

Contenido

*La crisis de la familia en Colombia.
Una aproximación crítica a los Principios de la Filosofía del Derecho de Hegel*
Wendy Johanna Rodríguez Sánchez 10

A propósito de la noción de "Crítica" en Michel Foucault
Camilo Enrique Ríos Rozo 24

El más acá del cuerpo. El concepto de representación en Fernando González Ochoa
Johan David Araujo Acosta 40

*Ontología y Técnica
Sobre onto-tecnocracia*
Sergio Ignacio González Aráneda 52

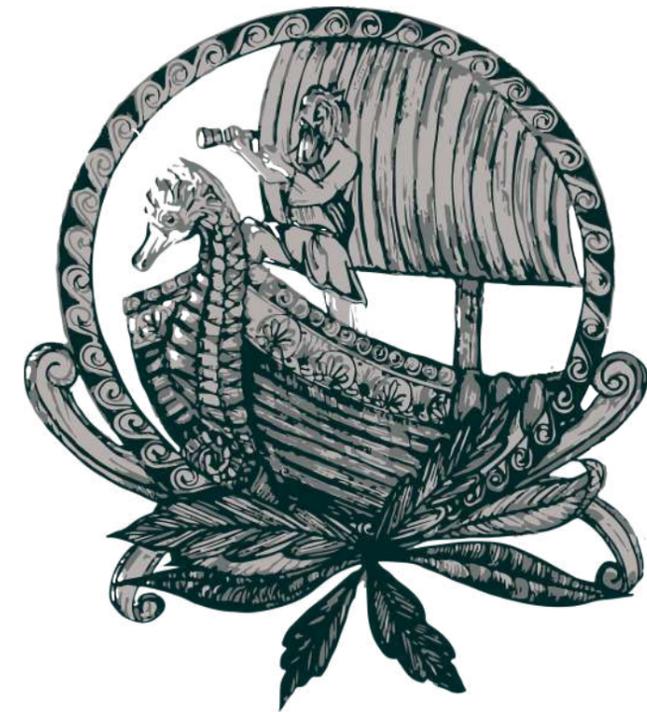
*Tesis sobre el concepto de Historia
Walter Benjamin.
Traducción de Carlos A. Ortega. 68*

*Algunas cuestiones acerca de la escritura, el lenguaje y sus aspiraciones de
acceder a la verdad*
Aurelio López 86



Vertientes

Revista de estudiantes de filosofía



Universidad Tecnológica de Pereira

N° 1
ISSN : 2665-4725

Mayo de 2019



Vertientes
Revista de estudiantes de filosofía

VERTIENTES
Revista de estudiantes de filosofía

Año 1 . N° 1.
Mayo - Noviembre de 2019
ISSN: 2665-4725

Directora
Valentina Hernández

Subdirectora
Maryury García

Comité editorial
Héctor Fabio Cardona
Katherin Patiño
Sebastián Hernández
Camilo Amariles
María Fernanda Quintana
Estiven Valencia

Editorial
Casa de Asterión Ediciones
casadeasterionediciones@gmail.com

Ilustraciones de carátula e interiores
María Fernanda Quintana
Valentina Hernández

Contacto e información
E-mail: revistavertientes@utp.edu.co
Facebook: /RevistaVertientes

Diagramación, impresión y encuadernación
Orbis tertius, formas e impresos
orbistertiusgroup@gmail.com

Impreso en Pereira, Colombia
2019





Contenido

Artículos **9**

**La crisis de la familia en Colombia.
Una aproximación crítica a los Principios de la Filosofía
del Derecho de Hegel** **10**
Wendy Johanna Rodríguez Sánchez

A propósito de la noción de “Crítica” en Michel Foucault **24**
Camilo Enrique Rios Rozo

**El más acá del cuerpo. El concepto de representación en
Fernando González Ochoa** **40**
Johan David Araujo Acosta

**Ontología y Técnica
Sobre onto-tecnocracia** **52**
Sergio Ignacio González Araneda

Traducciones **67**

Tesis sobre el concepto de Historia **68**
Walter Benjamin.
Traducción de Carlos A. Ortega.

Reseñas **85**

**Algunas cuestiones acerca de la escritura, el lenguaje y
sus aspiraciones de acceder a la verdad** **86**
Aurelio López

La filosofía es, ante todo, apertura. El pensamiento que se caracteriza por la presencia de la duda, de la pregunta, es creador de caminos. En términos más acordes al caso, vertientes, corrientes. Que no resulte extraño, pues, el nombre de nuestra revista. Para todo aquel que haya tenido suficiente contacto con la filosofía es evidente que las ideas derivan en pensamientos y problemas incesantes.

Aquí nuestra apuesta por ese fluir.



Artículos

La crisis de la familia en Colombia

Una aproximación crítica a los Principios
de la Filosofía del Derecho de Hegel

Wendy Johanna Rodríguez Sánchez
wjrodriguezsa@unal.edu.co
Universidad Nacional de Colombia

Resumen

La concepción de Hegel acerca de la familia, desarrollada en el libro *Principios de la Filosofía del Derecho*, fue en su época una muestra de la percepción que se tenía sobre dicho concepto en la sociedad burguesa. Ahora, en la Colombia del siglo XXI, la familia ha sufrido varias transformaciones, a saber: el crecimiento de las familias monoparentales, el aumento de los divorcios y la unión libre, el descenso de los matrimonios, las familias disfuncionales, la inclinación a no tener hijos, etc. hasta tal punto de catalogar como “crisis” a estos fenómenos. Teniendo en cuenta lo anterior, el propósito de este texto es explorar a fondo la “crisis de la familia” bajo la mirada de los planteamientos hegelianos, para así descubrir si efectivamente hay una fractura en el concepto o simplemente una transformación. Para ello, en primer lugar, se definirá qué es la familia y en qué consiste según Hegel; después, se expondrán las posturas que están a favor o en contra de que exista realmente una “crisis en la familia” y por último se dará una respuesta frente a los argumentos expresados partiendo de las nociones explicadas por Hegel en la obra anteriormente mencionada.

Palabras clave: familia, crisis, eticidad, transformación, tradición.

Abstract

Hegel's conception about the family (developed in *Elements of the Philosophy of Right*) was in his time a sample of the perception that was had about this concept in bourgeois society. Now, in the Colombia of the 21st century, the family has undergone several transformations, namely: the growth of single-parent families, the increase of divorces and the free Union, the descent of marriages, dysfunctional families, the inclination to not have Children, etc. to such a point of cataloging these phenomena as "crises". Taking into account the above, the purpose of this text is to explore in depth the "crisis of the family" under the gaze of the Hegelian approaches, in order to discover if there is indeed a fracture in the concept or simply a transformation. To do this, first, I will define what is the family and what it consists according to Hegel. Secondly, the positions that are in favor or against that there is really a "crisis in the family" will be exposed. Finally, a response will be given to the arguments expressed based on the notions explained by Hegel in the aforementioned work.

Keywords: family, crisis, ethical life, transformation, education.

1. La Familia Según Hegel

El despliegue de la eticidad se da principalmente en tres formas: lo singular manifestado en la familia, lo particular en la sociedad civil y lo universal en el Estado. Estos tres componentes están estrechamente enlazados y son los que llevan a la idea de la libertad. De esta forma, al enfocarnos en la familia –como componente singular–, descubrimos que las leyes, que emanan de aquella, con el tiempo se han convertido en leyes eternas cuyo seguimiento se ha vuelto casi innato. Muestra de esto se da en la tragedia griega *Antígona*, donde la protagonista defiende a toda costa la ley que pide darle digna sepultura a su hermano, aún si ella ni siquiera sepa cuándo o cómo surgió dicha ley, atribuyéndola así al poder divino. (Cfr. Hegel, *F. Derecho*, p. 266).

En la familia se da la primera relación ética por medio del trato intersubjetivo de sus integrantes, relación ética que se determina por medio del vínculo natural del amor. Es decir, cuando un individuo x “ama a alguien” lo que sucede ante los ojos de Hegel es que ese individuo tiene el sentimiento de haberse reconocido y hallado en otra persona, y si hay concordancia, entonces esta persona también se ha reconocido así misma en el individuo x, dando así como consecuencia la creación de una unidad basada en el amor correspondido. Por ello, es que el ser humano cuando nace en la familia, toma autoconciencia de su individualidad en calidad de ser un miembro que pertenece a esta unidad, pues tiene consciencia de ser alguien que se reconoce así mismo en los demás y viceversa. Es gracias al amor (en su calidad de relación inmediata) que las leyes de la familia son anteriores al Estado –como *Antígona* bien sabía–, porque las leyes del Estado están edificadas bajo la *razón*, mientras que las leyes familiares son naturales.

Para profundizar más en estos puntos, se procederá a hablar detalladamente de las partes principales de la concepción hegeliana de la familia, a saber: el matrimonio, el patrimonio, la educación de los hijos y la disolución de la familia. Terminando así la primera sección y dando paso al posterior estudio de la crisis de la familia colombiana del siglo XXI a partir de los postulados hallados en los *Principios de la Filosofía del Derecho*.

El Matrimonio

Para poder hablar del matrimonio, procederemos a hablar de lo que no es éste para Hegel:

- El matrimonio no es únicamente un contrato –como sí lo pensaba Kant– pues lo limita al cumplimiento de unos acuerdos previamente acordados. No es una negociación de dos personalidades que buscan algo en común, porque el matrimonio busca superar esto, no se contenta con mantener dos

personalidades independientes, sino que pretende la creación de una unidad basada en la relación intersubjetiva entre ellas.

- No es una relación únicamente amorosa porque este sentimiento se basa en la contingencia de las inclinaciones presentes en los sujetos, atentado así contra la universalidad de la eticidad.

Por ende, el matrimonio consiste en una relación donde los aspectos mencionados sean tomados en su conjunto y no cada cual por separado. Es decir, el matrimonio es una relación amorosa-jurídica-ética. De esta forma, la eticidad del matrimonio se da en sus dos componentes (subjetivo y objetivo), donde las inclinaciones afectivas y los motivos de cada quien que suscitaron a la unión constituye su aspecto subjetivo, y donde la conclusión formal del matrimonio, es decir, el acto legal como tal, son la realidad exterior de la unidad, en otras palabras: su aspecto objetivo. Debido a ello, un desequilibrio en los componentes del matrimonio puede acabar con la eticidad y el significado real de éste¹, pues de una forma u otra, esta inestabilidad hace que se renuncie a lo sustancial (la familia) y se dé mayor importancia a la persona particular. Para Hegel, algunas muestras de ello se dan en la poligamia, en el incesto y en todas aquellas actitudes que suscitarían *vergüenza*, pues éstas dejan de lado la unidad y la eticidad. (Cfr. Hegel, *F. Derecho*, p. 284).

Cabe aclarar que, el matrimonio no es enteramente una restricción a la libertad del individuo como se cree comúnmente, porque el matrimonio es una libre limitación. (Cfr. Hegel, *F. Derecho*, p. 280). Es decir, por medio del ejercicio de la voluntad libre de los dos implicados, se contrae gustosamente un compromiso para así crear una nueva unidad –la familia tomada como persona- y conservarla. Además, también vale la pena recalcar que, al ser el matrimonio el principio ético donde se hallan las primeras reglas, deberes, leyes, acuerdos, propiedad, etc. es primordial la conservación de éste, pues aunque un matrimonio pudiera acabarse con la ausencia de afecto, las instituciones legales deben impedir esto poniendo como primer lugar el derecho de la eticidad instaurado al momento de contraer el compromiso.

Algo controversial, pero que igualmente se explicará, consiste en los roles del matrimonio, a saber: el intelectual y el ético. El primero consiste en la autoconsciencia del pensamiento y querer de la libre universalidad, y el segundo, consiste en el querer de lo sustancial de la individualidad concreta y el sentimiento natural e inmediato. Es decir, el rol ético es aquel que versa sobre el vínculo intersubjetivo, inmediato y natural, en otras palabras, la relación suscitada por el sentimiento amoroso que se da en la familia. El rol intelectual, en cambio, se sale de esta inmediatez y se ocupa de asuntos que van más allá de los sentimientos, pues es un rol que se enmarca dentro de

¹ Por ejemplo, el desequilibrio causado por darle mayor preferencia al componente objetivo-jurídico (como se observa en la concepción kantiana del matrimonio como mero contrato) o el desequilibrio causado por la primacía del componente subjetivo-sentimental (que da lugar a una relación contingente que es contraria a la universalidad ética del matrimonio).

las ciencias, el Estado, etc. Estos roles se distribuyen dependiendo del sexo de los integrantes del matrimonio, ya que el hombre siempre adquirirá el rol intelectual y la mujer el rol ético. Por ende, el hecho de que se le asocie a la mujer dicho rol, quiere decir que ella tiene a su cargo lo relacionado con el vínculo familiar, la piedad –en su calidad de sentimiento y empatía por el otro–, el amor y la sensibilidad subjetiva imperante, siendo Antígona el ejemplo perfecto de esto (Cfr. Hegel, F. *Derecho*, p. 286); mientras que, el hombre será el encargado de lo relacionado con la esfera de la razón, el intelecto, la independencia, la autoconsciencia, la toma de decisiones, etc., un rol que se muestra adecuadamente en el personaje del gobernante Creonte –también presentado en la tragedia de Sófocles–. En palabras de Hegel:

Por eso, en una de sus exposiciones más sublimes –la Antígona de Sófocles– la piedad ha sido expuesta fundamentalmente como la ley de la mujer, como la ley de la sustancialidad subjetiva sensible, de la interioridad que aún no ha alcanzado su perfecta realización, como la ley de los antiguos dioses, de los dioses subterráneos, como ley eterna de la que nadie sabe cuándo apareció, y en ese sentido se opone a la ley manifiesta, a la ley del Estado. Esta oposición es la oposición ética suprema y por ello la más trágica, y en ella se individualizan la feminidad y la virilidad. (Hegel, 1999, p. 286).

Como consecuencia de este planteamiento, la mujer al estar marcada por el rol ético, no puede, ante los ojos de Hegel, dirigir una familia –ni mucho menos un Estado–, pues ella estaría determinada por una inclinación a los sentimientos y no a la universalidad, siendo por ello un gran peligro. Para el autor, esto no quiere decir que la mujer no pueda ser culta, sino que ella no está hecha para las ciencias elevadas de la razón y por ello, es el hombre el ideal para poder dirigir, pensar y captar la operación del espíritu tanto en el Estado como en la misma familia, pues es él el que tiene la capacidad de la autoconsciencia y el libre querer y saber de la universalidad.

El Patrimonio

Cuando el matrimonio ya está establecido la familia ha surgido y para que ella perviva necesita obtener ciertas posesiones que contribuyan a su bienestar, las cuales obtendrán el nombre de patrimonio. Su diferencia en lo que respecta a la noción de *propiedad* consiste en que mientras ésta es la exteriorización de la voluntad libre de un individuo, el patrimonio es algo común y ético –se puede afirmar que, el patrimonio es la propiedad de la familia (en tanto *persona*)–. (Cfr. Hegel, F. *Derecho*, p. 289). Sin embargo, aunque todos los miembros de la familia tengan igual derecho sobre el patrimonio, el hombre del hogar (al ser el rol intelectual) será el administrador y el titular de estos bienes.

Además, el patrimonio es lo que permite que las familias se visualicen como independientes entre sí. Muestra de ello se da cuando los miembros consanguíneos –

una relación primaria e inmediata- de una familia toman conciencia de su particularidad, se integran a la sociedad civil y deciden crear nuevos lazos familiares que estén unidos por la eticidad; creando así, la necesidad de obtener sus *propios* bienes, es decir, la necesidad de obtener su patrimonio. Cabe destacar que, éste será distinto del patrimonio de la familia consanguínea inicial, y por ende, se visibilizará así la diferencia entre una familia y otra.

La Educación de los Hijos y la Disolución de la Familia

La realización, contenido y existencia de la familia se ve representada de dos formas: por el patrimonio y los hijos. Sin embargo -y a diferencia del patrimonio que solo es la realización plasmada en un objeto exterior-, el amor conyugal se ha realizado en *algo espiritual*, donde los padres aman y son amados a la vez por los hijos quienes tienen ese *algo*. De hecho, los hijos al ser parte de la familia tienen derecho a hacer uso del patrimonio. En ese sentido, el tener hijos trae como consecuencia la adopción de dos derechos por parte de los padres hacia ellos: el derecho al servicio y el derecho al arbitrio, donde el primero consiste en el deber de los padres de brindar cuidado a su familia y el segundo consiste en mantener la disciplina y brindar una educación debida, para que así la libertad del hijo no caiga en la arbitrariedad y se sitúe en lo universal. (Cfr. Hegel, *F. Derecho*, p. 292).

Es así como los infantes deben crecer con una crianza amorosa, y un cuidado que le ofrezca lo indispensable para su desarrollo (una determinación positiva); pero asimismo, deben crecer con una educación basada en la autonomía y la autoconfianza, para que así ellos puedan ser capaces de desarrollar su libre personalidad e ingresar a la sociedad civil como ciudadanos de bien. De esto depende que, los niños convertidos en hombres sean seres destacables con empatía por el mundo espiritual, o seres con sentimientos infantiles no reprimidos en su debido tiempo.

Por lo que se refiere a la disolución de la familia, cabe destacar que, el matrimonio tiene su primer momento en la subjetividad, a saber: en el amor, el romance y la pasión. Por ello, siempre albergará en sí un carácter contingente que puede poner en peligro la eticidad de esta unión. De manera que, aunque las instituciones traten de preservar dicha unión a toda costa, no pueden obligar a dos voluntades libres a estar juntas, e incluso, facilitarán la ruptura en el instante en que intervenga la violencia, la hostilidad y el maltrato hacia alguna de las partes involucradas.

Ahora bien, usualmente hay dos causas de la disolución de la familia: la *disolución ética*, que bien puede consistir en la partida de los hijos hacia la sociedad civil -haciéndose partícipes de ésta en tanto personas particulares-, o bien, cuando se desvanece la primera causa de la unión: el amor. La otra forma de disolución consiste

en la *disgregación natural*, donde alguno de los padres –por lo general el hombre- o ambos fallecen, abriendo paso a la repartición del patrimonio, es decir, la herencia.

Se puede señalar que, la herencia puede ser “legada” arbitrariamente por el miembro ya fallecido a determinados familiares, amigos, instituciones, etc., aunque esto pueda despertar disputas entre los miembros de la familia. Por tal motivo, se vio necesaria la creación de leyes que protegieran el derecho de la familia y sus respectivos miembros a ser protegidos y amparados. Se puede afirmar que, el derecho de la familia tuvo su origen en los conflictos que pueden causar la separación y alejamiento de los integrantes de la familia. (Cfr. Hegel, F. *Derecho*, p. 300).

Tránsito de la Familia a la Sociedad Civil

Después de las disoluciones dadas en las familias, los miembros que pertenecían a tales ahora se hallan como personas particulares, seres que pueden crear nuevos lazos familiares que a la larga constituirán una sociedad –esto es conocido como el *estadio de la diferencia*-. De esta forma, la expansión de las familias termina por construir una comunidad, un país, una nación, etc. donde se comparten ciertas necesidades (la necesidad colectiva) y la acción recíproca para satisfacerlas. Sin embargo, contrario a lo que se podría pensar, esta particularización de los individuos no implica una ruptura con la eticidad –pues vale la pena recordar que la ética se daba en la unidad de la familia- porque ahora las personas particulares se encuentran en un plano común y universal donde sus necesidades y deseos se encuentran en relación con las carencias de los demás individuos, como asimismo se encuentra el contexto que permite satisfacer tales ausencias. De manera que, se da paso a la importancia de ese plano común que permite un nivel más elevado del despliegue ético, es decir, el despliegue de la eticidad en la sociedad civil.

2. La “Crisis de la Familia”

*La Familia Colombiana está en Crisis*²

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede evidenciar que muchas cosas afirmadas por Hegel ya no se siguen al pie de la letra en este momento. Sin embargo, ¿hasta qué punto estos cambios han socavado la concepción de Hegel?, es más, ¿actualmente se sigue manteniendo la esencia de la postura hegeliana en lo que respecta a la familia? Para resolver estas preguntas se procederá a ver, en primer lugar, qué tanto han cambiado las familias y cuáles son los argumentos para afirmar que la familia está en crisis, para ello se tomará como base la información suministrada en el 2015 por la periodista Alda Mera para el periódico *El País*, a saber: “*Expertos le explican por qué la familia colombiana está en crisis*”.

El texto en cuestión afirma que, a pesar de los inminentes cambios, la estabilidad del matrimonio queda entredicha y los hijos están empobreciéndose cada vez más - pues cada vez es más difícil que ellos accedan a educación de calidad, o incluso, que tengan un buen estado de salud-. Esto se ve reflejado en niños huérfanos, infantes que viven sin sus padres, el aumento de bebés nacidos de madres solteras, parejas que menos se casan y bebés nacidos fuera del matrimonio. Por ende, a continuación se hablará con mayor profundidad sobre algunos de estos factores y su impacto en la concepción hegeliana de la familia:

Uno de los factores principales radica en la inestabilidad de los lazos conyugales, por ejemplo, el suscitado en el maltrato intrafamiliar contra la mujer. Pues como se afirma: “lo importante es que la nueva estructura familiar que se está consolidando tenga una funcionalidad tal, que contribuya al crecimiento y desarrollo armonioso de quienes la integran” (Mera, 2015). Sin embargo, este factor en relación con la filosofía de Hegel no implica una ruptura a su postura, porque como ya se explicó anteriormente: “Así como no puede haber ninguna violencia para entrar al matrimonio, tampoco hay ningún lazo jurídico positivo que pueda mantener juntos a los sujetos una vez han surgido disposiciones y acciones hostiles”. (Hegel, 1999, p. 294). De esta forma, podría afirmarse que, Hegel no cree que un matrimonio es algo que ate a dos personas por medio de un lazo conyugal inestable, ya que si hay violencia de por medio, para el autor lo mejor es que haya una separación. Sin

² A partir de la base conceptual dada, esta segunda parte se enfoca en otros textos de carácter periodístico que permitan brindar un contexto panorámico de la actualidad colombiana en el tema de la familia. Asimismo, los nuevos textos que se introducirán provienen de especialistas en el campo como lo son Florence Thomas (psicóloga y exponente en temas de feminismo en Colombia) y Jesús Álvaro Sierra Londoño (médico y filósofo) que están en la capacidad de exponer posturas frente a la familia colombiana actual. De manera que, esta segunda parte deja de lado el despliegue conceptual para que, a partir de lo ya desarrollado, se pueda pasar a un ejercicio que busca la relación entre las posturas que se desarrollarán y el pensamiento de Hegel expuesto en Principios de la Filosofía del Derecho.

embargo, cabe destacar que, las separaciones en este país son muy ocurrentes, y como consecuencia, los hijos (que son repartidos junto con los bienes del patrimonio) crecen con la ausencia de una figura (ya sea la materna o la paterna) y, en algunos casos, deben vivir con personas que no comparten ningún vínculo inmediato con él – como los padrastros, madrastras, tíos, tías, abuelos, abuelas, etc.-, de hecho, según Alda Mera (2015), en el 2014 el 55% de los niños vivían con personas diferentes a sus padres en este país.

Asimismo, muchos padres y madres se niegan a aceptar su rol en la familia o lo desempeñan mediocrementemente (ante los ojos de Hegel, esto podría resumirse como una negación a los derechos de servicio y de arbitrio ya tratados anteriormente), brindando así una pésima educación a los infantes. Esto se puede deber a la falta de importancia que se le da a la unidad familiar frente a la particularidad de cada quien en la sociedad civil. Muestra de ello se da en el padre que se niega a cumplir con sus obligaciones como tal porque no está listo para comprometerse, ni mucho menos para dejar de lado su particularidad e independencia por ser miembro de una singularidad. De igual manera, las parejas ya no sienten interés por el matrimonio – cayendo en un 19% durante el 2014, de acuerdo con Mera (2015)– debido a que cuestionan la necesidad de entablar un enlace jurídico a las partes involucradas. Este cuestionamiento puede darse como resultado de una prioridad hacia las inclinaciones afectivas y no tanto por los aspectos formales y jurídicos. Es decir, aunque la pareja tenga un lazo afectivo, no quiere llevar a la objetividad aquella subjetividad de las partes implicadas por medio del acto formal, dando como resultado una singularidad éticamente incompleta, pues aunque se haga presente el lazo natural del amor y las inclinaciones subjetivas y contingentes (como el deseo y la pasión), no existe el componente objetivo de esta relación. Incluso Hegel podría explicar esto mejor:

En los modernos dramas y otras representaciones artísticas en los que el amor carnal constituye el interés principal, se lleva el elemento más frío al ardor de la pasión por medio de todas las contingencias relacionadas con él; se considera que la totalidad del interés reside en ellas, lo cual puede ser de infinita importancia para ellas, pero no en sí. (Hegel, 1999, p. 280).

Ahora bien, si nos situamos en la concepción tradicional de la familia (la defendida por Hegel), gran parte de la causa de los conflictos se da precisamente por el cambio de roles entre los sexos participantes del matrimonio. Por ejemplo, en una sociedad aún machista – como la nuestra– al hombre le puede costar en ciertos casos que la mujer sea la cabeza del hogar y no él; o en otro caso, puede que sea la mujer la que le cueste ser la que tenga el rol *intelectual* mientras que el hombre se encargue de la unidad familiar. Esto da como resultado, el querer terminar con la familia debido a que las partes implicadas no pudieron adaptarse a tales cambios, pues han salido de su zona de confort. Respecto a este punto, pienso excusar a Hegel, pues él en su época no vislumbró que las mujeres efectivamente podían tener la misma capacidad para desempeñar un rol intelectual como el que él tanto le achacaba al hombre,

estando impedido, por tanto, de prever estos tipos de conflictos, al fin y después de todo fue un hijo –o víctima en este caso– de su tiempo.

Por los factores expresados anteriormente –entre otros muchos–, el artículo de Alda Mera concluye que efectivamente la familia tiene una crisis, pues aquella, que es la primera manifestación de la eticidad, se ve afectada en su concepción por diversos problemas que a la larga tendrán graves consecuencias en la educación de los hijos, y por ende, a la formación de los futuros ciudadanos. Pues ¿acaso una familia donde se dé el maltrato a la mujer –por ejemplo–, o donde el padre (o la madre) no sea capaz de adoptar el compromiso familiar, brindará una buena educación para los hijos?, ¿o acaso unos padres ausentes pueden brindar el derecho del arbitrio y del servicio a sus hijos?

La Familia Tradicional Colombiana es la Única Concepción de la Familia que Está en Crisis

En respuesta a las críticas planteadas anteriormente, se tomará en cuenta el artículo que la docente Florence Thomas hizo en el 2013 para el periódico *El Tiempo*: “*La familia en crisis: ¿cuál familia en crisis?*”. De esta forma, se puede afirmar que para ella, la única crisis existente con respecto a la noción de familia se da en la concepción tradicional, es decir, la “familia sagrada”, judeocristiana, patriarcal y conservadora. En ese sentido, más que una ruptura hacia la concepción filosófica de Hegel, lo que se halla es una evolución del concepto, que obviamente no iba a permanecer intacto en el tiempo.

Para Thomas, la familia aún sigue siendo el núcleo de la sociedad, lo que en términos de Hegel vendría a ser la primera relación de eticidad entre las personas que, a su vez, saldrán a la sociedad civil con normas y fundamentos dados en ella. De hecho, ella cita el concepto de familia de la siguiente manera: “una forma de unión de personas que asumen lazos de solidaridad, apoyo, cariño, amor y convivencia” (Thomas, 2013). De esta forma, el concepto de familia mantiene aún un parecido con la idea de Hegel, a saber: una relación entre varios sujetos que buscan la conformación de una unidad donde impere el lazo ético basado en el vínculo inmediato del amor y la piedad. Sin embargo, una diferencia que la autora del artículo defiende, consiste en el prescindir de la formalidad legal de la situación familiar, ya que ella considera que –independientemente de si este reconocimiento es civil o religioso– ya no es necesario para conformar una familia. Nuevamente vale la pena aclarar que Hegel no comparte este punto de vista, la sola subjetividad no es suficiente para componer el matrimonio, se necesita de un aspecto objetivo que permita el reconocimiento de dicha unidad ante lo demás, esto por medio de la conclusión formal del matrimonio –es decir, el acuerdo jurídico entre las partes–.

Ahora bien, las familias monoparentales (entre las que se cuentan aquellas conformadas por los padres y madres cabeza de hogar), las familias donde por motivos como el desplazamiento se han visto obligadas a reconfigurar su núcleo familiar -pudiendo entrar abuelos, tíos, tías, primos, primas, etc. en él-, entre muchos otros casos, no constituirían una crisis grave en la concepción de familia pues -aunque no se halla necesariamente un matrimonio-, hay una concordancia ética en el lazo amoroso que une a cada integrante de la familia, y aunque no haya manera de formalizar judicialmente una familia de este tipo, por lo menos actualmente, estas familias no-tradicionales cuentan con derechos y reconocimientos que hace mucho tiempo no poseían.

Además, muchos de estos cambios no solo reinterpretan la concepción de familia, sino que también son necesarios para avanzar en la materia de igualdad de género y progreso humano. Pues aunque Hegel haya defendido una familia que no albergara acciones hostiles en su interior, la verdad es que las familias tradicionales (burguesas) son un foco para la discriminación y la violencia, muestra de ello se da en la propia distribución de roles de Hegel. Por ende, para la mujer el hogar no siempre ha significado amor o lazo ético, sino que en algunas ocasiones ha significado todo lo contrario, y para enmendar esta situación era necesario implementar cambios que dieran a la mujer un puesto más equitativo en la familia -esto por mencionar solo un caso entre muchos, ya que lo mismo puede expresarse, por ejemplo, respecto a las familias no-tradicionalmente conformadas, el desplazamiento forzado y la necesidad de replantearse si, teniendo en cuenta estos aspectos de fuerza mayor, una familia nuclear era necesaria y suficiente para reconocer a un grupo como familia o, si esto era más perjudicial que ventajoso para las víctimas-. Cabe aclarar que, ni la equidad de género o las nuevas formas de hacer familia son un impedimento para la creación de figuras maternas o paternas para el infante, pues al situarnos en el caso del apartado anterior -donde el padre se desentiende de su rol con los hijos- esto ya no implica que sea exclusivamente el padre biológico quien pueda ser la figura paterna, sino que pueden ser incluso los abuelos quienes adopten esta figura.

¿Existe la “Crisis de la Familia”?

Si con “crisis” nos referimos a la transformación de la estructura y componentes de la familia, diremos que no la hay, porque como se vio anteriormente, estas transformaciones no son exclusivamente negativas -como se podría pensar-, sino que por el contrario, favorecen la equidad, el progreso y la igualdad entre las personas. Ahora bien, si con “crisis” nos referimos a la problemática con la concepción tradicional de la familia, se podría afirmar que sí existe una crisis, pero ésta solo es un efecto colateral de la transformación de dicha concepción, una transformación que se adapta a los tiempos actuales y prescinde de aquellas cosas que ahora ya no resultan adecuadas.

Sin embargo, si con “crisis” nos referimos a la disminución de los matrimonios, el aumento de divorcios y separaciones, el descenso de la procreación, entre otras cosas, se puede decir que es relativamente una crisis, en el sentido de que algunas cosas chocan con la concepción de Hegel, pero esto ante la vista de los habitantes, es algo simplemente normal. Cabe recordar que, ciertas circunstancias -como el divorcio, por ejemplo- bajo ciertas consideraciones pueden ser aceptadas por el propio autor, confirmando así que Hegel no era que opusiera total resistencia hacia estos sucesos. En ese sentido, el aumento de las separaciones y el no casarse, entre otras cosas, pueden ser una consecuencia del habersele dado más importancia a las inclinaciones afectivas que a otros factores, como la formalización objetiva de la unidad -tal y como se mencionó anteriormente-. Y es por esto que, precisamente la concepción hegeliana entra en conflicto con estos sucesos, porque ahora la particularización de las personas se ha vuelto mucho más importante que la intención de formar una unidad sustancial y singular, ahora las personas temen comprometerse porque no quieren renunciar a su particularidad y pasar a ser miembros de algo, en otras palabras: tienen miedo de autolimitarse. Como consecuencia de ello, las personas han decidido darle mayor prioridad a sus propias inclinaciones subjetivas antes que a lo que respecta a un acuerdo con el otro, dando como resultado un desequilibrio en la familia, pues al pasar a un segundo plano lo jurídico y al darle cabida a lo contingente, queda en duda la realización de la eticidad en dicha unidad.

Sin embargo, a pesar de las transformaciones del concepto, de la obsolescencia de la familia tradicional y de las crisis frente a lo establecido por Hegel, aún se mantienen muchas cosas expresadas en la obra *La Filosofía del Derecho*. Una muestra de ello radica en la importancia que aún recibe esta unidad como núcleo de la sociedad, también en la importancia dada a la educación de los hijos, del lazo amoroso y la piedad, la necesidad de mantener un rol intelectual y uno ético (independientemente de cómo y quién los desempeñen) y la voluntad libre que decide autolimitarse para estar con alguien más -aunque esto no suceda en todos los casos-. Por tal motivo, se puede observar cómo gran parte de las ideas de Hegel aún se mantienen en la actualidad y en este país, pues las cosas que han cambiado no se comparan con la importancia de las cosas que aún siguen vigentes. De hecho, si omitiéramos las circunstancias históricas de la vida de Hegel al momento de plasmar su pensamiento, se puede observar que, gran parte de su legado se ha mantenido en el tiempo y probablemente lo siga haciendo por un largo periodo. Incluso, se podría afirmar que, los puntos socavados de la filosofía de Hegel precisamente corresponden a sus opiniones sujetas al tiempo del que se hace partícipe, a saber: los roles según los sexos, la familia tradicional y la importancia del acuerdo formal.

Respecto a este último punto, -a modo personal- no sé si actualmente sea necesario o no establecer el acto del matrimonio ante una institución o no, para que ésta se concluya formalmente; lo que sí puedo afirmar es que -bajo la mirada de Hegel- el matrimonio, en su calidad de relación basada en la eticidad, consiste en un

aspecto subjetivo y otro objetivo³. Es decir, es una cuestión muy delicada afirmar si la actualidad ha socavado o simplemente transformado este aspecto, pues el contenido judicial-objetivo no solo es un reflejo de la época del autor, sino que también es importante al desarrollar el aspecto objetivo del matrimonio. En adición, algo que queda enunciado aquí es el impacto de la particularidad de la persona participe en la sociedad civil a la hora de entablar una familia. Pues ver cómo esto se prioriza hasta tal punto de poder ser contraproducente para la creación de la familia misma, es contrario a la importancia –vista por Hegel– de la particularidad para la creación de familias no basadas en la consanguinidad sino en una relación ética.

En conclusión, la filosofía de Hegel aún puede estar vigente (siempre y cuando se omitan ciertas consideraciones que actualmente quedan obsoletas y se valoren más aquellos aportes que han demostrado perdurar en el tiempo) aunque esto no es garantía de que se lleve a cabo en la práctica con la misma eficacia pretendida en sus planteamientos, pues existen fenómenos (como el de la particularidad contraproducente y la irrelevancia del contenido objetivo de matrimonio) que aún suscitan muchas controversias actualmente.

³ Véase primer apartado, segunda sección.
Véase segundo apartado, primera sección.

Referencias bibliográficas

- CARVAJALINO, N., ORTEGA A. & RODRÍGUEZ W. (2018) *La Familia Como Institución Ética*. Ponencia. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- HEGEL, G. H. W. (2005). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEGEL, G. H. W. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Edhasa.
- MERA, A. (4 de marzo del 2015). *Expertos le explican por qué la familia colombiana está en crisis*. El País. Recuperado de: <https://goo.gl/Tprdn3>
- SIERRA, J. A. (2006). *¿Hacia Dónde Camina la Familia?* Chiclayo.
- THOMAS, F. (13 de agosto del 2013). *La familia en crisis: ¿cuál familia en crisis?* El Tiempo. Recuperado de: <https://goo.gl/WE84cW>

A propósito de la noción de “Crítica” en Michel Foucault

O acerca de la imposibilidad de una
pedagogía del gesto

Camilo Enrique Rios Rozo
cerrsociologus@gmail.com
Universidad de Buenos Aires

Resumen

El texto presenta una hipótesis de lectura respecto a un aspecto paradójal en la 'obra' de Foucault: el hecho de que su aporte más significativo al pensamiento contemporáneo consiste, más que en una cuestión de contenido, a una referida a un gesto "ético-político", a un modo de pensar (un deslizamiento metodológico-epistemológico); lo anterior haría imposible, y por lo tanto innecesario (al menos de acuerdo al movimiento del pensamiento de Foucault mismo), incluirlo en planes pedagógicos. No es posible 'enseñar' Foucault, puesto que no sería posible enseñar un gesto. Para desarrollar esta paradoja, y debido a la propuesta exploratoria del texto, nos valdremos de tres intervenciones orales de expertos y de una breve revisión de la noción de 'crítica' en Foucault como fuentes.

Palabras clave: Michel Foucault, Crítica, pedagogía.

Abstract

The text presents a reading hypothesis regarding a paradoxical issue within Foucault's thought: his most important lecture to the contemporary thought consists, far from a content aspect, in one linked to a "ethico-political" gesture, a way of thinking (a methodological-epistemological glide). That paradox thus turns impossible and therefor unnecessary (accordingly to his own flow of thought) to include Foucault in pedagogical plans. It is impossible to 'teach' Foucault because it's impossible to teach a gesture. In order to unfold the paradox and taking into account the exploratory status of the text, we will use three expert presentations and a brief review of Foucault's notion of 'critique' as sources.

Keywords: Michel Foucault, Critique, Pedagogy.

A partir de tres suministros concretos, quisiéramos proponer una paradoja que – a modo de hipótesis– cuestione formalmente, esto es en un registro lógico y discreto (léase, estricta y explícitamente acotado), la pertinencia de la enseñanza de Michel Foucault. Dicho en otras palabras, se trata de una propuesta puramente analítica que hace un recorte argumentativo absolutamente necesario para sostener la hipótesis. En ese sentido, se leería matemáticamente como ‘dados los suministros (supuestos lógicos), entonces es posible sostener que ... (la hipótesis)’; en ningún nivel se debe considerar una propuesta pedagógica, sino un ejercicio analítico que, en todo caso, sí pretende una reflexión a propósito del quehacer docente/investigador que dialoga con Foucault. La paradoja se puede decir también en términos del posible contrasentido que implica enseñar Foucault.

Un elemento analítico que puede servir como axioma para esta propuesta es el establecimiento del carácter de utilidad del ejercicio pedagógico. Con esto nos referimos al principio bajo el cual se puede establecer que uno de los criterios de selección e incorporación de elementos a un sistema pedagógico-educativo es la utilidad del mismo en cualquier nivel psicológico, práctico, estético o analítico que fuere. En ese sentido, la paradoja dialogará con este principio en términos, nuevamente, puramente lógicos, dudando precisamente de ese criterio de utilidad.

Un antecedente mucho más lejano y que constituye un telón de fondo del que por más que nos propongamos alejarnos no podemos por una razón también lógica, es una suerte de arqueo-genealogía desmoralizada de la forma-escuela en occidente¹: se trata de una institución que, además de ser profundamente cristiana –o tal vez precisamente por serlo–, hunde sus más profundos cimientos (de aquellos que incluso los más freirianos quisieran sin éxito despojarse) en operaciones que filosóficamente infantilizan, deshumanizan (animalizan incluso) y medicalizan la posición del estudiante y la relación con él². Esto es importante en términos de desmoralizar los procesos pedagógicos que si bien han constituido un ejercicio de des-marcación respecto del cánón más clásico, reproducen en un nivel profundo, casi involuntario y definitivamente pre-consciente, el espíritu de la institucionalidad escolar. Sin embargo, este debate es largo y este elemento es sólo el telón de fondo para dar cuenta de una paradoja que, en términos de institucionalidad, puede ayudarnos a pensar en términos lógicos las prácticas de enseñanza, al menos las referidas a Michel Foucault. A este filum pedagógico-institucional llamaremos acá ‘forma-escuela’, que

¹ Al respecto, recomendamos el brillante trabajo de Sáenz Obregón (2003).

² En otro texto hemos propuesto una reflexión que, en código anti-pedagógico, tensiona estas ideas en un sentido puramente propedéuticas y pedagógicas sobre las que se sostiene el aparato escolar (Rios, 2013).

no refiere ni a una forma de escolarización (porque las incluye a todas, al menos occidentales), ni a una escuela o corriente pedagógica específica.

Así pues, en un primer momento presentaremos una muy breve esquematización respecto de dos grandes bloques de y en el pensamiento de Foucault; seguidamente, presentaremos los tres insumos que motivan esta propuesta lógica. Sobre el final, a partir del entrelazamiento de esos tres suministros, daremos entonces forma a la paradoja e introduciremos algunos elementos lógicos que permitirán, en el mejor de los casos, dar inicio a un debate largo.

1. Foucault: forma y contenido

El pensador de los dispositivos se ha convertido él mismo en una ‘caja de herramientas’; es el autor más citado en las ciencias sociales en el siglo XXI y es leído en carreras y disciplinas tan dispares como la arquitectura y la psiquiatría, o como la filosofía y la administración de empresas. Las nociones que propuso son utilizadas amplia e indiscriminadamente por pensadores de derecha y de izquierda por igual, para criticar tanto como para ensalzar al neoliberalismo, y con ellas se hacen reflexiones acerca de casi cualquier cosa imaginable, como por no mencionar el éxito asegurado que tiene cualquier evento que lo convoque así sea tangencialmente. Pero, ¿a qué se debe su fama, su éxito, su garbo?

Sin pretender estar proponiendo nada nuevo, queremos señalar que podemos compartimentar a Foucault al menos de dos maneras diferentes. Una que podemos llamar “temática”, que es la más común, y que nos ofrece tres Foucault:³ el Foucault del ‘saber’, que despliega una analítica de las epistemes⁴; el Foucault del ‘poder’, que contiene tanto la hipótesis agonística (o nietzscheana o de la guerra) como la gubernamental⁵; y el Foucault de la ‘ética’ o del ‘sujeto’, que da cuenta de la

³ Esta disección sólo se corresponde cronológicamente en un nivel muy superficial, por lo que algunos de los textos agrupados en cada categoría pueden ser de períodos radicalmente distintos y distantes. Evidentemente, esta agrupación de textos es parcial y discreta, por lo que no tiene otro objetivo que el de ilustrar la ya muy conocida clasificación del trabajo de Foucault.

⁴ Sobre todo Foucault (2008a,1979, 1992, 1993a, 2012, 2011a, 2008a) pero además y a modo de bisagra con el siguiente segmento, Foucault (2001a); por mencionar apenas algunos de los más sobresalientes.

⁵ Conteniendo aún Foucault (2001a), sobre todo en esta sección Foucault (2001b, 1993b, 2008c, 2010a, 2011b, 2013a), pero además y a modo de bisagra con el siguiente segmento, Foucault (2013b, 2014b, 2014c); por mencionar apenas algunos de los más sobresalientes.

constitución de la subjetividad en occidente⁶. Sin duda es una interesante trayectoria, pero ninguna de estas etapas individualmente, ni el recorrido completo, explicarían el ‘efecto Foucault’⁷ al que asistimos hace ya algunos lustros. Y es que bajo esta clasificación lo que tenemos *grosso modo* como resultante es una serie de hallazgos concretos, históricos, a propósito del saber, del poder y/o del sujeto o de la ética.

Una serie interminable de voces se levanta fuertemente en tono de protesta, objeción. Y tendrían razón esos ceños fruncidos al señalar esta reducción como tal. Sin embargo, creemos que es precisamente por aquello en lo que estamos de acuerdo que podemos explicar este fenómeno llamado Foucault. Se trata de un segundo corte, una segunda disección posible de nuestro autor. Una que ya no respondería a criterios temáticos o cronológicos, sino a otros de carácter gnoseológicos y analíticos. A todo el bloque anterior (saber-poder-sujeto/ética) llamaríamos ‘arsenal’ y haría parte de un lado de la nueva disección: el contenido del pensamiento de Foucault. Pero la disección dejaría otro lado sin nombrar, ese lado que explicaría el éxito de nuestro pensador francés. Se trata de lo que podríamos llamar muy entre comillas “método”, o ‘estrategia’, o forma del pensamiento. La dificultad de llamarle de alguna forma radica en que se trata al mismo tiempo de un método que no implica un abordaje diferente de un contenido, sino de una operación metodológica que hace emerger un objeto, lo que hace que esta dimensión se pueda llamar al mismo tiempo metodológica, gnoseológica y epistemológica.

En todo caso, más allá del objeto de estudio, la innovación, el éxito de Foucault está en *el modo*, en la forma de abordaje de los mismos. Sus objetos de estudio, y esto es algo que él mismo dijo en alguna de las muchísimas entrevistas otorgadas, son lugares de interés personal, relacionados con su biografía y sus intereses particulares, y reunidos en función de una pregunta que nada tenía que ver con ellos. Una cuestión que se encontraba en su forma de habitar el mundo, una incomodidad específica que bien se hubiese podido dirigir a cualquier otro objeto. Además, y en esto debemos ser sinceros, en modo alguno son objetos nuevos o inexplorados, y en ese sentido lo impresionante y asombroso de sus hallazgos-conclusiones no son ni siquiera ellas mismas, sino más bien el tratamiento que al darle al objeto las hacen posibles, el proceso analítico que opera la maquinaria investigativa. En ese sentido, Foucault sería ante todo un “metodólogo”.

Más allá de las discusiones a propósito de la arqueología y la genealogía, si son lo mismo o si son vecinas, si comparten o no un territorio epistémico, es posible, en función de lo que acá es presentado, proponer que es la máquina arqueo-genealógica⁸

⁶ Conteniendo aún, además de muchas entrevistas, sobre todo las que podemos encontrar en *El yo minimalista* (1996a) y en la tercera parte de *Obras Esenciales* (2010c), Foucault (2013b, 2014b, 2014c), sobre todo en esta sección, Foucault (2006, 2009, 2010b, 1996b, 2004).

⁷ A propósito, para mencionar sólo uno, ver *The Foucault Effect* (1991).

⁸ Nos referimos acá a lo que el mismo Foucault hace en múltiples ocasiones, casi todas ellas en un registro oral, y que puede llamarse una retrospectiva de su trabajo. Especialmente, por ejemplo, en la

el gran y el más profundo aporte de Foucault a la historia del pensamiento occidental. Y en ese mismo sentido, adelantar que la noción de ‘crítica’ puede leerse como un deslizamiento metodológico de superficie, que describe el modo de un quehacer que no sólo se aplica a la investigación teórica sino a la actividad vital y a la relación de sí consigo y con los demás. En ese sentido, entonces, lo que en un nivel metodológico puede llamarse arqueo-genealogía, encuentra su correlato ético-político en lo que al final de su vida llamará Foucault ontología crítica de nosotros mismos.⁹

2. Suministros: otras voces

Tres fuentes, entonces, las que repondremos a continuación: 1) una línea del argumento presentado por Didier Eribon –a modo de conferencia inaugural– en el “Coloquio Internacional: Michel Foucault y América Latina”¹⁰ bajo el título *de A propósito del poder: reflexiones sobre la temporalidad política*; 2) la diferencia entre un trabajo ‘foucaultista’ y uno ‘foucaulteano’ propuesta por Santiago Castro-Gómez,¹¹ y 3) una breve revisión de la noción de ‘crítica’ en el propio Foucault.¹² Presentaremos estos tres bloques simultáneamente como momentos y como territorios de reflexión a propósito de la hipótesis paradójica que quiero presentar de modo que, después de presentados, sea posible aclarar cómo se establece una conexión con la reflexión del apartado anterior.

clase del 30 de enero de de 1980 en el Collège de France, luego publicado como “Del gobierno de los vivos” (Foucault, 2014a: 96-100), es posible encontrar de su propia voz un recorrido detallado por su propia “obra”, en el que marca los deslizamientos de orden metodológico que lo llevan incluso a llamar a lo que hace “anarqueología”. Este deslizamiento de la arqueología a la genealogía y su inmediata y estratégica indistinción es lo que nos permite hablar de una “máquina arqueo-genealógica”.

⁹ En las conferencias “¿Qué es la crítica?” (Foucault, 1990) y “¿Qué es la Ilustración?” (En Foucault, 2010c: 975-990, Foucault traza este desplazamiento con todas las letras. No nos detendremos acá en el desarrollo de este asunto, porque además hace parte de la argumentación subsiguiente en nuestro texto.

¹⁰ Celebrado en Buenos Aires, entre el 13 y el 15 de agosto de 2014 en el Centro Cultural Borges, y organizado por la Maestría en Estudios Literarios Latinoamericanos y el Programa de Estudios Latinoamericanos Contemporáneos y Comparados de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.

¹¹ Diferencia apenas esbozada como un comentario, el miércoles 4 de septiembre de 2013, en la Plenaria 1 del “IV Coloquio Latinoamericano de Biopolítica y II Coloquio Internacional de Biopolítica y Educación. Bienes comunes, tecnologías de gobierno, contraconductas”, celebrado en Bogotá, entre el 3 y el 6 de septiembre de 2013 en la Biblioteca Luis Ángel Arango y edificios aledaños del centro histórico de la ciudad, y organizado por un gran conglomerado de instituciones universitarias y culturales de la región. En esa plenaria participaron como expositores Vanessa Lemm, Edgardo Castro y Santiago Castro-Gómez.

¹² Esta reposición la haremos siguiendo algunos argumentos expuestos por Santiago Castro-Gómez en la conferencia titulada “Michel Foucault y la Escuela de Frankfurt”, realizada en la Universidad Nacional de Colombia –Sede Bogotá, en el marco del Seminario CES, el 7 de junio de 2013. Se puede acceder a una versión audiovisual de esta conferencia en: <http://www.youtube.com/watch?v=sMU2AbbTD00>.

En su conferencia, Eribon hiló varias ideas alrededor de un llamado de atención a propósito de la labor investigativa acerca del poder en nuestros tiempos. Nos interesa acá reponer apenas uno de los hilos que hicieron parte de su argumentación y que no sufre mayores atropellos al ser aislado de esta forma.¹³ Debe entonces recordarse que lo que sigue es una reposición comentada del argumento de Eribon, por lo que, siguiendo las advertencias y los consejos de Deleuze,¹⁴ más que repetir lo que aquel pronunció, pensaremos con él en función del objetivo del presente texto.

Michel Foucault nos invita a pensar el poder. Pero no de cualquier modo. Su invitación es clara: pensar significará siempre repensar; de este modo, estaríamos llamados a repensar el poder pero además y sobre todo lo que este produce, sus efectos. Primera pista, la analítica del poder sólo podrá ser producida en términos de actitud permanente. Es decir, lo que Foucault dice que es el poder poco importa realmente; lo que realmente importa es el llamado que hay respecto del *modo* de estudiarlo, la necesidad permanente de seguir dando cuenta de lo que tal cosa es hoy. En ese sentido, lo que sirve de Foucault hoy es continuar la 'crítica', y esto implica una filiación a un cierto *ethos*, más que el abordaje o estudio de cualquier tipo de contenido. Así, la crítica, entendida como *actitud*, es un ejercicio permanente, mientras que los contenidos y los objetos de investigación son indefectiblemente variantes (históricos, contingentes). Por eso el llamado sería a 'usar' la crítica para des-hacer y re-hacer los contenidos teóricos, los objetos de investigación; para hacerlos emerger en el horizonte de las problematizaciones, más que atraparlos en un campo extenso donde pre-existirían 'naturalmente'.

La 'academización' del pensamiento de Michel Foucault ha implicado, por lo mismo, la pérdida de un 'algo' que hizo que él mismo fuera rechazado allí, en la academia. El desplazamiento del interés, vía institucionalización, del ámbito epistemológico y gnoseológico al teórico del pensamiento de Foucault implicó una relegación más o menos generalizada de lo más potente de su ejercicio investigativo. Ante esa situación, y acá ya se empieza a perfilar la paradoja con algo de claridad, el movimiento sería el de recordar y evocar el poder que trae consigo el gesto de la 'crítica' como batalla permanente. La paradoja, a este nivel, radica en que la batalla se daría contra la institucionalización del pensamiento mismo, por lo que este ejercicio no podría ser objeto de enseñanza institucional. Esta batalla habría que darla para romper los efectos de totalización, naturalización y familiarización que su propia

¹³ En todo caso, esperamos las memorias del Coloquio por parte de los organizadores del mismo, para poder acceder a este documento en una versión original. Algunas pocas líneas que hicieron parte de esta conferencia pueden ser encontradas acá:

http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/filosofia/Didier_Eribon-Elogio-identidades_0_1228077196.html

¹⁴ Ver, Deleuze (2008). Lo que dice allí realmente Deleuze es que a los autores hay que abrazarlos por la espalda, penetrarlos y embarazarlos de uno, para hacerlos decir lo que uno quiere/necesita que digan.

‘teoría’ tiene; la ‘crítica’ implicaría, entonces, un movimiento permanente hacia un lugar-otro que impida la codificación del gesto mismo. Lo anterior implica una filosofía de la segmentaridad, de la incompletitud, de una feliz incompletitud.

Se trataría, en últimas, de una ‘ontología crítica del presente’, una actitud que le dice ‘no’ al presente que se nos impone (incluso a ese que viene bajo la fórmula ‘Foucault dice...’), lo que supone un ‘no’ plural y pluralizado por la condición inacabada del movimiento trazado. Esta pluralidad, en el pensamiento de Foucault, se hace evidente, por ejemplo, al sostener que no podría hablarse de la Razón, sino de racionalidades, y que son estas las que deben ser descritas en sus modos de funcionamiento y en sus efectos.¹⁵

El trabajo ‘foucaulteano’ y el trabajo ‘foucaultista’

Rescatando lo que constituyó apenas un comentario, nos proponemos remarcar una función (entendida en términos matemáticos, como vector particular de organización de elementos dispares) específica de la aproximación a Foucault. En esa oportunidad, dijo Santiago Castro-Gómez que era posible concebir al menos dos formas de entender el trabajo de investigación inspirado por Foucault. Una que podía ser llamada ‘foucaulteano’, y otra que podría ser llamada ‘foucaultista’. Se dan entonces dos modos de trabajo.

El primero de ellos, el llamado ‘foucaulteano’, haría referencia a la labor investigativa que se propone analizar realidades concretas foucaultianamente, es decir, una en la que se haga énfasis en la puesta en funcionamiento –entendido este como trabajo en terreno o de archivo, de corte más conceptual– de las herramientas conceptuales de Foucault. En otras palabras, a la puesta en práctica de la ‘caja de herramientas’ para pensar y analizar problemas que Foucault no abordó o que no necesariamente remiten a sus textos. Por ejemplo, pensar en biopolítica hoy implicaría, estrictamente hablando, en dar cuenta de los discursos y las prácticas que definen lo que es la vida en nuestros tiempos, y en ese sentido sería necesario hablar de la cibernética, el código genético, el post-humanismo, la teoría matemática de la información, etc., mucho más que analizar políticas públicas de gobierno poblacional. Otro ejemplo podría ser emprender una genealogía de la colombianidad: trazar las líneas de fuerza, identificar y describir los ‘dispositivos’ propios del proceso de producción y configuración de ‘lo colombiano’.¹⁶

Por otro lado, el segundo ‘modo’ de trabajo, el llamado ‘foucaultista’, será aquel que se proponga una labor más exegética y hermenéutica del corpus bibliográfico de

¹⁵ Ver, Foucault (1983).

¹⁶ Al respecto, Castro-Gómez (2010b). Él mismo tiene, sin embargo, también otros trabajos de corte más ‘foucaultista’, entre los que vale destacar (2010a).

Foucault; un trabajo más cuidadoso sobre sus textos, descubriendo allí problemas, tratando de aislar conceptos, etc.¹⁷

Dadas sus claras diferencias, estos modos de trabajo no deben jerarquizarse. El carácter lógico de la paradoja en desarrollo no moraliza la cuestión. Sus alcances, los de los contenidos así como los de las formas, los del modo foucaultista así como los del modo foucaulteano son, en sus propios términos, lo que pretenden ser. La diferencia que acá queremos marcar es analítica y está puesta en función de una mirada particular, la de esa reflexión crítica frente y ante la propedéutica y la pedagogía como instituciones de gobierno del saber; un paso fuera de esta reflexión particular, es necesario recomponer el universo de sentido que hasta ahora he propuesto. Es decir, nos interesa circunscribir esta reflexión dentro de una analítica de la forma-escuela y de sus objetivos y sus efectos de subjetivación.

La 'crítica' en Foucault

Sería sencillo resolver este tercer suministro remitiendo a tres textos cortos del mismo Foucault.¹⁸ Sin embargo, nos parece importante al menos rescatar algunos de los elementos que consideramos más importantes de esos textos para la construcción de esta máquina paradójica. Obviamente, es necesario empezar rescatando lo que él mismo dice, bajo un seudónimo, de su propio trabajo: “Si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant y podría denominarse su empresa *Historia crítica del pensamiento*.”¹⁹

En ese mismo texto es trazada la línea crítica en la Foucault suscribe su pensamiento: esta sería la de Nietzsche, Weber y la Escuela de Frankfurt. El hecho de que Foucault inscriba su trabajo en la línea crítica de Kant, y que trace esta línea uniendo precisamente estos puntos, de la que él sería uno más, es sin duda algo sorprendente. Pero hay más. Allí mismo dirá Foucault que es necesario aclarar que Kant inauguró dos tradiciones críticas: la primera, que se puede establecer como producto de las tres grandes Críticas, se dedicaría al estudio de las condiciones de posibilidad del pensamiento y podría ser llamada ‘analítica de la verdad’ y podría rastrearse hasta los desarrollos más actuales (en su tiempo) de la filosofía analítica anglosajona; la segunda, que estaría en textos ‘menores’ como el conocido “Respuesta a la pregunta ¿qué significa la Ilustración?”, se encargaría de hacer un análisis del presente en términos de dar cuenta cómo somos gobernados ‘hoy’. A esta segunda tradición se le podría llamar ‘ontología del presente’, y sería en esta línea en la que el mismo Foucault inscribe su trabajo.

¹⁷ Sin duda, el trabajo de Edgardo Castro es una muestra muy clara de este modo de trabajo. Sus libros (1995, 2011a, 2011b, 2014) son algunos de los más contundentes en esta modalidad.

¹⁸ Por supuesto, me refiero a “¿Qué es la crítica?” (1990), “¿Qué es la ilustración?” (en 2010b, pp. 975-990), y “Foucault” (en 2010b, pp. 999-1003).

¹⁹ Foucault (2010b, p. 999)

Pero además de dar cuenta de esta inscripción epistemológica, que de por sí daría para discutir largamente, quisiéramos reponer, siguiendo el argumento de Santiago Castro-Gómez en la conferencia “Michel Foucault y la Escuela de Frankfurt”, tres acepciones afirmativas de la noción de ‘crítica’ en Foucault.

- 1) La crítica es una forma de interrogar la historia, una forma que implica ya no preguntarse por el origen (*arché*) ni por la finalidad (*telos*) sino por el presente mismo. En ese sentido, como lo habría rescatado Eribon, la crítica es una actitud, que ahora tomará la forma específica de una ‘actitud de diagnóstico’ (acá la herencia nietzscheana es innegable). Esta actitud se enfrentará a la pregunta por cómo hemos llegado a ser lo que somos, que sólo podrá encontrar respuesta en la noción de ‘gobierno’ entendida como ‘conducción de la conducta’; es decir, esta actitud de diagnóstico que es la ‘crítica’ deberá dar cuenta de los ‘modos de subjetivación’ propios del presente al que se interroga. Sin embargo, y esto es muy importante, esta analítica de los modos de subjetivación no se llevará adelante para enjuiciar las tecnologías de gobierno que les son subyacentes, camino que llevaría a la formulación de una teoría de la ‘alienación’ o de la ‘deshumanización’ del hombre por el hombre, sino que más bien enfatizará en la descripción crítica de su funcionamiento interno. Este desplazamiento tendría como resultado el abandono de categorías como las de ‘sujeto’ y la consecuente incorporación de otras como las de ‘subjetivación’.
- 2) La ‘crítica’ implica un constante esfuerzo por mostrar los límites de lo que somos. Pero ya no para cuidarnos de no sobrepasarlos, como en Kant, puesto que esto implicaría ingresar a la irracionalidad y al sinsentido, sino precisamente para favorecer su transgresión. Debido a que esos límites son históricos, el sentido que tiene conocerlos es ejercer sobre ellos un llamado de atención activo en términos de su historicidad radical. La ‘minoría de edad’ kantiana, en ese sentido, es leída por Foucault como una cierta aceptación de una forma específica y actual de ser gobernado, ante lo que la ‘crítica’ implicaría el conocido *sapere aude*, llamado al ‘coraje’ que haría de la actitud crítica un “arte” de la “inservidumbre voluntaria”, de la “indocilidad reflexiva”. Por eso, la ‘crítica’ tendría siempre una función de ‘desujección’ en el juego de la “política de la verdad”, una función impulsada por una actitud permanente de rebeldía que asume la forma de decir ‘no quiero ser gobernado de este modo, de esta forma’. Por esto, la ‘crítica’ no es una función exclusiva del filósofo y tampoco puede ser enseñada o evaluada (y acá la paradoja vuelve a tomar cuerpo de manera interesante). Debido a que existen múltiples técnicas de gobierno, finalmente, no puede proponerse una ‘teoría de la emancipación’; la crítica es un ejercicio no-teorizable y de exigencia permanente (con Sloterdijk podríamos decir que es un ‘ejercicio’²⁰).

²⁰ Al respecto, Sloterdijk (2013a, 2013b).

- 3) Por último, la ‘crítica’ es una crítica al Capitalismo. Pero no entendido este como totalidad, sino como resultante de un cruce infinitamente complejo de diferentes tecnologías capitalistas de gobierno. Así, la crítica al capitalismo se dirá en términos de crítica a las tecnologías capitalistas de gobierno, y esta crítica deberá dar cuenta, como hemos mencionado ya, del modo de funcionamiento de estas tecnologías, así como de sus articulaciones, lo que implica un estudio de las ‘prácticas’ (sean estas discursivas o no) en dos dimensiones; (a) la descripción detallada del funcionamiento histórico de las tecnologías, para (b) señalar su historicidad radical, es decir, propiciar su transgresión.

Así pues, la actitud crítica implicaría la problematización de lo que somos, y en ese mismo sentido la negación de lo que estamos siendo y de las maneras en las que hemos llegado a serlo; pero sobre todo de su apariencia lógica, natural, necesaria o infalible. Una problematización que es inmediatamente transformación de dichas condiciones y, por tanto, de nosotros mismos, de lo que somos y de las formas bajo las cuales somos configurados.

Ensamblajes

Al final, eso que se llama ‘crítica’ en Foucault –que es una *actitud*, un *gesto ético*, un *movimiento permanente*– estaría detrás de su aparato metodológico como su condición de posibilidad. Y esta composición analítica nos obligaría, felizmente, a dejar de llamarle así –metodología–, pues la ‘crítica’ operaría como un rasgo que haría parte de un momento analíticamente previo a lo metodológico. Por eso más arriba lo emparentábamos a un deslizamiento simultáneamente epistemológico y gnoseológico. Es decir, lo que Foucault llama ‘crítica’ es condición de posibilidad, en términos lógicos, del modo arqueo-genealógico de indagación, acercamiento y abordaje de los objetos de estudio que nos interpelan históricamente, al mismo tiempo que su modo más acabado. La máquina arqueo-genealógica encontraría en la ‘crítica’ su único combustible y su traducción ética.

3. La paradoja: enseñar un gesto ético

Tras todo este recorrido, y en función de lo que acá quisiéramos subrayar, es posible decir que hemos llegado y seguimos llegando tarde a Foucault cuando nos acercamos a él siguiendo su ‘arsenal’, sus contenidos, pues estos son de otro tiempo y otro espacio, y constituyen un interés particular de Foucault por su presente. Esta

realidad puede ser un llamado de atención a propósito de la función de utilidad del pensamiento foucaulteano en términos propedéuticos y pedagógicos: sus contenidos, como los de casi cualquier investigación histórica, son un cúmulo de hallazgos, más o menos originales, a propósito de momentos y ensamblajes acontecimentales propios de un momento espacio-temporal determinado.

Dicho de otro modo, más allá de conocer los manuales de tortura del siglo XVIII o los procedimientos técnicos de confesión del cristianismo medieval, lo valioso de la investigación que realiza Foucault es dar cuenta de la actitud que hay tras su indagación: dar cuenta de cómo esas técnicas de castigo y esas prácticas de confesión insertaron una serie de elementos éticos y estéticos sobre el código que podríamos llamar 'genético-comportamental' del sujeto occidental; o lo que es lo mismo, dar cuenta de cómo algunos rasgos fundamentales y específicos de esas prácticas específicas del pasado configuran rasgos de subjetivación en el presente y de qué forma lo hacen. Pero eso no está escrito, no así; y por tanto no es lo que puede ser objeto de enseñanza/aprendizaje. Y por eso, a lo que estaríamos llamados es a actualizar siempre ese 'diagnóstico' para nuestros contextos, dar cuenta de los procesos de subjetivación en los que se inscribe nuestro presente histórico, y a hacerlo desde un acercamiento crítico y un tratamiento arqueo-genealógico de la realidad social que realmente nos atañe hoy, acá.

Entonces, ¿qué es lo que sirve de Foucault?, ¿es posible hablar de un nivel 'metodológico' en Foucault? Pareciera que eso que hemos presentado como el ensamblaje arqueo-genealógico, y que es permitido por la actitud 'crítica' se correspondería, desbordándola infinitamente, con ese nivel y que además sería lo más valioso del legado de Foucault. Un legado –al que definitivamente podemos llamar de las 'formas'– que dependiendo de cómo se mire es tan o más robusto que el de los contenidos (si quisiéramos conservar tal dicotomía en el pensamiento de Foucault). Pero si lo que valdría la pena transmitir de Foucault es esta dimensión *formal*, mal llamada metodológica, esto implicaría un ejercicio de aplicación constante, un incesante llamado a la actividad investigativa que se vea cubierta y atravesada por todo este ambiente 'crítico'; pero, en ese caso: ¿quién estaría autorizado para –e incluso, en capacidad de– 'enseñar' esta actitud? La producción de arqueo-genealogías es el único indicador de este movimiento, pero eso nos lleva a una nueva paradoja: el modo de trabajo foucaulteano –inaugurado por él mismo– implicaría incluso la omisión a su nombre o en todo caso su no-mención, tal y como él mismo omite sus fuentes, pues no son sus contenidos sino sus formas lo primero y principal.

Así las cosas, nos encontramos en grado y en posgrado con infinidad de cursos y seminarios de Foucault y acerca de Foucault, programas que mayoritariamente redundan en la reposición de sus contenidos, en una serie de sesiones de lectura y discusión de sus textos en un sentido mucho más 'foucaultista' que 'foucaulteano'. E incluso en aquellos pocos en los que la intención pueda ser motivar la investigación, instigar al pensamiento crítico, suceden una de dos cosas: o bien el aparato escolar

muestra su efectividad en la emergencia de preguntas acerca de en qué consiste el trabajo final o si tal o cual texto entra en el examen (y su reafirmación en la respuesta del docente), o bien se hace evidente la imposibilidad 'real' (porque en efecto se hace de un modo u otro) de evaluar, cualificar y calificar, los ejercicios de pensamiento. En sentido puramente lógico, filosófico, y en función de lo que acá quisiéramos mostrar, nadie podría 'enseñar' la 'crítica' y, por tanto, nadie podría 'evaluarla'.

La 'crítica' escaparía, ontológicamente, al aparato escolar y sus inefables operaciones. En ese sentido, podríamos llamar la atención sobre la pertinencia pedagógica de la enseñanza predominantemente 'foucaultiana' sobre la 'foucaultista' para, inmediatamente, subrayar la paradoja que implicaría pensar la institucionalización de este segundo programa, su imposibilidad lógica. Así pues, la pregunta de si enseñar Foucault es formar 'foucaultianos' o 'foucaultistas' es una pregunta por el criterio de utilidad propio del procedimiento escolar, y daría cuenta precisamente, de la imposibilidad de plasmar en un programa académico la enseñanza de un *gesto ético*; es decir, de formar un pensamiento crítico, tal y como Foucault lo concibe.

Eribon lo subrayaba en su intervención –y acá adherimos consistentemente–: hacer de Foucault un clásico, institucionalizarlo, es una traición a los propósitos intelectuales e investigativos del mismo Foucault. Sin duda hay algo doloroso en todo el despliegue de este planteo, pues nos encontramos de ante el hecho paradójico que puede implicar aprender a Foucault como traición ética a él mismo. Una vez más, de lo que se trata acá es de señalar la paradoja de concebirnos foucaultianos (o foucaultistas, igual da), pues hacer de Foucault una escuela es, en términos de lógica formal, un contrasentido.

Si la 'crítica' en Foucault es un 'ethos', una práctica ética, se hace necesario un trabajo silencioso que rescate la propuesta de la 'ontología crítica del presente', en la que los propósitos sean sobre todo conocer los límites de lo que somos, por qué y cómo es que hemos llegado a ser lo que somos; pero ya no como en Kant, para no traspasar esos límites; sino precisamente para dejar de serlo, para hacernos cargo de lo que somos, de cómo hemos llegado a serlo y de hacer algo al respecto. Deleuze diría que se trata de 'poder pensar', de un desplazamiento del 'querer poder' (altamente codificado por los procesos vigentes de subjetivación) al 'querer querer', y eso no puede ser enseñado, pues es en el ejercicio mismo de lectura, de encuentro con la exterioridad, que tomarán forma los agenciamientos (tanto colectivos de enunciación como maquínicos de cuerpos) que se correspondan al momento concreto.²¹

Nos encontramos, una vez más, ante la imposibilidad (o en todo caso la inoperancia epistémica) de la enseñanza de una ética que es por definición plural,

²¹ Acerca de la experiencia de la lectura, Deleuze (2008, 2013); acerca de una filosofía del encuentro y del agenciamiento, Deleuze y Guattari (2006).

abierta, y la paradoja que implicaría proponérselo de cualquier manera, pues tal tarea implicaría una traición a lo propuesto por el mismo Foucault: transmitir un conocimiento no puede ser la herramienta de apropiación y transformación del mundo, pues es precisamente una de las líneas de fuerza que constituyen los procesos de subjetivación que nos hacen ser lo que somos. Una paradoja, entonces, también institucional, pues no puede haber ‘escuela’ que no implique gobierno, recorte, contenidos.

En sentido estricto, y siguiendo el hilo puramente lógico-formal que hemos querido desplegar acá, ante la contradicción ética que implica intentar hacer lo imposible, habría que sacar a Michel Foucault de la escuela... No se puede desatornillar un destornillador, así como no puede un aparato de subjetivación occidental (la forma-escuela) sernos útil en la empresa de la ‘inservidumbre voluntaria’ o de la ‘indocilidad reflexiva’. “No hay escuela que enseñe a vivir”.

Referencias bibliográficas

- BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (Eds.). (1991). *The Foucault effect. Studies in governmentality*. The University of Chicago Press. Chicago.
- CASTRO, E. (1995). *Pensar a foucault. Interrogantes filosóficos de la ‘arqueología del saber’*. Biblos. Buenos Aires.
- _____. (2011a). *Diccionario foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI. Buenos Aires
- _____. (2011b). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Unipe. Buenos Aires.
- _____. (2014). *Introducción a Foucault*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2010a). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores. Bogotá.
- _____. (2010b). *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- DELEUZE, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Cactus. Buenos Aires.
- _____. (2013). *El saber. Curo sobre Foucault*. Tomo I. Cactus. Buenos Aires.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos. Valencia.

- FOUCAULT, M. (1979). *La arqueología del saber*. Siglo XXI. México.
- _____. (1983). "The Subject and Power". En: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. The University of Chicago Press. Chicago.
- _____. "¿Qué es la crítica?". (1990). Original en: Bulletin de la Société Française de Philosophie, 84° année, N° 2, Avril-Juin 1990, pp.35 - 63.
- _____. (1992). *El orden del discurso*. Tusquets. Buenos Aires.
- _____. (1993a). *Historia de la locura en la época clásica*. 2 vols. FCE. Bogotá.
- _____. (1993b). *La vida de los hombres infames*. Ensayos sobre desviación y dominación. Altamira y Nordan-Comunidad. Buenos Aires.
- _____. (1996a). *El yo minimalista y otras conversaciones*. La Marca. Buenos Aires.
- _____. (1996b). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós. Barcelona.
- _____. (2001a). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI. México.
- _____. (2001b). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- _____. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós. Buenos Aires.
- _____. (2006). *La hermenéutica del sujeto*. FCE. México.
- _____. (2008a). *El poder psiquiátrico*. FCE. Buenos Aires.
- _____. (2008b). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- _____. (2008c). *Nacimiento de la biopolítica*. FCE. Buenos Aires.
- _____. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. FCE. Buenos Aires.
- _____. (2010a). *Defender la sociedad*. FCE. Buenos Aires.
- _____. (2010b). *El coraje de la verdad*. FCE. Buenos Aires.
- _____. (2010c). *Obras esenciales*. Paidós. Madrid.
- _____. (2011a). *Los anormales*. FCE. Buenos Aires.
- _____. (2011b). *Seguridad, territorio, población*. FCE. Buenos Aires.
- _____. (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber*. FCE. Buenos Aires.

- _____. (2013a). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- _____. (2013b). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- _____. (2014a). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. FCE. Buenos Aires.
- _____. (2014b). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- _____. (2014c). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- RIOS, C. (2013). “*Apuntes para una gimnástica (anti)pedagógica*”. Presentado (y en evaluación) a *Dialéctica*. Revista de Investigación. Fundación Universitaria Unipanamericana. Bogotá.
- SCARPELLI, A.; RODRÍGUEZ, P. “*Elogio de las Identidades*”. Disponible y consultado en: http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/filosofia/Didier_Eribon-Elogio-identidades_0_1228077196.html
- SÁENZ OBREGÓN, J. (2003). “*Pedagogical discourse and the constitution of the self*”. Tesis doctoral, Institute of Education, University of London. London.
- SLOTERDIJK, P. (2013a). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Pre-Textos. Valencia.
- _____. (2013b). *Muerte aparente en el pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. Siruela. Madrid.

Recursos en línea

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “*Michel Foucault y la Escuela de Frankfurt*”. Conferencia realizada en la Universidad Nacional de Colombia –Sede Bogotá, en el marco del Seminario CES, el 7 de junio de 2013. Se puede acceder a una versión audiovisual de esta conferencia en: <http://www.youtube.com/watch?v=sMU2AbbTD00>

El más acá del cuerpo

El concepto de representación en
Fernando González Ochoa

Johan David Araujo Acosta
jdaraujo@unicauca.edu.co
Universidad del Cauca

Resumen

En el presente artículo se propone indagar la relación existente entre las categorías de (1) Meditación (2) cuerpo y cultura a partir del concepto de representación del hombre. Examinando el problema de cómo la sociedad condiciona nuestra representación de la realidad conduciéndonos hacia imágenes que divergen con la realidad objetiva; en la que las instituciones sociales establecen un cuerpo que conforma una imagen funcional con la que interactuamos cultural y socialmente. A partir de esto, se propone la práctica de la meditación como acto de resistencia frente a estas representaciones, orientando la corporeidad hacia una racionalidad desencarnada.

Palabras clave: Representación, institucionalidad, meditación, cuerpo y cultura.

Abstract

In this article we propose to investigate the relationship between the categories of (1) Meditation (2) body and culture from the concept of representation of man. Examining the problem of how society conditions our representation of reality leading us to images that diverge with objective reality; in which social institutions establish a body that forms a functional image with which we interact culturally and socially. From this, the practice of meditation is proposed as an act of resistance against these representations, orienting the corporeality towards disembodied rationality.

Keywords: Representation, institutionalism, meditation, body and culture.

Introducción¹

Con la vigencia del concepto de representación en nuestra época actual, se hace necesario expresarlo desde una perspectiva diferente. En este caso, desde algunas concepciones de un pensador colombiano que situó en correlación con pensadores de la tradición occidental. En un primer momento, desarrollaré el problema de la representación desde el punto de vista de los obstáculos sociales y culturales que sostenemos los hombres al momento de representar realidades objetivas y subjetivas y, a la vez, sugiero la práctica de la meditación como actividad resistente frente a representaciones imprecisas. En la segunda parte del texto adelanto el concepto de cuerpo y representación desde la lectura del libro *Viaje a pie* donde confronto la potencia del cuerpo frente a una imagen funcional del mismo establecida por la institucionalidad.

1. Meditación

El no cuestionarnos por lo que nos representamos del mundo, del otro y de nosotros mismos, es una de las formas de la existencia impotente que seguimos andando inútilmente. El detenimiento, la quietud de un instante permite múltiples impresiones representables de cómo nos percibimos y pensamos; transitamos desde las impresiones a las profundidades de nuestro ser, nos elevamos a la cima de las ontologías, pero también reconocemos un pensar tedioso y tardío que se constituye subjetivamente². La “meditación” puede salvarnos de nuestra insuficiencia. Esta se debe a una confusión, pues asumimos como realidad las representaciones que erige la sociedad junto a sentimientos que nos son ajenos, en tanto su fuente es ajena a nuestras propias necesidades. “Culturalmente a través de costumbres y ritos sociales, se regula la intensidad de los sentimientos, en este sentido podemos afirmar que los sentimientos son prescritos socialmente” (Heller, 2004, P.18). De acuerdo a esto, ¿Cómo desde la meditación podríamos orientar representaciones legítimamente relacionadas a nuestras fantasías y sentimientos?

Para comenzar, consideremos lo que González Ochoa escribe: “Nos miramos por dentro y vimos allí confusos sueños, formas de amor, ansias de riqueza y miedo a la

¹ Este artículo es fruto de la investigación consumada en la estancia de mis estudios de pregrado en Filosofía, concluidos en la Universidad del Cauca. El título de la investigación monográfica completo es: “Creación y representación del hombre: Fundamentos para una estética en Fernando González Ochoa”.

² Para Berger y Luckmann: el Universo simbólico (*representación*) es concebido como el núcleo de significados objetivados socialmente y subjetivamente. Toda sociedad histórica y la historia del individuo transitan dentro de ese universo.

muerte” (González, 1929, P.127) Desde nuestra subjetividad nos parece contemplar un caos resplandeciente e inexplicable que nos conduce a una idea confusa de nosotros mismos y del sentido de nuestra realidad cotidiana³. Para González Ochoa los sueños, las formas de amor, el ansia de riqueza y el miedo a la muerte promueven en el hombre diferentes cercanías con su realidad percibida. Estas representaciones comprometen nuestra forma de relacionarnos con el mundo social e individual, en la medida que las imágenes que nacen de sueños o formas de amor están intervenidas por sentimientos que nunca son estables, sino que están en constante devenir como lo sucesos humanos. El ansia de riqueza es un sueño que amenaza con irrumpir el sosiego de los espíritus que pretenden fortalecerse desde la meditación. Además, la representación del miedo a la muerte que nos hace alusión González muestra también, hasta qué punto, la institución religiosa ha sido responsable de introducir desde su ortodoxia, una significación del sentido de la muerte.

Las representaciones provenientes de nuestras fantasías tienden a oponerse con la representación “objetiva” de la realidad cotidiana, esto es, las representaciones que establece la sociedad. A propósito de esta relación trazada, Henri Lefebvre escribe: “Ahora bien, las representaciones también vienen de dentro, contemporáneas de la constitución del sujeto, tanto en la historia de cada individuo como en la génesis del individuo a escala social.” (Lefebvre, 2006, P. 22). Hay una relación intrínseca entre la formación del hombre individualmente y su relación con el mundo social. Para este filósofo, las representaciones tienen lugar “como fenómeno de la conciencia, individual o social, que acompaña a una sociedad determinada (y una lengua) tal palabra o tal serie de palabras por una parte, y por otra tal objeto o constelación de objetos.” (Lefebvre, 2006, P. 26).

Así pues, encontramos una relación sintomática vinculando las representaciones subjetivas y objetivas. Nos dirigimos al mundo empleando de manera equívoca imágenes simbólicamente difusas, narrativas históricas ficcionarias; palabras a las cuales les otorgamos sentido desviándonos de su contenido experiencial. No obstante, es necesario insistir que el problema no solo deriva de ello, sino también de representaciones que, según Berger y Luckmann, se perpetúan en el núcleo de lo social, desde “universos simbólicos” (Berger y Luckmann, 2003, P.123) Esto es, no hay construcción de realidad o representación por fuera del juego social. Considerando el cúmulo de representaciones que sobrevienen al pensamiento humano, es fundamental cuestionarse: ¿Hay ante todo este caos una posibilidad de recogimiento, de momento a solas con nosotros mismos? Este momento a solas no ha de confundirse con un ensimismamiento vago, donde la meditación y la quietud como acciones del espíritu no sean tenidas en cuenta, me refiero por el contrario a la idea gonzaliana de tener un instante individual de meditación, donde las representaciones objetivas cesen de indisponernos, herirnos con un salvajismo que perpetuamente nos

³ En esta se incluyen los sueños y fantasías como espacios de sentido separados de la vida cotidiana que poseen particularidades propias.

incita a ideas confusas de nosotros mismos, impersonales en la no correspondencia entre nosotros y la realidad cotidiana. Me refiero a un recogimiento donde el hombre comparte instantes únicos consigo mismo. Para González la idea de recogimiento tiene que ver con la tarea de experimentar con nosotros mismos, tomando momentos de nuestra existencia para poder reflexionar nuestras vivencias que surgen de pasiones y deseos. A través de la tranquilidad y el sosiego del espíritu podemos evaluar nuestra vida y con esto conceder un nuevo valor. No es una práctica ascética; es más bien, en palabras de González: “¡Estudiar su propia vida! ¡Volverse objeto de conocimiento y engañarse quizás!” (1994, P.126) La finalidad del recogimiento es un proceso de autoconocimiento, un encuentro con nuestro presente por medio de un acto donde se involucran las vivencias y se dispone del cuerpo para reflexionarlas, aunque no debe exceptuarse el posible engaño en el que podemos caer con las conjeturas que extraemos de nuestro estudio, ya que esto es sólo una posibilidad para poder acceder a esferas desconocidas de nuestra vida, mas no al conocimiento absoluto de ellas.

La categoría de representación gonzaliana, está soportada como posibilidad de constituir imágenes acordes a nuestros pensamientos y sentimientos, tomando como incentivo la meditación, desde sentimientos como la alegría y la tristeza, que configuran impresiones pensadas hacia la consecución de una estética, que sería comprendida desde la categoría de autoexpresión. Para precisar esto, es necesario explicitar qué entiende González por estética. Este pensador argumenta que la autoexpresión, como búsqueda de una estética, tiene lugar mediante el cultivo de intereses: literarios, musicales o pictóricos que serían expresados mediante la personalidad, produciendo una representación más acorde a nuestra realidad cotidiana y a la manera en que nos representamos nuestras fantasías.

Al contrario de esto, culpar a los objetos exteriores como causantes de representaciones indefinidas es acusar a los múltiples sentidos que les concedemos, al conocimiento que constituimos como causante de nuestras erróneas impresiones. Puesto que, hay imágenes como las producidas por la sociedad que atraen nuestra atención hacia una determinada realidad. Pero, por otra parte, hay realidades que disponen a nuestro pensamiento hacia mensajes que traen consigo una carga simbólica que se legitima en la objetividad. No obstante, en el acto de representar es donde, para González, el hombre puede verificar algunas impresiones que alteran su pensamiento y se retienen en su espíritu, tomando sentimientos como el de la alegría y la tristeza, que manifiestan representaciones que ejercen dominio en su consciencia, haciéndole adoptar conductas de acuerdo al estado anímico en que se encuentre.

El cultivo en el hombre de imágenes acordes a sus pensamientos y sentimientos, tomando como incentivo la meditación, conduce a una exploración espiritual, en la cual nuestros pensamientos estarían en constante movimiento de reflexión, lo que fundamentalmente en el pensamiento de González Ochoa sería una labor introspectiva, en la que el hombre dirige la mirada hacia la obscuridad laberíntica de

su ser, mediante la reflexión de sentimientos (alegres o tristes) para proceder a su representación, sin antes haber desestimado el sometimiento representacional del cual ha sido parte. “Esta idea de sometimiento representacional es elaborada por Henri Lefebvre”. (Lefebvre, 2006, P.34) Para quien hay representaciones que se imponen por medio de ideologías e imágenes en el hombre, conduciéndolo a contradicciones que parecen cobrar sentido en la vida ordinaria. Por ejemplo: desde lo social y cultural podemos observar la manipulación de las necesidades humanas realizada mediante la propaganda (política) y la publicidad (comercial), a través de éstas se construyen representaciones que remplazan a las cosas y a las personas. Lefebvre sostiene que el primero reproduce su imagen, manteniéndola visible para los individuos, el segundo promueve unas necesidades y motivaciones a través de la imagen del producto ofertado en el mercado.

Después de lo manifestado, para González Ochoa la liberación de representaciones inadecuadas sugiere la posibilidad de apaciguar la vanidad, de desafiarse a conocerse, desestimando las lógicas establecidas por las instituciones como, por ejemplo, la iglesia católica, debido a su adopción social y cultural por parte del hombre, provocando, sin duda, una manera de desalojar la experiencia propia y llenar de sentido ajeno las representaciones. Respecto al punto referido sobre la vanidad y su relación con las representaciones, González Ochoa refiere lo siguiente: “La cultura consiste en desnudarse, en abandonar lo simulado, lo ajeno, lo que nos viene de fuera y, en auto expresarse.” (González, 1995, P.15) Esto es, una disposición ejercida desde un pensamiento decidido, consciente de sus representaciones condicionadas; una ruptura con nuestro ser cotidiano al que su carga de preocupaciones e infortunios impiden el examinarse a sí mismo; abandonando lo propio, se deviene condicionado por las instituciones, hay por tanto que interrogarnos por nuestras propias representaciones, constituyendo de esta forma unas condiciones en que la meditación sea una práctica que facilite la superación de representaciones tanto hegemónicas (instituidas) como indefinidas.

La categoría de meditación, como camino fructífero para liberar el arraigo y dependencia por lo indefinido, que implica una constancia férrea, una voluntad posibilitante, dispuesta a potenciar las representaciones, abrir el tiempo de nuestra existencia para considerar la vida en su magnitud y comprender las diversas contenciones que se imponen y sobreponen en nosotros.

Para poder comprender la categoría de meditación en González Ochoa, es necesario tener en cuenta que para él, como se ha dicho, la meditación es un proceso donde el hombre se aleja de “ideas que han sido inducidas por la sociedad y sus instituciones (vanidad)” (González, 1995, P. 13). La vanidad como condicionamiento social instituyente, letarga al espíritu humano estableciendo unas formas de percibirse y, por ende, de ser indiferente a las realidades que acontecen a nuestro alrededor; en cambio, sobreponiéndose a esto, el hombre puede inclinarse por el cultivo de su espíritu, donde detenidamente se va liberando de imágenes indefinidas,

reconociendo sentimientos que le producen dichas imágenes y a la vez ciertas representaciones sociales que pueden ejercer fuerza sobre él. Respecto a esto, González señala: “El fin es irnos libertando de nosotros mismos.” (González, 1994, P.45) Esta aspiración propone una forma distinta de enfrentar el mundo y concebirlo, obrando de acuerdo a las pretensiones que se consolidan por medio de un reconocimiento de sentimientos inarmónicos, creencias e ideas impuestas y que, al evaluarlas interiormente, puedan encaminar a la constitución de una imagen distinta que tiene el hombre de sí mismo. Desde luego, el obrar según la idea Gonzaliana de irnos liberando de nosotros mismos, convida a la recuperación de la autonomía y autenticidad de nuestros sentimientos, opacados por las impresiones equívocas que nos hemos hecho del mundo, producido grandes dificultades de comprensión en nuestro pensamiento, impidiéndonos ser conscientes de nuestra propia opacidad.

2. *Cuerpo y representación*

Diversas son las presencias en las que transcurre nuestro cuerpo cuando nos disponemos a la experiencia de vivir, sentir, apreciar la corporalidad en el presente inmediato. De la representación de estas experiencias: “nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva.” (Le Breton, 2002, P. 7) Nuestro cuerpo se experimenta a partir de unas condiciones sociales y culturales, en relación a las cuales constituimos la complejidad de nuestra realidad. De ahí la importancia de las interacciones sostenidas a través de sensaciones, las cuales tienen lugar en un espacio específico de la realidad cotidiana.

Primeramente, encontramos que para González Ochoa y su Viaje a pie realizado con Don Benjamín, su secretario y fiel acompañante en sus travesías, el viaje a pie comunica una firme búsqueda de autoconocimiento, tomando la observación estética y naturalista⁴ de los objetos que se encuentran en su trasegar vivencial como fuentes de conocimiento y herramientas reflexivas. Nuestra capacidad corporal se dispone a la observación y tiene, como primer momento, la observación de los modos de vida de cada persona. Veamos cómo, a este respecto, González se refiere a una estética de la feminidad y anota: “tú futura muchacha de quince años, frívola como el espíritu y como el agua, informe o infinitiforme como el aire, tú, grácil muchacha, pasarás tu mano larga y llena de fuego por los suaves cabellos de mis descendientes.” (González, 1929, P. 37) A partir de esta figura femenina, González mediante una observación de orden telúrica, equipara a la mujer con elementos de la naturaleza como lo son: aire,

⁴ Esta observación naturalista es la relación que sostenemos con nuestro entorno natural: cómo plantas y animales que podemos hallar en la práctica del senderismo, donde el campo, las montañas se unen como espacios excelsos para poder recorrer.

fuego y agua, lo cual nos evidencia la importancia poética y fundamentalmente material, en la que los gestos corporales femeninos cobran una inusitada relevancia estética y naturalista.

Más aún, incontables son las impresiones que proporciona la estética femenina para la comprensión del concepto de representación que anima a este filósofo. Para González es equiparable la belleza femenina a la contemplación y el goce moderado de los placeres sensuales, así lo hace manifiesto en la siguiente reflexión:

¡Oh, tú, amor, mujer y bestia! ¡Bestia divina en todo: en tu cuerpo prieto, en tu cabellera ferina, y en tus ojos! ¡Cuánta luz en tus ojos negros! ¡Era como luz en la noche! Allí, más que en parte alguna, estaba tu fuerza que se nos imponía, que nos hacía despreciar nuestro lote de vida, para admirarte. (González, 1929, P. 31)

El cuerpo participa de un elemento imprescindible que ahora sabemos, no puede sino hacer parte de la vida colectiva, el cual es denominado por González como sensualidad. Para apropiarse este sentido, será necesario entender esta idea desde el punto de vista de la comprensión que le otorga David Le Breton al concepto de cuerpo; señala él en su reflexión: “El hombre no es el producto de su cuerpo, él mismo produce las cualidades de su cuerpo en su interacción con los otros y en su inmersión en el campo simbólico. La corporeidad se construye socialmente.” (Le Breton, 2002, P. 19) La corporalidad no es nada impropia al contexto social y cultural; desde estos contextos toma los cimientos esenciales para su conformación. En este sentido, las formas y valores sensibles se conforman a través de la interacción con la otredad, y el comercio de significantes y significados en la cotidianidad. Sin embargo, la diferencia radica en que hay diversas realidades culturales, que determinan las dinámicas y necesidades que nosotros podemos producir individual y socialmente.

Cuando el cuerpo se moviliza desde la idea de sensualidad lo hace de manera unívoca, esto es, porque algo de esa conciencia necesita perfeccionarse, salir de los movimientos que han dejado de ser vitales por la costumbre, conduciéndose hacia tendencias donde el goce es relación como acción transformadora. Así lo considera González cuando afirma:

¡Qué armonía suprema forma este cuerpo desnudo, recién acariciado por el agua de la ducha en la mañana, y el sol! Era el primero de enero descansábamos, desnudos, bajo el sol, las ideas emergían rotundas desde el centro de nuestra carne y se elevaban hacia el azul del cielo. (González, 1929, P. 227)

Para González, la idea de apreciación del cuerpo como lugar de reconocimiento de nuestra condición existencial y lugar de representación, ocupa un espacio significativo en su pensamiento. Por esto, la idea de vivir todas las sensaciones que sean posibles en él, por ejemplo: en una mañana cuando nos conducimos a un baño de agua y el cuerpo es moldeado por el líquido, su fluir evidentemente despierta en lo corporal sensaciones de frescor y vitalidad antes sentidas por supuesto, pero que se

redescubren, provocando y actualizando nuevas y vitales representaciones. Inmersos allí, las ideas emergen con mayor claridad, las sensaciones de frescor o calor se hacen más notorias haciendo de la piel un centro de sensaciones cambiantes que permanecen por rotundos interludios de tiempo; puesto que las mismas sensaciones, según González, pueden asemejarse a las altas temperaturas producidas por el sol o al lento movimiento del viento, esto es, en síntesis, una poética telúrica de lo sensacional del cuerpo.

Ahora bien, debemos tener presente que la concepción de cuerpo en González transita entre la distinción de la ideología moral impuesta por la religiosidad de un cuerpo pulcro y su oposición frente a dicha concepción; alrededor de esto añade:

Necesitamos cuerpos, sobre todo cuerpos. Que no se tenga miedo al desnudo. A los colombianos, a este pobre pueblo sacerdotal, lo enloquece y lo mata el desnudo, pues nada que se quiera tanto como aquello que se teme. El clero ha pastoreado estos almácigos de zambos y patizambos y ha creado cuerpos horribles, hipócritas. (González, 1929, P. 16)

Para González, es necesario volver a pensar la sensibilidad que exclama lo corporal. Para él, el cuerpo es ante todo sensibilidad que siente y tiene capacidad de conservar un registro vivo por sus variadísimas experiencias sostenidas y representadas. De esta manera lo expresa subrayando que: “Cuando levantábamos las piernas para trepar hacia Aguadas tuvimos la impresión nítida de la atracción terrestre.” (González, 1929, P.109). Impresión que se hace posible por una corporalidad que se hace consciente, e incluso por una sensibilización de la consciencia que se apropia de la finitud trascendente, haciéndonos así comprender la duración de toda corporalidad, puesto que cada miembro, a medida que pasan los años va transmutándose, la fuerza de los huesos va deshaciéndose junto a sus músculos bajo el peso de todo esfuerzo realizado. La atracción terrestre aflora en la identificación de que todo cuerpo tiene algo de inconsistente como de dinámico y viceversa.

Por lo que sigue, González cree que el pueblo colombiano con su representación clerical ha renunciado al reconocimiento del valor del cuerpo y sus sentidos, puesto que, la ideología cristiana inhabilita de manera social y cultural a través de credos, el conocimiento que puede tomarse de las vivencias que constituyen nuestra corporeidad. El brujo de Otraparte⁵ resalta que no hay clase social o raza que no pueda experimentar su sensibilidad abiertamente. Hace énfasis en que la religión ha condicionado nuestros cuerpos, conduciéndonos al temor de nuestro color de piel y de su amalgama de aromas; de acuerdo a esto, nos es insoportable la idea de poder vernos a través de la mirada propia y la de los otros. En suma, el cuerpo según la tradición cristiana personifica la figura mítica del demonio, el mal, entidad desde la cual la iglesia atribuye lujurias y malvados placeres, encarnando la representación del pecado. Frente a esto González cuestionará lo siguiente:

⁵ En su época González fue designado así. Inspeccionar Cartas a Simón. Editorial Bedout, 1994.

¿Por qué se dividió la iglesia? ¿Cuál fue la causa verdadera de la separación de Lutero? Que los frailes alemanes estaban cansados de dormir solos, o mejor dicho, de dormir con el diablo. Por qué nadie duerme solo; o dormimos con la dulce compañera, o el diablo viene a ocupar su puesto. Y dormir con el diablo no tiene gracia ¡Es un colega! (González, 1929, P. 14).

González identifica la separación de la iglesia con Lutero y con los hábitos adquiridos de algunos frailes católicos, pues ellos a pesar de encasillar al cuerpo como un mal caían en la contradicción de tener deseos y representaciones de esta índole. En consecuencia, al estar imbuidos por los deseos del placer carnal muchos de ellos rompieron sus votos de castidad. González reconoce que el diablo, entendido como el cuerpo, cautiva, ya que su naturaleza es de origen erótico y se hace indispensable para nosotros evadirlo sin sentirnos complacidos por él.

Aunque nosotros queremos evidenciar nuestra desnudez en términos culturales tenemos miedo a nuestros orígenes que subyacen en un “mestizaje” (González, 1995, P.28) González afirma esto considerándolo desde la siguiente reflexión:

La negra lustral de ese valle nos tentó: el diablo nos susurraba al oído: sólo hundir los dedos en esa carne dura y luego retirarlos para percibir cómo resurge, se devuelve; únicamente acariciar esa piel vivísima, correr la palma de la mano y las yemas de los dedos por las curvas. (González, 1929, P.250).

En *El viaje a pie*, la tentación seducía a nuestros caminantes mientras recorrían una ciudad inexplorada, cuyas gentes, en particular una mujer de tez negra, alentaba al reconocimiento de su aroma a través del tacto de su piel. Aroma que les evocó el mar Pacífico y unas pieles fuertes endurecidas por el sol. Esa fue la impresión de arribar al valle sensual del Cauca como lo llamarían. Pues en él, González se sintió seducido por esta mujer que tentaba su piel. Dentro de sus reflexiones filosóficas de este viaje, él considera que el cuerpo es el entrecruzamiento de una pluralidad que lo conforma. El autor lo clarifica señalando: “Este número inmenso de células que forman el cuerpo, esta multitud de órganos diferentes, cooperan para formar la síntesis que expresamos con el término yo.” (González, 1929, P.251) He aquí la importancia que tiene para González el cuerpo. Esta constitución tiene como finalidad la conformación del yo, aquello que sentimos, cómo lo sentimos, a partir de ahí toma relevancia el cuerpo como lugar de sentido y a la vez como espacio vital de sensibilidad.

Por otra parte, respecto a la idea de un condicionamiento religioso del cuerpo, González escribe: “Observa don Benjamín, ex jesuita que su maestro de novicios, el reverendo padre Guevara, les ordenó que no se bañaran durante un año, porque así le sería fácil conservar la inmaculada castidad de San Luis Gonzaga.” (González, 1929, P.37) La religión como institución establece un orden de cuidados para la conservación de los votos de castidad. Unas normas de pureza que satisfacen los

deseos de limpieza que anhelan los cleros a partir de la legitimación institucional.⁶ Queda claro que la religión instauro un cuerpo, conformando así en la conciencia humana una imagen funcional que tiene su centro en la institucionalidad religiosa.⁷

Como consecuencia de esta concepción de cuerpo, González piensa que hay hombres que cerrados a sus creencias o ideales, no pueden disfrutar de un “viaje a pie”. El filósofo lo señala de la siguiente forma:

“El ignorante se aburre en los caminos; solo percibe las sensaciones de cansancio y de distancia. Es como un fardo. Su alma está encerrada en la carne. Los ojos le sirven sólo para ver la comida, el obstáculo y la hembra; el oído, para oír ruidos, y el tacto, olfato y gusto para los fines primordiales.” (González 1929, P. 19).

González observa que para esta clase de hombres, todo aquello que indique un salir de su estado de *confort* produciría una extenuación junto a la apatía del lugar que se desea llegar. Las sensibilidades de estos hombres están guiadas hacia la satisfacción de las necesidades instintivas, mas no hacia una labor espiritual de autoconocimiento que es propio del caminar, del recorrer otras sendas donde el conocimiento sea palpable en cada objeto o en cada cosa viviente, y los sentidos sean instrumentos que en estos encuentros adquieren mayor sentimiento.

La crítica realizada por González, en torno a la noción de cuerpo de la tradición religiosa en cuestión, acontece como un análisis determinante de las costumbres y tradiciones que se gestaron en el núcleo de la sociedad colombiana de su época . Al analizarse y comparar vidas de santos, esto es, hombres cuyos actos fueron restringidos y pertenecieron a un noviciado religioso, deduce de manera crítica que a lo que temen estos es a la carne, a la sexualidad hecha cuerpo, puesto que a través de ella se muestra lo opuesto a la concepción religiosa imperante para esa época, lo perverso, el placer obsceno, el erotismo que se representa en cada uno de los miembros que conforman la corporalidad humana y su sexualidad.

⁶ Esta teoría es desarrollada por Peter L. Berger y Thomas Luckmann en su libro: *La construcción social de la realidad*. Amorrortu/editores. Buenos aires, 2003. Pág., 120.

⁷ Este asunto lo ahonda en profundidad Michel Foucault en su obra: *Estética, ética y hermenéutica, las técnicas de sí*, Editorial Paidós. Buenos aires, 1999. Pág., 444.

Referencias bibliográficas

- GONZÁLEZ OCHOA, F. (1929) *Viaje a pie*. Paris. Le livre libre.
- CARRASQUILLA, T. (1976). *Cuentos, en la diestra de dios padre*. Medellín. Bedout.
- GONZÁLEZ OCHOA, F. (1994). *El remordimiento: problemas de teología moral*. Medellín, Universidad de Antioquia.
- GONZÁLEZ OCHOA, F. (1995) *Los negroides (ensayo sobre la gran Colombia)*. Medellín, Universidad pontificia bolivariana.
- FOUCAULT, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Las técnicas de sí*. Buenos aires. Editorial Paidós.
- HELLER, A. (2004). *Teoría de los sentimientos*. Barcelona, editorial fontamara.
- LE BRETON, D. (2002). *Sociología del cuerpo*. Buenos aires. Editorial nueva visión saic.
- LUCKMANN T. Y BERGER L. P. (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos aires. Amorrortu/editores.
- LEFEBVRE, H. (2006). *La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones*. México D.F. Editorial fondo de cultura económica.

Ontología y Técnica

Sobre onto-tecnocracia

Sergio Ignacio González Araneda
sgonzalezaraneda@gmail.com
Universidad de Santiago de Chile

Resumen

El objetivo central del siguiente artículo es definir el sentido en que ontología y técnica están unidas necesariamente en la existencia del ser humano, y no se definen como dos dimensiones inconexas. La dimensión onto – tecnócrata está edificada sobre el contexto filosófico moderno, por ello será preciso iniciar con la crítica nietzscheana al concepto de verdad científica, con ella, llegar a entender el mundo como imagen en Heidegger. A partir del ‘olvido del ser’ heideggeriano, mostraré como es que el ser identificado con lo ente, no solo cede su lugar a lo producido técnicamente, sino que extravía el sentido existencial del ser, a saber, la técnica; que es entendida como medio de satisfacer tanto necesidades vitales, como superfluas. Situados en esta dimensión es clave volver a Ortega, para quien la satisfacción de necesidades superfluas se apodera de todo cuanto exige la vida del ser humano, por ello, es que la producción técnica de superficialidades se identifica con el sentido de la existencia, y con esto el ser es subsumido por la producción técnica.

Para concluir es necesario revisar la propuesta de Ellul, quien advierte de manera categórica el peligro óntico en toda su extensión, al intercambiar ser – técnico por un ser ideológicamente técnico, que media su existencia por las posibilidades tecnológicas, así, será posible concluir en que “la técnica corresponde a la actividad más propia del ser, y en este sentido, el peligro óntico correspondería a lo producido por la técnica y no a la actividad técnica”.

Palabras clave: : Ontología, técnica, onto – tecnocracia, Nietzsche, Heidegger

Abstract

This article's main concern is to define the sense in which ontology and technique are necessarily connected in the human being's existence and is not defined as two independent units. The onto-technocratic dimension is built upon the modern philosophical background, for what starting with the Nietzschean critic of scientific truth will be helpful on understanding the world as an image in Heidegger. Beginning from Heideggerian ‘oblivion of being’, I will show how the being identified with the entity not only gives its place to what is technically produced, but loses being's sense of existing, namely, technique; which is understood as a way of satisfying vital and superfluous necessities. From this point it's indispensable to take a look back to Ortega, for whom the satisfaction of superfluous necessities takes part on everything for what the human being's life demands, reason for what the technique production of superficiality is identifies with the sense of existence, and with this the being is subsumed by technique production.

In conclusion, it is necessary to check Ellul's approach, which categorically advises about the ontic danger in all its extension, by changing technique-being into an ideologically technique being, which existence is mediated by the technological possibilities, in this way it will possible to conclude that “the technique is being's most proper activity, and thus said, the ontic danger corresponds to what is technically produced and not the technique activity.”

Keywords: Ontology, technique, onto – technocracy, Nietzsche, Heidegger.

“Hemos cantado a la Naturaleza (cosa que a ella bien poco le importa).
Nunca hemos creado realidades propias,
como ella lo hace o lo hizo en tiempos pasados”
Non Serviam, V. H

Si quisiéramos trazar una parábola donde se grafique el progreso histórico del pensamiento humano, sin duda que su vértice correspondería a la idea heideggeriana del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*), donde se cristaliza el recorrido técnico del despojo del ser, en razón de la producción tecno-científica. Recorrido que, como tensión inicial, es consecuencia de lo que en Occidente se denominó modernidad, época fuertemente determinada por un espíritu científico racional. En este contexto, es que mostraré la modalidad en que, a partir de una *mathesis universalis*, la constitución del ser en cuanto ser es mediada por la producción tecno-científica, llegando al riesgo óntico donde la producción técnica determina al ser, no sin antes señalar el porqué la técnica corresponde a la actividad más propia del ser, y en este sentido, el peligro óntico correspondería a lo producido por la técnica y no a la actividad técnica.

Difícil tarea es definir el momento inicial de la modernidad, a pesar de que se considere particular condición de la historia (Casullo, 2009, pág. 10). Filosóficamente podemos acordar que la modernidad da inicio con la sistematización cartesiana, en la cual se sienta la base diferenciadora de la naturaleza humana como *res cogitans*, con ello, la función que corresponde al sujeto dentro de la realidad, debido a que la razón como facultad de conciencia, posiciona al sujeto como principio de objetividad en cuanto objetividad matematizante y matematizada. En este contexto es que los sistemas racionalistas operan la razón moderna occidental¹, la razón objetivante de la realidad, con esto, la ciencia adquiere un papel determinante en el conocimiento, pues es la disciplina que está dotada de la objetividad matemática de modo esencial. Ahora bien, la sistematización cartesiana se enmarca dentro de un contexto socio-político que posibilita tal cambio de paradigma, por esto se vuelve necesario identificar dos momentos constituyentes de la época moderna: el renacimiento y la ilustración.

¹ Si bien los sistemas de Spinoza, Leibniz y Descartes difieren de manera categórica en su interpretación de la realidad, sí poseen una esencia común subyacente: la razón matemático-objetivante.

Durante el siglo XV, periodo post escolástico, ocurre un proceso en el cual, el hombre se halla despojado de lo que, en épocas anteriores, servía de fundamento ulterior, fundamento que no solo funcionaba a nivel íntimo existencial, sino que, por sobre todo, su función radicó fuertemente en la esfera de lo político, económico y social, me refiero al fundamento de la religión, que de manera paulatina pierde el trono, en parte por las contribuciones astronómicas de Giordano Bruno² y la comprobación galileana de las observaciones astronómicas realizadas por Copérnico y Kepler, donde definitivamente se comprueba el sistema heliocéntrico, perdiendo la tierra el lugar de privilegio defendido desde la física aristotélica, e incluso se descubre que dentro del sistema solar existe un sub sistemas, como el caso de Júpiter y sus cuatro lunas. Ante este avance científico el paradigma validante hasta entonces entra en crisis, lo que durante el siglo XVII se representa en las disciplinas artísticas, donde la pérdida del sentido y la angustia se plasman en la técnica del *horror vacui*, en la cual se aspira a cubrir cualquier hueco de incertidumbre, miedo y muerte³.

Un segundo momento se funda a partir del siglo XVIII donde emerge el pensamiento ilustrado desde la consolidación y sistematización de los saberes. Una figura sobresaliente del periodo es Kant, quien en respuesta al romanticismo orgánico de Herder, emprende la misión de configurar un sistema bajo el cual las ideas de libertad y progreso estén sometidas a la regulación objetivo-abstracta de la ley universal ilustrada, las principales obras en este sentido son *Idea de una historia universal en clave cosmopolita* y *Sobre la paz perpetua*, ambas obras recogen el ideario ilustrado de libertad en el hombre, con ello, se reposiciona el optimismo en el progreso científico, a la luz de las críticas de las superadas ideas.

Si bien el sistema ilustrado kantiano se estructura a partir de una crítica al romanticismo, no es correcto afirmar que Kant, en oposición al organicismo, sea un mecanicista, puesto que el plan histórico hallado en la naturaleza no es más que el orden adecuado mediado por nuestra capacidad de juicio, por ende el mundo no tendría un funcionamiento constante en sí mismo, sin embargo, lo que Kant sí concede a la concepción mecanicista es la capacidad del sujeto como conformador de la historia.

La idea mecanicista de la realidad está implicada en la noción de secularización, esto básicamente se debe a que la ciencia se presume como disciplina liberadora del hombre, liberadora en cuanto que su verdad es radical, sin lugar a dudas, necesaria, la ciencia adquiere un sentido mesiánico, lo que a su vez conlleva un peligro, pues ¿qué tan libre somos al reemplazar el Dios que alabaremos? Sin duda el relato histórico de la ciencia trae consigo un 'peligro de doble cara' como señala Foucault, puesto que la religión, al no ocupar el lugar de refugio ontológico, el vacío es ocupado por la ciencia

² En especial *Sobre la causa, el principio y el uno* y por sobre todo el célebre *Sobre el infinito universo y los mundos*, obras publicadas en Londres el año 1584.

³ Bastaría con observar cualquier obra de estética Barroca o Rococó.

en un principio, y posteriormente, radicalizando el movimiento, el lugar será ocupado por la producción técnica.

Esta nueva concepción de mundo europeo, mediante los procesos colonialistas emprendidos principalmente por los actuales países de España, Italia, Portugal, Francia e Inglaterra, no solo se ve fuertemente validada en el viejo continente, sino que es exportada a los nuevos territorios descubiertos, iniciando un proceso universalista del paradigma europeo. Económicamente, se configura un proto-capitalismo basado en la idea del nuevo Estado-nación (concepto que en Kant es posible hallar). Este nuevo escenario es propicio para la idea de progreso, pues al expandir el paradigma europeo, se expanden las técnicas productivas de la ciencia. Esta expansión concluye con una arista fundante del sistema filosófico contemporáneo, a saber, la ciencia especializada.

Con la disciplina científica especializada se da inicio a una re interpretación de la labor científica en la sociedad, esta vez el universal de ciencia se bifurca en particulares técnicas y aplicaciones, siendo este el paso crucial donde la razón contemplativa-teórica se transforma en utilidad técnica, es decir, la razón teórica se vuelve razón instrumental. Esta razón instrumental es concebible solo bajo el parámetro técnico-científico de la realidad, puesto que no posee contenido teórico, al contrario, es solo una forma categorial de la razón, por ende su realidad deriva de la ejecución pura de actividad no mediada por la razón teórica, Heidegger (2005) dirá que la ciencia no piensa, solo se ejecuta y perfecciona.

La razón instrumental al carecer de contenido, carece de verdad, lo que representa una aporía determinante, a tal grado que, ante su ejecución miope, se concadena una crisis en el sentido de tal razón, y si se provoca una crisis en el sentido de la razón instrumental, entonces se genera una crisis en la ciencia operante del mundo y naturalmente se renuncia al sentido de la ciencia, sostenido esto experiencialmente en los horribles sucesos provocados por el hombre a lo largo de la historia, en especial en los siglos XIX y XX, y para quien piense lo contrario, los hechos son los mejores testigos como señala el Arquímedes de Twain. Es desde este escenario donde suscita una fuerte crítica nihilista sobre el sentido de la verdad, y por ende, el sustento de la vida misma.

Creo haber sentado las bases necesarias para poder analizar el modo en que lo óntico es determinado por la producción técnica, como resultado de la transformación esencial del hombre medieval, que rompe su atadura de la revelación externa, en lugar de la verdad inmanente y objetivante, concluyendo con la idea del sujeto como fundamento y centro de referencia del mundo, donde, determinando a la naturaleza como el objeto regular de conocimiento, el mundo se vuelve representación, pues la verdad en cuanto certeza está situada en la ciencia moderna, ergo, el mundo se vuelve imagen.

A lo largo del Crátilo, Hermógenes, conducido por la retórica letárgica de Sócrates, termina concluyendo que no existe naturaleza apriorística en la realidad, por lo que los nombres, al contrario como piensa Crátilo, no reflejan de modo alguno una dimensión supra sensible, siendo así, el nombrar solo responde a una necesidad contingente del individuo colectivo, fundando de este modo el convencionalismo del lenguaje. El tratamiento convencionalista del lenguaje es recogido, de modo profundamente penetrante, por Nietzsche, quien en un breve ensayo articula la modalidad en que el sujeto, movido por un 'impulso de verdad', se relaciona convenientemente por medio de *metáforas* que llamamos verdades.

La constitución contractualista del lenguaje supone una base subjetivista, puesto que la naturaleza se nos presenta como una indeterminación, una imposibilidad de hallar en sí, la naturaleza solo sabe de una X inaccesible e indefinible para el hombre (Nietzsche, 1970, pág. 547), por lo que decide articular la verdad a partir de *metáforas*, que no son otra cosa que términos figurados producto de la creación del hombre, que, una vez olvidado su origen, se le llama concepto (Nietzsche, 1970, pág. 549). El olvido del origen representa una aporía crucial, pues el concepto que, por medio de un trato utilitario y conveniente, se ha edificado como verdad, no es más que la cristalización social de una metáfora, en otras palabras, el concepto que se acepta como verdad, en su raíz más profunda, no es otra cosa que la triangulación entre 'impulso nervioso - imagen - sonido'.

Para Husserl la tradición es el olvido del origen, si aplicamos la formula en el suelo que estamos pisando, llegamos a la radical conclusión que lo considerado como verdad en aparente sentido universal, abstracto e incondicionado, es, como sostiene Nietzsche (1970):

Una multitud movable de metáforas, metonimias y antropomorfismos, en una palabra, una suma de relaciones humanas poéticas y retóricamente potenciadas, transferidas y adornadas que tras prolongado uso se le antojan fijas, canónicas y obligatorias a un pueblo. Las verdades son ilusiones que se han olvidado que lo son. (pág. 547)

Ahora bien, el conocimiento, como acto de conocer la verdad de las cosas, se vuelve impensado, pues no hay posibilidad alguna de acceder al ser de la realidad, es decir, si la verdad se entiende como la manifestación de lo que existe en sentido absoluto, entonces la ciencia y el conocimiento derivado de ella no es válido, es, en sentido extramoral, mentira. El *factum* que la realidad se vuelva conjetura olvidada del ser, implica que el hombre de ciencia ignora el origen condicionado de la realidad que asume como incondicionada, aún así es el hombre quien se posiciona como creador, articulador y certeza única.

Protágoras realiza probablemente la declaración más discutida en la historia⁴, declaración que, en principio, la modernidad adopta para situar al ser como amo y señor del universo a partir de su capacidad exclusivamente racional (Rivara, 2012, pág. 101). Desde este momento el mundo ya no es más un mundo, sino que es el objeto al cual se enfrenta el sujeto, el mundo como objeto es ahora lo representado a la racionalidad del sujeto. Por esto es que el mundo, como se mencionó en un inicio, se vuelve imagen, y como imagen, responde a los presupuestos teóricos del sujeto.

El terremoto nietzscheano que derriba la expectativa apodíctica de la ciencia, genera innumerables temblores, el más profundo sin duda es Heidegger, quien reconoce el peligro óntico del razonamiento científico moderno, donde en cada esfera de la existencia el hombre es cercado, cada vez más estrechamente, por las fuerzas de los aparatos técnicos y los automatismos (Heidegger, 1994, pág. 26).

La interpretación nietzscheana sobre la verdad, es redefinida por Heidegger, quien entiende la verdad no como la adecuación entre pensamiento y cosa (como lo hace la tradición aristotélica-tomista), pero tampoco como cristalización de metáforas antropomórficas, sino que la verdad vuelve a la clásica concepción de ἀλήθεια, por esto es que estar en la verdad técnicamente significa descubrir lo que hay de cierta manera, a saber: de manera provocante (Acevedo, 1990, pág. 62). En *La pregunta por la técnica* Heidegger sostiene que ser es lo que condiciona decisivamente al hombre, su dimensión histórica más radical, su destino, esto es, lo que pone al hombre en un camino del des-ocultar. El ser se dona, se da o destina al hombre actual bajo la figura de la técnica. Es a partir de esta destinación que el hombre devela lo que hay de una manera técnica (Heidegger, 2017, pág. 85), estando él en la verdad.

El des-ocultar imperante en la técnica moderna supone un provocar (*Herausfordern*) que coloca a la naturaleza en la exigencia de liberar energías para satisfacer los requerimientos del individuo, y como energías naturales, estas pueden ser explotadas (*Herausgerfördert*) y acumuladas. El hombre de la época técnica convierte la naturaleza en una gigantesca 'estación de servicios', en fuente de energías para la técnica y la industria moderna (Heidegger, 1994, pág. 23), y al convertir la realidad en una necesidad de necesidades, en una disposición ante su demanda, el hombre de la época técnica no logra escapar a su propia demanda, a su propia solicitud, a su propia violentación.

Tras violentar a la naturaleza procede a violentar a su ser para exigir y arrancar de él un modo de ser, exigido por un estado de cosas que él mismo ha fundado;

⁴ “πάντων χρημάτων μέτρον ἔστιν ἄνθρωπος, τῶν δὲ μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν” (El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son). Protágoras y Gorgias (1985). Fragmentos y testimonios. traducción, introducción y notas de José Barrio Gutiérrez. Barcelona: Ediciones Orbis.

es él quien está a disposición de lo que había generado para disponer de todo lo demás. (Rivara, 2012, pág. 104)

Luego de posicionar la naturaleza como un “fondo fijo acumulado”, y debido a que se va más allá del instinto de conservación (*Übermab*), es el hombre quien entra a formar parte de este fondo. Este modo de acaecimiento del ser Heidegger lo llama la época de lo *Gestell* que, en última instancia, expresa una imposición de dis-poner, por parte del hombre, que lo dis-pone a él a seguir disponiendo, demandando y exigiendo, siendo este dis-poner, como afirma Heidegger (2017), “un destino que se reúne en el des-ocultamiento provocante” (pág. 102).

Ahora bien, el lugar del ser (*Ortschaft des Seins*) se inscribe en una aporía determinante, pues “lo que ahora es está acuñado por el señorío que se presenta ya en todos los dominios de la vida a través de rasgos dominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información” (Heidegger, 2005, pág. 114). Se agudiza el problema al preguntarnos la garantía que ofrece aquello que reúne los diferentes dominios de la vida, pues lo transversal en ello es identificar lo real como lo constante, lo que lleva al hombre a un des-ocultar. Es preciso advertir que el peligro no radica en la técnica, sino en la esencia que se identifica con lo *Gestell*, es decir, la dinámica de demanda y demandante que constituye el misterio en esencia de la época técnica (Heidegger, 2017, pág. 97).

La idea de peligro ha de destacar en el pensamiento heideggeriano en el sentido que, al uniformar el método por el cual el ser se des-oculta (método articulado a partir de la provocación), el hombre se define como mero solicitador de existencias (*Bestand*), es decir, el sentido del ser (*Sinn von Sein*) está identificado con lo ente (*das Seiende*).

El olvido del ser heideggeriano (*Seinsvergessenheit*) constituye la fatalidad óptica, donde el gobierno del ser se define a partir de la esencialidad técnica, transitando de este modo la constitución del ser regulada por la determinación religiosa, es decir, una onto-teo-cracia, a una onto-tecno-cracia, que no es otra que el ejercicio técnico determinando la constitución óptica, que sin embargo, como se verá más adelante, corresponde a la operación más íntima del ser. Con ello, el ser se define como flujo productivo, por el cual es.

La determinación de la onto-tecno-cracia supone un estudio previo a la técnica misma, técnica en cuanto *Gestell*, y es la noción de requerimiento vital, pues la técnica (como producción técnica) es la reforma que el individuo impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades que están dadas por la naturaleza, es por ello que posterior al fenómeno técnico surge una sobrenaturaleza (Ortega y Gasset, 1982, pág. 28). Heidegger supone esta situación, sin embargo para él el peligro óptico radica en la superabundancia excesiva (*Übermab*) que concluye en el olvido del ser por el ente, en el caso de Ortega, la problemática se halla un paso antes, el preciso

instante donde la técnica artesanal (que no exige determinación hacia el ser) se transforma en técnica moderna. Si bien para Heidegger existe un problema en ello, lo fundamental está en el fin de este cambio: la exigencia del ser como ente; mientras que para Ortega este cambio ya supone problema en sí mismo, es más, la idea de técnica, en cuanto τέχνη⁵, está íntimamente ligada a la existencia del hombre, por ello es que la determinación del ser por la técnica se funda como una necesidad existencial.

Ortega en *Historia como sistema* define la naturaleza humana como naturaleza histórica, en un sentido biográfico, el hombre es proyecto, y como proyecto, está dotado de medios para satisfacer los fines supuestos, es decir, el hombre se auto-determina. Como auto-determinación, existe un momento metafísico íntimo entre dos entes heterogéneos, a saber: el hombre y el mundo, donde el hombre afirma su existencia, por ello es que la vida viene a ser el afán de realizar el proyecto existencial en el mundo (Ortega y Gasset, 1982, pág. 41).

La historia humana en cuanto “dialéctica de experiencias”, supone que el hombre *quiere* vivir, es decir, el proyecto existencial es consecuencia de un acto inicial volitivo. El *querer* vivir implica un momento inicial necesario, donde el hombre debe satisfacer sus necesidades que son múltiples y constantes, por lo que la vida se define como necesidad de necesidades (Ortega y Gasset, 1982, pág. 24). Este momento inicial, que en *Meditaciones de la técnica y otros ensayos* Ortega ejemplifica con la necesidad de calor del hombre pre-histórico, se caracteriza por el reemplazo de lo dado como naturaleza, en lugar de una naturaleza producida técnicamente, es decir, “el hombre ya no vive en la naturaleza, ahora vive en la sobrenaturaleza que ha creado en un nuevo día del génesis: la técnica” (Ortega y Gasset, 1982, pág. 14).

El hombre no puede vivir sin la técnica, la necesita a cada instante, a cada paso, la técnica y el hombre se poseen, implica, se identifican, es más, por necesidad lógica, el hombre es técnica, debido a que es la afirmación de este como existencia, la afirmación de la acción técnica que, en un comienzo, se erige como holgura que halla el hombre para el desarrollo de su ser (Ortega y Gasset, 1982, pág. 57). Desde este instante, la técnica se entiende como adaptación del medio al sujeto, adaptación que posibilita al sujeto estar en el mundo: la técnica es la condición *sine qua non* de la vida.

Ortega entiende que si queremos hablar seriamente de la técnica, es preciso, al menos, delimitar lo que entendemos por “necesidades humanas”, asumiendo que, como el hombre *quiere* vivir, las “necesidades humanas” abarcan lo objetivamente necesario, pero también lo superfluo (Ortega y Gasset, 1982, pág. 33). Este último

⁵ En la *Metafísica* (980a-983b) Aristóteles realiza una clasificación gradual de los distintos niveles de conocimiento, comienza haciendo una distinción radical entre las formas de saber específicas de los animales y de los hombres: “los demás animales viven con imágenes y recuerdos y participan poco de la experiencia, pero el género humano dispone del arte y del razonamiento”. La τέχνη aparece, pues, como un tipo de conocimiento específicamente humano y por lo tanto ligado específicamente a su capacidad racional.

punto es clave, pues el hombre en principio *quiere* vivir, sin embargo, al sentir la necesidad de adaptar el medio para el cumplimiento de su fin, la fórmula se modifica, concluyendo en que el hombre *quiere* estar en el mundo bajo la condición de bienestar, por ello es que todo será objetivamente necesario mientras tenga la capacidad de producir *bienestar*, o dicho de otro modo, lo superfluo se vuelve objetivamente necesario en medida que genere bienestar.

Ahora el hombre es un animal para el cual sólo lo superfluo es necesario, y la técnica es el medio de producción de lo superfluo: hoy y en la época paleolítica (Ortega y Gasset, 1982, pág. 35). El animal se define como ser atécnico, puesto que se contenta con vivir y con lo objetivamente necesario para existir, el hombre por su parte, es animal técnico, porque el existir solo tiene sentido cuando se identifica con el bienestar, por ello es *a nativitate* técnico, creador de lo superfluo (Ortega y Gasset, 1982, pág. 35).

Sobre este escenario hombre – técnica – bienestar se identifican en la necesidad de domeñar al mundo a la voluntad del hombre hacia el *telos* de bienestar. El problema radica en que al ser la técnica, el esfuerzo de inventar y ejecutar un plan de actividades que aseguren el bienestar, se renuncia a la vida en el sentido biológico, pues, por medio de la técnica se reduce al mínimo esa vida, para no tener que hacer lo que hace el animal. En el vacío de la superación de la vida animal, el hombre produce una serie de quehaceres no biológicos que llama “vida humana”. Ortega (1982) nos afirma:

Esta nueva vida trasciende la realidad natural, no le es dada como le es dado a la piedra caer y al animal el repertorio rígido de sus actos orgánicos (...), sino que se la hace él, y este hacérsela comienza por ser la invención de ella. (pág. 44)

Queda de manifiesto el modo en que hombre y técnica se confunden de modo necesario para el invento de la vida, de la realidad, de lo superfluo, en consecuencia, el invento mismo de la naturaleza del hombre, que, en renuncia de lo dado, articula una naturaleza aparente, superflua, naturaleza de la superficialidad pura. La técnica entonces ingresa en la dimensión óptica, no como mero espectador, sino como hilo conductor necesario en la conexión entre dos entes distintos, a saber: el hombre y el mundo; siendo así, el hombre, como entidad existente y por tanto real, está determinado esencialmente a partir de la técnica, a partir de su técnica.

Encontrados en este escenario, es justo sintetizar un par de elementos. Hemos visto como la época técnica es edificada sobre los cimientos de la secularización, la ilustración y el mecanicismo, todo ello a la luz de una *mathesis universalis* que determina el modo en que es apprehendida la realidad. Ante el desplazamiento del fundamento teocrático, es la producción del sujeto racional quien ocupa el lugar disponible, siendo el caso, la verdad se determina por compromisos racionales y no corresponde a un fundamento ulterior ajeno a la racionalidad humana. Ahora bien, desde Heidegger la verdad tiene una amplitud aún mayor, superando la idea de compromiso racional, puesto que verdad es el compromiso con la apertura al misterio (*Offenheit für das Geheimnis*), con la totalidad del ente, osea el ser. Desde allí Heidegger señala que la esencia de la verdad es la libertad, puesto que en ella se analiza el ente en tanto des-oculto, como oculto.

En la transición de lo onto-teocrático a lo onto-tecnocrático se pone de manifiesto la condición del hombre de la época técnica, que se define, desde Heidegger, como un ser olvidado y mimetizado por lo ente, por otro lado, Ortega con anterioridad ya advirtió esta situación, analizando la idea técnica en razón de su redefinición de la naturaleza biológica del ser, que ahora es una “naturaleza inventada”, en consecuencia, el ser, implicado por la técnica, se define por y como lo inventado, lo superfluo.

La interiorización óptica de la técnica no es un suceso moderno, ni mucho menos contemporáneo, aún más, es el mismo Ortega quien reconoce que la técnica está determinando al ser, que *quiere* existir, ya desde la época paleolítica. La técnica se perfeccionó como tecnología, y desde entonces se radicaliza la determinación técnica del ser, pues ya no existe una “dimensión humana” donde se movilice el ser, esta vez, el ser está regulado por una “dimensión técnica” que inunda todo posible escape que libere la constitución óptica por sí y desde sí misma.

Se radicaliza el fenómeno técnico, profundizando la fatalización de la constitución óptica, a tal grado, que la técnica como *τέχνη* evoluciona a tecnología y se vuelve operación óptica, o dicho más claramente, la operación técnica⁶ se vuelve operación del ser, apoderándose de cada espacio de ser. Ellul (2003) piensa que la técnica, al posicionarse al centro de la constitución más íntima del ser, ha adquirido autonomía, a tal punto que no solo se incorpora de modo determinante en la actividad humana, sino que desarrolla a lo largo del tiempo una compleja relación que involucra las organizaciones humanas (cultura, economía, política), concluyendo en que nada puede escapar de la técnica, no porque la técnica sea una especie de cúpula que cubre

⁶ “La operación técnica consiste en cualquier trabajo hecho con cierto método para obtener un resultado” (Ellul, 2003, pág. 24).

cualquier posibilidad de escape, sino porque todo cuanto existe, existe por constituirse como técnica (Ellul, 2003, pág. 27).

El ser es subsumido por la técnica, no en un sentido cosificante, donde el ser sería utilizado como mediación o entidad disponible, esta vez es más complejo, la técnica subsume al hombre en un sentido operacional, en una “conciencia técnica” que se define como el único medio posible para considerar la realidad. Lo que en épocas anteriores se consideró naturaleza humana, ya sea como animal político (ζῷον πολιτικόν) o res cogitans, ahora no es otra cosa que *eficacia* (Ellul, 2003, pág. 29).

En *La edad de la técnica* se sintetizan tres modos en que el fenómeno técnico se ha diversificado y extendido su dominio:

- a) Técnica económica, identificada con la producción, el trabajo y la planificación.
- b) Técnica de la organización, situada dentro del ámbito jurídico – militar.
- c) Técnica del hombre, cuyas maneras de organización son muy diversas, desde la medicina, la genética, hasta la propaganda, pasando por las técnicas pedagógicas, la publicidad, entre otras modalidades.

En todas estas áreas el objeto de la técnica es el hombre mismo, en cuanto ser operacional técnico (Ellul, 2003, págs. 24-35). La dominación técnica se expresa en las distintas modalidades señaladas, sin embargo existe un momento previo de dominación, el cual se da al interior del ser, lugar donde el ser no puede darse como ser puro, como *ser en cuanto ser*, sino que solo es concebible por la mediación técnica, por ende no es correcto afirmar que la técnica determina al ser como movimiento desde una exterioridad (que en este caso sería lo producido u objetivado técnicamente) hacia un interior (el ser), sino que es el ser quien se auto-determina técnicamente, el ser se gobierna como ser por medio de la técnica, ergo, la técnica está íntimamente ligada a la constitución de la naturaleza humana, de la naturaleza del ser.

El escenario es categórico ¿es posible que el ser renuncie a su operación que le es más propia, la técnica?, incluso si así fuese, cabe preguntarnos ¿es posible que el ser siga siendo ser luego de renunciar a su operación que le es más propia? Por lo pronto la respuesta debe ser negativa, pues la tarea de exigir al ser la renuncia de su actividad constituyente, es tan onírica como exigir al movimiento cesar el cambio, o al vacío dejar de presentarse; en razón de ello, es que es preciso preguntarnos ¿existe un modo en que el ser no se vea subsumido por la realidad técnica que él mismo ha configurado? En este caso es plausible hallar respuestas, pues si bien el ser no puede existir sin técnica, sí es posible hallar el punto medio donde este existir no se radicalice en una identidad entre el ser técnico y el producto técnico. Heidegger refiere a la idea de *serenidad ante las cosas* como modo de operar frente a la producción técnica, intentando hacer uso de ellas, servirse de la técnica, pero no

igualar nuestra existencia al producto técnico (Heidegger, 1994, pág. 27). Esta última idea es fundamental, puesto que el ser como ser – técnico necesariamente se identifica con la técnica, pues esta es su expresión óntica, por lo que la técnica como actividad no representa peligro alguno para el ser, lo que sí se figura como peligro óntico es la homologación tecnológica del ser – técnico con su producto – técnico.

Situarnos fuera de la dimensión técnica es imposible, tal vez solo en la contemplación de *El enigma de la hora* o *El trovador cansado*⁷ nos encontremos en una dimensión atécnica, donde se presente el ser existiendo sin objetivación técnica, en caso contrario siempre nos encontraremos siendo técnicos. El repensar como se expresa el área de dominio técnico es el método único por el cual el ser, en cuanto ser constituido por la técnica, no se ve identificado por el aparataje técnico, y de este modo, mantiene su estatus ontológico como ser técnico constituido por la técnica de sí.

* * *

Representa un error identificar la constitución técnica del ser de modo objetivado, identificar el ser como naturaleza perdida y olvidado por lo ente, mimetizado por lo ente, a la manera heideggeriana de lo que se define como *Gestell*. Aceptamos la premisa del “olvido del ser”, siempre y cuando este olvido refiera a una redefinición de lo ontológico, a un repensar ontológico, donde el ser ya no se define como sustrato abstracto que abraza toda existencia, esta vez el ser opera y lo hace de manera técnica: ser y técnica se funden en el acto de existir, en la actividad de ser, en el *serear*.

Redefinir el ser es redefinir todo cuanto existe. La concepción onto-tecnocrática corresponde al repensar la dialéctica ser – técnica, con ello, superar tanto la actitud objetivante del ser, como la idea del ser alienado por la técnica, puesto que no existe una técnica sin el ser, sino una tecnología producida por la técnica, que como se mencionó, corresponde a la actividad más propia del ser. La esencia del ser es la técnica, el ser se define por la técnica, por esto es que el ser no puede ser olvidado por la técnica, el ser es olvidado por la producción técnica, no por la técnica, por ello, si queremos sostener nuestro estatus óntico, es preciso existir *con serenidad ante las cosas* y ante los dominios de las cosas, en caso contrario el ser – técnico se vuelve producto técnico.

⁷ Ambas obras corresponden a Giorgio de Chirico (1888 – 1978), pintor greco-italiano considerado el padre del movimiento artístico *scuola metafísica*.

Referencias bibliográficas

- ACEVEDO, J. (1990). *En torno a Heidegger*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- CASULLO, N. (2009). *Itinerarios de la modernidad*. Buenos Aires: Eudeba.
- ELLUL, J. (2003). *La edad de la técnica*. Barcelona: Ediciones Octaedro.
- HEIDEGGER, M. (1994). *Serenidad*. Revista colombiana de psicología, 22-28.
- _____. (2005). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta.
- _____. (2017). *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- NIETZSCHE, F. (1970). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En *Obras Completas*, vol. I (págs. 543-556). Buenos Aires: Ediciones Prestigio.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1982). *Meditaciones de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- RIVARA, G. (2012). *Técnica y ontología: la perspectiva heideggeriana*. 99-106.



Traducciones

Tesis sobre el concepto de Historia

Thesen über den begriff der Geschichte

Por Walter Benjamin

Traducción por
Carlos Arturo Ortega Álvarez
caaalvarezor@unal.edu.co
Universidad Nacional de Colombia

Nota de la traducción

Para la siguiente sección he traducido las tesis de la historia realizando la siguiente metodología, he revisado simultáneamente la versión original, una versión de Harvard en inglés, y tres en español, la de la casa argentina Taurus, la mexicana del Fondo de Cultura Económica, traducida del libro escrito en francés por Michael Lówie, el cuál dedicado exclusivamente a este trabajo de Benjamin, y otra versión de la editorial Terramar de Argentina. La razón para traducir de nuevo este trabajo es que junto las ediciones de las otras ediciones son materialmente escasas, costosas y en muchos casos no muy bien cuidadas. Quiero agradecer especialmente a Paula Maria Klimczok, matemática alemana, por revisar y corregir las traducciones.

I

Debe ser bastante conocida la historia de un autómeta. El cual, fue construido de tal manera que podía contestarle al movimiento de cualquier jugador de ajedrez con un movimiento de vuelta que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco con una vestimenta turca, una narguila en la boca, sentado frente al tablero, inmóvil. El tablero está sobre una espaciosa mesa. A través de un sistema de espejos se creaba la ilusión que, desde cualquier perspectiva, la mesa fuera transparente. En realidad, dentro del muñeco se sentaba un enano jorobado que era un maestro del ajedrez, con una mano, guiaba al muñeco por medio de cuerdas.

Para este aparato podemos imaginar un homólogo en filosofía. Siempre debe ganar el muñeco, el cual es llamado "materialismo histórico".

Él puede continuar con la partida hasta la victoria siempre y cuando tome la teología a su servicio, que como hoy en día es bien sabido, es pequeña y fea y por lo cual, debe permanecer oculta.

II

>>Una de las particularidades más notables del temperamento humano<<, dice Lotze, >>pertenece.. junto a tanto egoísmo en particular, la general falta de envidia de cada presente frente a su futuro<<. Esta reflexión por lo pronto nos señala, que la imagen de felicidad, que nosotros cuidamos a través del tiempo se ha teñido poco a poco, de lo que en el transcurso de nuestra propia existencia, a través del tiempo, se nos

I

Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen sei, daß er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzuge erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Munde, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhte. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man >historischen Materialismus< nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.

II

» Zu den bemerkenswerthesten Eigenthümlichkeiten des menschlichen Gemüths«, sagt Lotze, »gehört ... neben so vieler Selbstsucht im Einzelnen die allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft. « Diese Reflexion führt darauf, daß das Bild von Glück, das wir hegen, durch und durch von der Zeit tingiert ist, in welche der Verlauf unseres eigenen Daseins uns nun einmal verwiesen hat. Glück, das

ha indicado en cada vez, de una vez por todas.

Felicidad que podría suscitar en nosotros envidia, solo la hay en el aire que hemos respirado, en hombres con los que hubiéramos hablado, y en mujeres que se nos hubieran podido haber entregado. Dicho en otras palabras, la representación completa de la felicidad es inseparable de la de la redención.

Con la imagen del pasado, aquella que la historia en su búsqueda hace, la hace propia, para terminar comportándose de la misma forma que la imagen del pasado. El pasado trae consigo un índice secreto, a través del cual se llega a la redención.

¿No nos roza a nosotros mismos un aliento en el aire del que respiraron los antepasados? ¿No hay un eco de los ahora enmudecidos en las voces una que endulza nuestros oídos? ¿No tienen hermanas las mujeres que invocamos?

Si es así, entonces existe, aprobado, un acuerdo secreto entre el origen del pasado y el nuestro, entonces hemos sido esperados en la Tierra. Así es para nosotros como para cada generación que ha sido frente nosotros, hemos sido dotados con una débil fuerza mesiánica. De la cual el pasado pretende exigirnos, esta exigencia no debe despacharse sin más. El materialista histórico lo sabe.

Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können. Es schwingt, mit andern Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit. Mit der Vorstellung von Vergangenheit, welche die Geschichte zu ihrer Sache macht, verhält es sich ebenso. Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten? haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben? Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiß darum.

III

El cronista, aquél que narra los recuerdos, sin diferenciar entre grandes y pequeños, trae aquí una verdad consigo, que nada de lo que se ha recordado, no se encuentra perdido para la historia. Librementemente, se le adjudica en principio la humanidad redimida su pasado absolutamente. Es decir; en principio su pasado llegará a ser citable en cada uno de sus momentos. es su pasado cada momento del pasado de la humanidad redimida puede llegar a ser citado. Cada una de sus vivencias son un vistazo que relampaguea citando al orden del día, aquel día, es el día más joven.

IV

Buscad primero comida y alimento, y el reino de Dios por sí mismo se dará.

Hegel. 1807.

La lucha de clases, la que un historiador formado en Marx tiene siempre bajo la mirada, es una lucha que versa sobre la materialidad cruda de las cosas que, sin las cuales, las cosas finas y espirituales no serían posibles. Sin embargo, éstas últimas en la lucha de clases están presente muy diferente a los de la representación, los cuáles son los botines de guerra que el vencedor siempre toma. Ellos son como la confianza, el honor, el humor, como la astucia, la templanza, en esta lucha generacional y ellas surten efecto en la lejanía, en la vuelta del tiempo.

III

Der Chronist, welcher die Ereignisse hererzählt, ohne große und kleine zu unterscheiden, trägt damit der Wahrheit Rechnung, daß nichts was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist. Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation a l'ordre du jour - welcher Tag eben der jüngste ist.

IV

Tramet am ersten nam Nahrung und Kleidung, so wird eum das Reim Gottes von selbst zufallen.
Hegel, 1807

Der Klassenkampf, der einem Historiker, der an Marx geschult ist, immer vor Augen steht, ist ein Kampf um die rohen und materiellen Dinge, ohne die es keine feinen und spirituellen gibt. Trotzdem sind diese letztem im Klassenkampf anders zugegen denn als die Vorstellung einer Beute, die an den Sieger fällt. Sie sind als Zuversicht, als Mut, als Humor, als List, als Unentwegtheit in diesem Kampf lebendig und sie wirken in die Ferne der Zeit zurück. Sie werden immer von neuem jeden Sieg, der den Herrschenden jemals zugefallen ist, in Frage stellen. Wie Blumen ihr Haupt

Ellas serán siempre de cada victoria, de la cual los dominadores a veces le corresponde por destino o es ganada por azar, situémonos en la pregunta. Así como las flores giran su corola hacia el sol, así arrastra fuerte un tipo de heliocentrismo. Lo que ha sido se vuelve hacia el sol, el cual pende en el cielo de la historia y sobre él se despliega el concepto de la historia. Sobre estas opacas transformaciones debe entenderse el materialista histórico.

V

La verdadera imagen del pasado es efímera. Sólo se puede guardar, el pasado, como un retrato, que destella en un momento en el cual puede ser reconocido de manera “hasta luego nunca visto de vuelta entre los vivos”. “¡La verdad no se nos escapará!” - Esta frase, que proviene de Gottfried Keller y señala el lugar exacto que otorga el historicismo a la imagen de la historia, de ese lugar está fundido el materialismo histórico. Entonces es una imagen imposible traer devuelta del pasado, imagen que a cada presente amenaza con desaparecer, ya que sabe que no se refieren a él como presente reconocido.

VI

Articular la historia pasada no significa reconocerla “como propiamente fue”. Significa apropiarse de un recuerdo, tal

Sonne wenden, so strebt kraft eines Heliotropismus geheimer Art, das Gewesene der Sonne sich zuzuwenden, die am Himmel der Geschichte im Aufgehen über den Begriff der Geschichte ist. Auf diese unscheinbarste von allen Veränderungen. muß sich der historische Materialist verstehen.

V

Das wahre Bild der Vergangenheit huscht vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten. »Die Wahrheit wird uns nicht davonlaufen« - dieses Wort, das von Gottfried Keller stammt, bezeichnet im Geschichtsbild des Historismus genau die Stelle, an der es vom historischen Materialismus durchschlagen wird. Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte.

VI

Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen >wie es denn eigentlich gewesen ist<. Es heißt, sich

como relampaguea en un instante peligro. El materialista histórico quiere aferrarse alrededor de una imagen del pasado, tal como se le adviene de repente bajo la mirada en el instante de peligro del sujeto materialista. El peligro amenaza tanto al entendimiento de la tradición como al receptor. Para ambos es este uno y el mismo: entregársele como herramienta de la clase dominante. En cada época debemos evitar, ganar a la transmisión de que lo nuevo se imponga al conformismo, el conformismo que está en el concepto se debe someter a lo nuevo. El mesías viene ya no solo como el redentor, él viene como vencedor del anticristo. Sólomente el escritor de historia tiene el don, de revivir la chispa de la esperanza en lo pasado, la chispa que está atravesada de lo siguiente junto con un pasado en el que la chispa de la esperanza se atiza, y de lo cual también está atravesado de esto enteramente; también los muertos estarán enfrente al enemigo, si él gana, no estarán seguros. Y este enemigo no ha terminado de ganar.

VII

*Piensa en la oscuridad en este oscuro y
grande valle,
en el que las lágrimas retumban.
Brecht. La ópera de tres centavos.*

Fusel de Coulanges recomienda al historiador que quiera revivir una época, que él deba olvidar todo lo que

im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. einer Erinnerung bemächtigen, wie sie festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt. Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben. In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen. Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Oberwinder des Antichrist. Nur dem Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.

VII

Fustel de Coulanges empfiehlt dem Historiker, wolle er eine Epoche nacherleben, so solle er alles, was er vom spätern Verlauf der Geschichte wisse, sich aus dem Kopf schlagen. Besser ist das Verfahren nicht zu kennzeichnen, mit dem der historische Materialismus gebrochen hat. Es ist ein

sabe sobre la historia que ha transcurrido después de esa época, que se lo saque de un golpe de la cabeza. No hay mejor caracterización del método con el que ha roto el materialismo histórico. Es un método de la compenetración. Su origen es la inercia de los corazones, la acedia, la cual fracasa de empoderarse de la imagen histórica original, la cual se enciende fugitivamente. Esta era avalada por los teólogos de la edad media como el origen de la tristeza. Flaubert, con la que había hecho amistad, escribió, »Peu de gens devineront combien il a fallu ~tre triste pour ressusciter Carthage. «[Pocas personas adivinarían cuán triste debió haber sido resucitar Cartago.] La naturaleza de esta tristeza se marca más cuando se plantea la pregunta, con cual entonces se compromete verdaderamente el escritor de la historia. La respuesta dice inevitablemente en el ganador. Las generaciones dominantes son las herederas de todos los vencedores. La compenetración con los dominadores le viene, por lo tanto, siempre bien a la clase ganadora. Con esto es suficiente para el materialismo histórico. Quien siempre hasta este día conduzca consigo el triunfo, marchará en la marcha triunfal en la que los dominadores de hoy dirigen sobre los cuerpos que sobre el suelo hoy yacen. El botín, tan usual como siempre, es arrastrado en la marcha triunfal. El cual es designado como buena cultura. Si hubieran sido el materialismo histórico habrían de contar con un espectador distanciado. Entonces, lo que él considera que es buena cultura, es lo

Verfahren der Einfühlung. Sein Ursprung ist die Trägheit des Herzens, die acedia, welche daran verzagt, des echten historismen Bildes sich zu bemächtigen, das flüchtig aufblitzt. Sie galt bei den Theologen des Mittelalters als der Urgrund der Traurigkeit. Flaubert, der Bekanntschaft mit ihr gemacht hatte, schreibt: »Peu de gens devineront combien il a fallu ~tre triste pour ressusciter Carthage.« Die Natur dieser Traurigkeit wird deutlicher, wenn man die Frage aufwirft, in wen sich denn der Geschichtsschreiber des Historismus eigentlich einfühlt. Die Antwort lautet unweigerlich in den Sieger. Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben. Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach den jeweils Herrschenden allemal zugut. Damit ist dem historischen Materialisten genug gesagt. Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen. Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als die Kulturgüter. Sie werden im historischen Materialisten mit einem distanzierten Betrachter zu rechnen haben. Denn was er an Kulturgütern überblickt, das ist ihm samt und sonders von einer Abkunft, die er nicht ohne Grauen bedenken kann. Es dankt sein Dasein nicht nur der Mühe der großen Genien, die es geschaffen haben, sondern auch der namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen. Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist

que para todos sin excepción tiene un origen que no puede ser pensado sin terror. Le agradece su existencia no solo a los esfuerzos de los grandes genios los cuales la han hecho, sino también por la entrega del tiempo gozado por los anónimos. Nunca existe un documento de cultura, sin que al mismo tiempo sea, un documento de barbarie. Y como no está libre de barbarie, tampoco lo es del proceso de la transmisión, en él, ha sido degustado desde el uno al otro. El materialista histórico cambia a la medida.

VIII

La tradición de los oprimidos nos instruye sobre, que el <estado de excepción>, en el que vivimos, es la regla. Debemos acercarnos a un concepto de la historia, el cual, a él corresponda. Entonces pondremos frente a nuestra vista como lo más importante nuestra provocadora tarea del advenimiento del verdadero estado de excepción; y desde allí mejorar nuestra posición en la lucha en contra del fascismo. La oportunidad del fascismo no es sólo últimamente, que sus enemigos lo confrontan en el nombre del progreso como una norma histórica. El asombro sobre las cosas, las cuales nosotros vivimos, en siglo veinte >aún< son posibles, no es nada filosófico. El asombro no está en el inicio de un reconocimiento nuevo, el reconocimiento es entonces el cual proviene la representación de la historia, lo cual no está sellado.

von Barbarei, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht, in der es von dem einen an den andern gefallen ist. Der historische Materialist rückt daher nach Maß.

VIII

Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der >Ausnahmestand<, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmestands vor Augen stehen; und dadurch wird unsere Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern. Dessen Chance besteht nicht zuletzt darin, daß die Gegner ihm im Namen des Fortschritts als einer historischen Norm begegnen. - Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert >noch< möglich sind, ist kein philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.

Mis alas están preparadas al impulso
 Regreso con ánimo devuelta
 Si mantengo también tiempo vivo
 Tendría poca suerte
 Gerhard Scholem. *Saludo al Angelus*

Hay un cuadro de Klee que se llama el Ángelus Novus. Un ángel allí resplandece, y parece como si se estuviera alejando de algo que está mirando fijamente el cual luce, como si estuviera ante el concepto. Sus ojos están desorbitados, su boca está abierta y sus alas desplegadas. El ángel de la historia debe lucir así. Él ha entregado su rostro hacia el pasado. Donde aparece una cadena de acontecimientos, él ve una única catástrofe, la cual acumula ruina sobre ruina y se las tira enfrente de los pies. Él de veras quisiera permanecer, despertar a los muertos y lo despedazado reunirlos. Pero una tormenta sopla desde el paraíso, ella es tan fuerte que le enredan sus alas, y es tan fuerte, que no puede cerrar más sus alas. Esta tormenta lo arrastra inconteniblemente hacia el futuro, al cuál él siempre da la espalda, mientras que el cúmulo de ruinas enfrente de él crecen hasta el cielo. Esto que llamamos el progreso es esta tormenta.

Mein Flügel ist zum Schwung bereit
 ich kehrte gern zurück
 denn blieb' ich auch lebendig Zeit
 ich hätte wenig Glück.
 Gerhard Scholem, *Gruß vom Angelus*

Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.

Los objetos que fueron instruidos por la regla de los monasterios de los hermanos hacia la meditación, tienen la tarea, de alejarlos del mundo y su bullicio. El razonamiento expuesto, que aquí perseguimos, es de una determinación semejante. Ese razonamiento se proyecta de un vistazo, allí los políticos sobre los cuales en esta idea los enemigos del fascismo esperanza han tenido han sido embaucados y con el hijo del mundo político enredado, sobre el suelo yacen, y su derrota versa sobre la traición sobre su propia causa. La contemplación se va de allí, desde las estúpidas creencias en el progreso de estos políticos, en la que ellos confiaron su "masa de base" y cerradamente su orden servil fue un incontrolable aparato de tres lados de la misma cosa. Intenta dar un concepto, de qué tan caros hay que pagar nuestros cómodos pensamientos sobre la representación de la historia, la cual, se están agarrando los políticos que evitan cualquier complicidad.

El conformismo, que desde el principio de la social democracia estaba familiarizado, estaba adherido no solo con su táctica política, sino también con su idea económica. Él es un motivo de su tardío colapso. No hay nada que corrompiera la clase trabajadora

Die Gegenstände, die die Klosterregel den Brüdern zur Meditation anwies, hatten die Aufgabe, sie der Welt und ihrem Treiben abhold zu machen. Der Gedankengang, den wir hier verfolgen, ist aus einer ähnlichen Bestimmung hervorgegangen. Er beabsichtigt in einem Augenblick, da die Politiker, auf die die Gegner des Faschismus gehofft hatten, am Boden liegen und ihre Niederlage mit dem Verrat an der eigenen Sache bekräftigen, das politische Weltkind aus den Netzen zu lösen, mit denen sie es umgarnt hatten. Die Betrachtung geht davon aus, daß der sture Fortschrittsglaube dieser Politiker, ihr Vertrauen in ihre >Massenbasis< und schließlich ihre servile Einordnung in einen unkontrollierbaren Apparat drei Seiten derselben Sache gewesen sind. Sie sucht einen Begriff davon zu geben, wie teuer unser gewohntes Denken eine Vorstellung von Geschichte zu stehen kommt, die jede Komplizität mit der vermeidet, an der diese Politiker weiter festhalten.

Der Konformismus, der von Anfang an in der Sozialdemokratie heimisch gewesen ist, haftet nicht nur an ihrer politischen Taktik, sondern auch an ihren ökonomischen Vorstellungen. Er ist eine Ursache des späteren Zusammenbruchs. Es gibt nichts, was

alemana tanto como la opinión que va en dirección de la corriente. La técnica se les parecía como el declive de las corrientes, con el cual iban. Desde allí situados sólo hay un paso a la ilusión, que el trabajo de fábrica que se dio durante el progreso tecnológico fue un logro político. La antigua moral protestante del trabajo festeja la resurrección de la forma secularizada entre los trabajadores alemanes. El programa Gota trae consigo pistas de este desconcierto, él define el trabajo como >> la fuente de toda riqueza y toda cultura<<. Con Malas pretensiones, Contestaba Marx que el hombre, no tienen ninguna otra propiedad que su fuerza de trabajo, >> el esclavo tiene que transformar a los otros hombres, los cuales se han transformado en... propietarios. A pesar, se continúa regando la confusión y pronto sobre eso anuncia Josef Dietzgen: >>El trabajo es el salvador del nuevo tiempo...en él..mejora...el trabajo... existe la riqueza, la cual ahora puede llevar a cabo, que hasta ahora ningún redentor ha llevado a cabo.<< Desde este concepto vulgarmarxista, que es el trabajo, se impide la pregunta no por mucho, de qué hacen los productos con los trabajadores que ellos mismos no pueden poseer, entretanto, ellos no pueden surtir efecto. Esta concepción quiere tener por verdad solamente el progreso sobre el dominio de la naturaleza, no el retroceso de la sociedad. Esta concepción recalca el rasgo tecnocrático, lo que posteriormente se encontrará en el fascismo. A esta pertenece un concepto de naturaleza que se destaca, de tal manera que ya

die deutsche Arbeiterschaft in dem Grade korrumpiert hat wie die Meinung, sie schwimme mit dem Strom. Die technische Entwicklung galt ihr als das Gefälle des Stromes, mit dem sie zu schwimmen meinte. Von da war es nur ein Schritt zu der Illusion, die Fabrikarbeit, die im Zuge des technischen Fortschritts gelegen sei, stelle eine politische Leistung dar. Die alte protestantische Werkmoral feierte in säkularisierter Gestalt bei den deutschen Arbeitern ihre Auferstehung. Das Gothaer Programm trägt bereits Spuren dieser Verwirrung an sich. Es definiert die Arbeit als» die Quelle alles Reichtums und aller Kultur «. Böses ahnend, entgegnete Marx darauf, daß der Mensch, der kein anderes Eigentum besitze als seine Arbeitskraft,» der Sklave der andern Menschen sein muß, die sich zu Eigentümern ... gemacht haben «. Unbeschadet dessen greift die Konfusion weiter um sich, und bald darauf verkündet Josef Dietzgen:» Arbeit heißt der Heiland der neueren Zeit ... In der ... Verbesserung ... der Arbeit ... besteht der Reichtum, der jetzt vollbringen kann, was bisher kein Erlöser vollbracht hat. «Dieser vulgärmarxistische Begriff von dem, was die Arbeit ist, hält sich bei der Frage nicht lange auf, wie ihr Produkt den Arbeitern selber anschlägt, solange sie nicht darüber verfügen können. Er will nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahr haben. Er weist schon die technokratischen Züge auf, die später im Faschismus begegnen werden. Zu diesen gehört ein Begriff der Natur, der

anuncia al mal de las utopías socialistas de La Restauración. El trabajo, como ahora se ha entendido se refiere a la explotación de la naturaleza, la cual se impone con la satisfacción ingenua del proletariado en contra de la explotación de los proletariados. Comparado con la concepción positivadora se comprueba que la fantasmagoría, que dieron tanta motivación a ser despectivo con Fourier, a su sentido y al de sus saludables reflexiones. Según Fourier el trabajo debería tener como resultado que el bien delirante trabajo socializado, después que cuatro lunas que la terrenal noche iluminaron, el hielo se retirara del polo, que el agua del mar no supiera más salada y que los depredadores salieran al servicio del hombre. Todo esto ilustra un trabajo, el cual, elimina vastamente la explotación de la naturaleza, la criatura es capaz de dar a luz, tal que se pueda dormir en su regazo. Para el corrupto concepto de trabajo pertenece como complemento la naturaleza, la cual, como Dietzgen ha, dicho de otra manera, >>Está ahí gratis<<.

XII

*Necesitamos historia,
Pero nosotros la necesitamos diferente,
Como el mimado holgazán la necesita en el
jardín del conocimiento.*

Nietzsche: *Sobre las ventajas e inconvenientes de la historia.*

sich auf unheilverkündende Art von dem in den sozialistischen Utopien des Vormärz abhebt. Die Arbeit, wie sie nunmehr verstanden wird, läuft auf die Ausbeutung der Natur hinaus, welche man mit naiver Genugtuung der Ausbeutung des Proletariats gegenüber stellt. Mit dieser positivistischen Konzeption verglichen erweisen die Phantastereien, die so viel Stoff zur Verspottung eines Fourier gegeben haben, ihren überraschend gesunden Sinn. Nach Fourier sollte die wohlbeschaffene gesellschaftliche Arbeit zur Folge haben, daß vier Monde die irdische Nacht erleuchteten, daß das Eis sich von den Polen zurückziehen, daß das Meerwasser nicht mehr salzig schmeckte und die Raubtiere in den Dienst des Menschen träten. Das alles illustriert eine Arbeit, die, weit entfernt die Natur auszubeuten, von den Schöpfungen sie zu entbinden imstande ist, die als mögliche in ihrem Schoße schlummern. Zu dem korrumpierten Begriff von Arbeit gehört als sein Komplement die Natur, welche, wie Dietzgen sich ausgedrückt hat, »gratis da ist«.

XII

*Wir brauchen Historie,
aber wir brauchen sie anders,
als sie der verwöhnte Müßiggänger im
Garten des Wissens braucht.*

Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*

El sujeto histórico reconoce que es la clase luchadora, y también la misma clase oprimida. Junto con Marx salió ella como la última subyugada, como la clase vengadora, la cual dirige hasta el fin el trabajo de liberación en nombre de las generaciones golpeadas. Esta conciencia, que por poco tiempo una vez más, fue nombrada en el >espartaco< que fue inmoral para la socialdemocracia. En carrera de treinta años ellos lograron esto, en el nombre de un Blanqui casi lograron borrar esta fuerte resonancia que conmocionó el siglo anterior. Ellos se cayeron dentro del juego de pasar el rol de una generación redentora del futuro, a la clase trabajadora. Ellos se cortaron el tendón de la mejor fuerza. La clase olvida esta escuela igual tanto como el odio de la voluntad de las víctimas. Entonces ambos se aproximan a la imagen de los antepasados subyugados, no al ideal de los nietos liberados.

XIII

Seremos pues, aclararemos nuestra cosa cada día y la gente Cada día más inteligente
Josef Dietzgen, *Filosofía Social Democrática*.

La teoría socialdemócrata, y aún más la praxis, fueron determinadas por el concepto de progreso, el cual no se mantuvo en la realidad, sino que había tenido una pretensión dogmática. El progreso, el cual se pintó en las cabezas de los socialdemócratas, era, primero, un desarrollo de la humanidad

Das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst. Bei Marx tritt sie als die letzte geknechtete, als die rächende Klasse auf, die das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende führt. Dieses Bewußtsein, das für kurze Zeit im >Spartacus< noch einmal zur Geltung gekommen ist, war der Sozialdemokratie von jeher anstößig. Im Lauf von drei Jahrzehnten gelang es ihr, den Namen eines Blanqui fast auszulöschen, dessen Erzklang das vorige Jahrhundert erschüttert hat. Sie gefiel sich darin, der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin künftiger Generationen zuzuspielen. Sie durchschnitt ihr damit die Sehne der besten Kraft. Die Klasse verlernte in dieser Schule gleich sehr den Haß wie den Opferwillen. Denn beide nähren sich an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel.

XIII

Wird doch unsere Sache alle Tage klarer und das Volk alle Tage klüger.
Josef Dietzgen, *Sozialdemokratische Philosophie*.

Die sozialdemokratische Theorie, und noch mehr die Praxis, wurde von einem Fortschrittsbegriff bestimmt, der sich nicht an die Wirklichkeit hielt, sondern einen dogmatischen Anspruch hatte. Der Fortschritt, wie er sich in den Köpfen der Sozialdemokraten malte, war, einmal, ein Fortschritt der

misma (no solo su de habilidad y sus conocimientos). Era, segundo, un proyecto interminable (una infinita perfectibilidad de la humanidad correspondiente). El proyecto del progreso se validó, tercero, esencialmente como imparable (como un automático ascenso constante a través del graduado camino con forma de espiral). Cada uno de estos predicados es controversial, y de cada uno se puede objetar una crítica. Ella debe entonces, como es arduo y duro, devolver de vuelta lo que su reunión es, y a todos estos predicados de ellos algo mejorar. La representación de un progreso de la humanidad en la historia, es inseparable de la representación de su transcurrido, homogéneo y vacío tiempo. La crítica a la representación de estas salidas tiene que construir la base para la crítica y la superación de la crítica al progreso.

XIV

El destino es el origen
Karl Kraus, *Palabras en Verso I*

La historia es el objeto de una construcción, aquellos lugares del tiempo no son homogéneos ni vacíos, sino que desde el tiempo-ahora son imágenes rellenas. Así, era para Robespierre la antigua Roma con un pasado recargado con un tiempo-ahora, del cual, se le extrae el continuum a la historia. La Revolución Francesa se entendió como una Roma nueva que ha vuelto y retornado. Ella

Menschheit selbst (nicht nur ihrer Fertigkeiten und Kenntliisse). Er war, zweitens, ein unabschließbarer (einer unendlichen Perfektibilität der Menschheit entsprechender). Er galt, drittens, als ein wesentlich unaufhaltsamer (als ein selbsttätig eine grade oder spiralförmige Bahn durchlaufender). Jedes dieser Prädikate ist kontrovers, und an jedem könnte die Kritik ansetzen. Sie muß aber, wenn es hart auf hart kommt, hinter all diese Prädikate zurückgehen und sich auf etwas richten, was ihnen gemeinsam ist. Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen. Die Kritik an der Vorstellung dieses Fortgangs muß die Grundlage der Kritik an der Vorstellung des Fortschritts überhaupt bilden.

XIV

Ursprung ist das Ziel.
Karl Kraus, *Wörter in Versen I*

Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet. So war für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte herausprengte. Die französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom. Sie zitierte das alte Rom genau so wie die Mode eine

cita la antigua Roma, exactamente así como la moda cita una prenda del pasado. La moda trae la ocasión¹ para lo actual, donde siempre se ha movido la maleza de lo antaño. Ella es un salto del tigre al pasado. Sólomente encontró una arena, en cambio, en ella comandar la clase dominante. El mismo salto bajo cielo libre de la historia es lo de dialéctico que el concepto de revolución tenía en Marx.

XV

La consciencia, de estallar el continuum de la historia, es una acción de las clases revolucionarias que es típico que en su momento sea así. La Gran Revolución inició un nuevo calendario. El día con el que un calendario inicia, funciona como sensación de un tiempo certero acelerado. Y están tomados en el fondo los mismos días, con la forma de días festivos, que son los días de las conmemoraciones, son días del retorno, de la vuelta. Los calendarios cuentan el día, entonces no como los relojes. Los calendarios son el monumento de una conciencia histórica, desde este monumento en Europa hace mil años, no se dio más que brillaran algunas pistas silenciosas. Aún en la Revolución de Julio se habría dado un incidente, en estas conciencias les bastó hacerlo su derecho. Como cuando vino la tarde del primer día de

¹ Witterung: Sustantivo. Traducción del diccionario alemán. El clima durante un determinado tiempo de ensueño.

vergangene Tracht zitiert. Die Mode hat die Witterung für das Aktuelle, wo immer es sich im Dickicht des Einst bewegt. Sie ist der Tigersprung ins Vergangene. Nur findet er in einer Arena statt, in der die herrschende Klasse kommandiert. Derselbe Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte ist der dialektische als den Marx die Revolution begriffen hat.

XV

Das Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprenge, ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich. Die Große Revolution führte einen neuen Kalender ein. Der Tag, mit dem ein Kalender einsetzt, fungiert als ein historischer Zeitraffer. Und es ist im Grunde genommen derselbe Tag, der in Gestalt der Feiertage, die Tage des Eingedenkens sind, immer wiederkehrt. Die Kalender zählen die Zeit also nicht wie Uhren. Sie sind Monumente eines Geschichtsbewußtseins, von dem es in Europa seit hundert Jahren nicht mehr die leisesten Spuren zu geben scheint. Noch in der Juli-Revolution hatte sich ein Zwischenfall zugetragen, in dem dieses Bewußtsein zu seinem Recht gelangte. Als der Abend des ersten Kampftages gekommen war, ergab es sich, daß an mehreren Stellen von Paris unabhängig von einander und gleichzeitig nach den Turmuhren geschossen wurde. Ein Augenzeuge, der seine Divination vielleicht dem

lucha, así se dio, que, en la mayoría de lugares de París indetenible, de uno a otro, y al mismo tiempo, se dispararon al golpe de los relojes de las torres. Un testigo ocular, el cual a su divinidad quizá hasta la rima le deba, escribió entonces en aquél tiempo: [Quién lo creería, se dice que irritados contra la hora, los nuevos Josues, al pie de cada torre, disparaban a las esferas para detener el día.]

Qui le croirait! on dit qu'irrites contre l'heure, De nouveaux Josues, au pied de chaque tour, Tiraient sur les cadrans pour arrher le jour.



Reseñas

Algunas cuestiones acerca de la
escritura, el lenguaje y sus
aspiraciones de acceder a la verdad

Aurelio López
aureliolopez660@yahoo.com.ar
Buenos Aires, Argentina

Resumen

La reseña intenta recopilar, de manera no exhaustiva dados los límites impuestos a la extensión del trabajo (y los que arrastra el propio autor), algunas discusiones aún no cerradas acerca de ciertos aspectos de la escritura y del lenguaje, con un enfoque pretendidamente crítico.

En primer lugar, se rememoran viejas disputas venidas desde el estructuralismo acerca de la profunda influencia que inevitablemente ejercerían la cultura, la biología y el ambiente sobre un autor y sus textos. Un nuevo escenario para una pregunta tan antigua como la humanidad misma: ¿es el hombre un ser libre? Y si es así, ¿de qué grados de libertad goza? Las sombras del determinismo y la máxima “ex nihilo nihil fit” sobrevuelan estos interrogantes.

La segunda parte encara otra pregunta no menor: ¿permiten nuestros lenguajes que alcancemos la verdad de las cosas? No escapará al lector que no se ha tocado (por los motivos mencionados ut-supra) la pregunta que inmediatamente le sigue a la anterior y que el post-modernismo ha actualizado: ¿hay verdad?

Palabras clave: Borges, escritura, lenguaje, conocimiento, verdad, realidad.

Abstract

The review tries to collect in a non-exhaustive way given the limits imposed on the extension of work (and those that the author himself drags) some discussions not yet closed about certain aspects of writing and language with a supposedly critical approach.

In the first place, old disputes coming from structuralism are remembered about the profound influence that would inevitably exert culture, biology and environment about an author and his texts. A new scenario for a question as old as humanity itself: Is man a free being? And if so, what degrees of freedom do you enjoy? The shadows of determinism and the maxim “ex nihilo nihil fit” they fly over these questions.

The second part faces another, no less question: do our languages allow us to reach the truth of things? It will not escape the reader who has not touched (for the reasons mentioned above) the question that immediately follows the previous and that postmodernism has updated: is there truth? Keywords: Representation, institutionality, meditation, body and culture.

Keywords: Borges, writing, language, knowledge, truth, reality.

La presente reseña parte de un conocido relato de Jorge Luis Borges, *El idioma analítico de John Wilkins*. El párrafo que se transcribe al comienzo, que curiosamente no es de Borges sino de otro grande, Chesterton, al que el mismo Borges admiraba mucho, es lo que disparó todos los desvaríos que, de continuar, el lector deberá soportar.

“Acaso lo más lúcido que sobre el lenguaje se ha escrito son las palabras de Chesterton: “El hombre sabe que hay en el alma tintes más desconcertantes, más innumerables y más anónimos que los colores de una selva otoñal... cree, sin embargo, que esos tintes, en todas sus fusiones y conversiones, son representables con precisión por un mecanismo arbitrario de gruñidos y chillidos. Cree que del interior de un bolsista salen realmente ruidos que significan todos los misterios de la memoria y todas las agonías del anhelo” (G.F. Watts, pág. 88, 1904)

(J.L. Borges. El idioma analítico de John Wilkins. En: Otras Inquisiciones)¹

En adelante, y como siempre, todo lo que se diga ya ha sido dicho (y, en mi caso al menos, mejor).

Expliquemos un poco nuestra primera sentencia. Creemos (con fervor, aunque no sin desmesura) que acaso todo lo que pueda decirse ya haya sido dicho desde el comienzo mismo de los tiempos. Escribir entonces sería una infinita corrección, como reescribir en los márgenes de un texto, o también: infinitas notas al pie de otras notas que a su vez la preceden.

Las palabras entonces serán, fatalmente, siempre de los demás, y solo nos son dadas temporalmente en préstamo. Escribir será transcribir textos siempre de otros.

Es decir: no existiría un lenguaje privado, las palabras circulan, el capitalismo no aplica al lenguaje. Además, nuestras palabras, lo queramos o no, arrastran toda nuestra historia personal, familiar y social. Cada uno de nosotros es hijo de un tiempo histórico y una geografía que nos determinan y condicionan, el escritor no nace de un repollo. Porque, como alguna vez nos interpeló el estructuralismo: ¿quién habla, ¿quién escribe, en realidad?, ¿quién mueve la mano que mueve la pluma? Por eso afirmamos más arriba (fuimos intencionalmente exagerados) que toda escritura, por más original que se pretenda, esconde (consciente o inconscientemente) una transcripción, algo (o mucho) de copia, escribir sería algo así como el desahogo de tantas lecturas acumuladas. Por más que nos empeñemos entonces, todos

¹ “Otras Inquisiciones” (1952), en “Borges, Obras Completas”, Emecé, Buenos Aires, 1974.

esconderíamos algo del patetismo de aquellos cómicos de Gustave Flaubert: *Bouvard y Pécuchet*², eternos copistas.

Aspiramos, como todos, a llegar a decir, algún día, nuestras propias palabras, y afirmar, con Fogwill³: “escribo para no ser escrito”. La tarea será inmensa, heroica, casi inhumana.

Nos hemos limitado, simplemente entonces, a obedecer el impulso de balbucear nuestro asombro. Solo aspiramos a que estas transcripciones no desmerezcan a sus originales.

Conforme Barthes (*El grado cero de la escritura*)⁴ todo lenguaje es axiológico, es decir conlleva una moral implícita (nosotros podríamos agregar, acaso exagerando, una metafísica oculta) En la misma obra y refiriéndose a Albert Camus⁵ y su denominada “escritura blanca” habla de un deseo: la “escritura neutra”. Una aspiración tal vez imposible para Merleau Ponty⁶ (y también para nosotros) si es correcta su afirmación de que por estar en el mundo estamos condenados al sentido.

Si analizamos el habla racional se podría observar también que el mismo conlleva siempre, además de esa moral implícita de la que habla Barthes, un binarismo subyacente.

Véase, por ejemplo, una afirmación de este tipo: “el acto mismo de nombrar (cualquier cosa) es un acto de profanación; toda palabra es desdorosa ya que por más que se empeñe desluce, prostituye y será fatalmente indigna de la cosa; la palabra jamás podrá alcanzar a la cosa en su cabal realidad”.

Esta sentencia guardaría, junto a una valoración intrínseca, una jerarquía implícita. Realidad y ficción, verdad y mentira, bien y mal, pureza y corrupción, se juegan en esa aserción. El mundo, lo nombrado, sería lo real, lo original, en tanto que la palabra sería apenas un derivado rebajado a copia impura, mero “imago”⁷. En esa inteligencia las cosas existen realmente, lo real verdadero está afuera y la palabra, su imagen especular, “sucía”, es una indigna imitación.

² La cita es de Roland Barthes, en *El susurro del lenguaje*. (De la Edición de Paidós. Barcelona - Buenos Aires - México, 1994 -2ª Edición, página 69). Dice Barthes (textual, de página 69): “el escritor se limita a imitar un gesto siempre anterior, nunca original, el único poder que tiene es el de mezclar las escrituras...”

Es el propio Barthes, en otra de sus obras, *S/Z* (1970), quien interpela la figura del Autor clásico (así, con mayúsculas) en algún sentido etimológico (y también lacaniano) de “auc-tor”. Y cito (de página 215 de la edición de Siglo XXI: “... el autor clásico es el fundamento, el sujeto, el origen, la autoridad, el Padre...”

³ Rodolfo Fogwill, escritor argentino (*Los pichiciegos*, 1982, entre sus obras más conocidas).

⁴ Roland Barthes. *El grado cero de la escritura* (y *Nuevos ensayos críticos*) 1972. Siglo veintiuno editores (1973), página 14.

⁵ Roland Barthes, *op.cit.*, página 57.

⁶ Maurice Merleau Ponty. *Fenomenología de la percepción*. Éditions Gallimard, 1945. *Obras maestras del pensamiento contemporáneo*. Planeta - Agostini (1984), página 19.

⁷ “Imago”: en cierto sentido psicoanalítico, como imagen interna, representación.

Una proposición contraria, conjeturar que afuera no hay nada y que lo único real, el único existente, es la palabra, sería de alguna manera subvertir esa axiología. (Bastante habría dicho ya al respecto Jaques Derrida⁸ al formular su “nada hay fuera del texto”)⁹ En esa visión opuesta, entonces, el lenguaje no imitaría la realidad, el lenguaje sería la realidad misma.

Por nuestra parte conocemos muy bien el caso de aquel que, habiendo estado siempre convencido de que la literatura era pura ficción y que la realidad (o la verdad, a nuestros fines podemos considerar que son lo mismo) había que encontrarla afuera, hace ya un tiempo, lo mismo que el Quijote, terminó por perder el sentido de la realidad (aquello que nosotros acordamos en llamar el sentido común) y empezó a pensar de un modo radicalmente opuesto a su visión original.

Dejando a un lado estas desmesuras, no deberíamos apartarnos del hecho de que, más allá del lugar en donde nos ha colocado (sin ir más lejos, y entre otras cosas, nos ha hecho humanos) el lenguaje es también vehículo de error.

Podría decirse algo más respecto del otro lenguaje de símbolos, el matemático, pero eso excedería el objetivo de estos modestos comentarios. No obstante, no podemos soslayar cierto paralelismo entre el lenguaje matemático y el verbal: ambos son tautológicos.

Suele repetirse que las matemáticas son una inmensa tautología (Wittgenstein¹⁰ y Russell ya han dicho suficiente sobre ello) en el sentido que, partiendo de algunos axiomas básicos, desarrolla deductivamente nuevas proposiciones. Sabido es que un teorema no guarda correspondencia con el mundo empírico exterior, su verdad o falsedad es probada en su mismo caldo lógico. En ese sentido, entonces, las matemáticas siempre hablan de sí mismas. Y lo mismo podría decirse del lenguaje verbal, una palabra siempre necesitará de otras palabras para ser explicada. Ambos lenguajes, entonces, el matemático y el verbal, se autocomplacen.

Por lo demás, nuestro conocimiento duda si llegará a penetrar, algún día, la realidad última de las cosas (Bertrand Russell, en cambio, no dudó, lo denominó “el ideal inasequible del conocimiento impecable”)¹¹ Asumir que el lenguaje nos permite acceder perfectamente al más secreto de los rincones del mundo físico que nos rodea

⁸ Jaques Derrida. *De la gramatología*, Siglo XXI Editores, México, 1971. Página 207.

⁹ Es una conocida imagen *derrideana*. Los textos siempre hablan de otros textos, pues nada hay fuera del texto. Una palabra siempre necesitará de otras palabras para ser explicada, (un ejemplo cabal es el diccionario). El sentido del mundo nos lo dará, inevitablemente, el lenguaje.

¹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico – Philosophicus*. Alianza Editorial, 2012. Véase la Introducción de su (por entonces) amigo Bertrand Russell, en el Prólogo de la versión inglesa de 1922.

Además, Russell insiste sobre el tema en:

“Introduction to Mathematical Philosophy, Londres, 1919”. El comentario lo hallé en la nota 1 de pie de página 92, en los “Escritos básicos I. Planeta-Agostini, 1984, Barcelona. Colección Obras Maestras del Pensamiento contemporáneo”. Para mí, un verdadero hallazgo.

¹¹ Bertrand Russell, *Escritos Básicos I, op.cit.* Página 250.

es, al menos, pretencioso, y a lo más, una locura. La cautela nos lleva a sospechar que apenas llegamos a tocar con la puntita de los dedos la superficie del misterio. Suponer, por ejemplo, que el hecho de enunciar “manzana” o “Pedro” permite, indubitadamente, abarcar toda la estructura y los fenómenos físico – químicos, y todos los acontecimientos que individualizan a “esa manzana” y a “ese Pedro” del universo, es demasiado optimista.

Deberíamos reconocer, entonces, con humildad, (siguiendo a Giorgio Colli¹² en su análisis del “Fedro” de Platón) que todo lo que puede decirse, y peor, escribirse, es mentira.

(Aunque para no parecer tan altisonantes quizás deberíamos decir “o al menos nunca encierra toda la verdad”. Pero no mejoraríamos mucho, como si una verdad a medias o mal pronunciada pudiera seguir siendo una verdad con todas las letras)

Por supuesto que no desconocemos las implicancias que conlleva el hecho de proferir semejante afirmación. Si nos atrevemos a sospechar de nuestros propios sistemas de símbolos, de los mecanismos que además de ser útiles para comunicarnos entre nosotros nos sirven para “conocer” y comprender el mundo, entonces, tal vez con justicia, se nos acuse de intentar hacer estallar el lenguaje y además de atacar a otro de nuestros bienes más preciados: el conocimiento. Puesto que es sabido que todo el edificio del conocimiento se asienta sobre las bases de estos lenguajes, el verbal y el matemático, esta última conclusión parece obvia. (De manera liminar, por ahora, y para no complicar más el asunto, descartaremos el lenguaje de otra de las manifestaciones humanas: el arte; pongamos por ejemplo el lenguaje de la música o el de la pintura, para no hablar de ponernos a discutir acerca de si un poema es o no un vehículo de conocimiento). Ello entonces nos llevaría a aceptar como válido solo el conocimiento perceptivo, el conocimiento sensible, aquel que compartimos con las escalas zoológicas inferiores (la rata que aprehende el camino hacia el alimento) y con las plantas (que se benefician de la luz del sol para elaborar su fotosíntesis) ¿Es posible permitirnos que un par de párrafos insensatos repudien milenios de conocimiento humano? ¿Nos atreveremos a ser apóstatas de la inteligencia? La defensa parece difícil.

Llevadas así las cosas a ambos extremos, parecen irreconciliables. Pero entonces, ¿qué significa, decir la verdad? ¿Podremos, algún día, y con absoluta certeza, reconocer (reconocernos) alguna verdad?

Alejandra Pizarnik (“En esta noche, en este mundo”)¹³, poeta argentina, con más precisión, economía de palabras y de forma infinitamente más bella, lo dice (aunque no sin amargura):

¹² Giorgio Colli. *El nacimiento de la Filosofía*. Tusquets Editores, 1975. Página 95.

(...)
no
las palabras
no hacen el amor
hacen la ausencia
si digo agua ¿beberé?
si digo pan ¿comeré?
(...)

Deberemos, tal vez, por ahora, resignarnos al más modesto objetivo de los sabios de Tlön, Uqbar, Orbis Tertius,¹⁴ y aspirar a la verosimilitud antes que a la verdad. De todas maneras, nadie nos podrá quitar el consuelo de la imaginación.

Quizás, quién sabe, las cosas, que son mudas, no mientan jamás.

Para ser consistentes con el relato y que no se nos acuse de incoherentes, deberíamos reconocer formalmente que todo lo que hemos dicho es mentira. No obstante, y si puede salvarnos, vaya el único alegato que encontramos a nuestro favor: hemos sido todo lo sinceros que pudimos.

¹³ Alejandra Pizarnik. "En esta noche, en este mundo". *Árbol de Fuego*, Caracas, diciembre de 1971, y *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, México, Nueva Época, n° 19, julio de 1972. Esta versión sigue la publicada en *La Gaceta del FCE*.

¹⁴ El cuento: *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*. En *Ficciones* (1944). Extractado de: "Borges, *Obras Completas*", op. cit., página 431. (En realidad, y conforme Borges, que los conoce bien, los metafísicos de Tlön son infinitamente más sabios que nosotros: no buscan la verdad, ni siquiera la verosimilitud, solo aspiran al asombro).

Referencias bibliográficas

- BORGES, J. L. (1974) *Obras Completas*, Emecé, Buenos Aires.
- BARTHES, R. (1994) *El susurro del lenguaje*. (De la Edición de Paidós. Barcelona - Buenos Aires - México)
- _____. (1973) *El grado cero de la escritura* (y Nuevos ensayos críticos) 1972. Siglo veintiuno editores.
- _____. (1970) S/Z Éditions du Seuil. (2004) Siglo XXI Editores Argentina.
- COLLI, G. (1975) *El nacimiento de la Filosofía*. Tusquets Editores.
- DERRIDA, J. (1971) *De la gramatología*, Siglo XXI Editores, México.
- MERLEAU PONTY, M. (1945) *Fenomenología de la percepción*. Éditions Gallimard, Obras maestras del pensamiento contemporáneo. Planeta - Agostini.
- PIZARNIK, A. *Acerca de su poema: "En esta noche, en este mundo"*.
- RUSSELL, B. (1984) *Escritos básicos I*. Planeta-Agostini, Barcelona. Colección Obras Maestras del Pensamiento contemporáneo.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico - Philosophicus*. Alianza Editorial, 2012.
- *Árbol de Fuego*, Caracas, diciembre de 1971, y *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, México, Nueva Época, n° 19, julio de 1972.