toda persona tiene la misma condición ontológica.

Estas cualidades generales que podemos encontrar en la doctrina del derecho natural, por lo menos en la moderna, le brindan una gran ventaja y utilidad sobre alternativas como el positivismo jurídico, especialmente para la forma en la cual la persona moderna es entendida (Hervada, J., 2011). No obstante, a partir de este momento nos centraremos en una comparativa de esta concepción de la ley natural con la tradicional, específicamente de San Agustín, con el cual Smith, A. (1997) discutirá en la TMS. Una objeción que se nos podría hacer es que desde la época de San Agustín a nuestros días existieron modificaciones a la concepción del derecho natural. No obstante, en su fundamento parece ser que se mantienen ciertos aspectos, como el conocimiento de la ley eterna por medio de la razón o la definición de justicia⁶.

FUNDAMENTACIÓN DEL CASTIGO A PARTIR DEL ALEJAMIENTO DEL BIEN

Desde la doctrina del derecho natural podemos entender que la fuerza no puede ser la fundamentación del derecho, puesto que esta se enmarca en la irracionalidad, es decir, constituiría una injusticia, ya que lo obtenido no proviene de una deuda que fundamenta la apropiación personal, sino de un poder natural. Esta idea, que se conserva en la doctrina del derecho natural moderno, tiene su resonancia desde San Agustín (1947) quien dirá: “Convenimos ambos en que toda acción mala no es mala por otra causa, sino porque se realiza bajo el influjo de la pasión, o sea de un deseo reprobable” (*Del libre albedrío*, p. 210), en medio de la discusión sobre la procedencia del mal. Así, el derecho designará el marco racional de las relaciones humanas, es decir, la justicia únicamente a parecer dentro de relaciones sociales, limitando racionalmente la acción del deseo (la pasión). Esta, al constituirse como una ley objetiva, debe ser por tanto conocida por todos los participantes de la asociación, así Hervada, J. (2011) considerará que, el sujeto particular, puede deducir lo más básico de esta ley, no obstante, para un desarrollo más eficiente este debe investigarse por el jurista. Empero, para el pensador de Hipona, en el texto *Del libre albedrío* (1947), considera la causa del mal en el hombre, entendiéndolo, como un alejamiento voluntario de la rectitud, en el caso de san Agustín, de los bienes eternos.

⁶ Entendida como dar a cada quién lo que le pertenece, lo cual podemos encontrar en el texto de Hervada, J. (2011) y en *Del libre albedrío* (1947) en el capítulo XIII.

En este sentido, quién no se procura esta clase de bienes incurrirá en una inequidad, pese a que magnitud material del daño sea considerada pequeña, si se nos permite hablar en dichos términos, o el bien que podamos derivar de ellos. Esto lo podemos observar en el texto *Sobre la mentira* (1954), donde considerará que incluso la mentira para salvar la vida concurriría es una inequidad⁷:

(...) «¿Si alguien recurre a ti y lo puedes librar de la muerte con una mentira, ¿no lo harías?» Esa muerte que neciamente temen los hombres que no temen pecar, mata el cuerpo y no el alma, como lo enseña el Señor en el Evangelio. Por lo cual nos dije que no la temamos. Mas la boca del que miente, mata al alma y no al cuerpo (...). (San Agustín, p. 549)

Allí, el pensador de Hipona pondrá primeramente aquellas leyes eternas, de forma que entiende la maldad y la injusticia como una omisión de aquellas normas que se dictan de la propia naturaleza. Desde esta interpretación, antes señalábamos que Smith, A. (1995) identificaba como “casuística”, se deduce una falta a la naturaleza del ser humano que, si entendemos de forma estricta la definición dada por Hervada, J. (2011), podría derivarse en una pérdida del derecho de propiedad del sujeto, es decir, de las deudas jurídico-morales de los demás hacia la persona. Perdería su carácter jurídico de persona. Por lo que, a partir de la crítica del escoces, podemos entender que la posición de entender las leyes nos puede llevar a este absurdo, el de que, quién recurre a una mal para evitar un ataque a su derecho, debe ser castigado de la misma forma que aquel que ataca movido por la pasión.

⁷ Críticas similares podemos encontrar en torno al imperativo kantiano, no obstante, esa discusión, aunque pertinente, no será considerada en el presente trabajo.

CRÍTICA SMITHIANA A LA POSTURA RACIONALISTA

La teoría propuesta por Smith, A. (1997) en el texto dedicado a la moralidad (*TMS*), permite dar una respuesta a la problemática en la que se introduce tal interpretación del derecho, la cual parte de un hecho natural y se aplica de forma silogística. Recordemos que la idea moral del pensador escocés parte de la premisa de que “Por más egoísta que se pueda suponer el hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen inclinarse por la suerte de otros” (*TMS*, Smith, A., 1997, p. 49). Esto nos indica que el hombre se ve movido a la unión con otros, es decir, a la formación de comunidad. Por lo que, como bien se expone en el texto de Hervada, J. (2011), se ven movidos a la construcción de normas de justicia. Es en este aspecto que surge su introducción en la corriente del derecho natural, no obstante, a diferencia de la concepción tradicional de éste, el escocés pretende fundamentar estas normas en el sentimiento de simpatía.

El cómo entender la construcción de este derecho a partir del sentimiento ha dado mucho de qué hablar entre los estudiosos de su pensamiento. Una posición interesante es aquella que nos entrega James Ottenson (2002) con su teoría de los mercados morales, defendiendo que un bien humano es la socialización, la cual tiene un precio: la regulación de las pasiones. Esto es lo que explicaría porque se tiende a moderar las respuestas emocionales ante actos negativos, pues el reconocimiento que los otros pueden dar de esta tiene un límite, es decir, el sujeto debe adecuar su respuesta en tanto le sea permitido por la comunidad en la que vive⁸. La facultad por la cual los miembros de una asociación imponen la medida en el sentimiento es el reconocimiento, la posibilidad de acompañar al otro en su sentimiento (simpatía). Al entender esta concepción de la forma de construcción social, lo que hace Smith, A. (1997) con la creación de la norma de justicia a partir del sentimiento es introducir la idea de propiedad o impropiedad de aquello que es dictaminado en un juicio. En otras palabras, los procesos simpatéticos que se generan al interior de una relación social constituyen los principios morales por los cuales se rige dicha comunidad, lo que podríamos llamar la parte objetiva de un juicio. Mientras que, por otro lado, se permite la regulación de las sentencias, en tanto se puede comprender y aceptar los motivos que el acusado pueda ofrecer sobre sus actos, un apartado particular.

⁸ Ante esta hipótesis de Smith, A., surge el llamado problema de Smith o el de comunidades pequeñas, donde señala que tal forma de ordenamiento social no es aplicable a las grandes urbes. No obstante, esta discusión ameritaría la realización de otra investigación.

Si bien existe un fundamento natural para la creación de las normas de justicia, esto no constituye unas reglas rígidas por descubrir, sino que, entendiendo la expresión sentimental como un intercambio, estas se constituyen al momento de crear aquellos sistemas sociales con miras a la convivencia. En este sentido, aun existiendo actos que podemos llamar malos en sí mismos, puesto que Smith, A. (1997) no los niega, como podemos interpretar de apartados como:

«... veces sentimos hacia otro ser humano una pasión de la que él mismo es completamente incapaz, porque cuando nos ponemos en su lugar esa pasión fluye en nuestro pecho merced a la imaginación, aunque no lo haga en el suyo merced a la realidad. (TMS, p. 54)

Lo cual se hace interesante, puesto que esta distinción entre la ambivalencia que tiene una misma acción para un individuo por virtud de la imaginación y, aquella persona, que la vive en carne propia, puede señalar una concepción de bien que posee todo sujeto. Así también, se pone la amistad como una especie de bien en sí mismo, el cual es usado como castigo o recompensa, como se señala cuando escribe:

¿Qué personalidad hay más detestable que la de quien obtiene placer sembrando cizaña entre amigos y convirtiendo su tierno afecto en odio mortal? Pero ¿en dónde radica la atrocidad de este agravio tan aborrecido? ¿Acaso en el privarlos de los frívolos buenos oficios que de haber continuado su amistad podrían esperar uno de otro? Radica en privarlos de la amistad misma, en robarles los afectos del otro. (TMS, Smith, A., 1997, p.103)

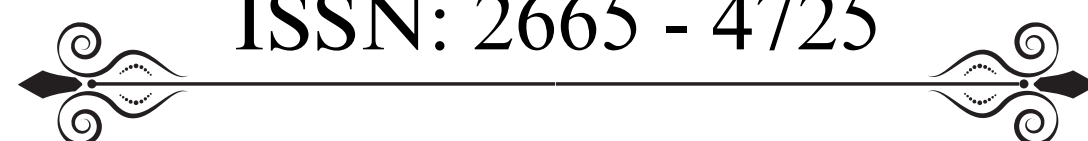
Ante la realización de una injusticia no existe una forma inequívoca por la cual la razón permita conocer si es merecedora de castigo. Más bien, ante la descripción de la situaciones posible comprender las razones del sujeto y, así, si el castigo le es propio o impropio. Volviendo al ejemplo del mentiroso, ante la situación descrita por quién mintió, suponiendo su veracidad, es impropio castigarle por tal mal, puesto que podemos comprender los motivos por los cuales lo realizó, defender la propia vida.

Conclusión

A manera de conclusión, la introducción de los sentimientos morales en el derecho natural, permitir una explicación de las organizaciones sociales como un bien en sí mismo, hacia el cual el hombre se ve movido por su deseo de reconocimiento. A partir de la cual, podemos entregar una respuesta distinta a los problemas que plantea el surgimiento de la necesidad de las normas de justicia para la formación de comunidades. Ya no se conciben como una serie de realidades que podemos descubrir en la comprensión racional de la naturaleza. Si bien, ya no se fundamentan en una base teológica como en San Agustín, el uso de una idea metafísica del hombre o la naturaleza no provee un avance sustancial al momento de clarificar el cómo es posible obtener tales principios.

Así pues, la pretensión de exactitud deductiva que pretende la casuística debe ser rechazada por la jurisprudencia, el proyecto smithiano señala la necesidad de esta regresión a una prescripción general de los sentimientos sobre los cuales se funda la justicia. Lo cual no constituye ni un rechazo a la razón como medio por el cual constituir ciertos principios de justicia universalizables o una propuesta positivista. Más bien constituiría una aspiración por cuestionar la pretensión de entregarles cierta realidad ontológica fuera de las facultades humanas (sea la razón, la imaginación, la virtud, etc.)

En este sentido, la idea del pensador escocés consiste en introducir una forma de adecuación a los sistemas jurídicos basados en el derecho natural. Puesto que, si bien se pretende juzgar los actos humanos sobre una base objetiva (deontológicamente), parece ser que en principio su traslado a una ley positiva parece problemático desde un apartado meramente lógico-racional. Así los sentimientos morales, aquellos actos que los sujetos rechazan y aprueban, un indicador de la medida o el alcance que el derecho natural debe tomar en cuenta a la hora de su aplicación en la vida práctica.



Referencias

Hervada, J. (2011). *Introducción crítica al derecho natural*. Eunsa. Ediciones Universidad de Navarra.

Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (R. R. Aramayo (ed.)). Alianza Editorial.

Nussbaum, M. C. (2019). *La monarquía del miedo*.

Ottenson, J. R. (2002). *Adam Smith's marketplace of life*. Cambridge University Press.

Rawls, J. (2012). *Justicia como equidad*. In E. Kelly (Ed.), *Revista española de control externo* (Vol. 5, Issue 13). Paidós.

San Agustín. (1947). *Del libre albedrío*. In E. Seijas (Ed.), *Obras de San Agustín III: obras filosóficas* (pp. 190–244). Biblioteca de Autores Cristianos.

San Agustín. (1954). *Sobre la mentira*. In R. Flórez (Ed.), *Obras de San Agustín XII: tratados morales* (pp. 529–609). Biblioteca de Autores Cristianos.

Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales* (C. Rodríguez (ed.)). Alianza Editorial.

Vertientes

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

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

Contamos con convocatoria permanente. Los textos serán recibidos en el correo: revistavertientes@utp.edu.co