

# Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628

Junio 2014

n° 49

**Contenido**

**Artículos**

**Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi**  
Rosenberg Alape Vergara

**Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad**  
María Luciana Cadahia

**Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización  
de las teorías científicas**  
Sergio H. Orozco Echeverri

**El concepto de técnica en Homero**  
Germán Carvajal Ahumada

**Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica.  
Vías de la exploración kantiana**  
Ezra Heymann

**Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico.  
Una propuesta a la pluralidad del mundo real**  
Diana Andrea Giraldo Gallego

**Contenido**

**Artículos**

<b>Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi</b> Rosenberg Alape Vergara .....	9
<b>Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad</b> María Luciana Cadahia .....	33
<b>Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización de las teorías científicas</b> Sergio H. Orozco Echeverri .....	49
<b>El concepto de técnica en Homero</b> Germán Carvajal Ahumada .....	67
<b>Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana</b> Ezra Heymann .....	87
<b>Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real</b> Diana Andrea Giraldo Gallego .....	103

### **Revista Estudios de Filosofía**

*Estudios de Filosofía* es el nombre de la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Es una publicación semestral de manera ordinaria, sin perjuicio de que, a juicio del Comité Editorial, se realicen publicaciones extraordinarias. Desde su fundación en 1990 esta revista se ha concebido como medio especializado para el fomento y la difusión de trabajos de investigación en todos los campos de la filosofía, tanto de investigadores colombianos como de miembros de la comunidad filosófica internacional. La institucionalidad de *Estudios de Filosofía* garantiza su orientación hacia el desarrollo de las investigaciones filosóficas en el país y el fortalecimiento de una cultura de comunicación, bajo el principio del respeto a la libertad de expresión e investigación. Se trata de una publicación dirigida a un público de especialistas en Filosofía, pero también a todas aquellas personas interesadas en el debate intelectual contemporáneo.

### **Objetivos**

La revista *Estudios de Filosofía* busca servir de instrumento de comunicación de los resultados parciales o finales de los trabajos, tanto de los investigadores vinculados al Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (profesores y egresados), como de investigadores de otras universidades del país y de la comunidad filosófica internacional. Ser instrumento de divulgación de estudios de filosofía, tanto sobre problemas concernientes a la historia de la filosofía como a las discusiones contemporáneas en torno a problemas relativos a todos los campos de la investigación filosófica. Fomentar la difusión de los estudios de filosofía en la forma de producción original, comentarios, réplicas, reseñas o traducciones, promoviendo el intercambio de ideas y opiniones, y la discusión entre los autores colaboradores.

### **Información editorial**

Los autores interesados en la publicación de sus trabajos en *Estudios de Filosofía* pueden consultar la sección de orientación a los colaboradores en esta misma revista, visitar la página electrónica del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia: <http://filosofia.udea.edu.co>, o escribir a la dirección electrónica: [estudiosdefilosofiaudea@gmail.com](mailto:estudiosdefilosofiaudea@gmail.com)

Los artículos de esta revista aparecen registrados en los siguientes índices:

#### **Índice Nacional de Publicaciones Científicas (Colciencias). COLOMBIA (Categoría A2)**

**SciELO. COLOMBIA**

**Latindex. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de AMÉRICA LATINA, EL CARIBE, ESPAÑA Y PORTUGAL.**

**Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). ESPAÑA**

**Philosopher's Index. Philosophy Documentation Center. ESTADOS UNIDOS**

**Institut de l'Information Scientifique et Technique (INIST). FRANCIA**

**K. G. Saur Verlag GmbH. ALEMANIA**

**Ulrich's Periodicals Directory. ESTADOS UNIDOS**

**Dialnet. ESPAÑA**

**Fuente Académica- EBSCO**

- © Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
Versión impresa ISSN 0121 – 3628  
Versión en línea ISSN-e: 2256-358X
- © Günter Seibold

Diseño de cubierta: L.C.C. y Carlos A. Pérez  
Diagramación: Imprenta. Universidad de Antioquia.

Revista Estudios de Filosofía. Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia.  
Apartado 1226. Medellín. Colombia  
Fax: 57 (4) 2195681 – Teléfono: 57 (4) 2195680  
<http://institutodefilosofia.udea.edu.co>; [http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios\\_de\\_filosofia](http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia)

Dirección electrónica: [estudiosdefilosofia@quimbaya.udea.edu.co](mailto:estudiosdefilosofia@quimbaya.udea.edu.co); [estudiosdefilosofiaudea@gmail.com](mailto:estudiosdefilosofiaudea@gmail.com)

**Fundador:**

Mg. Jairo Alarcón Arteaga, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

**Director:**

Dr. Carlos Vásquez Tamayo, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

**Editor:**

Dr. Jorge Antonio Mejía Escobar, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

**Comité Editorial:**

Dr. Javier Domínguez Hernández, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dra. Luz Gloria Cárdenas Mejía, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Jairo Iván Escobar Moncada, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Juan José Botero Cadavid, Universidad Nacional, Bogotá

Dr. François Gagin, Universidad del Valle, Cali

Dr. Juan Guillermo Gómez García, Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia

Dr. Alfonso Correa Motta, Universidad Nacional, Bogotá

Dra. María Isabel Santa Cruz, Universidad de Buenos Aires

Dr. José María Zamora, Universidad Autónoma de Madrid

Dr. Enrico Berti, Universidad de Padua

Dr. Rainer Forst, Universidad de Frankfurt

**Comité Científico:**

Dra. Lucy Carrillo Castillo, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Francisco Cortés Rodas, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Dra. Liliana Molina González, Instituto de filosofía, Universidad de Antioquia

Dr. Gonzalo Serrano Escallón, Universidad Nacional, Bogotá

Dr. Germán Guerrero Pino, Universidad del Valle, Cali

Dr. Sergio Pérez Cortés, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México

Dr. Francisco Bravo, Universidad Central, Caracas

Dr. Heinrich Hüni, Universidad de Wuppertal

Dr. Pablo de Greiff, International Center of Transitional Justice, New York

Dr. Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid

Dr. Fabio Morales, Universidad Simón Bolívar, Caracas

Dr. Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Dr. José María González, C.S.I.C., Madrid

Dr. Axel Honneth, Universidad de Frankfurt

**Asistente de dirección:**

Carmen Elena Muñoz Preciado

**Traducción y revisión de texto en inglés:**

Juan David Gómez

**Coordinador de corrección:**

Sergio H. Orozco Echeverri

**Diagramación:**

Erledy Arana. Imprenta. Universidad de Antioquia

**Título:** Estudios de Filosofía

**Periodicidad:** Dos números al año (junio-diciembre)

**Tamaño:** 16.4 cms. X 23.4 cms.

**Precio ejemplar:** \$15.000 (pesos colombianos).

**Suscripción anual:** \$27.000. (Sujetos a reajustes)

**Impresión:** Imprenta de la Universidad de Antioquia. Tel. (574) 219 53 30.

E-mail: [imprensa@quimbaya.udea.edu.co](mailto:imprensa@quimbaya.udea.edu.co)

**Canje:** Biblioteca Central. Universidad de Antioquia. Apartado 1226. Medellín. Colombia.

**Distribución:** Editorial Universidad de Antioquia

Tels. 57 (4) 2195010 – 2195056. Medellín, Colombia

Dirección electrónica: [mercadeo@editorialudea.com](mailto:mercadeo@editorialudea.com)

**Correspondencia y suscripciones:**

Revista Estudios de Filosofía

Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia

Apartado 1226. Medellín Colombia

Fax: 57 (4) 2195681 – Teléfono: 57 (4) 2195680

<http://filosofia.udea.edu.co>

Dirección electrónica: [estudiosdefilosofia@quimbaya.udea.edu.co](mailto:estudiosdefilosofia@quimbaya.udea.edu.co);

[estudiosdefilosofiaudea@gmail.com](mailto:estudiosdefilosofiaudea@gmail.com)

**Esta revista cuenta con el aporte del Fondo de apoyo para la publicación de las revistas especializadas de la Universidad de Antioquia.**

## **Presentación**

Una revista de filosofía que aspire a la excelencia implica todo un juego de mediaciones. En ellas y debido a ellas se constituye en el soporte y medio de expresión de una comunidad científica.

Una primera mediación es la frecuencia: apunta a la visibilidad de los artículos en otros artículos, la forma como unos entran en otros y participan, ora acentuando un argumento, ora planteando objeciones. La frecuencia implica la incidencia que determinado avance puntual tiene en otras búsquedas.

Por eso importa medir si un determinado artículo llega, se abre, comparte un determinado ángulo de visión. La investigación repele la ignorancia, la mudez, la indiferencia, un pensamiento insignificante no abre caminos nuevos.

Una segunda mediación es la bibliografía: un artículo científico acoge pensamientos de otros, no acepta el autismo. Pensar es hacerlo en compañía. Por eso hay que citar, evocar, llamar y responder, relacionarse.

La investigación científica abomina la prepotencia, aquella socorrida idea de que se parte de cero. En realidad es casi lo contrario. Se parte de la idea de que todo está casi dicho. Solo que en ese casi, en el pequeño margen que queda, está todo por intuir y por crear.

Una tercera mediación es la visibilidad: importa y mucho que una revista esté abierta, sea accesible y circule. Y que lo haga teniendo en cuenta criterios de excelencia. Las revistas deben ser apreciadas, medidas y valoradas y de ello se desprende una alta exigencia. Es por eso que importa y mucho ser aceptados con todo rigor en índices nacionales e internacionales de alta calidad y reconocimiento.

Estos tres aspectos constituyen aspiraciones encarnadas de la revista Estudios de filosofía del Instituto de filosofía de la Universidad de Antioquia (Colombia). En los artículos que componen este número 49 atendemos a este triple factor de incidencia: ellos consultan y se dejan consultar y a la vez, nos ocupa la intención de que nuestra revista esté en los mejores miradores de la investigación mundial en filosofía.

**Carlos Vásquez Tamayo**  
**Director**  
**Revista Estudios de Filosofía**

# Lo sagrado, lo cómico y el Zen: una mirada a la poesía de Issa Kobayashi\*

The sacred, the comic and Zen: a look at the poetry of Kobayashi Issa

**Por: Rosenberg Alape Vergara**

G.I.: Filosofía de la religión y mística, Daršana  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Ciencias Humanas  
Universidad Nacional de Colombia  
Bogotá, Colombia  
E-mail: ralapev@unal.edu.co

Fecha de recepción: 13 de julio de 2013

Fecha de aprobación: 10 de diciembre de 2013

**Resumen.** *Aunque a primera vista lo cómico y lo sagrado parecen categorías excluyentes y, por qué no, opuestas, a lo largo de la historia encontramos ejemplos en los que tales manifestaciones humanas se entrelazan de manera directa y contundente. En este artículo analizaremos la relación entre estas dos categorías a la luz del uso del sarcasmo, la ironía y la hilaridad presentes en la obra de Issa Kobayashi, uno de los grandes exponentes del haikai zen. Comenzaremos con una delimitación de los rasgos esenciales de lo cómico. Luego nos concentraremos en la convivencia del humor y la tradición religiosa del zen, y finalmente rastreamos la comicidad sagrada en la obra del poeta japonés.*

**Palabras clave:** *sagrado, cómico, humor, zen, Issa Kobayashi*

**Abstract.** *Although at first glance the comic and the sacred seem exclusive categories and, perhaps, opposite, throughout history we find examples where such human manifestations intertwine, both directly and forcefully. This article explores the relationship between these two categories in light of the use of sarcasm, irony, and hilarity present in the work of Kobayashi Issa, one of the great exponents of zen haiku. We begin with a definition of the essential features of the comic. Then we focus on the coexistence of humor and religious tradition of Zen, and finally we trace the sacred comedy in the work of the Japanese poet.*

**Key words:** *sacred comic, humor, zen, Issa Kobayashi*

---

\* Este trabajo se inscribe como parte del proyecto de investigación sobre mística y lenguaje religioso que adelanta el grupo de investigación en filosofía de la religión y mística, Daršana, de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

*Entonces dijo Sara: Dios me ha hecho reír, y cualquiera que lo oyere, se reirá conmigo*

*Génesis 21: 6*

A pesar de ser concebidas comúnmente como categorías excluyentes, en diversas culturas lo cómico y lo sagrado conviven simultáneamente, hasta el punto de que en casi todas ellas la hilaridad encuentra un espacio de realización espontánea en la esfera de lo *sacro*.<sup>1</sup> Esta relación se plasma en rituales, costumbres y mitos en los que lo cómico no es una profanación que resta *realidad* o *seriedad* al fenómeno religioso en cuestión, sino que, por el contrario, lo afirma. A través de lo cómico se *potencializa* y *manifiesta* lo sagrado. Nuestra dificultad para entender esta relación recíproca se debe, en gran medida, al peso de la tradición judeocristiana que, salvo algunas excepciones, hizo de la risa un acto de blasfemia. Lo sagrado se revistió de una gravedad que lo cómico ponía en peligro. Pero el esfuerzo por separar lo cómico y lo sagrado no es exclusivo del cristianismo; también en el budismo escolástico que surgió en los siglos subsecuentes a la muerte del Buddha hay una fuerte discusión sobre si se debía admitir o no que este se había reído en su vida.<sup>2</sup>

La relación cómico-sagrado es o bien de inclusión o bien de rechazo. Comprender la flexibilidad con que lo cómico es incluido en lo sagrado depende de la intensidad con que dibujemos las fronteras que separan lo uno de lo otro. En este artículo analizaremos la relación entre estas dos categorías a la luz del uso del sarcasmo, la ironía y la hilaridad presentes en la obra de Issa Kobayashi (1763-1827), uno de los grandes exponentes del *haikai* zen. Comenzaremos con una delimitación de los rasgos esenciales de lo cómico (1). Luego nos concentraremos en la convivencia del humor y la tradición religiosa del zen (2), y finalmente rastrearemos la comicidad sagrada en la obra del poeta japonés (3).

- 
- 1 Tomaremos el término ‘sagrado’ en su sentido más amplio. Lo sagrado es lo real por excelencia, potencia, eficiencia, fuente de vida y fecundidad opuesta al mundo profano de la finitud y la contingencia (Eliade, 1994: 31). La esfera de lo sacro es, pues, la manifestación fundamental de toda experiencia religiosa. Dejaremos de lado la discusión sobre la ruptura ontológica que supone esta división dualista de la realidad (mundo sagrado/mundo profano).
  - 2 A pesar de que Hyers (1989) no es claro en la delimitación de lo que él llama “budismo escolástico”, nos inclinamos a ubicarlo dentro de la gran rama Theravada que tomaba el Abhidhammattha Sangaha como texto central de sus discusiones sobre el Abhidhamma-pitaka. En el Sangaha se encuentran algunos pasajes sobre el comportamiento de los monjes en los que la risa y el humor son una manera de evadir los problemas fundamentales de la vida y la muerte. Las discusiones sobre el asunto se extienden desde el siglo V hasta el siglo XII de nuestra era.

## **1. La risa y lo cómico**

### ***1.1. Dos polos de la risa: vida y destrucción***

La asociación entre *risa* y *cómico* es perfectamente natural: solemos reírnos en presencia de un evento cómico. En este caso el estímulo causante de la risa genera una *reacción* corporal. No obstante, el hecho de que no toda risa esté inducida por algo gracioso, como en el caso de las cosquillas, nos lleva a redimensionar la complejidad de un acto que Aristóteles señalaría como estrictamente humano.<sup>3</sup> Al enfrentarnos a los diversos usos culturales del acto de reír, muy pronto nos damos cuenta que reducir la risa a un mero reflejo generado por algo que nos causa “gracia” es un error.

Frecuentemente la risa es resultado del humor, pero no siempre. [...] Y cuando la risa es resultado de las bromas, como en el culto griego a Deméter donde las bromas obscenas se ritualizaban, la risa se explica mejor en relación al culto que al humor en un sentido estricto. En otras palabras, la esfera de la risa y la esfera de lo humorístico se pueden intersectar entre sí, pero no se superponen completamente (Gilhus, 1997: 3).

La profusa cantidad de mitos en los que la risa está ligada a la fertilidad, la sexualidad y la creación sólo son muestras de la carga simbólica que esta expresión corporal posee; carga que es moldeada por la cultura en donde ella emerge. En la mitología egipcia, la risa emitida por Ra cuando la diosa Hathor se posa desnuda frente a él poco o nada tiene que ver con algo gracioso, sino con algo erótico: la apertura de la boca como semblanza de la eyaculación. Procesos como la regeneración y la profusión de la vida misma ubican a la risa como un símbolo sorprendentemente prolífico en la esfera de lo religioso. Tampoco son escasos los ejemplos en los que la risa irrumpe en el ámbito sagrado como fuente de creación y propiedad exclusiva de los dioses: la risa como algo divino, la chispa de un poder sobrenatural heredado a los hombres (Ibíd. 17 y ss).

Esta maleabilidad del sentido de la risa abre un horizonte simbólico en el que lo jocoso es sólo *uno* de los sentidos posibles de la risa. Estos “sentidos posibles” pueden agruparse en virtud de su carácter destructivo o de su fuerza regenerativa. Así, la creación y el nacimiento, el placer, la sexualidad, el erotismo, la intoxicación con plantas alucinógenas, la fiesta, el baile, el éxtasis, la locura y la sabiduría, se ubicarían en un plano en el que reírse se reviste de un poder que *otorga* vida. La destrucción, la muerte, la superioridad agresiva frente al otro, la burla, la vergüenza,

---

3 “El hombre es el único animal que ríe y el único sensible a las cosquillas por la finura de su piel” (Aristóteles, 673a 8-10).

el ridículo y la blasfemia, por su parte, se ubicarían en un campo en el que la risa *aniquila* la existencia misma (Ibíd. 4). Estos dos polos de la risa —como dadora o destructora de la vida— son los mismos que subyacen a las palabras griegas *geloios* (γελῶσιος) y *katagelastos* (καταγελαστός), diferencia similar a la que existe entre los términos *shakhaq e iaag* en hebreo. Ya la Antigüedad reconocía la ambivalencia del gesto: la misma risa de felicidad y vitalidad (*geloios* y *shakhaq*) podía convertirse en risa burlona que denigra, es decir, la risa del escarnio (*katagelastos e iaag*).<sup>4</sup> Aristóteles considera que la *geloios* es una especie de locura momentánea, una perturbación pasajera de la inteligencia y la voluntad que requiere ser espontánea e inesperada: nadie se puede hacer cosquillas a sí mismo. Se trata, pues, de una conmoción del estado normal, una alteración de la conciencia. La risa se encuentra ligada a una dimensión distinta a la natural, por así decirlo. En los rituales dionisiacos la risa desenfundada e improvisada del *komós* (κῶμος)<sup>5</sup> —de donde deriva la palabra *comedia*— es muestra de la comunión de la risa con lo irracional, la ebriedad y la desmesura. Las constantes referencias de Platón al carácter momentáneo de la risa sana implican que esta debía ser temporal y mesurada. Reírse de todo y en todo momento equivalía a la locura.<sup>6</sup> Lo que nos interesa resaltar es que al menos en uno de los dos polos citados de la risa, esto es, la risa como dadora de vida, la encontramos ligada a lo divino o lo sagrado.

## 1.2. Lo cómico

Ahora bien, con independencia de que la risa tenga distintos campos semánticos, nos interesa aquel que se intersecta con lo jocoso. En otras palabras, la *risa cómica*. Lo *cómico*, en este sentido, aparece entonces como el determinante esencial del

---

4 Para esta sección sobre la risa en la Antigüedad (cfr. Gil, 1997).

5 A pesar de que no existe un acuerdo sobre qué era exactamente el κῶμος, dada la escasez de fuentes que clarifiquen su naturaleza, en términos generales puede entenderse como una procesión ditiámbica de origen muy antiguo en la que la gente usaba máscaras y vestidos fálicos, mientras avanzaban danzando y bajo los efectos del alcohol. La diferencia con los otros coros y danzas ditiámbicas era que en el κῶμος no había libreto, es decir, los cantos, mofas y burlas se improvisaban (Jaeger, 2010: 327).

6 “No obstante, no conviene que los guardianes sean gente pronta para reírse, ya que, por lo común, cuando alguien se abandona a una risa violenta, esto provoca a su vez una reacción violenta” (Platón, Rep. III, 388 e). La preocupación de Platón es hasta dónde puede llegar el reírse de alguien. Él sabía perfectamente lo que la burla fue capaz de hacer con su maestro Sócrates. Así, la crítica platónica no está dirigida a la risa del entusiasmo ritual, dado que esta es consecuencia de la posesión de los dioses. “Repugnábale [a Platón] también, a fuerza de aristócrata exquisito, la risotada vulgar y el escarnio de mal gusto. Y de ahí su consejo a los jóvenes de no ser en exceso φιλογέλωτες [amantes de la risa]; y su exhortación a bromear sin malicia” (Gil, 1997: 35).

gesto de la risa, o por lo menos de *un tipo* de risa. Al igual que la risa, el sentido del humor,<sup>7</sup> esto es, lo que resulta jocoso en determinada circunstancia, depende del campo de sentido en el que el evento “gracioso” surge. Lo cómico, entonces, varía de pueblo en pueblo y de época en época. No obstante, ¿es posible establecer un núcleo común a las diversas manifestaciones de lo cómico? Para esto se requiere abandonar la empresa de buscar la esencia de lo cómico *a priori*. Lo anterior implica asumir lo cómico como algo *ya dado* en la cultura. En otras palabras, no se trata de cuestionar si tal o cual objeto *deba ser* considerado cómico o no, sino de aceptar y reconocer de antemano que *ya* es cómico, para luego, a través de una labor comparativa, buscar posibles puntos de encuentro de lo cómico en distintas culturas. Tan pronto dejamos atrás la pretensión *esencialista* de lo cómico que intenta dar con una definición universal, válida para todas las culturas, aparece ante nosotros una amplia variedad de formas de lo cómico que, a pesar de sus evidentes diferencias de contenido, muestran áreas comunes de manifestación.

La risa no es un criterio definitivo de lo humorístico, no solo por la cantidad de sentidos que una cultura le puede adjudicar al gesto, sino también porque lo exclusivo de lo cómico se pierde cuando creemos que *todo lo que nos hace reír es gracioso*. Lo cómico no se trata únicamente de hechos o eventos, sino también de imágenes o dichos; y aunque siempre somos susceptibles de captar “lo gracioso del asunto”, no siempre lo cómico desencadena una risa. Esto se debe, en parte, a que la risa siempre depende de un factor social: casi nunca nos reímos solos (Berger, 1999: 25 y ss). No obstante, la afirmación inversa, *todo lo gracioso nos hace reír*, nos sirve como punto de partida para intentar definir lo humorístico.<sup>8</sup>

---

7 La palabra humor está ligada, desde una visión hipocrática, con una disposición del alma, una condición del espíritu. La teoría de Hipócrates afirmaba que la proporción corporal de los cuatro humores (sangre, flema, bilis y bilis negra) determinaban la personalidad de un individuo —es decir, su buen o mal humor—. Esto pone en evidencia ciertos matices que permiten dibujar un contorno que delimite el humor de lo cómico. Mientras el humor es algo que se muestra, que es corpóreo, lo cómico está en la situación percibida como jocosa, no en el sujeto. Pero, a pesar de las diferencias entre cómico y humor, lo cierto es que en el uso corriente la categoría de lo cómico no parece tener una posibilidad de diferenciación teórica del humor (Attardo, 1994: 5). A lo largo del texto las palabras humor y cómico serán tratadas indistintamente y en el sentido más amplio posible.

8 “Si bien en griego hay una palabra equivalente a nuestra ‘sonrisa’, a nivel etimológico el mayor aporte latino viene de una palabra derivada de ‘rīsūs’, que es ‘sūbrīdēre’, ‘sonreír’. Esta palabra acabó difundándose aunque no sin dificultades: durante mucho tiempo ‘subrīsūs’ no significó ‘sonreír’, sino ‘reírse para sus adentros’, o ‘risa secreta’” (Camacho, s.f. 5). Sin embargo, la existencia del término sonrisa que los latinos introdujeron como “reírse para sus adentros”, implica que lo que nos causa gracia late en nuestro interior aunque no necesariamente se exteriorice en forma de risa, para lo cual se requiere de otras condiciones, entre ellas, la de un hipotético auditorio con el cual reírse (Gil, 1997: 34).

### 1.3. Tres criterios de delimitación

Existen, según Gilhus, tres criterios básicos para clasificar, al menos en principio, los fenómenos que despiertan nuestra competencia humorística.

- a) La perspectiva de la *superioridad* como criterio de clasificación está en relación con los contextos en los que la agresión contra una víctima y el afán por denigrar al otro suscitan la hilaridad. La burla, el señalamiento de defectos y el escarnio se ubicarían en esta primera explicación de lo cómico. Aquí, el énfasis en las imperfecciones pone de manifiesto a lo humorístico como “el reflejo de una realidad insatisfactoria sobre un espejo cóncavo o convexo que hace más visibles sus fallos, mostrando cuánto hay de ridículo en ellos” (Gilhus, 1997: 47).
- b) El más famoso de los criterios es el de la *incongruencia*. De acuerdo con este, lo cómico sería el resultado de la percepción de *algo* inesperado en la situación, un doble sentido que quiebra la lógica y juega con lo absurdo, lo no-racional y la ambivalencia.
- c) El último sería el criterio del *alivio de la presión*. Aquí lo cómico se interpreta como la posibilidad subversiva de mofarnos de aquello de lo que normalmente está prohibido burlarse. La comicidad del acto de degradación de lo sagrado o de las autoridades políticas descansa sobre una especie de distención que funciona como válvula de escape liberando tensiones sociales acumuladas.

Dado que nuestra intención es aproximarnos a la relación entre lo sagrado y lo cómico, dejaremos a un lado lo cómico entendido como perspectiva de superioridad [a]. No porque en los mitos y rituales religiosos este tipo de humor no exista,<sup>9</sup> sino porque estaría ubicado justo en el polo degenerativo que adjudicábamos anteriormente a la risa. Las advertencias constantes de que lo cómico tiene un lado “negativo” del que hay que cuidarse, o por lo menos usar con mesura (*katagelastos* e *iaag*), deben ser entendidas como una forma de salvaguardar su aspecto sagrado relacionado con la celebración de la vida.

El segundo de los criterios [b], por su parte, incluye hasta cierto punto al tercero [c]. El subvertir el orden real de las cosas (alivio de la presión) se puede contemplar como un intento de trastocar la realidad sacándola de los límites establecidos por la cultura. Si bien esto no significa que todo acto ejecutado con el

---

<sup>9</sup> Como ejemplo nos pueden servir la risa del panteón griego frente al cojear de Hefestos y a la infidelidad de su esposa Afrodita (Platón, Rep. 389a), o el mito del sabio Adapa y la risa burlona de Anu en las mitologías de la antigua Mesopotamia.

fin de trastocar el orden cotidiano sea gracioso, no obstante algunos de estos actos sí lo son. La comicidad aparece en ellos cuando el alivio de la presión se realiza a partir del señalamiento de una incongruencia con la realidad. En palabras de Berger, lo cómico resultaría de la “percepción de algo que *queda fuera* del orden general de las cosas” (Berger, 1999: 74). Así, la presencia del humor en las fiestas en donde las distinciones sociales que separaban a los humanos se suprimían (carnaval, saturnalias, etc.) se explica no sólo como una liberación de las tensiones inconscientes del individuo y la comunidad, sino *también* como una manera de mostrar lo fortuito y contingente de tales distinciones.<sup>10</sup> La necesidad de aliviar la presión social a través del humor requiere, pues, resaltar la incongruencia presente en toda caracterización: toda nominación es arbitraria. Pero cuando tal incongruencia no salta a la vista, el humor se la inventa.

#### ***1.4. Incongruencia y realidad***

El humor pone a prueba nuestro impulso originario a ordenar la realidad. Usando una lógica en la que los contrarios no siempre se oponen, lo cómico nos devela un orden distinto del mundo. Abre nuestras posibilidades de realidad. Las frases “más perdido que payaso en velorio”, “más preocupada que monja con atraso” o “más inútil que bolsillo de pijama” nos parecen graciosas dado que, o bien hacen coincidir dimensiones que normalmente se encuentran separadas (payaso-velorio, monja-atraso menstrual), o bien apuntan a una situación que se revela ridícula en tanto que absurda (pijama-bolsillo).

La experiencia cómica, al margen de las particularidades históricas y culturales, sería *algo ahí* que penetra en el orden establecido y descubre para nosotros otro tipo de *realidades* que subyacen a la realidad misma. Como en la poesía, en el humor la palabra y la imagen se liberan del significado restringido que la cultura les ha asignado, retornan a su origen ambivalente y se les devuelve la posibilidad de abrirse a nuevos significados. Los juegos de palabras son cómicos como consecuencia de esta alteración de la realidad: pensar en una realidad distinta,

---

10 “En tales fiestas (de los locos, de los tontos, etc.), que llegaban a durar tres meses al año, no había actores o espectadores, tampoco escena. No se asistía a la fiesta sino que se la vivía. Era el carnaval. Todo lo sublime era rebajado, todo lo espiritual llevado a una expresión material y corporal; la parte superior del cuerpo (cara) representada por la inferior (trasero). El tono estaba dado por lo hipertrófico, lo exuberante, la abundancia y el derroche. Los líquidos y secreciones del cuerpo ocupaban un lugar fundamental (orina, heces, sudor, semen, saliva; es decir los humores). En tales fiestas quedaban anuladas todas las insignias que diferenciaban al hombre en sociedad. No había identidades, había máscaras, disfraces. Amos y esclavos compartían la mesa y hasta intercambiaban roles. No había un yo individual, era un cuerpo popular” (Loschi, s.f.).

o con otras reglas, suscita en los seres humanos la hilaridad. Es como ver un mundo al revés. Lo cómico, pues, revela aspectos importantes de la cultura dado que para que algo parezca *al revés*, debe haber un *derecho*. En palabras de Berger, “la incongruencia que se percibe desvela una verdad central sobre la condición humana: *el hombre se encuentra en un estado de discrepancia cómica con respecto al orden del universo*” (Berger, 1999: 77, énfasis del original).

Para aniquilar el principio de no-contradicción, dado que en lo cómico los opuestos a veces coinciden y otras veces se superponen, esta incongruencia requiere de la existencia de varios elementos sin los cuales lo chistoso no sería chistoso. Queremos resaltar sólo dos de ellos.

- a) Una especie de *elipsis* —supresión de algún término en la oración— debe anidar en lo cómico. Lo cómico debe apuntar a la contradicción pero no revelarla. Un chiste deja de serlo en tanto se explica, es decir, cuando se intenta aprehender en palabras la esencia de lo cómico esta se disipa. Algo que nos causa gracia debe decir las cosas *sin decirlas*, debe renunciar al discurso explicativo debido a que el abuso de éste suprime todas las posibilidades de hilaridad.
- b) La experiencia cómica se podría explicar como el surgimiento de algo espontáneo o inesperado. La *novedad* de la situación determina su comicidad. Si ya conocemos un chiste, su impacto no es igual a cuando lo escuchamos por primera vez. O lo que es lo mismo, lo cómico debe *sorprender* en cierta medida, debe ser capaz de renovar las posibilidades del discurso y de las acciones humanas. Aristófanes se enorgullecía de su capacidad de traer ideas nuevas. De allí la grandeza y la dificultad del género cómico.<sup>11</sup>

Recapitulando, el postular la incongruencia —con sus condiciones de *elipsis* y *novedad*— como factor distintivo del humor o lo cómico no excluye el hecho de que *al mismo tiempo* lo jocoso sea *cualquier cosa* que un grupo social determine como tal. De la manera en que una u otra cultura ordena el mundo dependerá lo que ha de ser incongruente en ella. Es en lo cómico donde descubrimos más fácilmente las categorías y delimitaciones que subyacen a la estructura de cualquier sociedad. Son los conflictos internos de una tradición los que se hacen evidentes en su sentido del humor. Dime de qué te ríes y te diré quién eres.

---

<sup>11</sup> Los comediantes griegos se veían en un afán constante por encontrar nuevos argumentos para sus obras. Nuevos chistes para sus espectadores. “Cuando con la edad [los comediantes] perdían la agudeza y el ingenio que era la fuente elemental de su éxito, incluso los poetas predilectos eran silbados sin compasión” (Jaeger, 2010: 329).

## 2. Lo cómico y el zen

### 2.1. Lo cómico y la iluminación

La rama Ch'an del budismo Mahayana, que se transformaría en Japón en el Zen, se distingue de otras ramas del budismo por el énfasis en la *budeidad* de todos los seres vivientes, con lo cual el *nirvana* estaría al alcance de una persona laica sin necesidad de asumir una vida monástica. Además, para el Zen es posible alcanzar la realidad última a partir de una iluminación espontánea y directa. Resulta, pues, bastante significativo que la idea de iluminación súbita aparezca por primera vez ligada a una sonrisa.

Él [el Buddha] tomó una flor y la mostró a la congregación. Todos permanecieron inmóviles, pero el venerable Mahākāśyapa sonrió. El Bienaventurado dijo: “Tengo en mi mano la verdadera doctrina del Dharma, la cual no tiene origen y es inmortal, la verdadera forma de la no-forma y un gran misterio. Este es el mensaje de la no-dependencia de las palabras y las letras y se transmite por fuera de las escrituras. Ahora se la entrego a Mahākāśyapa” (Hyers, 1970: 15)

Al sonreír Mahākāśyapa capta la esencia misma del *Dharma* [la doctrina, el cuerpo de enseñanza], pero la razón de *por qué* el monje sonríe permanece en el misterio. La razón de su sonrisa se encuentra en el centro de la intuición del nirvana mismo. El maestro zen Wumen Hui-k'ai (1183-1260) comenta el carácter paradójico de la situación: “Cuando él [Mahākāśyapa] tomó la flor / su secreto fue revelado. / Cuando Mahākāśyapa sonrió / nadie ni en el cielo ni en la tierra supo por qué lo hizo” (Citado en Hyers, 1970: 15).

En el Zen encontramos una cantidad profusa de maestros que a través de respuestas ridículas o actitudes graciosas lograban transmitir la esencia misma del *Dharma*. La jocosidad, la alegría y el humor se encuentran tan profundamente anclados en el corazón del Zen que D. T. Suzuki, afirma —de manera un poco exagerada— que el Zen es la única religión que le ha abierto un campo significativo a la risa y la hilaridad (Ibíd. 270). La discusión acerca de si el Buddha reía o no encuentra una respuesta afirmativa y extrema en el Zen: no sólo reía, sino que reía a carcajadas.

Así pues, la relación entre la comicidad y la iluminación en el Zen es profunda. El giro cómico es *como* la iluminación: se capta sin esfuerzo e inmediatamente, o simplemente no se capta. El *satori*<sup>12</sup> no es susceptible de ser explicado dado que como experiencia íntima es *intransmisible* por medio del lenguaje. La intuición

---

12 Satori es otro término para referirse a la iluminación. En japonés significa comprensión.

fundamental de la concatenación de las cosas (*pratītyasamutpāda*) pierde su naturaleza cuando es capturada por una palabra o una expresión. Justo como cuando intentamos explicar la esencia de un chiste. Al traducir racionalmente la no-racionalidad presente en lo cómico lo apartamos de su dimensión natural y espontánea de la inmediatez. La esencia del *porqué* nos reímos permanece oculta, indescifrable; como la Realidad Última, tampoco se puede abordar con el lenguaje.

## 2.2. Tres formas de manifestación

Ahora bien, ¿cuál es el “espacio” que el Zen abre para el humor? Hyers (1989) identifica tres formas de manifestación del humor por parte de los maestros y monjes en búsqueda del *nirvana*.

- a) El humor como técnica para hacer *colapsar la categorización*, en donde lo cómico sirve para reducir al absurdo cualquier afirmación conceptual sobre el mundo. Esta tarea tiene su antecedente en el método lógico de Nāgārjuna (150-250 d.c.) que afirmaba la insustancialidad de todos los fenómenos, por lo que los discursos *sobre* el mundo resultaban vacíos, incluyendo el discurso mismo que decía esto. Todas las alternativas filosóficas, todas las categorías, todas las doctrinas, resultaban vacías en tanto el lenguaje se presenta incapaz de *aprehender* la realidad. El lenguaje mismo, fuente de toda ulterior clasificación de los objetos en categorías, es vacío, insustancial. Al hacer patente lo absurdo de cualquier discusión aparece lo cómico.

Una vez, el Maestro Zen Dairyo fue invitado a una fiesta en la casa de un rico propietario. [...] Alguien de la casa decidió gastar una broma a los monjes. A todos ellos se les sirvió pescado fresco, que les estaba prohibido comer a los monjes y monjas budistas. Todos los monjes de la fiesta se abstuvieron de comer pescado fresco, excepto el Maestro Zen Dairyo. Uno de los monjes disimuladamente tiró de la manga al Maestro y le dijo: “¡Eso es pescado fresco!”. Dairyo miró al monje y le replicó: “Bueno, ¿y cómo sabes lo que es el pescado fresco?” (Cleary, 1995: 127).

Al llamar la atención sobre lo que significa saber qué es el “pescado fresco”, el maestro pretende mostrar que la categorización presupone una caracterización que no existe en el mundo, sino que es impuesta por nosotros. El juego se torna cómico en tanto aquel que reclama se vuelve a su vez objeto de reclamo.

- b) El humor como técnica de *reconciliación de contrarios*. Existe un tipo de humor que separa una cosa de la otra y superpone un grupo sobre otro,

como cuando se hacen chistes machistas o racistas. Es el lado degenerativo del humor basado en una perspectiva de superioridad. Pero el humor del Zen es todo lo contrario, es una superación de la dualidad misma que se mueve hacia la inclusión de una y otra cosa. Es una herramienta que ubica los polos en una unidad que los destruye y al mismo tiempo los conserva. “Kyozan Ejaku preguntó a Sansho Enen: ‘¿Cuál es tu nombre?’ Sansho respondió: ‘Ejaku’. ‘Ejaku!’ —replicó Kyozan—, ‘ese es *mi* nombre’. ‘Bueno, entonces’, dijo Sansho, ‘mi nombre es Enen’. Kyozan estalló en risas” (Franck, 2004: 48)

- c) El humor como *expresión de la liberación*. Se trata de un sentido del humor superior donde este se libera de toda atadura funcional y da rienda suelta al juego cómico por sí mismo. La visión trágica de la existencia y la angustia por los problemas de la vida son una muestra del apego por el mundo y la ignorancia de aquel que se aferra al ego. Para el iniciado en el Zen, ningún aspecto de la existencia debe tomarse muy en serio (Hyers, 1970: 14). En este sentido, reírse de la vida y sus situaciones le pertenece únicamente a los verdaderos sabios. La risa cómica no es simplemente evidencia de la iluminación (*satori*) sino también muestra de la *autenticidad* de ella.

Los dos primeros niveles de coexistencia de lo sagrado con lo cómico se inscriben, según Hyers (1989), dentro de la perspectiva socrática de la relación discípulo-maestro. Sócrates observaba su labor como una actividad análoga a la de las comadronas. Ellas *no dan* a luz a la criatura, pero *ayudan* a dar a luz. Así, el maestro no puede iluminar al discípulo, sino que este debe parir *por sí solo* el conocimiento, en este caso, alcanzar la iluminación por su cuenta. Se trata de usar el humor como *herramienta* que le apunta a algo más profundo, más real. Aquí la jocosidad es un catalizador del *satori*.

En contraste, la presencia de lo cómico en la tradición Zen como expresión de la liberación se trata, ante todo, de un humor liberado de la labor pedagógica. En este contexto lo cómico no tiene intención alguna: surge de manera espontánea, como un juego. Es *posterior* a la iluminación. Es un humor independiente que al superar todas las dualidades de la mente racional recupera la ingenuidad infantil ante el mundo.

Es un humor que se mueve más allá de la racionalidad como si estuviese en una libertad de más alta inocencia e inmediatez. Lo lúdico de la espontaneidad infantil y la naturalidad han sido recapturadas en un nivel más alto, un nivel que corresponde míticamente al paraíso recuperado. Nos volvemos libres de reír, en su sentido más profundo (Hyers, 1970: 7).

### 2.3. *Compasión y liberación del sufrimiento*

Alguien que alcanza el *satori* no sólo se vuelve libre de reír, sino que también lo hace por *compasión* (*karuṇā*). Al ser una sonrisa de sabiduría se manifiesta en una comicidad benevolente que se compadece de aquellos que siguen aferrados al ego. Hyers cita a Lama Govinda (1989: 276) quien expresa que el sentido del humor del Buddha —evidente en muchos de sus discursos— está fuertemente ligado al sentido de la compasión. Ambos nacen de una comprensión de la insustancialidad de todas las cosas que fluyen en la cadena de reacciones causales (causa-efecto).



1. Sapo en meditación de Sengai Gibon.

Un claro ejemplo de tal relación entre el humor, la iluminación y la compasión la encontramos en la obra del Maestro Zen Sengai Gibon (1750-1837), especialmente en uno de sus *sumi-e*.<sup>13</sup> Observamos aquí la figura de un sapo en posición de meditación esbozando una sonrisa (figura 1). La imagen reza: “Si sentado uno se transforma en Buddha...”. A pesar de los múltiples sentidos en que esta imagen pueda leerse, nos interesa resaltar en ella una comicidad que difícilmente podríamos desligar de la compasión. “Todos los seres vivos son Buddha” parece querer decirnos Sengai en el papel. Un humor que aunque inocente tiene también la fuerza suficiente para mofarse de la realidad, en este caso, de la misma posición del *zen sentado* (*zazen*). Identificamos aquí el destello de la *novedad*, la espontaneidad de una gráfica que deviene ella misma en absurda, pero que permite el espacio de

<sup>13</sup> Técnica de dibujo monocromático introducida en el Japón por los monjes budistas hacia el siglo XV.

la *elipsis* cómica con los tres puntos suspensivos finales. No todo debe decirse. Mucha de la fuerza con que el humor penetra en nosotros se debe precisamente a que hay una *ausencia de sentido* que cuando se llena nos causa gracia.

Para Hyers, “[e]n el corazón de lo cómico descansa una confusión de categorías, ordinariamente distintas, como cuando se aplican las fórmulas de teología a la cocina, o cuando se emplean las recetas de la cocina en teología” (Hyers, 1989: 272). Esta *incongruencia* de sentidos quiebra las categorías en las cuales normalmente dividimos la realidad, incluyendo la de sagrado o profano. Por esto, lo cómico en el Zen surge como prueba auténtica de que se han superado todas las dualidades conceptuales y egocéntricas. El humor del budismo Zen está en relación con una *visión cómica* de la vida misma: la superación de las dualidades (mente/cuerpo, bueno/malo, yo/no-yo, etc.) en el vivir diario produce un alivio de la tensión acumulada, tal como la risa. Se trata de una perspectiva en la que las vicisitudes de la existencia son contempladas como la consecuencia directa de no haberse liberado de la falsa creencia en un yo. Por lo tanto, estas incongruencias de la vida son motivo de risa y no de llanto.

Retomando lo dicho hasta el momento. La incongruencia, en el sentido más amplio del término, puede señalarse como un criterio básico para delimitar el fenómeno de lo cómico. Esta, a su vez, requiere de la *elipsis* y la novedad como condiciones de posibilidad para despertar la competencia humorística en los seres humanos. En el budismo Zen, específicamente, lo sagrado convive con el humor no sólo como herramienta catalizadora de la iluminación, sino también como expresión de la liberación del sufrimiento y de la vivencia de la compasión hacia todos los seres. Nuestra intención es mostrar la manera en que la poesía de Issa Kobayashi refleja el espíritu del Zen con un sentido del humor que lo hace particularmente encantador.

### **3. Lo cómico en la poesía de Issa Kobayashi (1763-1827)**

#### ***3.1. El contexto personal***

La vida trató duramente a Issa Kobayashi (figura 2). Si bien se le conoce como uno de los poetas del más fino humor dentro del *haikai*,<sup>14</sup> su vida no es precisamente el argumento para una comedia. La historia comienza en la población de Kashiwabara

---

<sup>14</sup> El *haikai* (broma, chanza) es una forma de poesía tradicional japonesa de donde surge el famoso *haikú*, que tanta acogida ha tenido en occidente. Se trata de una composición de 3 versos de tono libre con una métrica de 5-7-5 para cada verso, respectivamente.

(noroccidente de Tokio) que era famosa por las enormes cantidades de nieve y las extremas bajas temperaturas durante el invierno. En este ambiente hostil y frío, Yagobei, un campesino propietario de dos acres de tierra poco productivas, contrae matrimonio con Kuni Miyazawa. De esta unión nacería, el 5 de mayo de 1763, Kobayashi Nobuyuki, también llamado Yatarô, el primogénito. El pequeño queda huérfano a los dos años, por lo que su cuidado sería responsabilidad de su abuela Kana. En 1770, cinco años después de la muerte de la madre de Yatarô, Yagobei se vuelve a casar, esta vez con Hatsu, quien nunca tuvo buenos afectos hacia el niño. Esta situación empeora cuando nace el primer hijo del matrimonio, Senroku.



2. Retrato de Issa Kobayashi (1763-1827)

En su libro más famoso *La primavera de mi vida* [*Ora ga haru*] de 1819, Issa describe esta época como una dolorosa experiencia en la que el maltrato físico y verbal de su madrastra poco a poco configuró un niño tímido, introvertido y aislado del resto de sus compañeros de juego. La situación económica de la familia nunca fue la mejor, por lo que, al morir su abuela Kana, Yatarô de 13 años se ve obligado a partir a Edo (actual Tokio) a buscar trabajo. Los cada vez más frecuentes roces de Yatarô con Hatsu y su hermanastro llevaron a su padre a la decisión de enviarlo a probar suerte como aprendiz de algún arte manual. No obstante, la suerte no lo acompañó en la metrópolis comercial de

Edo. Estos años en particular (1777-1791) fueron difíciles, pues el desempleo y la creciente migración de campesinos a la ciudad dificultaban que un joven provinciano sin experiencia consiguiera una forma estable de sustento.<sup>15</sup>



3. Mapa de los lugares importantes en la vida de Issa Kobayashi. (Ueda, 2004: 21).

Su abuela y su padre habían cuidado de su educación durante sus años de infancia, por lo que su interés por el *haikai* y su habilidad para leer y escribir le dio ciertas ventajas en este ambiente desolador de Edo. Decidió explotar su afición a las letras participando en unos concursos populares de poesía en donde se daban premios a las mejores composiciones. De la creatividad y la hilaridad de los versos dependía ganar o perder. Tales eventos se conocían con el nombre de *maekuzuke*. En la medida en que eran concursos populares el sentido del humor propio de la gente de ciudad, que alardeaba del estilo y la elegancia urbana de Edo, chocaba con la sensibilidad de un joven de provincia como Yatarô, quien decide

15 “De hecho, la gente desempleada en la ciudad [de Edo] era tan numerosa que en junio de 1777 el gobierno expidió un decreto que prohibía a los granjeros de las provincias cercanas ir a trabajar allí. [...] Los hombres en situaciones similares usualmente trabajaban como sirvientes, jornaleros, vendedores ambulantes, cargadores de palanquín, mensajeros, trapeadores, y trabajos similares, ganando apenas para alimentarse. Muchos no tenían casa. Un registro muestra que era tanta la gente sin casa en Edo que en 1790 el gobierno levantó un campamento para ellos en el delta del río Sumida” (Ueda, 2004: 10).

entonces volcar su atención en el *haikai* en la medida en que este proporcionaba un mejor vehículo para una expresión seria. Los poetas con intensos sentimientos sobre la experiencia humana no pueden haber estado satisfechos con el *maekuzuke* (Ueda, 2004: 11). Lo anterior, sumado al hecho de que ser maestro de *haikai* proporcionaba una fuente de ingresos más o menos estable, explica la elección del joven de Kashiwabara de consagrarse a este tipo de arte.

Kobayashi entró a la escuela Katsushika fundada por Yamaguchi Sodô, quien había sido amigo personal del padre del *haikai* Matsuo Bashô. Allí aprendió, bajo la tutoría de tres maestros distintos —Mizoguchi Somaru, Kobayashi Chikua y Morita Genmu—, a refinar sus técnicas de composición y a perfeccionar sus escritos. Nos interesa resaltar sobre todo la convivencia con el último de ellos. Genmu había sido un samurái con un alto nivel de educación que luego de jubilarse y abandonar para siempre las armas terminó convertido en monje Zen. De estos años de crecimiento data el siguiente poema de Issa, donde ya se anuncia el gusto minimalista y el estilo sencillo del poeta maduro:

<i>koke no hana</i>	musgo en flor
<i>kokizu ni saku ya</i>	en sus pequeñas cicatrices—
<i>ishijizu</i>	la estatua (piedra) Buddha (1788) <sup>16</sup>

En 1791 decide emprender un viaje por las provincias occidentales, como el que inspirara la obra *Carretera estrecha hacia el Gran Norte* [*Oku no hosomichi*] del maestro Bashô. Después de varios intentos para conseguir la financiación de su viaje, finalmente inicia su peregrinaje de siete años bajo el nombre de “el monje Issa del templo *haikai*”. El nombre ‘Issa’ escrito en ideogramas chinos significa *uno y té*, lo que podría interpretarse como si él se viera a sí mismo semejante a un solitario sin hogar cuya vida desaparecería como espuma en una taza de té (Ibíd. 22). Esta interpretación del nombre escogido por Yatarô no parece del todo desacertada. Es relativamente fácil aquí rastrear las huellas de su relación, más como discípulo que como sirviente, con el maestro Kobayashi Chikua, y el eco de su experiencia con el monje Genmu. Su apariencia ha debido ser, en efecto, la de un monje budista: ropajes oscuros y cabeza rapada. Se hacía llamar “el monje Issa” y para cualquier transeúnte debía parecerlo.

---

<sup>16</sup> Para todos los *haikai* de Kobayashi hemos usado la referencia del sitio <http://haikuguy.com/>, dirigido por el profesor David G. Lanoue de la Xavier University of Louisiana. Este sitio contiene la obra completa del maestro. Con más de 10.000 títulos, se trata de la colección más extensa de los *haikai* de Kobayashi que puede encontrarse en la red. Entre paréntesis decidimos colocar la fecha en que fue escrito el texto. La traducción del japonés es del profesor Lanoue.

Está documentado que durante su travesía convivió cierto tiempo en templos budistas, por lo que durante esa experiencia como poeta errante el estilo de vida sosegado del Zen se terminó impregnando en su forma de escribir.

Un cambio de este tipo fue que Issa había comenzado a escribir *hokku* más desde su experiencia y observación personal que desde la imaginación. Día a día el viaje venía cargado de nuevo material sobre el que escribir, reduciendo la necesidad de invención poética. El resultado fue una poesía más espontánea que describe escenas y experiencias actuales en un lenguaje simple (Ibid. 29).

A pesar de haber ganado reconocimiento por parte de la comunidad de poetas provincianos que estuvieron en contacto con él, su situación de pobreza no cambió mucho cuando volvió a Edo en 1798. La élite del circuito literario se negaba a reconocer en este hijo *chônin* —como hacia el siglo XVIII se le conocía a la cultura popular de las clases bajas— a alguien digno de mencionarse al lado de nombres como Matsuo Bashô o Yosa Buson.<sup>17</sup> Luego de este periodo de penurias Issa se las arregla para partir hacia su pueblo natal, Kashiwabara, donde planeaba quedarse a vivir y que la familia lo aceptara de nuevo. De hecho, el remordimiento de Yagobei, su padre, por haberle mandado a Edo muy joven parecía pintar el clima propicio para su regreso. Entonces su padre cae gravemente enfermo. En su afán de recompensar a Issa, Yagobei redacta un testamento en el que le concede la mitad de las propiedades. Esto a los ojos de su hermanastro y su madrastra era injusto dado que el trabajo en el campo no era precisamente fácil, y eran ellos los que habían mantenido la granja durante años. La muerte de Yagobei no aclara el panorama, por lo que nuevamente vuelve a su vida miserable en Edo. Es de esta época *Diario de la muerte de mi padre* [*Chichi no shûen nikki*] en donde él mismo retrata su profunda tristeza e intercala su relato con poemas compuestos durante esos días nefastos.

<i>ashimoto e</i>	tan cerca de mis pies,
<i>itsu kitarishi yo</i>	¿cómo y cuándo llegaste
<i>katatsuburi</i>	caracol? (1801)

A principios de 1810 Issa finalmente se reconcilia con su hermanastro y regresa a Kashiwabara en donde se casa con Kiku-jo, una mujer veinte años

---

17 “Si repasamos los datos con los que contamos sobre la vida de Issa, veremos como no hay en él un asomarse a lo popular desde lo culto, sino un puro expresarse desde lo popular mismo, como si el referente académico estuviera completamente ausente de su escritura y la disposición de sus *haikûs* no contara más que con su propia palabra de hombre humilde, sin el ejercicio académico que pudieron tener otros poetas del *haikû* como Bashô y su discípulo Kikaku, de formación samuráís, Onitsura, quien elevó a escuela su propia concepción del *haikû*, o Buson, quien de manera sofisticada logró integrar caligrafía, pintura y poesía” (Cuartas, 2005: 122).

menor que él y con quien tuvo tres hijos. Pero a diferencia de lo que se podría esperar, no fue esta precisamente la época más feliz de Issa. Todos sus hijos mueren uno tras otro, incluida su pequeña hija Sato, a quien adoraba. Unos pocos años más tarde muere Kiku-jo dando a luz a su cuarto hijo, quien también muere, lo cual lo deja nuevamente solo con su arte del *haikai*. Al cumplir sesenta años se volvió a casar, esta vez con Yuki, la hija de un samurái, pero su relación duró poco y no fue del todo tranquila, en parte porque su esposa era más de 20 años menor. En 1824 sufre una parálisis en la mitad de su cuerpo y queda mudo debido, según parece, a una apoplejía. Volvió a casarse con una mujer más joven aún que la anterior llamada Yao. Ya para este momento su pobre condición física le dificultaba muchísimo escribir, pero aún tenía tiempo para bromear un poco sobre su condición:

<i>modokashi ya</i>	¡qué frustración!
<i>kari wa jiyu ni</i>	incluso los gansos salvajes
<i>tomo yobaru</i>	llaman a sus amigos (1824)

En 1827 su población fue arrasada por un voraz incendio y la casa de Issa se incineró, por lo que los últimos días del poeta fueron de extrema necesidad y pobreza. A los pocos meses de la conflagración murió de un paro cardíaco.

Decidimos extendernos un poco en este aparte biográfico de Issa, ya que tener muy presente las vicisitudes y situaciones difíciles por las que tuvo que atravesar nos brinda un horizonte de comprensión más completo de su forma de escribir. En uno de sus más hermosos textos, escrito justo cuando muere su pequeña hija Sato, Kobayashi nos brinda una perspectiva de la existencia humana tan conmovedora que entendemos por qué se le considera uno de los tres pilares del *hokku*, al lado de Bashô y Buson.

<i>tsuyu no yo wa</i>	este mundo
<i>tsuyu no yo nagara</i>	es una gota de rocío, y sin embargo,
<i>sari nagara</i>	y sin embargo... (1817)

De acuerdo con la enseñanza budista nuestra vida es como una gota de rocío, frágil y efímera, por lo que el apego a cosa alguna es absurdo. La expresión “y sin embargo...” nos aleja un poco de esa visión que trasciende el tiempo y el espacio y aterriza el poema a una suerte de dimensión íntima del poeta que sufre y siente. Issa expande las fronteras del *haikai* hasta lograr penetrar en una subjetividad que está ausente en otros escritores.

### **3.2. El haikai como expresión Zen**

A pesar de que el arte del *haikai* se ha asociado tradicionalmente con el budismo Zen, los poemas de Kobayashi no son textos religiosos. O lo que es lo mismo, Issa no es un verdadero monje, ni una autoridad budista. ¿Por qué escogerlo entonces para mostrar la relación entre lo sagrado y lo cómico? El humor y el juego son inherentes a la esencia del *haikai*, pero su contenido religioso resultaba mucho más fácil de encontrar en Bashô o el monje Ryôkan<sup>18</sup> que en Issa, en quienes está mucho más presente el aspecto, digamos, *espiritual* del *haikai*.

En Matsuo Bashô, por ejemplo, la estilización de los versos le da una prioridad al instante fugaz y no a la permanencia.

<i>kono michi wa</i>	este camino
<i>yuku hito nashi ni</i>	ya nadie lo recorre
<i>aki no kure</i>	tarde de otoño

Se trata de imágenes sencillas que renuncian a la explicación. Son fragmentos de la realidad trazados con elegancia a través de la sonoridad de la palabra hablada, o a través de la destreza de la palabra escrita. Toda nuestra lógica discursiva se quiebra en breves líneas cuando el acento se coloca en la experiencia de una imagen sencilla y natural. “Captamos el significado inexpresable de alguna cosa o hecho totalmente ordinario y que hasta ahora nos había pasado por completo desapercibido” (Cleary, 1999: 64). Entonces la vida misma se inyecta del sosiego que sólo brinda el *satori* (iluminación). Este aspecto trascendental de la experiencia humana no es tan fácil de ver en Issa, pero no significa que esté ausente. En lugar de ese lenguaje de elevada espiritualidad, Issa retorna a las escenas diarias pero desde un lenguaje cotidiano o, si se quiere, popular. Es quizás esto lo que dificulta un poco el abordaje del problema sagrado-cómico en Kobayashi. En otras palabras, lo cómico es evidente en la poesía de Kobayashi, pero el aspecto religioso no.

No obstante se podría afirmar que *el aspecto religioso es el punto de partida del humor Zen típico de los poemas de Kobayashi*. La justificación es sencilla: sus *haikai* no pueden entenderse al margen del budismo Zen. Es el espíritu de la enseñanza budista la base de la sensibilidad poética de Kobayashi. De este

---

18 Daigu Ryôkan (1758-1831) fue un monje Zen que cultivó el arte del *haikai* con especial dedicación. En su obra la contemplación de la naturaleza, la empatía con los animales y la sencillez de la experiencia directa del mundo se combinan en breves poemas de extraordinaria belleza. Paralelo a esto, el humor también se hace presente como parte integral de este tipo de poesía: *al ladrón / se le olvidó / la luna en la ventana*.

modo, lo “religioso” no son los textos, sino la *intuición* que hace posible esos textos, esto es, la visión trascendental que posibilita un sentido del humor tan particular, capaz de ternura y tranquilidad en momentos de sufrimiento y dolor. Es gracias a esa comprensión Zen que uno entiende el sentido de la ironía y el sarcasmo de Kobayashi en un nivel más hondo: la burla o auto-mofa no es un fin en sí misma, sino la consecuencia de una forma de asumir la vida. Apreciamos, entonces, con mayor profundidad el humor delicado usado por el poeta. En otras palabras, los *haikai* de Issa no son únicamente cómicos. Si regresamos a un momento específico en la vida del autor veremos esto con mayor claridad. En efecto, el hecho de que el joven Kobayashi se decidiera por el *haikai* y no por el *maekuzuke* en esos duros primeros años en Edo nos señala, indirectamente, cuál es el tipo de humor que se está rechazando en su elección. Ya en la primera parte de nuestro ensayo señalábamos la diferencia entre dos tipos de risa o los distintos sentidos en los que puede usarse el humor. En uno de ellos el humor se usa para degradar al otro. El carácter burlesco del *maekuzuke* se enlaza con la risa burlona de la que lo cómico debe emerger para reencontrar su esfera sagrada. El *haikai*, por su parte, sí permitía la puesta en escena de una visión trascendental de la experiencia humana aun teniendo el humor de por medio. En síntesis, lo cómico de la obra de Issa Kobayashi está en relación al humor en el Zen como expresión de la liberación.

### 3.3. Tres rasgos de la obra de Kobayashi

- a) Los *haikai* de Kobayashi comparten con lo cómico *el elemento de la omisión*. Abandonan la claridad del lenguaje discursivo para abrazar la figura literaria de la elipsis, esto es, la omisión deliberada de cierta información en los enunciados. Lo cómico, anotamos anteriormente, tiene también como base este juego de sentido. En otras palabras, la presencia de la elipsis en los *haikai* facilita la entrada de la dimensión cómica y la entroniza; le da un soporte donde anclarse.

<i>yo ga yokuba</i>	¡Que buen año!
<i>mo hitotsu tomare</i>	una más, ayúdate
<i>meshi no hae</i>	moscas en mi arroz (1819)

Podemos, sin necesidad de que nos lo describa, imaginarnos una casa humilde llena de moscas al almuerzo, y al poeta diciéndole a una de ellas “bienvenida, puedes comer también de mi plato”. Ese desprecio por el discurso estructurado y

racional explicativo es también una premisa fundamental del Zen, rama del budismo famosa por llevar la mente a enfrentarse a las paradojas más complicadas, no con el ánimo de resolverlas, sino de mostrar sus sinsentidos. El *kôan* es la expresión Zen más famosa en este aspecto.

- b) *La intimidad con la naturaleza* hasta personificarla es muestra de un espíritu sencillo, *chônin* en su esencia, pero capaz de alcanzar la trascendencia mística que conecta a todos los seres de la naturaleza con el hombre. No en vano Issa es quizás el poeta que tenga en sus escritos más referencia a animales: libélulas, sapos, gansos, patos, cigarras, hormigas, moscas, abejas, perros, pulgas, etc., pueblan sus composiciones. Aquí los animales son tratados como seres con sentimientos y en permanente conexión con el mundo humano. El uso de la prosopopeya no es sólo un recurso literario, sino la manifestación de una actitud compasiva y vinculada sentimentalmente con el reino animal. La compasión (*karuna*), valor monacal Zen por excelencia, aparece aquí extendida hacia todos los seres de la naturaleza, animales y humanos por igual. No se trata simplemente de la contemplación de la budeidad de cada expresión de vida, sino de hacer, en unas cuantas frases, de esa *seria* contemplación algo gracioso.

*yare utsu na*                    ¡no la mates!, implora,  
*hae ga te o suri*                la mosca frota sus manos,  
*ashi o suru*                    frota sus patas (1821)

*oibore to*                        dado que estoy decrépito  
*mikubitte nomi mo*            las pulgas no están preocupadas  
*nigenu nari*                    por escapar (1825)

- c) La irreverencia hacia ciertos objetos de culto es fácilmente derivable de la perspectiva Zen frente a la religión y sus conceptos. De este modo, *la desacralización de las imágenes* del Buddha o de las autoridades religiosas son la materialización del precepto del maestro Zen Lin Chi (? - 866 d.c): “Si ves a un Buddha, mávalo”. La iluminación (*satori*) sólo es posible en el corazón de alguien que incluso ha superado la dependencia de los conceptos religiosos. El desapego, única vía para conseguir la liberación del sufrimiento, incluye también prescindir del *Dharma* (enseñanza) mismo. En el plano cómico, esto estaría en relación con el humor como herramienta para hacer colapsar la categorización. Incluso podemos reírnos del Buddha mismo, sin que tal humor deba estar por fuera de la vivencia del Zen.

*daibutsu no*                de la gran  
*hana kara detaru*        nariz de bronce del Buddha  
*tsubame kana*            una golondrina! (1822)

*sôjô no*                    sobre la cabeza del  
*atama no ue ya hae*      alto sacerdote  
*tsurumu*                  las moscas hacen el amor (1825)

El humor de Issa está ligado de una manera íntima al Zen. Issa Kobayashi es un ejemplo claro de alguien que ante todo reía con sus desgracias. Pero esta comicidad no es el producto de una baja autoestima o de un conformismo. Es, más bien, producto de la visión de alguien que se permite jugar con la realidad, dado que quizás el *sentido* de lo cómico sea, precisamente, el *no tener sentido*, el recordarnos que *no todo* puede ser explicado discursivamente. El humor y la risa cómica pertenecen a esa esfera no-racional que los griegos relacionaron con lo dionisiaco, con lo difuso, con la espontaneidad pura. Esa esfera es, por tanto, inaprehensible por el lenguaje. Así, las palabras de Freud en *El chiste y su relación con el inconsciente* adquieren una validez renovada: cuando nos reímos de algo “no sabemos, en sentido estricto, de qué nos reímos” (Freud, 1991: 96).

### **Bibliografía**

1. ARISTÓTELES. (2000) *Partes de los animales*. Traducción de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche. Madrid: Gredos.
2. ATTARDO, S. (1994) *Linguistic Theories of Humor*. New York: Mouton de Gruyter.
3. BERGER, P. (1999) *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Barcelona: Kairós.
4. CAMACHO, J. (s.f). “La risa y el humor en la antigüedad”. Versión electrónica: <http://www.fundacionforo.com/pdfs/archivo14.pdf>
5. CLEARY, T. (1995) *Antología zen. Cien historias de iluminación*. Boston: EDAF.
6. CLEARY, T. (1999) *La esencia del zen*. Barcelona: Kairós.
7. CUARTAS, J. M. (2005) *Los 7 poetas del haikú*. Cali: Universidad del Valle.

8. ELIADE, M. (1994) *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
9. FRANCK, F. (2004) *The Buddha Eye: an Anthology of the Kyoto School and its Contemporaries*. New York: World Wisdom.
10. FREUD, S. (1991) “El chiste y su relación con el inconsciente”. *Obras completas, vol. VIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
11. GIL, L. (1997) “La risa y lo cómico en el pensamiento antiguo”. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 7, pp. 29-54.
12. GILHUS, I. S. (1997) *Laughing Gods, Weeping Virgins: Laughter in the History of Religion*. New York: Routledge.
13. HYERS, C. (1970) “The Ancient Zen Master as Clown-Figure and Comic Midwife”. *Philosophy East and West* 20/1, pp. 3-18.
14. HYERS, C. (1989) “Humor in Zen: Comic Midwifery”. *Philosophy East and West. Philosophy and Humor* 39/3, pp. 267-277.
15. JAEGER, W. (2010) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: FCE.
16. LOSCHI, A. (s.f). *El humor; lo cómico, la risa*. Versión electrónica: <http://www.albertoloschi.com.ar/elhumorlocomicolarisa.htm>
17. PLATÓN. (1988) *República, libro III*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
18. UEDA, M. (2004) *Dew on the Grass: the Life and Poetry of Kobayashi Issa*. Leiden: Brill.

# Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad\*

## Michel Foucault and the grammar of Power and Freedom

**Por: Luciana Cadahia**

Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Autónoma de Madrid

Madrid, España

E-mail: luciana.cadahia@gmail.com

Fecha de recepción: 3 de octubre de 2013

Fecha de aprobación: 13 de diciembre de 2013

**Resumen.** *En este artículo se trata de investigar qué tipo de relación conceptual es posible determinar entre la noción de poder y la noción de libertad en los últimos trabajos Michel Foucault. La propuesta es mostrar que determinados textos de Foucault permiten establecer un vínculo especulativo entre ambos términos, entendiendo por ello que éstos sólo tienen lugar en su mutua interrelación y no existen fuera de ella. Esto supone, a su vez, señalar las limitaciones de aquellas interpretaciones que o bien se centran en la noción de poder (biopolítica) o bien en la noción de libertad (estética de la existencia). Mientras que las primeras desembocan en una lectura demasiado unilateral de la noción de poder, las segundas, en cambio, desatienden las posibilidades políticas que se desprenden del concepto de libertad. Por tanto, una lectura especulativa que atienda a ambas nociones a la vez puede ser capaz de abrir una vía de problematización a explorar.*

**Palabras clave:** Poder, Libertad, Política, Ética, Foucault

**Abstract.** *This article asks, what the kind of conceptual relationship can be determined between the notion of power and the notion of freedom in Michel Foucault's later work. The idea is to show that some of Foucault's texts allow us to establish a speculative link between the two terms, understanding why they occur only in their mutual relationship and do not exist outside of it. This means, in turn, noting the limitations of those interpretations that either focus on the notion of power (biopolitics) or on the notion of freedom (aesthetics of existence). While the former leads to a too one-sided reading of the notion of power, the latter, however, disregards the political possibility that emerges from the concept of freedom. Therefore, a speculative reading that addresses both notions at once may be able to open a problematizing path to follow.*

**Key words:** Power, Freedom, Politics, ethics, Foucault

---

\* Artículo vinculado a la investigación "Pensar Europa: democracia y hegemonía en la era tecnológica", perteneciente al grupo Filosofía geopolítica de la Historia coordinado por Félix Duque y avalado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España.

## 1. El legado de Foucault

Los textos en los que Michel Foucault trató explícitamente el vínculo entre poder y libertad corresponden al último período de su vida, y están atravesados por una ambigüedad que no se explica sólo por el hecho de que el trabajo haya quedado inconcluso. Es importante advertir que a partir del estudio del poder y la libertad inaugurado por Foucault se han derivado dos ámbitos de pensamiento diferentes. Por un lado, el que continúa la problemática del biopoder, como en el caso de Giorgio Agamben y Roberto Esposito.<sup>1</sup> Es decir, la vía que estudia cómo la vida (*bíos*) entra en la historia y se vuelve objeto del poder (biopoder) y la política (biopolítica). Y, por otro, está el ámbito de las prácticas de sí, según las interpretaciones de Pierre Hadot, Wilhelm Schmidt y otros (Schmid, 2002); (Hadot, 2003: 192-202; 1990: 219-226). El problema real, a mi ver, es que existen muy pocas líneas que trabajen ambas problemáticas a la vez, lo cual lleva necesariamente a establecer una lectura fragmentaria del proyecto de Foucault. Mientras que la primera línea interpretativa se esfuerza por pensar la política desde la perspectiva del poder ejercido en la vida de los hombres, la segunda, en cambio, trata de determinar las coordenadas que ayuden a establecer una experiencia de sí como resistencia a los dispositivos normalizadores. Ninguna de las dos vías está exenta de problemas, pero consideramos que las interpretaciones actuales que se derivan de la segunda de ellas supone un cierto retroceso en relación a los análisis histórico-políticos de la primera vía. Esto se debe, en gran medida, al uso de este “segundo Foucault” por parte de algunos intérpretes y pensadores epigonales, con fines tan dispares como problemáticos.

En consecuencia, esos intérpretes suelen restringir las reflexiones sobre la libertad al ámbito de la ética. Parten de la creencia de que el último Foucault habría sentado las bases para una nueva fundamentación ética, anclada en una “estética de la existencia” como resistencia a los dispositivos disciplinarios y biopolíticos. Esta línea interpretativa busca su justificación teórica en los dos últimos tomos de *Historia de la sexualidad* (Foucault,

---

<sup>1</sup> Es la tradición filosófica italiana la que, en la actualidad, está abriendo esta vía de investigación. Entre los trabajos más conocidos, cabe destacar los de R. Esposito (Esposito: 2006) y G. Agamben (Agamben: 2004).

2006b: 15) y en una serie de entrevistas concedidas por Foucault durante los últimos años de su vida.<sup>2</sup> La reivindicación de la “estética de la existencia” (Foucault, 2001: 262-264), en algunas ocasiones es leída como una apología de la autorrealización personal frente a los mecanismos coercitivos. Así, se reemplaza una ética orientada a normalizar la conducta de los individuos por otra destinada a resaltar la autorrealización de la propia singularidad. Por otro lado, se considera que el legado de ese último Foucault se reduciría a la recuperación, en clave un tanto nostálgica o derrotista, del “arte de la existencia” propio de la filosofía práctica del mundo grecorromano, concebido como un modelo conductual. Y si bien es cierto que algunos textos de esa etapa podrían justificar esta perspectiva, nos resulta difícil ignorar sus limitaciones, pues, en última instancia, ¿habría concluido Foucault en su etapa tardía que bastaba, o peor aún, que debíamos resignarnos a ejercer la resistencia desde una singularidad que dice *no*, para articular un nivel de discusión política verdaderamente fructífero? ¿Realmente Foucault habría acabado su tarea filosófica en una mera defensa de las singularidades “sin horizonte de universalidad”?<sup>3</sup>

Por razones justificadas, los filósofos de la biopolítica desechan este camino moralista abierto por los intérpretes del último Foucault, pero, por desgracia, también ellos han desestimado los textos y las problemáticas de esa etapa final, renunciando de este modo a todo un campo donde confluyen –de un modo inusitado, desplazado, diríamos– las líneas de trabajo abiertas durante la etapa anterior de la biopolítica.<sup>4</sup> Este rechazo, por supuesto, nos

---

2 Nos referimos principalmente a las entrevistas citadas anteriormente concedidas a H. Dreyfus y P. Rabinow (Foucault, 2001: 261-286), H. Becker, R. Fernet-Betancourt & A. Gómez-Muller, (Foucault, 1999: 393-416) y a G. Barbedette & A. Scala (Foucault, 1999: 381-392).

3 Esta problemática es planteada por Germán Cano en “La vida en juego” (Cano, 2011: 104): “Foucault había criticado enérgicamente a Sartre, cuando pretendió erigir al intelectual como portavoz de lo universal, pero volverse el portavoz de singularidades sin horizonte de universalidad no es sin embargo menos peligroso. No puede negarse su honradez en aceptar habitar esta tensión entre los derechos de lo singular y el contrapeso de lo universal, pero ¿hasta qué punto la necesaria atención «micro» a las resistencias singulares tras las hipóstasis imaginarias de la política tradicional le conducía necesariamente a abrazar un modelo populista sin mediaciones? Disuelta la tensión que aún existía en Foucault, éste será ya abiertamente el camino moralista seguido por los Nuevos Filósofos.” Este punto German Cano lo retoma de las problemáticas planteadas por Daniel Bensaïd en el *Elogio de la política profana* (Bensaïd, 2009: 161).

4 Nótese la respuesta que Roberto Esposito ofrece a Velasco acerca del cuidado de sí: “Gonzalo Velasco: (...) Insistiendo en esa misma línea, y dada la importancia que usted otorga a la deconstrucción del dispositivo tanatopolítico de la persona, cuyo carácter performativo actúa, dentro de cada ser humano,

parece un retroceso, pues si, por un lado, los partidarios de esta última etapa se equivocan al ver en el desplazamiento hacia la ética una forma de disidencia radical a la figura de un poder que fabrica a los sujetos y sus formas de vida, por otro, los partidarios de la etapa biopolítica, y por tanto, reticentes al período ético, consideran que este viraje final abandona el meollo de la discusión y olvida el papel ontológicamente constitutivo del biopoder. Sin embargo, creemos que es preciso indagar en la problemática moral que subyace a la vía política. ¿Acaso los que rechazan el desplazamiento hacia la ética, asentado en la biopolítica, no plantean una interrogación moral cuando intentan encontrar una salida a la maquinaria del biopoder? Cuando Agamben dice que nuestras sociedades se organizan bajo la figura del campo de concentración, o cuando Esposito precisa que toda acción de vida presupone una acción de muerte, ¿no están anteponiendo una preocupación moral que sobredetermina sus investigaciones acerca del rol del poder en las sociedades contemporáneas? Probablemente, el viraje ético propiciado por Foucault haya partido del intento de explicitar la dimensión política de ciertos ámbitos pertenecientes a la vida privada. Es decir, una voluntad política que en vez de proponer un repliegue hacia el ámbito privado, tal y como parece sugerir determinada manera de interpretar la “estética de la existencia”, hace del *ethos* una dimensión irreductiblemente política. En la actualidad, han comenzado a realizarse trabajos en los que se atiende tanto a los problemas de la biopolítica vinculados a las reflexiones sobre la ética, como a una indagación ético-política; y es en este respecto donde esperamos, con estas investigaciones, contribuir en alguna medida al pensamiento político actual.<sup>5</sup>

Así, quizá el aspecto realmente importante que hemos heredado de Foucault no radique en la emergencia de la libertad como fundamento de un “nuevo arte de vivir”, sino en una reconsideración de la política como tensión constitutiva entre poder y libertad. Esto implicaría un distanciamiento

---

escindiendo la soberanía individual respecto del cuerpo biológico en el que descansa, ¿cómo podría concretarse una política de lo impersonal que, al no partir de esa escisión de la persona con su propio cuerpo, fuera más bien una política del cuerpo y de la vida? ¿Podría buscarse la pauta de esa concreción en la noción foucaultiana de “cuidado de sí”? / Roberto Esposito: Francamente, tendría bastantes dudas al respecto. Mi impresión, que por otro lado comparto con Deleuze, es que la última fase de la producción de Foucault, marcada por la tonalidad ética, no constituye un avance en su discurso sino más bien un cierto retroceso respecto a la fase biopolítica.” (Esposito & Velasco, 2011: 328).

5 Entre las que cabe resaltar los trabajos de A. Cutro, (Cutro, 2004), P. López Álvarez y J. Muñoz (López Álvarez & Muñoz, 2000, pág. 344) y G. Cano (Cano, 2011: 81-114)

tanto de los que apuestan por un nuevo “arte de la existencia” como de los que prefieren volver al núcleo duro del biopoder. Lo cual supone reformular la problemática foucaultiana en clave ético-política. Si las primeras reflexiones sobre la política parten de las relaciones de poder como punto de referencia desde el cual pensar nuestro presente, aquí el viraje estaría dado por la incorporación de la cuestión de la libertad. No obstante, este entrecruzamiento de las dos perspectivas planteadas por Foucault no estaría exento de inconvenientes, dado que habría que explicitar el nexo implícito entre las nociones de poder y libertad, nociones que si bien Foucault ha intentado reunir en una misma red de problemas, aún hoy siguen apareciendo como elementos separados el uno del otro.

## **2. El poder como exceso**

La filosofía política de Foucault se desarrolla en un espacio ontológico estructurado de forma tal que todo está atravesado por la política. La política hace su aparición en términos de relaciones de poder, una expresión con la que el filósofo procura desmarcarse de una concepción estática y anclada en la teoría filosófica jurídica del contrato. Esta distancia crítica le permite dinamizar la noción de poder y poner en evidencia el simplificado punto de vista de la teoría filosófico-jurídica que lo consideraba como un elemento fijo, una propiedad o sustancia dada previamente y perfectamente intercambiable entre los individuos. En un gesto propiamente hegeliano, Foucault hace estallar desde dentro la identidad estática del poder y lo traslada al terreno del devenir. Su originalidad reside, entonces, en desplazar el formalismo jurídico en el que estaba inmovilizado el término poder y concebirlo desde sí mismo, dado que, según el filósofo francés, el poder manifiesta una dinámica propia que es preciso pensar a través de sus propias mutaciones en la historia.

Ahora bien, al liberar la noción de poder de las categorías del pensamiento jurídico, el poder asume en Foucault una dinámica que desborda su misma estrategia. Veamos por qué. Esta nueva concepción del poder se convierte en la unidad que abarca al sí mismo y a su opuesto. Por ello, el poder parece convertirse en el “Sujeto” omnicomprendido de todo el proceso que determina la forma de vida de los hombres. Cuando Foucault, en *Vigilar y castigar*, se ve obligado a decir que la resistencia solamente puede ser concebida como un efecto del poder (lo opuesto del sí mismo)<sup>6</sup> se da cuenta de que su noción de poder presenta una serie de problemas difíciles

---

6 Este punto lo desarrollo en el artículo “Dos caras de una misma moneda: libertad y poder en los escritos foucaultianos” (Autor, 2011: 165-188).

de sortear. Se produce una especie de absolutización del poder, en arreglo a la cual la historia se convierte en el resultado de las relaciones de poder o, dicho de otro modo, la historia se concibe como el proceso *de* un “Sujeto”. Si esto es así, Foucault parece verse envuelto en un determinismo histórico del que no puede escapar. Y el pensamiento político queda constreñido a la tarea de desenmascaramiento de la voluntad de poder inherente a todo proceso de constitución de la subjetividad. Este determinismo que parece amenazar desde dentro la propia teoría de Foucault explica sus esfuerzos por reformular la concepción de poder allí inscrita (del modelo bélico al modelo gubernamental) e incluir una noción de libertad que no sea simplemente el efecto inmediato de los dispositivos de poder. Si Foucault se limitase a introducir la noción de libertad para contrarrestar el papel del poder, no habría hecho otra cosa que propiciar un nuevo dualismo entre ambos términos. Una dialéctica empobrecida que reiteraría un vínculo externo, en la que poder y libertad se enfrentarían como totalidades idénticas a sí mismas y opuestas a su otro.

En su primer intento de concebir una instancia en la que los individuos no sean reducidos a un objeto de poder,<sup>7</sup> solamente puede apelar a la noción de resistencia, a la vez que se encuentra ante la disyuntiva de decidir si la resistencia opera como lo otro del poder o si, por el contrario, es inherente a éste. Recordemos que, dentro del primer modelo explicativo propuesto por Foucault –modelo bélico–,<sup>8</sup> las relaciones de poder producen sujetos desde la disciplina y el biopoder. Por un lado, en virtud de un poder centrado en el cuerpo de los individuos, cuya fuerza individualizante constituye la identidad de los sujetos y, por otro, a partir de un poder centrado en la vida de la especie, con capacidad para regular la población. Si Foucault afirmara que la resistencia funciona como lo otro del poder estaría traicionando su propia teoría, dado que ésta última reproduciría en el interior de su propio pensamiento la lógica represiva de la que tanto ha buscado apartarse. La resistencia sería algo externo al poder y éste no podría más que decir *no* y operar como un límite, esto es, reprimiéndola. La estrategia de Foucault se traicionaría a sí misma, puesto que produciría un dualismo, o sea una insuperable oposición entre poder y resistencia, entre lo que es y lo que debería ser. La unilateralidad del ser del poder se absolutizaría en la historia (véase Habermas, 1993: 329); y la resistencia, en tanto Otro del poder, funcionaría como un más allá irrealizable. Planteado en estos términos, el esfuerzo por sostener la posibilidad de la resistencia obligaría a concebir el poder como un

---

7 Nos referimos aquí a su primer modelo explicativo (polémico), el cual será abandonado paulatinamente por el modelo gubernamental. Y una de las razones de este abandono es, como veremos, la presencia de una concepción determinista del poder.

8 Aquí me refiero al modelo bélico y modelo gubernamental. Para una mayor consideración de estos dos modelos me remito a mi artículo “Dos caras de una misma moneda: libertad y poder en los escritos foucaultianos” (Autor, 2011: 165-188).

*más acá* y la resistencia como un *más allá*, y Foucault propiciaría así un ámbito trascendental y ahistórico, ajeno a sus esfuerzos por pensar desde la inmanencia. Constituiría, por así decir, una melancólica clausura de la política. Si escogiésemos este camino, la resistencia en Foucault parecería aproximarse a la noción de transgresión en Bataille, esto es, como acto soberano e inmunitario de quien busca explorar áreas no contaminadas por el poder. La inauguración de una acción política pura y no sometida a los dispositivos de poder no sería sino el efecto corrosivo de un ácido que actúa arrasando y destruyéndolo todo. Una tentativa inmunitaria que, al oponer algo puro a las contaminadas relaciones de poder, solamente conseguiría destruir cínicamente las reglas de juego del derecho y la moral. Tendríamos así un irónico ejercicio de la política que, como nos ha enseñado Hegel, haría coincidir la libertad absoluta con el terror. Por ende, debemos descartar el camino que conduce a una noción de resistencia como lo otro del poder.

Sin embargo, si anulamos la oposición entre poder y resistencia y decimos que la resistencia no escaparía a las relaciones de poder, no habría manera de distinguir la resistencia de la normalización (o, en términos de Michel de Certeau: no podrían distinguirse las tácticas de la estrategia). Una de las primeras definiciones de la noción de resistencia la hallamos en *Vigilar y castigar*, donde funciona como un contrapoder que, a modo de relación de fuerza, nace del mismo poder disciplinario, es decir, que la resistencia nace de una relación de poder pero genera el efecto de un contrapoder. El inconveniente de esta definición es que vuelve a establecer una dualidad, esta vez entre la causa y el efecto del poder. En otras palabras: determinada relación de poder actuaría a modo de causa, y el efecto de esa relación daría lugar a una anulación de ese mismo poder que lo engendra. De nuevo, si Foucault se limitara a pensar así, volvería a traicionar la lógica de inmanencia que él procuraba seguir en sus investigaciones. No obstante, como se recuerda en *Voluntad de saber*, el poder no opera como una instancia previa de lo que produce, sino que la norma tiene un papel inmanente. La norma no funciona, pues, como condición de posibilidad de lo que produce, sino que, al no ser exterior a su campo de aplicación, se produce al producir la acción. Ni actúa sobre algo previo a ella (como en el discurso de la represión) ni tiene lugar como una ley pura, es decir, como una causa previa al efecto, la norma no es anterior a éste (como en el discurso del formalismo jurídico). La dimensión ontológica de la norma es inherente a la acción que la pone en práctica (véase Foucault, 2006a: 85-95). Todavía nos queda una pregunta sin responder: si las relaciones de fuerza, en las que se inscriben el poder y la resistencia, sólo han sido analizadas como relaciones de poder, y si el poder sólo ha sido estudiado como disciplina o biopoder, ¿cuál es el estatuto de

la resistencia en el interior de las relaciones de fuerza? El gran problema de esta lectura de cariz polémico es que presupone una rígida dicotomía entre la grisalla institucional del poder y una soberana decisión vital, a la vez que se enquistaba en una posición defensiva, inmunitaria, respecto a las inevitables contaminaciones del juego político. La resistencia se convierte en un voluntarismo dedicado al desenmascaramiento polémico de todos aquellos planteamientos que ocultan el originario campo de batalla de toda pretendida voluntad de verdad. Como sugiere Cano en su texto “La vida en juego”:

Pero dejar que el acto viril de la decisión excepcional termine eclipsando a la metódica disección genealógica de las racionalidades y sus ambivalencias, ¿no significa traicionar las posibilidades más fructíferas del pensamiento foucaultiano en aras de un vitalismo simplificador? Si existe una latente «voluntad de pureza» en el guerrero del conocimiento, como consecuencia de la cínica constatación de que los valores culturales de Occidente se han revelado *impuros* y de que la moral no es más que un juego más de la vida, esta voluntad no podría ser muy diferente de la voluntad resentida hacia el poder, ese contrapunto polémico de la clarificación genealógica desplegada por el médico y sintomatólogo cultural. ¿Y hasta qué punto escapa al resentimiento el afán del guerrero de la verdad por «ganar en el juego» a toda costa? (Cereceda & Velasco, 2011: 97)

Foucault comprende con gran lucidez que, tal y como llevó a cabo su desplazamiento del sujeto como sustancia al sujeto como enclave relacional, eso lo conduce a un callejón sin salida que, por un lado, vuelve determinista la noción de poder y, por otro, solamente podría apostar por una vida peligrosa, derivada de una posición que pasa por la clausura inmunitaria –en términos defensivos– de una identidad o de una decisión incuestionable en su inmediatez soberana. Tal y como afirma Habermas:

“Hasta entonces el único lugar de donde la resistencia puede extraer, si no su justificación, sí al menos su motivo, es de las señales del lenguaje del cuerpo, de ese lenguaje no verbalizado del cuerpo atormentado, que se niega a que se lo borre en el discurso. Pero Foucault no haría suya esta interpretación, que ciertamente encuentra apoyo en la delatora vehemencia de sus acusaciones; pues de hacerla suya tendría que otorgar a lo otro de la razón, como hizo Bataille, el *status* que con muy buenas razones le niega desde *Historia de la locura*.” (Habermas, 1993: 341-342)

Pero Foucault se negará a sostener una metafísica que mistifique el contrapoder convirtiéndolo en un referente prediscursivo, como se ve claramente en su respuesta a Bernard-Henri Lévy en 1977:

Lo que usted califica de ‘naturalismo’ (...) designa (...) la idea de que por debajo del poder, sus violencias y sus artificios, sería posible reencontrar las cosas mismas en su vivacidad primitiva: tras las paredes del asilo, la espontaneidad de la locura; más allá del sistema penal, la fiebre generosa de la delincuencia; por debajo de la prohibición sexual, la frescura del deseo. (Foucault, 1978: 171)

Con todo, aunque Foucault rechazará con vehemencia esta mistificación del contrapoder, el recurso polémico de las relaciones de poder no le permitirá por entonces ofrecer una respuesta alternativa. Ahora estamos en mejores condiciones para comprender por qué Foucault replantea la cuestión de la subjetividad. Si de lo que se trata es de abandonar este más allá de la resistencia, en tanto lo otro del poder, es necesario concebir la política como un constante desplazamiento de su sujeto, que permita conservar y cancelar (*aufheben*) de forma efectiva el dualismo entre poder y libertad. Mientras Foucault siga aferrado a un sujeto (el Poder), *no puede sino* retornar un dualismo, inherente al propio movimiento del monismo del poder. El simple recurso a la libertad no puede resolver la paradoja del poder –pues que aquélla reiteraría los mismos problemas que éste–; lo que hace falta más bien es pensar la política como ese contradictorio vínculo interno entre poder y libertad. Así, esta concepción unilateral del poder va cediendo el paso a una relación especulativa entre poder y libertad. Podríamos decir que sus primeras reflexiones sobre la política se topan con los problemas de una oposición “externa” entre poder y libertad y paulatinamente se va complejizando hacia aquella noción de carácter especulativo. A continuación intentaremos ensayar una hipótesis sobre el vínculo entre libertad y poder no explicitada en los textos de Foucault, aunque susceptible de ser reconstruida a partir de ellos, y en consonancia con una lógica especulativa.

### 3. El vínculo especulativo entre poder y libertad

Si tomamos en consideración ciertas afirmaciones de *Voluntad de saber*, podemos ensayar algunas afirmaciones en esta dirección, que Foucault solamente llegó a apuntar. En el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault se pregunta: “¿Hay que decir que se está necesariamente ‘en’ el poder, que no es posible ‘escapar’ de él, que no hay, en relación con él, exterior absoluto, puesto que se estaría inevitablemente sometido a la ley?”. Y a continuación, parafraseando a Hegel, añade: “¿siendo la historia la astucia de la razón, el poder sería la astucia de la historia –el que siempre gana?” (Foucault, 2006a: 100-101). La respuesta es tan tajante como esclarecedora: “eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder”. Es más, las relaciones de poder existen porque existen las resistencias<sup>9</sup> y, como añadirá más tarde, porque existe la libertad. Esto es, las relaciones de poder “no pueden existir más que en función de una multiplicidad

---

9 Como llegar a afirmar unos años más tarde: “Eso quiere decir que, en las relaciones de poder, existe necesariamente la posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución- no existirían en absoluto relaciones de poder.” (Foucault, 1999: 405)

de puntos de resistencias: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel del adversario, de blanco, de apoyo, de saliente en el que sujetarse.” Por ello: “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (Foucault, 2001: 100-101). Así se hace patente una clara diferencia con respecto a sus textos anteriores. Mientras en *Vigilar y castigar* afirma que la resistencia (libertad) nace de una relación de poder, en *Voluntad de saber*, invierte la relación y llega a decir que la resistencia constituye “el otro término en las relaciones de poder”. (Foucault, 2001: 101).

Cuando Foucault empieza a concebir las relaciones de poder desde la perspectiva de la “gubernamentalidad”, ¿acaso no hace de la libertad algo inherente a la constitución misma del poder? Las relaciones de poder surgen como la capacidad que tienen los individuos de incidir en el campo de conducta de los demás. O, dicho de otra manera, las relaciones de poder dejan de operar como un elemento de dominación y se conciben como un modo de relación, mediante el cual una acción incide sobre otra acción y donde ambas acciones son lo suficientemente flexibles como para ser revertidas en un momento dado (véase Foucault, 2001: 254). De este modo, Foucault llegará a reconocer que para que una relación de poder sea posible no sólo es necesario reconocer a otro, sino reconocer que este otro actúa y se “abre a un campo de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones”. (Foucault, 2001: 253) Al introducir la noción de conducta, “el poder es menos una confrontación entre dos adversarios, o el vínculo de uno respecto del otro, que una cuestión de gobierno”. (Foucault, 2001: 254) En gran medida, esto viene dado por la incorporación del concepto de “conducta”, en la medida en que en él se resalta tanto el polo pasivo como el polo activo de los procesos de subjetivación (Foucault, 2001: 253).

La actitud inmunitaria y preventiva que observábamos desde la perspectiva bélica, en la que no podíamos explicar cómo la resistencia se relacionaba con el poder, parece pues disolverse. El poder abandona la supremacía del sujeto de la historia que produce como una maquinaria de normalización; ya no se reduce a prácticas de coerción. Además de los dispositivos de biopoder y disciplina, el poder se constituye desde un ámbito de libertad que orienta el modo en que actuamos los unos con los otros. Cada uno de los términos –poder y libertad- tiene sentido en función de la existencia del otro, pero no como su límite externo en tanto elementos separados, sino mediante una contaminación constitutiva del uno en el otro. Cuando Foucault habla de la libertad y el poder debemos prestar atención a la “y” entre ambos términos, la cual cumple una función especulativa que une y a la vez separa ambos dominios. Ambos términos sólo tienen lugar en su mutua interrelación y no existen fuera de ella.

A su vez, la libertad no es un estado al que se accede y en el que se puede permanecer, sino que ésta sólo tiene lugar en la medida en que puede establecer una *diferencia* o cambio de dirección de las propias acciones, esto es, se deviene libre en la medida en que se modifica una determinada relación de poder. No se trata tanto de *ser libres*, puesto que esto funciona como un término vago, sino de *hacernos libres*, dado que el ejercicio de la libertad es una *tarea no definida* de antemano y a la que debe darse forma constantemente. La cuestión de la libertad, por tanto, deviene un problema político, en tanto dicha libertad sólo tiene lugar en la práctica, en la transformación de las relaciones de poder. El acento ya no descansará exclusivamente en el análisis histórico de las prácticas coercitivas de poder, sino en *la relación poder-libertad*. Foucault renuncia a los otros problemas, sino que amplía el campo de análisis, a fin de sondear tanto las distintas tecnologías de poder como los juegos estratégicos de libertades, puesto que es desde ambas perspectivas como se ha constituido una determinada experiencia de nosotros mismos.

Ahora bien, al plantear de esta manera la hipótesis de un vínculo interno entre libertad y poder, descubrimos que la libertad genera la estructura del poder que se postula retroactivamente como el sujeto del proceso. Y al revés, el poder genera la estructura de la libertad que se postula retroactivamente como el sujeto del proceso. El poder está siempre ya en una situación de exceso con respecto a sí mismo, es en sí mismo la subversión de lo que se propone conseguir; y es esta tensión interna entre libertad y poder, esta duplicidad de lo uno, la que hace que el poder sea libertad (y viceversa), a la vez que simultáneamente lo disloca, como tensión que constituye el movimiento del “proceso dialéctico”. Así como la libertad es *la unidad del poder y la libertad*, el poder es *la unidad de la libertad y del poder*. Cuando ejercemos la libertad, ésta se metamorfosea en poder; y cuando desplegamos poder, éste se convierte en libertad. Es imposible aislar uno de estos respectos: el poder o la libertad.

#### 4. La duplicidad de lo uno

A estas alturas, podemos decir que la pregunta con la que en varias ocasiones se aludía al determinismo histórico: ¿por qué promover una transformación o emancipación política, si *en el fondo* ya estamos subjetivamente atrapados en las mallas del poder?, pierde así toda razón de ser.<sup>10</sup> Pues si bien el poder es una

---

<sup>10</sup> Como dice Habermas cuando critica a Foucault “(...) este argumento acaso pueda bastar para no entender ya la historiografía genealógica como crítica sino como táctica, como medio de hacer la guerra a una formación de poder normativamente inexpugnable. Pero cuando de lo que se trata es de empezar a movilizar contrapoder, de emprender luchas y confrontaciones que han de ser abundosas

dimensión constitutiva del propio sujeto en el que se hace visible el marco material de la interpelación, también la libertad desempeña un papel crucial en este sentido. Y es ese descentramiento el que posibilita un *giro* subjetivo más allá del repliegue imaginario en una supuesta identidad anterior o externa al poder. Es decir, el sujeto no tiene necesariamente que *virar* a la opción identitaria, prevista por el poder que le interpela. La incorporación de la noción de la libertad permite parar mientes en el problema del espacio de juego, del marco relacional del poder. Al respecto, no sólo parece lícito comparar las advertencias foucaultianas sobre una libertad sin pliegues, concebida sólo en términos negativos, con la insistencia marxiana en no deslindar la libertad individual de la colectiva. Esa “labor paciente, capaz de dar forma a la impaciencia de la libertad”, se aparta de la impaciente afirmación soberana y ensimismada de una vida invulnerable orgullosamente espontánea y sin forma. Y esto nos lo explica Foucault a través de la distinción que lleva a cabo entre libertad y liberación:

Siempre he sido un poco desconfiado —afirma— ante el tema general de la liberación, en la medida en que, si no se la trata con cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismos de represión. (...) No quiero decir que la liberación o tal o cual forma determinada de liberación no existan: cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, se trata de una práctica de liberación en sentido estricto. Pero ya se sabe que, incluso en ese caso, por lo demás preciso, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para ese pueblo (...) A ello obedece el que yo insista más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación que, ha de decirse una vez más, tienen su lugar, pero no me parece que por sí mismos puedan definir todas las formas prácticas de libertad (Foucault, 1999: 394-395).

Pensar la política no se reduce a la tarea desenmascaradora de revelar cómo el poder produce formas de vida, cómo la biopolítica fabrica sujetos pasivos cuyo ejercicio de liberación sólo se activa bajo la creencia de un más allá purificador (la locura, el reino de la libertad, la verdadera sexualidad, una vida pura y descontaminada, etc.). Si el poder precisa de la libertad para constituirse y establecer su límite ya no es posible pensar la política como la unilateralidad del poder. Al contrario, se hace necesario repensar la oposición en términos *cualitativos*, por lo que se abandonan las pretensiones de concebir el funcionamiento del poder en

---

en ardid y trampas, se plantea la cuestión de por qué resistimos a este poder omnipresente que circula por las venas y arterias del cuerpo social moderno, en vez de plegarnos a él (...) ¿por qué emprenderla?: ¿por qué es preferible la lucha a la sumisión?, ¿por qué debemos oponernos a la dominación?” (Habermas, 1993: 339).

estado puro y se abre paso a una forma de pensar la política en la que tiene lugar una contaminación constitutiva entre el poder y la libertad.

Por tanto, si las formas de vida se constituyen por el juego del poder y la libertad en la historia, los términos en que una vida se da forma a sí misma adquieren una doble dimensión, un proceso doble de *subjetivación* en el que los sujetos se *objetivan* a la vez que se *subjetivan*. Se objetivan al ser sujetos por las prácticas de poder, pero también se subjetivan al ser objetivados por las prácticas de libertad. Poder y libertad vienen a ser el doble rostro de un mismo proceso, y el enfrentamiento entre ambos factores tiene lugar porque, al funcionar el uno como límite del otro, al mismo tiempo lo posibilita. Desaparece así la figura de un poder productor en el que la libertad se dejaba ver tímidamente como su otro, en el límite de la transgresión de una vida peligrosa. Con la introducción de la noción de la libertad como constitutiva de los procesos de subjetivación, la unidad de un sujeto presupuesto y omnicomprendido como poder se disuelve, puesto que este sujeto también pasa a ser su predicado.<sup>11</sup>.

El poder no consigue ser pensado sin remisión al concepto de libertad, del que es al mismo tiempo modalidad constitutiva e inversión. Se podría decir que el poder es la interiorización del carácter extrovertido de la libertad, y viceversa. Es en las relaciones de poder donde puede producirse la libertad, así como en las relaciones de libertad el poder.

---

11 Esta *hegelianización* de la relación entre poder y libertad en los textos de Foucault es deudora del texto *Órganos sin cuerpo* de Žižek. En ese libro, Žižek se pregunta por qué Deleuze nunca hizo de los textos de Hegel una máquina de guerra filosófica, tal y como hizo con los textos de Kant, Spinoza y tantos otros filósofos. La respuesta del anti-hegelianismo de Deleuze no convence a Žižek, puesto que Deleuze tampoco era kantiano o spinozista. La respuesta que aventura el filósofo eslavo es que Deleuze nunca pudo enfrentarse a Hegel porque debe a éste más de lo que él estaría dispuesto a reconocer. Más aún, los aspectos flacos de la teoría deleuziana podrían ser enriquecidos con buenas dosis de Hegel. Así es como Žižek se propone *hegelianizar* a Deleuze y hacer de esta combinación una máquina de guerra que combata la principal debilidad deleuziana: el dualismo incipiente de su teoría. Este dualismo hace su aparición por la rígida escisión que establece Deleuze entre el deseo y lo que reprime la continuidad del flujo deseante. Es decir, la separación entre lo molar y lo molecular, el Estado y la revolución nómada, etc. Nosotros nos hemos propuesto realizar un movimiento similar al que hizo Žižek con Deleuze, es decir, tratar los puntos flacos de la noción de poder y libertad en Foucault con dosis de Hegel. Esto nos está permitiendo poner en entredicho el dualismo incipiente en Foucault (entendido como la separación entre poder y libertad –como lo otro del poder–), y considerar el movimiento inmanente entre libertad y poder como identidad especulativa, lo que Hegel denomina “el paso especulativo de sujeto a predicado.” En lo que se refiera a la hegelianización de Deleuze (véase S. Žižek, 2006: 64-100).

## 5. Poder y libertad como dispositivo de vida

Esta reconsideración conceptual de ambos términos implica un desvío con respecto a la concepción unilateral de la biopolítica como estrategia de rechazo a lo existente y a la espera de lo otro en sentido absoluto, tal y como parecía desprenderse de los primeros escritos biopolíticos de Foucault y, sobre todo, de sus epígonos. Si el juego de lo político se encuentra inevitablemente contaminado por el poder y la libertad, ya no nos sirve la imagen del Foucault *outsider* que, al establecer una coincidencia entre las instituciones y la figura del poder productor, reducía el rol del filósofo al gesto del desenmascaramiento de quien denunciaba la complicidad inherente entre la intermediación jurídica y las relaciones de poder. Como advierte Cano, un ejercicio que, por otro lado, parecía asentarse en la convicción de una posible acción política no sometida al juego del poder, libre de la máscara de la legalidad y la moralidad.<sup>12</sup> El gran problema de esta lectura de cuño polémico es que el filósofo pasaría a ocupar así cierto lugar de pureza, un lugar que habría sido denunciado como ficticio al poner en evidencia la presencia de las relaciones de poder dentro del discurso jurídico. A modo de espejo invertido, el acto de desenmascaramiento de la neutralidad jurídica coincidiría con la constitución de una soberanía inmunitaria por parte del filósofo. Así: “el arte de dejar de ser lo que se es se convierte en el arte de impedir que las convicciones propias sean intervenidas, mediadas, *alteradas*” (López, 200: 344). Probablemente, la apuesta radique en la posibilidad de otra lógica que no sea del todo inconmensurable con el lenguaje del derecho y las instituciones, lo cual abriría un camino experimental para el pensamiento crítico de Foucault. Esto no necesariamente signifique ir más allá de Foucault, sino explicitar la tensión constitutiva ya presente en su filosofía, los peligros latentes de sus propuestas teóricas y potenciar ciertos aspectos de su pensamiento, a fin de resituar hoy lo político más allá de las fórmulas –por cierto, bastante normalizadas– atribuidas al enfoque foucaultiano, cosa que abriría las puertas para pensar la resistencia y la libertad como reconocimiento contaminante de la legalidad jurídica y gestión de lo posible. ¿Acaso esto no invita a pensar que, en términos absolutos, ni el derecho es lo otro de la resistencia ni ésta última es lo otro del derecho? Quizá haga falta pensar otro uso del derecho como dispositivo de vida. A ese respecto, en una de sus clases del *Collège de France*, Foucault llegará a decir que: “para poder luchar contra la disciplina o, mejor, contra el poder

---

12 Tal y como afirma Cano: “Es decir, si lo que está en liza es exclusivamente el realismo cínico de la gestión estratégica o si en esta encrucijada se abre un camino experimental nuevo que tiene que ver no sólo con el uso de una *potentia* pura sin mediaciones, sino con algún tipo de reconocimiento contaminante de la legalidad jurídica y la gestión de lo «posible»” (Cano, 2011: 95-96).

disciplinario, en la búsqueda de un poder no disciplinario, no habría que apelar al viejo derecho de la soberanía; deberíamos encaminarnos hacia un nuevo derecho, que fuera antidisciplinario pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de soberanía”. (Foucault, 2010: 42) Las reflexiones desarrolladas en este artículo no ha sido otra cosa que el intento por delimitar el terreno en el cual sea posible pensar otro uso del derecho, entendido como el espacio para otra *economía* del poder y la libertad.

### **Bibliografía**

1. AGAMBEN, G. (2004) *Homo sacer II, El estado de excepción*. Valencia: Pre-textos.
2. BENSAÏD, D (2009) *Elogio de la política profana*. Barcelona: Península.
3. AUTOR, M. (2011) “Dos caras de una misma moneda: libertad y poder en los escritos foucaultianos”, *Logos, Anales del Seminario de Metafísica* 44 (2011): 165-188.
4. CANO, G. (2011) La vida en juego. Mayo del 68 como laboratorio biopolítico. En M. Cereceda & G. Velasco, *Incomunidad*. Madrid: Arena.
5. CUTRO, A. (2004) *Michel Foucault tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del Bios*. Napoli: Bibliopolis.
6. ESPOSITO, R. (2006) *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
7. ESPOSITO, R. (2011) Por una política de la inmanencia. Diálogo con Roberto Esposito (entrevista realizada por Gonzalo Velasco). En M. Cereceda & G. Velasco (Eds.) *Incomunidad*. Madrid: Arena.
8. FOUCAULT, M. (1999) El retorno de la moral. En Á. Gabilondo (Ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica* (pp. 381-391). Barcelona: Paidós.
9. FOUCAULT, M. (1999) La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. En Á. Gabilondo (Ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica* (pp. 417-429). Barcelona: Paidós.
10. FOUCAULT, M. (2001) Sobre la genealogía de la ética. En H. Dreyfus & P. Rabinows (Eds.), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp.261-286). Buenos Aires: Nueva visión.

11. FOUCAULT, M. (2001) El sujeto y el poder. En H. Dreyfus & P. Rabinows (Eds.), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp.241-259). Buenos Aires: Nueva visión.
12. FOUCAULT, M. (2005) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
13. FOUCAULT, M. (2006a) *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI.
14. FOUCAULT, M. (2006b) *Historia de la sexualidad. Tomo II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
15. FOUCAULT, M. (2010) *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
16. HABERMAS, J. (1993) *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
17. HADOT, P. (1990) Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’. En AA.VV., *Michel Foucault, filósofo* (pp. 219-226). Barcelona: Gedisa.
18. HADOT, P. (1995) *Philosophy as a way of life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell.
19. HADOT, P. (2003) Historia del *souci*. En F. Gagín (ed.), *¿Una ética en tiempo de crisis?* (pp. 219-226) Santiago de Cali: Universidad del Valle.
20. LÓPEZ ÁLVAREZ, P. & MUÑOZ, J (eds.) (2000) *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*. Madrid, Biblioteca Nueva.
21. SCHIMID, W. (2002) *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pre-Textos.
22. ŽIŽEK, S. (2006) *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia: Pre-textos.

# Sobre la identidad del sujeto en la institucionalización de las teorías científicas\*

## On the identity of the subject in the institutionalisation of scientific theories

Por: Sergio H. Orozco Echeverri

G.I.: Conocimiento, filosofía, ciencia, historia y sociedad

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

E-mail: sergiohorozco@gmail.com

Fecha de recepción: 1° de noviembre de 2013

Fecha de aprobación: 13 de diciembre de 2013

**Resumen.** *Los estudios sociales de la ciencia y, en particular, la sociología del conocimiento científico (SSK), han criticado las filosofías de la ciencia por fundarse en epistemologías centradas en el individuo como sujeto de conocimiento, en detrimento de análisis que den cuenta de las comunidades científicas; una explicación del conocimiento científico centrada en el individuo es incapaz de dar cuenta de las tradiciones y actual estado de la ciencia. Este artículo sostiene, sin embargo, que la SSK no diluye el sujeto en la comunidad científica sino que, por el contrario, permite definirlo en su interacción con otros, en la interpretación y organización del conocimiento de la naturaleza. Esto se hace recurriendo a la noción de identidad del sujeto en tanto practicante de la ciencia.*

**Palabras clave.** *Sociología del conocimiento científico, identidad, epistemología, individualismo, comunidad científica, sujeto de conocimiento.*

**Abstract:** *The social studies of science and in particular the sociology of scientific knowledge (SSK), have criticized the philosophies of science because they are based on epistemologies centered on the individual as a subject of knowledge, at the expense of an analysis that accounts for scientific communities, an explanation of scientific knowledge focused on the individual is unable to account for the traditions and current state of science. This article argues, however, that SSK does not dilute the subject in the scientific community but, on the contrary, allows us to define it in their interaction with others, the interpretation and organization of knowledge of nature. This is done using the notion of identity of the subject as a practitioner of science.*

**Keywords:** *sociology of scientific knowledge, identity, epistemology, individualism, scientific community, subject of knowledge*

---

\* Este artículo presenta resultados del proyecto de investigación “La construcción de la identidad de autor como argumento para la credibilidad: estructuras sociales, estrategias de presentación y audiencias de recepción de la primera edición de los *Principia Mathematica* de Isaac Newton (1687)” desarrollado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia e inscrito en el Sistema Universitario de Investigación de la Universidad de Antioquia, Acta CODI 652 del 19 de marzo de 2013. Versiones anteriores de este argumento fueron presentadas en el “Seminario Filosofía en el Siglo XXI: Retos y Perspectivas”, organizado por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia en marzo de 2013 y en la Universidad de Edimburgo, en el segundo semestre de 2013, durante una estancia de investigación en la Science Studies Unit.

## 1. El juicio de Teodoro: credibilidad e identidad

Al inicio del *Teeteto*, Platón introduce el tema y los personajes del diálogo en una escena en la que Teodoro, reconocido matemático y alumno de Protágoras, menciona la similitud entre Sócrates y uno de sus alumnos —el joven Teeteto. Ambos, según Teodoro, tienen una inteligencia notable y ninguno de los dos es bien parecido: se destacan por su nariz chata y sus ojos saltones. Luego de una somera descripción de las virtudes de Teeteto, Sócrates pide a Teodoro que lo llame para que se siente junto a él. Una vez se acerca, Sócrates lo interroga acerca de la introducción que ha hecho Teodoro:

*Sócrates.* Muy bien, Teeteto, ven para que también yo pueda examinar atentamente por mí mismo cómo es mi rostro, pues Teodoro dice que me parezco a ti. Ahora bien, si cada uno de nosotros tuviera una lira y él dijera que están afinadas en el mismo tono, ¿le creeríamos enseguida o examinaríamos si lo dice como un músico?

*Teeteto.* Lo examinaríamos de este modo.

*Sócrates.* ¿Y le creeríamos si descubriéramos que es un músico, pero si descubriéramos que no lo es no le creeríamos?

*Teeteto.* Así es.

*Sócrates.* Al menos ahora, pienso, si nos interesa el parecido de nuestros rostros, tenemos que examinar si lo dice como quien sabe de pintura o no.

*Teeteto.* Así me parece.

*Sócrates.* Pero entonces, ¿Teodoro es pintor?

*Teeteto.* Al menos hasta donde yo sé, no lo es.

*Sócrates.* ¿Y tampoco es géometa?

*Teeteto.* Sí, Sócrates, sí lo es.

*Sócrates.* ¿Y no sabe de astronomía, de cálculo, de música y de todo lo que tiene que ver con educación semejante?

*Teeteto.* Me parece que sí.

*Sócrates.* Por lo tanto, si dice que nosotros nos parecemos en algo de nuestro cuerpo —ya sea que nos elogie o nos reproche en algo—, no vale la pena que le prestemos mucha atención.

*Teeteto.* Tal vez no... (144e-145a).

El juicio de Teodoro acerca de la semejanza entre los rostros no es creíble. Para Sócrates, secundado por el joven Teeteto, el juicio de Teodoro está por fuera de los límites de aquello que le valida como interlocutor; no posee el saber que hace creíble su afirmación al respecto. Aún más importante: el parecido del rostro, aun cuando salte a la vista, no es creíble si es señalado por quien no conoce aquello de lo que habla. El juicio de Teodoro, entonces, no es digno de atención.

Luego de desacreditar el juicio sobre la semejanza, Sócrates procede a examinar al joven aprendiz de matemáticas, pues Teodoro no sólo ha indicado la semejanza de los cuerpos –ahora sin importancia, por carecer de credibilidad– sino la virtud y sabiduría de su alma. La conversación aparentemente trivial y cargada de elementos dramáticos entraña la compleja ambigüedad estético-moral de la belleza que se despliega a lo largo del diálogo. En la medida en que Sócrates reconoce en Teeteto un joven dispuesto a buscar el conocimiento le dirá: “Eres bello y no feo, como decía Teodoro, pues el que argumenta bellamente es una persona virtuosa” (185e). El juicio de Teodoro, que en principio no era creíble resulta siendo al fin inválido. Unas líneas más adelante, Teeteto enuncia que Teodoro, allí presente, “nos hizo un diagrama de las potencias y nos mostró que las de tres y de cinco pies no son conmensurables en longitud con la de un pie” (147d). Por boca de Teeteto, Platón expone la prueba de la irracionalidad de las raíces de los números enteros no cuadrados con base en el método tradicional pitagórico de la reducción al absurdo hasta llegar a una inconsistencia relacionada con los números pares e impares (McCabe, 1976: 201). Tras oír la exposición, Sócrates exclama: “¡Excelente, muchachos! Es por eso que me parece que Teodoro no va a estar sujeto a la acusación de prestar falso testimonio” (148b).

Las situaciones anteriores pueden resumirse así: el juicio de Teodoro sobre la semejanza de los rostros es poco creíble porque Teodoro no sabe de pintura; su juicio sobre la irracionalidad de las raíces de los números enteros no cuadrados, sin embargo, es creíble porque Teodoro es matemático, de lo cual ofrece una prueba que Sócrates acepta sin reparo. A partir de esto, surge la siguiente pregunta: ¿Existe alguna relación entre el hecho de que Teodoro sea presentado ante sus interlocutores como matemático y la credibilidad de su afirmación sobre la irracionalidad de los números enteros no cuadrados, en contraste con la poca credibilidad de su afirmación sobre la semejanza de los rostros, que salta a la vista?

El problema del que me ocupó en este artículo, que se ilustra en las situaciones del *Teeteto*, puede formularse de manera precisa en las siguientes preguntas ¿cómo sabemos –y cómo llegamos a saber– que quien habla *sabe* de lo que habla? ¿Existe alguna relación entre la credibilidad de una afirmación y las características que se le atribuyen a quien la profiere? La solución a estas preguntas puede arrojar luz a problemas que surgen de la comprensión de la actividad científica y, en particular, a los modos en los que se asimilan o descartan las afirmaciones con pretensiones de validez en las comunidades de investigación científica. Para resaltar los elementos que permiten apreciar este problema en relación con la comprensión de la ciencia, indicaré en primer lugar un contexto en el cual esta pregunta no es obvia, como puede

parecer a primera vista, sino de importancia central: una de las principales críticas a las sociologías del conocimiento científico ha sido la disolución del sujeto en la comunidad; sin embargo, mostraré que esta crítica está equivocada, pues es posible argumentar en favor un concepto de sujeto del conocimiento *en tanto* miembro de una comunidad científica, gracias a las nociones de identidad y rol propuestas en las teorías de la identidad. Para este fin, me apoyo en la noción de identidad desarrollada por Burke & Stets (2009), señalando cómo se pueden esclarecer características de lo que está en juego en una situación como la anterior. Finalmente haré una primera formulación de dichos conceptos de la identidad en términos de los actores científicos, con el fin de señalar perspectivas acerca de las formas en que el reconocimiento de la identidad puede esclarecer problemas de la filosofía de la ciencia y de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología. Así las cosas, este artículo indica un aspecto fundamental de los estudios de la ciencia y pretende arrojar una posible vía de solución, a través de un concepto tomado de las ciencias sociales.

## **2. Validez y credibilidad: la imposibilidad de una teoría de la credibilidad**

Agruparé las reflexiones contemporáneas sobre la ciencia, en términos generales, en dos conjuntos: el primero se concentra en estudiar la validez del conocimiento científico; el segundo, su credibilidad.<sup>1</sup> Estas caracterizaciones generales dejan por fuera casos particulares y matices relevantes, pero no creo con esto faltar, en trazos gruesos, a quienes se identifican con uno u otro enfoque. Esto será suficiente para establecer el escenario del problema. Sin embargo, es necesario aclarar que esta distinción sólo coincide con la clásica distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación (o lógica de la investigación y psicología de la investigación) para el primer grupo; para el segundo, esta distinción es insostenible o errada y, en consecuencia, los estudios sobre la credibilidad recogen los estudios sobre la validez.<sup>2</sup> Esto se esclarecerá en un momento.

- 
- 1 En estos dos grupos recojo los estudios acerca de las características específicas de la ciencia y no tanto en aquellos estudios –también necesarios para comprender la ciencia– que se orientan a esclarecer las relaciones de la ciencia con otros ámbitos de la cultura o la sociedad. En algún punto del segundo grupo esta distinción es, sin embargo, inoperante. No obstante, me concentro, en términos de Shapin, en aquellos aspectos de los estudios de la ciencia que tienen que ver con la *institucionalización*, es decir: “los procesos por los cuales el conocimiento y los comportamientos asociados a él se establecen como bases para la referencia y las acción *estandarizadas y colectivas*” (1980: 95).
  - 2 Sobre la distinción entre lógica y sociología en cuanto problema para la comprensión de la ciencia véase por ejemplo Popper (2002); Kuhn (1970); Laudan (1996); Bloor, 1991: 46-83; Shapin, 1994: 3-41; Shapin, 2010.

Los estudios sobre la validez del conocimiento científico, enraizados en la sistematización de la filosofía de la ciencia por el Círculo de Viena, tienen como característica principal su interés por el análisis –sintáctico o semántico– de las teorías científicas: sus conceptos, su estructura, su relación con otras teorías y sus formas de legitimación.<sup>3</sup> En particular, se ocupan de aspectos como la manera en que una teoría se refiere en general a los fenómenos, las formas de construcción de los conceptos teóricos, la articulación de los conceptos teóricos con los fenómenos, la relación de los datos disponibles con las teorías aceptadas o potencialmente explicativas y productivas y las formas de experimentación. Los estudios sobre la validez del conocimiento son el resultado de modelos teóricos a partir de los cuales realizan sus análisis, es decir, suponen o desarrollan una filosofía de la ciencia que clarifica los conceptos implicados en una teoría científica, tales como teoría, probabilidad, ley científica, demostración, validación, explicación, contrastación, experimentación, entre otros. Tanto los estudios conceptuales como los análisis de caso son abundantes y podríamos decir, constituyen una buena parte de la producción académica actual sobre la ciencia.

Los estudios sobre la credibilidad del conocimiento se concentran, de otro lado, en el esclarecimiento de las condiciones mediante las cuales un enunciado, un conjunto de enunciados sobre el mundo y las prácticas orientadas al conocimiento del mundo se articulan o enfrentan con el conjunto de supuestos y afirmaciones aceptadas y compartidas por las comunidades científicas.<sup>4</sup> También estudian las condiciones de institucionalización y relación de las afirmaciones y características de la ciencia con otros ámbitos, como la política, la educación, el mercado, la publicidad, las artes visuales, la opinión pública, entre otros.<sup>5</sup> El supuesto fundamental de los estudios sobre la credibilidad es que las teorías científicas son el resultado de procesos contingentes y locales de selección de afirmaciones con pretensiones cognitivas que realiza una comunidad con base en supuestos, reglas e ideales aceptados y

---

3 Piénsese, por ejemplo, en la línea que va desde Suppes a Van Fraassen, Giere, Suppe, Stegmüller y Moulines. Del mismo modo, Laudan ha mantenido versiones semejantes, a pesar de sus cambios constantes de posición. A este grupo, por defecto, pertenecen Popper y sus seguidores. Incluso la obra temprana de Feyerabend (1981) se acerca a este campo.

4 En este grupo se recogen diversos autores que comúnmente se denominan miembros del Programa Fuerte de la Escuela de Edimburgo, al igual que otros provenientes de corrientes derivadas de esta, tales como la Escuela de Bath. En no pocos casos, pertenecen también a este grupo los trabajos de historiadores que se ocupen ocasionalmente de asuntos historiográficos y de aspectos teóricos de la naturaleza de la ciencia como Peter Dear (2001), Robert Westman (2011), John Henry (2012), entre otros.

5 Esta delimitación de los campos no debe tomarse como una variante de la distinción “externo/interno” que popularizó Lakatos (1970) y que critica analíticamente Shapin (1992).

compartidos, aunque no necesariamente explícitos o explicitables.<sup>6</sup> A primera vista, esta caracterización puede parecer la sustitución de un sistema de racionalidad, fundado en afirmaciones sobre la naturaleza del conocimiento humano, por un sistema de convención basado puramente en las relaciones humanas, la retórica y la propaganda. Sin embargo, lo que quiere indicar el supuesto fundamental es que la actividad científica es un conjunto de *acciones*, con pretensiones cognitivas y con diversidad de mecanismos para clasificar las afirmaciones. Tanto las acciones, como la preservación de los objetivos, la implementación y mejora de los mecanismos de clasificación de las afirmaciones –lo que Shapin denomina una “economía del conocimiento”– suponen y a la vez constituyen la interacción organizada de individuos en tanto se orientan al conocimiento del mundo. No se trata, como señalan algunos críticos, de reemplazar el estudio de las características lógicas y epistemológicas de una teoría por la mera relación entre los actores o elegir entre explicar la ciencia a partir de su relación con la naturaleza o con la sociedad;<sup>7</sup> se trata, por el contrario, de señalar que el conocimiento de la naturaleza –en el que la naturaleza es preponderante– sólo es posible gracias a la interacción organizada de individuos y a la existencia de estructuras sociales –como el lenguaje, las instituciones, las tradiciones. En palabras de Bloor:

No se trata de una elección entre responder a la sociedad y responder a la naturaleza. La imagen que en realidad se está presentando es una en la que se responde a la naturaleza a través de la sociedad. La sociedad media en la respuesta a la naturaleza porque la respuesta es colectiva. La sociedad no es una alternativa; es el vehículo y el canal. Para decirlo de otro modo: no conocemos el mundo a pesar de la sociedad ni podemos conocerlo sin la sociedad; más bien, lo conocemos (colectivamente) por medio de la sociedad. Sin sociedad todo lo que tendríamos en el ámbito de la cognición sería colecciones atomizadas de esfuerzos y opiniones individuales –algo ampliamente débil y cualitativamente diferente del fenómeno social que llamamos “ciencia”. Sería débil porque no sería acumulativo y los esfuerzos individuales no serían coordinados. Sería cualitativamente diferente porque la cognición en cuestión sería idiosincrásica, divergente y subjetiva (2004: 929).

A partir de lo anterior, es claro que los estudios de la validez y los estudios de la credibilidad no constituyen una división del trabajo, sino macro-estructuras de análisis con supuestos diferentes y en no pocos casos contradictorios acerca de objetos que parcialmente coinciden. En gran medida, el estudio sobre la validez intenta resaltar las características que asociamos tradicionalmente con la ciencia –objetividad, universalidad, legalidad– mostrando, por ejemplo, la manera en que

---

6 Este supuesto fundamental no tiene que ser una posición teórica explícita. Gran parte del trabajo de historia de la ciencia de las últimas dos décadas se ha hecho respetando el principio de simetría, aunque los autores no se suscriban necesariamente al Programa Fuerte.

7 Los críticos provienen de muy diversos frentes, incluyendo la crítica al principio de simetría de Bloor por parte de Latour (1993).

una teoría se valida a partir de la experimentación o su estructuración lógica o las formas en que el cambio teórico constituye un refinamiento de dichas características. De otro lado, los estudios de la creencia consideran que el conocimiento científico es el resultado de procesos de negociación entre individuos y comunidades, en los cuales se modifican los valores compartidos, los objetivos y las prácticas; lo que se denomina conocimiento científico resulta de actividades diversas en el desarrollo de las cuales la ciencia se redefine constantemente. Lo que los estudios sobre la validez suponen o consideran *normal* o *dado* los estudios sobre la credibilidad lo consideran *construido*, resultado de las acciones humanas en su afán por clasificar la naturaleza en el conocimiento. Este enfoque es consecuencia de la aplicación de lo que Bloor y Barnes denominaron el “postulado de equivalencia”:

Nuestro postulado de equivalencia consiste en que todas las creencias están a la par en relación con las causas de su credibilidad. Esto no quiere decir que todas las creencias sean igualmente verdaderas o igualmente falsas, sino que independientemente de la verdad o la falsedad, el hecho de su credibilidad ha de considerarse igualmente problemático (Bloor & Barnes, 1982: 23).

En otras palabras, el hecho de que una creencia sea asumida por una comunidad como verdadera o falsa no excluye la necesidad de indagar por las causas de su credibilidad, para el investigador del conocimiento científico. En la formulación de Bloor y Barnes es claro que no se trata de sostener una forma de relativismo –como el que usualmente se atribuye a los estudios de la ciencia– según el cual todas las afirmaciones pueden ser igualmente verdaderas o falsas dependiendo del contexto, la posición del más fuerte, la retórica empleada, entre otros aspectos que se califican como “sociales”. El postulado de equivalencia afirma, más bien, que tanto las creencias que se califican de verdaderas como de falsas requieren explicación causal a propósito de su credibilidad, es decir, de las formas contingentes y locales mediante las cuales dicha afirmación se integró al conjunto de afirmaciones que una comunidad reconoce como correctas, adecuadas o verdaderas o se descartó. La verdad, como criterio clasificatorio, tiene una papel central en los estudios sobre la credibilidad.<sup>8</sup>

Del postulado de equivalencia se sigue que el conocimiento científico no tiene un carácter de verdad que le sea intrínseco. El conocimiento no es evidente, sino que, en palabras de Shapin “es el resultado de las evaluaciones y acciones colectivas y se afianza, a través de la integración de afirmaciones acerca del mundo, al comportamiento institucionalizado de una comunidad” (1994: 6). En otras

---

8 Para más detalles sobre la racionalidad, el relativismo y la verdad en este contexto véase Bloor & Barnes, 1982; Bloor, 1991; Bloor, 1999; Shapin, 1994.

palabras, sólo en la medida en que una creencia pasa por los mecanismos que una comunidad ha aceptado, esa creencia se vuelve parte de un conjunto previo y, en consecuencia, se puede denominar conocimiento para esa comunidad. El intento por justificar ulteriormente las afirmaciones que consideramos verdaderas, más allá de las integración a las formas institucionalizadas, descansa, desde esta perspectiva, “no en una manera de ver sino en una forma de actuar colectiva” (Shapin, 1994: 6). Si se intenta, de nuevo, retroceder corremos el riesgo que señala Wittgenstein: “El peligro aquí, creo, es el de dar una justificación de nuestros procedimientos cuando no hay algo como una justificación y deberíamos simplemente haber dicho: *así es como lo hacemos nosotros*”. (Wittgenstein, 1967: 74). El hecho es que este “así es como lo hacemos nosotros” no es un objeto auto-evidente o inamovible, sino susceptible de análisis: en él reposan el conocimiento táctico y los supuestos no explicitables para los miembros de una comunidad bajo los cuales se cohesionan y actúan de forma normalizada para alcanzar sus objetivos (Polanyi, 1966; Collins, 2010).

A partir de lo anterior se puede apreciar la importancia que los estudios empíricos (estudios de caso) tienen en esta segunda perspectiva. En efecto, no se trata de estudios de caso que prueban o ilustran una teoría sobre la naturaleza del conocimiento científico,<sup>9</sup> sino de investigaciones sobre la naturaleza de la construcción del conocimiento científico que es contingente y local. Steven Shapin ha formulado tres máximas para el estudio de la credibilidad que esclarecen este punto. La primera máxima es que si sostenemos que todas las proposiciones científicas siempre tienen que ganar credibilidad –tal como afirma el postulado de equivalencia de Bloor y Barnes– entonces esto las hace semejantes a las afirmaciones de la vida cotidiana y semejantes a aquellas de otras prácticas especializadas que tienen la tarea de establecer si sus afirmaciones son o no el caso (2010: 20). En consecuencia, esta máxima permite que para el análisis del conocimiento científico se utilicen los recursos que diversas áreas han desarrollado para comprender otras prácticas especializadas. La segunda, que se sigue de esta, establece que en principio no hay un límite para las consideraciones que podrían ser relevantes para asegurar la credibilidad y, en consecuencia, no hay límites para las consideraciones a las cuales debe prestar atención el investigador sobre la ciencia (2010: 21). La tercera máxima –la más importante para mis propósitos– establece que no puede haber algo como una *teoría* de cómo se alcanza la credibilidad, al menos en el sentido de una teoría última que ofrezca una fórmula adecuada que indique cómo se puede hacer

---

9 Este es el uso de la historia de la ciencia que Lakatos (1970) considera como corriente en la primera mitad del siglo XX y que critica, sólo para terminar haciendo un uso semejante.

creíble una afirmación con independencia del contexto y la naturaleza del caso en cuestión (2010: 20). En consecuencia, el núcleo de toda investigación sobre la credibilidad consiste en “la especificación de la credibilidad de *qué* y para *quién*: los asuntos relacionados con la credibilidad varían de manera interesante de acuerdo con la naturaleza de la afirmación y con la relación entre quién afirma y quién se pretende que crea” (2010: 22). La incompreensión de esta máxima, en el sentido de pensar en la posibilidad de una teoría normativa de la credibilidad, ha sido tal vez el principal factor de incompreensión de los planteamientos del Programa Fuerte de Edimburgo.

La imposibilidad de una teoría de la credibilidad, en los términos mencionados, no limita los estudios de la ciencia a los estudios de caso y convierte a la epistemología en una ciencia social empírica (Laudan, 1996: 183ss). En otras palabras, afirmar que no es posible formular una teoría de la credibilidad no equivale a reducir los estudios de la ciencia a estudios empíricos de los cuales no puedan extraerse conclusiones teóricas significativas que arrojen luz sobre la ciencia. En principio, estos estudios se dirigen a señalar características que son indispensables en la formación, aceptación e institucionalización de las creencias en las comunidades científicas y, en no pocos casos, estos elementos surgen del estudio de la institucionalización de creencias particulares. Para aclarar este punto mencionaré algunos estudios de este tipo. La investigación sobre las formas de asimilación de los valores de las clases sociales en la Inglaterra del siglo XVII por Robert Boyle es la base sobre la cual Steven Shapin formula que la confianza es el vínculo moral que le permite al individuo acceder al conocimiento de una comunidad, a través de la relación con otros miembros (Shapin, 1994: 7); el estudio sobre los experimentos de los neutrinos solares permite a Trevor Pinch indicar algunas características de los reportes de observación en la física a partir de la significación de la evidencia (Pinch, 1985); el estudio de la polémica entre Thomas Hobbes y Robert Boyle, por parte de Steven Shapin y Simon Schaffer, desarrolla la tesis de que la elección entre teorías no es sólo la elección acerca de afirmaciones sobre el mundo sino también la elección entre formas de vida que señalan horizontes para el desenvolvimiento y la realización de los objetivos de los miembros de una comunidad (Shapin & Schaffer, 1985); la investigación sobre la construcción de los sistemas de orientación de los misiles nucleares durante la guerra fría le sirve a Donald MacKenzie como escenario para postular algunas características de los *test*, no sólo para efectos de la comunidad científica misma sino también para usos políticos y la influencia en la opinión pública (MacKenzie, 1999). En resumen, el hecho de que no podamos construir una teoría omnicompreensiva y normativa

de la credibilidad no implica la imposibilidad de construir conceptos histórica y sociológicamente orientados para la explicación de las economías de la credibilidad, es decir, la explicación de las formas institucionalizadas por medio de las cuales las comunidades construyen y aseguran el conocimiento científico (Shapin, 1994).

### 3. Identidad, roles y percepción

La manera en que los miembros de una comunidad cognitiva se relacionan no sólo se apoya sobre objetivos compartidos, valores, formas específicas de institucionalización, herramientas y prácticas disponibles, el conjunto de conocimientos heredado y la determinación de su producción en relación con los destinatarios o fines del conocimiento. Mi propósito es señalar que, a la base de esta interacción, se encuentra el problema de la identidad. Para retomar la formulación de Shapin, no sólo se trataría de especificar *qué* se afirma y para *quién* se afirma sino también *quién* afirma. A mi modo de ver, este último interrogante se entiende como el reconocimiento entre los miembros de una comunidad a partir de la identidad –en otros términos, de la resolución práctica a la pregunta por *quién* es el otro– que permite la validación del interlocutor como fuente de afirmaciones sobre un conjunto de fenómenos y su localización en la economía del conocimiento, es decir, el esclarecimiento del papel que desempeña o potencialmente desempeñaría en la división del trabajo cognitivo. El problema de la identidad también está a la base de la asimilación de las teorías científicas en ámbitos distintos de la ciencia, pues las características de la identidad que apoyan la credibilidad de las afirmaciones de un individuo en un contexto científico bien pueden ejercer una función semejante en otros ámbitos –aunque seguramente esta influencia no será de la misma manera. Aunque los planteamientos que esbozaré se aplican principalmente a las relaciones entre miembros de una comunidad de investigación científica, pueden extenderse a las relaciones entre miembros de diferentes comunidades de investigación y, como he dicho, incluso a contextos externos a la producción del conocimiento científico. Con el fin de esclarecer este asunto, recurriré a conceptos desarrollados en teorías de la identidad.

Por identidad me refiero, siguiendo Burke & Stets, “al conjunto de significados que definen quién es uno cuando desempeña un rol específico en la sociedad, en una comunidad particular o cuando afirma ciertas características que lo identifican como un sujeto único” (2009: 3). De la definición anterior se sigue que una identidad se configura en relación con tres aspectos fundamentales: (1) con un rol específico que se desempeña en la sociedad (por ejemplo, el rol relacionado con las posiciones sociales de profesor, estudiante, padre, madre); (2)

con un rol específico que se desempeña en una comunidad (líder, auxiliar, experto en algo) o (3) con las afirmaciones que uno hace acerca de quién es uno mismo (ser ordenado, analítico, descuidado, responsable). Las identidades son múltiples en un individuo, en la medida en que un mismo individuo desempeña diferentes roles. Estas identidades, en teoría, están separadas en la medida en que se desarrollan en situaciones diferentes y en tanto en el estudio de una identidad no se tienen en cuenta, en principio, otras. Sin embargo, en las acciones de los individuos, las características de una identidad pueden transferirse a otra y, de este modo, un individuo puede ejercer un rol de manera singular. La identidad, en este sentido, es el significado que un individuo se atribuye en relación con la estructura social en la que se inserta; a su vez, la estructura social se preserva y transforma en la medida en que los individuos ejercen y modifican los roles. De este modo, el individuo sólo se entiende en relación con la estructura social y viceversa.

De otro lado, es importante establecer una diferencia de niveles en el estudio de la identidad. Las identidades pueden analizarse en función de la estructura social en la que se inserta el rol que desempeñan o del individuo. Este fue el enfoque de las reacciones a la sociología funcionalista, por ejemplo, en la sociología de la ciencia de Merton.<sup>10</sup> En el primer caso, el rol se entiende como el conjunto de expectativas ligadas a una posición social que guía las actitudes y los comportamientos del individuo (Burke & Stets, 2009: 114); de este modo, el rol prescribe y proscribire acciones. Desde el punto de vista del individuo, el problema consiste en estudiar las formas en que el individuo ejerce el rol a partir de las condiciones específicas, los recursos disponibles y, en general, una serie ilimitada de contingencias. En resumen, mientras en el primer caso el problema es establecer *qué*, en el segundo caso el problema es establecer *cómo* se realiza específicamente el *qué*.

Con el fin de ofrecer perspectivas más amplias a propósito de estos conceptos generales de la identidad, tomados de la teoría de Burke, es importante mencionar brevemente algunas tesis provenientes de dos enfoques teóricos a los que recurre Burke, pero que han sido utilizados en estudios de caso, por ejemplo, por Shapin en su estudio sobre Robert Boyle.<sup>11</sup> La primera se denomina, en los términos de Stryker

---

10 En este punto es importante aclarar que la relación individuo-estructura es un tema clásico de la sociología de la ciencia no sólo de Merton, sino de sus seguidores. Sin embargo, debido a que en este contexto se trata de una sociología del conocimiento científico (es decir, de la explicación del conocimiento mismo) y no de una sociología de la ciencia (un estudio de las reglas sociales y de las estructuras sociales que las mantienen) se trata de un problema diferente.

11 Shapin se refiere tangencialmente al problema de la identidad al tratar del género que denomina “biografía colectiva”, en su estudio sobre Robert Boyle. Para esto, utiliza como inspiración teórica el trabajo de George Herbert Mead. Cf. Shapin, 1994: 126-130 y su 1993. Golinski (1998, 43-77) se acerca a una

(2002), interaccionismo simbólico estructural con el cual podemos identificar tres tesis fundamentales:

- (1) los seres humanos actúan hacia las cosas según el significado que les atribuyen;
- (2) el significado de dichas cosas surge o se deriva de la interacción social que un individuo tiene en relación con otros o con la sociedad; y
- (3) los significados se acomodan y se modifican a través de los procesos de aplicación de los significados a las cosas. De aquí se sigue, para nuestros propósitos, la tesis de Blumer (1969) quien, siguiendo a G. H. Mead, plantea que las personas se comportan con las otras en relación con los significados de las acciones y no simplemente como una reacción a las acciones.

La otra perspectiva, la teoría del control perceptual, proviene del trabajo de Wiener, Power y Burke. El modelo de control perceptual sostiene que al controlar las percepciones de los aspectos importantes del ambiente (más que su comportamiento en una situación), es decir, al variar sus acciones para hacer que las percepciones se ajusten a un referente o a un objetivo, los seres humanos –y otros seres vivos– alcanzan sus objetivos a pesar de las perturbaciones del ambiente. El modelo desarrollado por Burke, que incluye pruebas de software y trabajo de laboratorio, tiene cuatro componentes: (1) la identidad estándar (el significado propio de la identidad); (2) el *input* perceptual de los significados propios relevantes en la situación, incluyendo cómo se ve uno a uno mismo y la retroalimentación significativa de los otros; (3) un proceso que compara el *input* perceptual con la identidad estándar y (4) el *output* al ambiente (el comportamiento significativo) que es un función de la comparación de las percepciones de los significados propios de la situación con los significados propios que efectivamente están en la identidad estándar. De esto se sigue, entonces, que el individuo, busca controlar sus percepciones y no sus comportamientos (Burke & Stets, 2009: 29).

#### **4. La identidad y los actores científicos**

La pregunta por la identidad en relación con los actores científicos no es, sin embargo, la pregunta por la auto-representación o concepción del yo, sino la identidad o identidades de quien se presenta y se reconoce como fuente de

---

concepción semejante de la identidad, pero en su caso, relacionada con el constructivismo a partir de la historia de la ciencia.

afirmaciones sobre el mundo que se dirigen a incorporarse en el saber en tanto este se encuentra institucionalizado. A su vez, la identidad constituye uno de los elementos a través de los cuales el saber se institucionaliza, en tanto la identidad es particular y constituye una forma concreta de estandarización de una acción normalizada. En términos de Burke, se trata de las identidades sociales, basadas en las posiciones que el individuo ocupa, más que de la identidad personal, es decir, la visión propia del individuo que según él lo hace único y le permite diferenciarse de los demás (Burke & Stets, 2009: 112).

Siguiendo lo anterior, la principal función de la identidad en relación con las comunidades científicas es que permiten establecer la credibilidad de un actor de acuerdo con su localización en la comunidad. En otras palabras, dependiendo del rol que desempeñe en la economía del conocimiento el actor tiene grados diversos de credibilidad y diferentes accesos al conocimiento de esa comunidad. En términos específicos, esta concepción de la identidad en relación con las comunidades de investigación puede desarrollarse en diversos frentes, algunos de los cuales tienen larga tradición en la filosofía de la ciencia y los estudios sociales; sin embargo, gracias al esclarecimiento de la identidad como elemento articulador de las comunidades científicas, pueden señalarse perspectivas de solución.

*1. El proceso de educación científica puede entenderse como un proceso de construcción de la identidad.* La publicación de *La estructura* de Kuhn puso sobre la mesa la educación científica como un componente esencial para comprender el funcionamiento de la ciencia. Para Kuhn, a diferencia de las ciencias sociales, la educación en las ciencias naturales se centra principalmente en libros de texto que presentan, diversos temas articulados y no enfoques divergentes a propósito de un problema ni el tipo de problemas que puede encontrar luego un estudiante en su vida profesional. Más bien, el estudiante se educa en el aprendizaje de ciertos problemas que Kuhn denomina ejemplares; el estudiante debe resolverlos por sí mismo, apegado al método y a las técnicas del campo, bien sea con papel y lápiz o en el laboratorio (1977: 229; 1963). El estudiante debe obtener el resultado predicho; de lo contrario, deberá repetir el procedimiento, es decir, deberá modificar sus acciones hasta obtener la percepción indicada por el libro de texto o el profesor. En términos de la teoría de la identidad, la educación científica puede entenderse como la adquisición de los referentes u objetivos a partir de los cuales se debe normalizar la percepción. El estudiante aprende qué tipo de resultados son válidos, es decir, qué tipo de *input* es el deseado, y las formas en que debe modificar sus percepciones para obtenerlos. Los estudios de caso del mismo Kuhn sirven para ilustrar este punto. Sus estudios de caso acerca de la batería eléctrica de Volta (2000: 20-24) y

del cuerpo negro de Planck (1978) señalan como los científicos, en sus diagramas, van modificando los componentes de acuerdo con los resultados esperados y los énfasis deseados en cada situación. La modificación de los diagramas, de acuerdo con las concepciones de “lo que sucede”, en las “pilas” de Volta, por ejemplo, sugieren cómo el investigador modifica su percepción para normalizar sus estímulos, según el ambiente.

*2. Los títulos y los reconocimientos académicos se integran a las identidades, permitiendo reconocer con facilidad características del actor que le ubican en alguna posición de la organización científica.* En nuestro mundo de conocimientos globalmente institucionalizados, las formas de construcción de la identidad son sofisticadas y complejas. Estas se encuentran estandarizadas mediante los procesos de enseñanza que conducen a la obtención de títulos académicos con diferentes grados de calidad (menciones, reconocimientos, lauros), la clasificación de la producción académica, los rankings de universidades, la pertenencia a sociedades científicas y centros de investigación que son reconocidos por comunidades específicas. Los signos de esta formación y trayectoria funcionan como apoyos a la credibilidad del trabajo concreto que realiza un actor científico. Dependiendo de las variables se obtienen diferentes grados y perspectivas de credibilidad en función del nivel de formación, de la trayectoria, la realización del trabajo bajo la supervisión de científicos de gran reconocimiento, la pertenencia a ciertas instituciones y el rol específico que desempeña. Estas características funcionan como acortamientos en las economías del conocimiento: los significados de una identidad actúan para los otros como símbolos en la medida en que permiten suponer habilidades específicas y niveles de autonomía en la realización de actividades. Estas habilidades y esta autonomía son, en últimas, elementos que articulan las relaciones entre los miembros de una comunidad y permiten alcanzar los objetivos compartidos. La importancia de este aspecto depende, como se ha dicho, de las condiciones particulares del caso en cuestión, pero su importancia no es despreciable, aunque su influencia en la explicación de las causas de la credibilidad sea variable.

*3. El actor se define también, en términos de la identidad, por los aportes que ha hecho a una comunidad. En la medida en que las identidades constituyen acortamientos en las economías del conocimiento, le confieren características al autor que hacen creíble el discurso y a la vez, si sus afirmaciones son aceptadas como parte del conocimiento de una comunidad, se constituyen en características de su identidad.* Debido a que las identidades, en función de los roles, permiten identificar áreas o problemas en los que un individuo tiene particular competencia, la identidad encabeza el discurso y de antemano permite suponer grados de

credibilidad. Debido a que la identidad no es el único elemento que interviene en la credibilidad de una teoría, es evidente que no se está apelando aquí a una forma de autoritarismo. Más bien, el punto que quiero indicar es que la identidad es un espacio de construcción en el proceso de institucionalización de la ciencia en el que el individuo crea y recrea constantemente su identidad de modo que sea plausible e incluso evidente que alguien con ciertas características, incorporado a ciertas estructuras sociales y con ciertos valores diga ciertas cosas –y, evidentemente, no diga otras. Sin embargo, la relación entre el discurso y la identidad no es unidireccional. En efecto, cuando cierto discurso logra incorporarse a las prácticas aceptadas y se convierte en creencia institucionalizada –i.e., conocimiento–, el discurso mismo se convierte en uno de los rasgos característicos de la identidad del científico que funciona como referente de credibilidad. Esto podría arrojar luces al hecho de que constantemente se aluda a las teorías por el nombre de su autor.

## **5. Perspectiva**

El recorrido anterior ha señalado el problema de la identidad como una de las claves para avanzar en la comprensión de la ciencia como una empresa colectiva orientada a la obtención del conocimiento del mundo natural.

En el mismo sentido en el que es imposible una teoría de la credibilidad, tampoco es posible hacer una teoría de la identidad de los actores científicos. En efecto, no es posible hacer un modelo exhaustivo ni menos prescribir cómo debe configurarse toda identidad con el fin de hacer creíble una afirmación. Hacerlo es desconocer el carácter contingente y local de la producción del conocimiento científico. Sin embargo, es posible hacer una reflexión teórica y articular conceptos sobre la identidad que permitan entender los elementos implicados en las economías del conocimiento y, de este modo, hacer comprensibles situaciones como la ilustrada al comienzo de este escrito y entender el problema de Teodoro: por qué aunque lo dicho salte a la vista, su juicio no es creíble.

## **Bibliografía**

1. BLOOR, D. (1991) *Knowledge and social imagery*. Chicago, Chicago University Press.
2. BLOOR, D. (1999) Anti-Latour. *Studies in History and Philosophy of Science*. Vol. 30, N°. 1, pp.81-112.

3. BLOOR, D. (2004) Sociology of scientific knowledge. En: Niiniluoto, M and Wolenski, J. (eds) *Handbook of epistemology*. Dordrecht, Kluwer, pp. 919-962.
4. BLOOR, D. & Barnes, B (1982) Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge. En: Hollis, M. & Lukes, S. *Rationality and relativism*. Oxford, Blackwell, pp. 21-47.
5. BLUMER, H. (1969) *Symbolic interactionism*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
6. BURKE, P. & STETS, J. (2009) *Identity theory*. Oxford, Oxford University Press.
7. COLLINS, H. M. (2010) *Tacit and explicit knowledge*. Chicago, Chicago University Press.
8. DEAR, P. (2001) Science studies as epistemography. En: Labinger, J. and Collins, H. *The one culture? A conversation about science*. Chicago, Chicago University Press, pp. 128-141.
9. FEYERABEND, P. (1981) *Realism, rationalism and scientific method. Philosophical Papers Vol 1*. Cambridge, Cambridge University Press.
10. GOLINSKI, J. (1987) *Making natural knowledge: constructivism and the history of science*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. HENRY, J. (2012) *A short history of scientific thought*. New York, Palgrave MacMillan.
12. KUHN, T. (1963) The function of dogma in scientific research. En: Crombie, A.C. (ed). *Scientific Change* (pp. 347-369). New York and London: Basic Books and Heineman.
13. KUHN, T. (1970) Reflections on my critics. En: Lakatos, I. & Musgrave, A. *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 231-278.
14. KUHN, T. (1977) *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change*. Chicago, Chicago University Press.
15. KUHN, T. (1978) *Black-body theory and the quantum discontinuity 1894-1912*. Oxford, Oxford University Press.

16. KUHN, T. (2000) *The road since structure. Philosophical essays, 1970-1993*. Edited by James Conant and John Haugeland. Chicago, Chicago University Press.
17. LATOUR, B. (1993) *We have never been modern*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
18. LAUDAN, L. (1996) *Beyond positivism and relativism: theory, method and evidence*. Boulder, Westview Press.
19. LAKATOS, I. (1970) Falsification and the methodology of scientific research programmes. En: Lakatos, I. and Musgrave, A. *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 91-196.
20. MACKENZIE, D. (1999) *Inventing accuracy: a historical sociology of nuclear missile guidance*. Cambridge, MIT Press.
21. MCCABE, R. L. (1976) Theodorus' Irrationality Proofs. *Math Magazine*, vol. 49, No. 4, pp. 201-203.
22. PINCH, T. (1985) Towards an Analysis of Scientific Observation: The Externality and Evidential Significance of Observational Reports in Physics. *Social Studies of Science*, vol 15, n. 1, pp. 3-36.
23. POLANTY, M. (1966) *The tacit dimension*. New York, Doubleday.
24. PLATÓN (2006) *Teeteto*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri. Buenos Aires, Losada.
25. POPPER, K. (2002) *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge*. London: Routledge.
26. SHAPIN, S. (1980) Social uses of science. En: Rousseau, G.S. and Porter, R. *The ferment of knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 93-139.
27. SHAPIN, S. (1992) Discipline and bounding: the history and sociology of science as seen through the externalism-internalism debate. *History of science*. 30, pp. 333-369.
28. SHAPIN, S. (1994) *A social history of truth. Civility and science in Seventeenth-century England*. Chicago, Chicago University Press.

29. SHAPIN, S. (2010) *Never pure. Historical studies of science as if it was produced by people with bodies, situated in time, space, culture, and society, and struggling for credibility and authority.* Baltimore, Johns Hopkins University Press.
30. SHAPIN, S. and SCHAFFER, S. (1985) *Leviathan and the air-pump. Hobbes, Boyle and the experimental life.* Princeton, Princeton University Press.
31. STRYKER, S (2002) *Symbolic interactionism: a social structural version.* Caldwell, Blackburn Press.
32. WESTMAN, R. (2011) *The Copernican Question. Prognostication, skepticism and celestial order.* Berkeley, University of California Press.
33. WITTGENSTEIN, L. (1967) *Remarks on the foundations of mathematics.* Oxford, Blackwell.

# El concepto de técnica en Homero \*

## The concept of techne in Homer

Por: Germán Carvajal Ahumada

Facultad de Educación

Universidad Pedagógica Nacional

Bogotá, Colombia

E-mail: carvajal.german@gmail.com

Fecha de recepción: 1° de octubre de 2013

Fecha de aprobación: 1° de diciembre de 2013

**Resumen.** *Este ensayo apunta a demostrar que el concepto de técnica en los poemas homéricos, Iliada y Odisea, dista mucho de referirse a un atributo exclusivamente intelectual. La tesis aquí desarrollada es que el concepto en Homero apunta a pensar una disposición de orden corporal o intelectual que permite el desenvolvimiento del sujeto en un entorno circunstancial. El desarrollo del escrito es un examen de las formas de aparición del concepto en los poemas homéricos, para aislar su significado fundamental: primero en la Iliada, luego en la Odisea y finalmente, la relación que este concepto guarda con la noción de saber.*

**Palabras clave.** *Homero, técnica, saber, Iliada, Odisea*

**Abstract.** *This article seeks to demonstrate that the concept of technique in the Homeric poems, the Iliad and Odyssey, does not refer exclusively to an intellectual attribute. The thesis here is that the concept, as developed by Homer, points to a perception that is of a tangible or intellectual order and that allows for the development of the subject in a situational environment. In the Homeric poems, the development of the text is a review of the forms of appearance of the concept so as to isolate its essential meaning: first in the Iliad, then in the Odyssey, and finally, in the relationship that this concept maintains with the notion of knowledge.*

**Key words.** *Homer, technique, knowledge, Iliad, Odyssey*

---

\* Investigación para la tesis de Maestría en Educación, en la Universidad Pedagógica Nacional, en 2012. La mencionada tesis se titula “Notas para un pensamiento sobre la condición tecnológica de occidente”.

El de técnica es un concepto con una historia tan larga como la cultura occidental misma; y para efectos de una filosofía de la técnica y la tecnología, es muy instructivo estudiar su emergencia en la poesía épica griega pues, efectivamente, técnica es un concepto griego. La lección que podemos derivar de su presencia en los poemas homéricos es, a mi juicio, invaluable: la *Iliada* y la *Odisea* son creaciones poéticas en las que se puede leer este concepto en una significación que aún es legítima para nuestro presente, pese a que, para nosotros hoy, la carga semántica principal de la palabra *técnica* está preferentemente enraizada en relación con dos cosas: por un lado, con la producción de bienes materiales; y por otro lado con el instrumento. En los poemas homéricos, la técnica (τέχνη) permite pensar, directamente –a diferencia de lo que ocurre hoy– atribuciones personales, no atribuciones en función de la producción de bienes, ni del instrumento; en este orden de ideas, si para nosotros la técnica es una inversión de saber que se concreta en el producto o el instrumento como mecanismo, en Homero más bien se trata del substrato mismo del saber que caracteriza a un individuo en el ámbito de sus relaciones sociales. No es frecuente encontrar bibliografía sobre el tema del concepto de técnica en los poemas de Homero, aunque es profusa la bibliografía sobre el concepto de técnica, en general, en la Grecia antigua. El concepto de τέχνη en la cultura griega antigua ha sido estudiado desde hace varias décadas; y en particular el concepto en la filosofía clásica. Un antecedente famoso de esta preocupación está, por ejemplo, en la conocida conferencia de Heidegger, de 1953, titulada en castellano como “La Pregunta por la Técnica”; allí, sin embargo, en la comparación que hace Heidegger de la técnica moderna con la antigua (griega), despunta, como punto de vista dominante, el prejuicio moderno de que la técnica, independientemente de su época, es algo comprometido directamente con la producción de bienes materiales; en este sentido, la diferencia –según el texto heideggeriano– entre la técnica antigua griega y la moderna está en el impasse en que la segunda pone a los sujetos en relación con su acceso a la presencia del ser: se lo impide totalmente. Otro estudio, más erudito y más reciente que el de Heidegger, sobre el tema del concepto griego antiguo de técnica es el texto de David Roochnik (1996) sobre el concepto de técnica en las obras primeras de Platón. En este texto, Roochnik hace un estudio del concepto preplatónico de técnica, estudio que comienza con el significado prehomérico del término y, por supuesto, con el uso que de él hace Homero en sus obras canónicas *Iliada* y *Odisea*. A partir de su lectura de Homero, Roochnik obtiene una lista de criterios que constituyen las notas objetivas del concepto en Homero y que él denomina “la concepción

homérica (*The Homeric Conception*)” (p. 26); por mor de los argumentos que habré de desarrollar en este ensayo, traduzco esa lista de criterios:<sup>1</sup>

1. Una técnica tiene un campo o tarea determinados. Las diversas *technai* – carpintería, herrería, tejido– se dirigen al logro de algo específico.
2. Una técnica es usualmente (no necesariamente) productiva. Barcos, casas y trabajo del metal son ejemplos de productos. Una habilidad como pilotear un barco, aunque no se llame explícitamente “*techne*” en los poemas, sin embargo se describe mediante un derivativo de “*techne*”. Pronto, luego de los poemas homéricos, el profeta, el médico, el cantante, el heraldo se dicen poseedores de una *techne*.
3. Se ha de aplicar para ser completa: un constructor de barcos que no construya un barco no es un completo constructor de barcos.
4. Sus resultados son benéficos y son ‘para las personas’. Las *technai*, aún si no son explícitamente llamadas tales en los poemas, pertenecen a los *demiourgoi*, aquellos cuyo trabajo beneficia al demos (pudiendo ser compartido y admirado). Como resultado, el *technites* puede ser reconocido, certificado y recompensado por la gente común; pues se ha ganado el derecho a “colgar una placa” y por ello ser “invitado” a ejercer su trabajo.
5. La *techne* requiere el dominio de principios racionales que pueden ser explicados y, por tanto, enseñados. El carpintero y el piloto, por ejemplo, emplean matemática rudimentaria aplicada.

Esta lista de notas, con la excepción de la primera oración del segundo criterio, implica que la noción de técnica en Homero se restringe a la producción manufacturada de objetos; pues en la misma nota se aclara, al final, que trabajos como el de médico, cantante y profeta, se clasificaron como técnica luego de los poemas homéricos. Por tanto, en Homero –según Roochnik–, la técnica se encamina sólo a la producción de objetos. Roochnik no nos da ejemplos de técnicas no productivas que se hallen en los poemas homéricos. En ese orden de ideas, el criterio 4 se encarga de evidenciar el prejuicio que funda la interpretación de Roochnik, un prejuicio moralizante, muy del “*american way of life*”: que la técnica ha de producir resultados benéficos y, además de eso, certificar a quien la ejerce ante un público. En resumen, de Heidegger a Roochnik la interpretación no es distinta en

---

1 Todas las traducciones al castellano de textos en otras lenguas, a menos que se indique lo contrario, son de mi autoría.

el sentido de que ambos sabios comparten el prejuicio dominante de que la técnica, para los griegos, había de estar vinculada a la producción de bienes materiales.

De otra parte, la lectura de Roochnik se basa, explícitamente a su vez, en cierta especulación de Kube acerca de por qué es el trabajo del carpintero y no, por ejemplo, el del herrero la actividad que conforma, de manera privilegiada, el núcleo semántico del término τέχνη, para desarrollarse en la forma que lo hizo hasta la eclosión de la filosofía de Platón en la cual el término mienta, entre otras cosas, la actividad intelectual pura en sí misma. La dicha especulación de Kube –en la que se basa Roochnik– consiste en que el privilegio del trabajo del carpintero depende de su naturaleza *intelectual* [*its more 'rational' character* (p. 19)], es decir, este oficio involucra habilidades intelectuales importantes, que se concretan en la combinación y arreglo coordinado de elementos en función de un determinado propósito. Pero, me parece que esta interpretación de Roochnik, fundada en Kube, alberga cierta metafísica sospechosa de no sostenerse en forma consistente, pues la propensión del término τέχνη a privilegiar el trabajo intelectual implica que los griegos eran filósofos desde antes de Homero, es decir, que los gobernaba, desde siempre, una teleología que apuntaba hacia la abstracción; no creo que un desarrollo inmanente, como el que propone Roochnik, en el que el espíritu del pueblo griego se reconoce para sí en los diversos oficios, al reconocer en sí en ellos el trabajo intelectual, trayendo esto como consecuencia la ampliación del espectro semántico del término τέχνη, hasta la filosofía de Platón, no creo –digo– que tal desarrollo permita entender cabalmente la idea homérica de τέχνη como tampoco –dicho sea de paso– la platónica. Este ensayo, acerca de la idea homérica, apunta a mostrar que la idea de τέχνη en Homero tiene otros componentes distintos que no se pueden encuadrar ni en la lista de criterios fundada en la productividad para el bien de la comunidad, ni tampoco en esa interpretación metafísica hegeliana de una tendencia intelectual de los griegos.

Mi proceder será leer la *Iliada* y la *Odisea* prestando atención a las apariciones del término τέχνη y sus derivaciones. Mi punto de vista, en relación con esto, será distinto del que adoptó Roochnik; el sabio estadounidense sólo toma en cuenta las apariciones del término en nominativo, razón por la cual sólo lo ve aparecer una vez en la *Iliada* y ocho veces en la *Odisea*. Este “purismo” morfológico restringe su interpretación a la carpintería y manufacturas parecidas; y cuando se refiere al trabajo intelectual lo hace en tanto está ligado a este tipo de actividades. Sin embargo, hay un pasaje en la *Odisea* –pasaje sobre el que me extenderé en este trabajo– en el que esa interpretación no es posible, y de hecho, la interpretación de Roochnik, en este

caso, queda bastante pobre porque ni puede remitir el término al trabajo intelectual ni a la carpintería. Por mi parte, tendré en cuenta todas las apariciones del término así no estén en nominativo; el fundamento de esta premisa metodológica es que de lo que se trata es de la comprensión de un concepto, y esto va más allá del uso de un término concreto, aunque sea, en principio, el uso del término lo que nos da acceso al concepto. El concepto puede hacerse manifiesto en diversas formas de aparición de la palabra las cuales pueden mostrar aspectos del concepto que no se advierten necesariamente privilegiando una sola forma.

## I

Para empezar, digamos que en la *Iliada* el concepto de τέχνη aparece seis veces (I, 570; III, 60-63; IV, 10; XVIII, 140; XVII, 390; XXIII, 415), y de hecho, su primera aparición es en relación con el dios Hefestos (I, 570), divinidad consagrada principalmente al trabajo metalúrgico. La referencia a Hefestos es mediante el calificativo de κλυτοτέχνης, o sea, el glorioso por su arte. Líneas después (I, 650), hay referencia más detallada a su gloria: construyó para cada dios una casa. En este orden de ideas, puede afirmarse que el término sufijo τέχνης, en este caso, se refiere a la arquitectura; ésta es un tipo de ocupación que se suele nombrar con la palabra τέκτων, pero τέκτων también nombra la carpintería y, en la *Iliada*, puede llegar a nombrar otros oficios, como por ejemplo en la rapsodia IV, cuando se describe la fabricación del arco del guerrero Licaón, arco no hecho de madera, sino con los cuernos de una cabra. En este sentido, τέκτων se iguala a τέχνη. La segunda aparición del concepto (III, 60-63) se hace en referencia a la construcción de barcos: τέχνη νήϊον. La construcción de barcos, efectivamente, corresponde a la carpintería. Ahora bien, la construcción de casas, barcos y armas, es decir, la construcción de objetos materiales de uso práctico para la vida forma, en un comienzo, el campo semántico del término τέχνη; pero si prestamos atención al término cuando aparece en otros contextos, nos permite pensar otras posibilidades para el concepto.

En XV; 10, cuando Zeus increpa a Hera al verse víctima del ardid que ésta tejió para ayudar a los aqueos, aparece el término τέχνη. Es menester, por mor del análisis, recordar en qué consistió el ardid: Zeus decide inclinarse a favor de los troyanos y los apoya dándoles grandes victorias; Hera, partidaria de los aqueos, decide tejer una estratagema para dormir a Zeus y facilitar a Poseidón prestar su apoyo a los argivos. La estratagema de Hera consiste en visitar a la diosa Afrodita, diosa del amor y protectora de los troyanos, para mentirle y obtener de ella un cinto bordado que incita la lujuria en Zeus. Ataviada con el cinto, va a visitar al altitonante

y, justo como lo promete Afrodita, se despierta en él el deseo y abandona el cuidado de la batalla; yéndose pues con Hera al lecho, goza de las mieles del amor hasta quedar dormido; una vez Zeus es presa del sueño profundo, el dios Poseidón puede prestar ayuda a los aqueos para rechazar a los troyanos. Al despertar del sueño, Zeus descubre lo que ha pasado, y entonces increpa a Hera: “[...] ciertamente, incorregible (ἀμήχανε) Hera, mala maña (κακότεχνος) es tu engaño (δόλος): /El divino Héctor terminó el combate, y sus ejércitos se han retirado” (XV; 10).

En este pasaje es posible resaltar dos cosas: primera, la aparición del término *κακότεχνος* que traduzco como *mala maña*, donde *maña* equivale al sufijo *τεχνος*; lo traduzco de esta forma porque creo que la palabra castellana *maña* expresa perfectamente el sentido del comportamiento de la diosa Hera: engañar a Afrodita, partidaria de los troyanos, para obtener de ella un recurso y, con ello, dormir a Zeus para ir en contra de sus mandatos. Una especie de utilitarismo en el que a partir de determinados actos se esperan determinados efectos. Este pasaje, entre otras, desmiente el cuarto criterio de Roochnik, en el que la técnica ha de ser beneficiosa para las personas. Si alguien recibe un beneficio son Hera y los Argivos, pero los troyanos y Zeus se ven negativamente afectados. Luego el criterio de Roochnik no es necesario. Segunda cosa: Zeus inicia su reprimenda a Hera llamándola *ἀμήχανε*, o sea, incorregible. Este epíteto es una palabra compuesta por el prefijo *ἀ* privativo (sin) y el sustantivo *μήχανε*, este último, en este caso, significa *remedio*, pero también puede significar recurso, invento, ingenio, truco, ardid, etc. Hera, en tanto es incorregible, es irremediable, pues el remedio corrige. El remedio es un recurso, un invento, un truco para lograr un propósito; en este sentido, la maña de Hera —a quien Zeus califica de *ἀμήχανε*— es, realmente, un *μήχανε*, o sea, un remedio contra su inferioridad frente a la fuerza de Zeus. Esta palabra, *μήχανε*, es tan importante como la palabra *τέχνη*, entre las dos hay una correlación estrecha. En este pasaje, podemos tomar *τέχνη* y *μήχανε* como sinónimos, pero más adelante mostraremos que la correspondencia de *τέχνη* con *μήχανε* radica en que el último, cuando ocurre, es producto de la primera.

Por ahora, sostengamos que la maña de Hera produce un engaño (*δόλος*); y la última aparición del término *τέχνη* en la *Iliada* va en el mismo sentido de *maña*, pero sin engaño. Es en los juegos funerarios en honor de Patroclo: Aquiles organiza unos juegos compuestos de ocho justas diferentes, la primera de las cuales es la carrera de carros; cinco héroes compiten en esta carrera: Eumelo, Diomedes, Menelao, Antíloco y Meriones. La carrera es ganada por Diomedes. El segundo puesto se lo disputaron Menelao y Antíloco llegando éste de segundo y aquél de

tercero. Antíloco gana siguiendo las indicaciones que le ha dado su padre, el anciano Néstor Gerenio, señor de los carros; cerca de la meta, Antíloco azuza sus caballos y los exhorta a ganar, los amenaza con matarlos si flaquean y los conmina a ir más aprisa, además añade: “esto lo haré yo mismo con maña [τεχνήσομαι], / pues pienso deslizarme en el camino estrecho; no perderé” (XXIII; 415).

Traduzco el verbo en futuro τεχνήσομαι con la frase “*haré con maña*”; podría traducirse, también, “*con astucia*”, ya que la astucia, en castellano, puede indicar la estratagema sin dolo. Pero mantengo el término *maña* para oponerlo a fuerza que es exactamente lo que está en juego tanto en el caso de Hera como en el caso de Antíloco, la primera opone su maña a la fuerza de Zeus, el segundo opone la suya a la velocidad de Menelao, esto último se confirma, líneas más adelante, cuando se dice: “El siguiente [en llegar], Antíloco Neleyada conduciendo sus caballos,/Y con provecho, no con rapidez [ὄϊ τι τάχει γε], superó a Menelao” (XXIII; 515). La maña, el provecho, son esas instrucciones que, antes de la carrera, le había dado su padre, el viejo Néstor, señor de los carros. Estas dos apariciones de derivados distintos del vocablo τέχνη, que remiten al trabajo intelectual, han de hacerlo en virtud de algo que esos comportamientos mañosos o estratégicos o astutos comparten con la fabricación de objetos materiales útiles. Recordemos que el trabajo intelectual en la manufactura consiste en el cálculo: cálculo de longitudes, áreas, etc.; pues bien, es un hecho que la maña de Hera (que no tiene que ver con la manufactura) también implica un cálculo de disposiciones y consecuencias, así como también la maña de Antíloco; el cálculo en este último caso está implícito en las instrucciones que a Antíloco da su padre el viejo Néstor (XXIII; 320-345), y que son instrucciones respecto de ciertos objetos en la pista, de la velocidad que ha de imprimir al llegar a cierto tramo, de la forma como ha de inclinarse en el carro, del aflojamiento que en un momento ha de dar a uno de los caballos, la forma en que ha de animarlo, etc. Así pues, τέχνη remite al hacer con cálculo y sus resultados pueden catalogarse como μίχανε, remitiendo esta última palabra al objeto logrado, tangible o intangible, compuesto por el ensamble de piezas, acciones, objetos, organizados para producir un efecto. Me parece, a este respecto, pertinente recordar rápidamente, en general, el contexto de la *Iliada*: una guerra. De todas las ciudades de Troya, Ilión, la ciudad opulenta del rey Príamo, es la más codiciada y resistente al asedio, pues sus muros la protegen de forma perfecta haciéndola prácticamente inexpugnable por las armas. Nueve años dura el asedio; los dioses están atentos a los hechos tomando parte en ellos a favor de un bando o de otro; se confabulan, se enfrentan, discuten. Este contexto es importante recordarlo porque si bien sabemos, el dios Hefestos es considerado, por derecho propio, κλυτοτέχνης, calificativo que junta la gloria con

la técnica, no obstante en las actitudes y conductas de los otros dioses también se perfilan aspectos importantes del concepto los cuales trascienden las habilidades manufactureras: concebir tramas, enredos, argucias, es una propiedad de los dioses griegos; es un pensamiento calculante paralelo a la fuerza y poderío corporal, y parte de la *Iliada* se desarrolla como una trama un μήχανε concebido por Zeus para honrar a Aquiles, el hijo de la nereida Tetis: una disputa entre Aquiles y Agamenón por la posesión de la esclava Briseida hace que aquél retire a éste su apoyo; y ofendido Aquiles porque Agamenón le arrebató a Briseida, se va a sus tiendas y pide a su madre, la diosa del mar, que interceda por él ante Zeus; la nereida así lo hace; y Zeus, para honrarlo, concibe el μήχανε que expone sintéticamente ante su esposa Hera y cuyo desenvolvimiento forma parte importante de la *Iliada*:

Febo Apolo irá entonces a dar nuevos ánimos a Héctor/Y a infundirle valor y hacer que al corazón se le olvide/ El dolor que le oprime. Serán los Aqueos ahora/ Rechazados, lanzados por él a una fuga cobarde./ Correrán a las naves bancadas de Aquiles, el hijo /De Peleo. Y hará éste que vaya su amigo Patroclo /Al combate, que habrá de morir lanceado por Héctor/ Ante Ilión, cuando a muchos guerreros él haya matado, /Y entre ellos, también Sarpedón el divino, mi hijo./ Airadísimo, Aquiles divino dará muerte a Héctor. (*Iliada* XV. En la traducción de Fernando Gutiérrez, 1953).

Hacer movilizar los ejércitos, hacer morir muchos hombres; sacrificar al propio hijo y al amigo de Aquiles para dar a éste la gloria de matar a Héctor, es toda una disposición de destinos y movimientos que se predeterminan aprovechando los ánimos belicosos de los guerreros. El μήχανε, producto del pensamiento estratégico y calculante que ensambla piezas, urde relaciones, nudos, desenlaces, etc., es como un lecho narrativo de parte del poema. Si τέχνη remite al cálculo y μήχανε remite al ensamblaje de disposiciones, relaciones e incluso objetos (por ejemplo, el cinto de Afrodita que se pone Hera) entonces todo μήχανε es producto de τέχνη, porque el ejercicio intelectual del cálculo se manifiesta en la concepción del ensamblaje.

Digamos pues que, por ahora, los usos de las formas del término τέχνη

1. se fundan en el cálculo (como lo afirman Kube y Roochnik).
2. su resultado bien puede ser un objeto tangible.
3. su resultado, también, puede ser un ensamble de relaciones entre individuos, un μήχανε.

Independientemente del resultado (objeto físico o ensamble de relaciones), lo esencial en esta primera aproximación al concepto de técnica está en el cálculo. Sin embargo, cuando pasamos a leer la *Odisea*, el asunto cambia de forma interesante.

## II

En la Odisea, el término τέχνη y sus derivados aparecen, al menos, doce veces (III, 430; IV, 450; IV, 525; V, 255; V, 270; VI, 230; VII, 110; VIII, 285; VIII, 295; VIII, 325; VIII, 330; XI, 610), las más de ellas refiriéndose o bien al trabajo que produce objetos de uso tangibles o bien al pensamiento calculante. Pero hay, al menos, dos ocasiones en las que no ocurre ni lo uno ni lo otro y que son ocasiones que es menester examinar porque guardan consecuencias importantes para el propósito de este ensayo. La primera de estas ocasiones se presenta cuando Menelao, ayudado por sus compañeros, apresa al anciano del mar Proteo. Emboscados entre las focas que yacen en la playa al sol, y camuflados entre las mismas, cubiertos con piel de foca, lo aguardan: el anciano sale del mar y, tal como acostumbra, se dirige hacia sus focas para acostarse bajo el sol con ellas, inmediatamente los hombres ocultos le saltan encima y lo apresan. La reacción del anciano es cambiar de forma: primero león, luego dragón, luego leopardo, después cerdo gigante; continúa tornándose en corriente de agua y, por último, en árbol frondoso. Menelao, que narra en primera persona este hecho, hace la siguiente afirmación: “y gritando, nosotros saltamos y de todo lado lo sujetamos; / El anciano no olvidó sus destrezas [τέχνης] engañosas [δολίης],/ Sino que de cierto primero se volvió un león melencolado [...]” (Od. IV; 450). Dos cosas se pueden decir de este pasaje: Primero, que en la narración de Menelao vuelven a aparecer, con gran cercanía entre τέχνης y δολίης, como en el pasaje en el que Zeus increpa a Hera por su ardid. Allí aparecían τεχνος y δολος en una conjunción en la cual el segundo término, relativo al engaño, calificaba al primero, relativo al comportamiento astuto de Hera. En este pasaje del apresamiento del anciano del mar Proteo, ocurre lo mismo en un contexto en el que se enfrentan, al igual que en el pasaje relativo a Hera, dos rivales. La técnica, en estos pasajes, aparece calificada de engañosa, o que produce engaño. Por tanto, estos pasajes ubican la técnica en la mediación de las relaciones entre los sujetos, no necesariamente en la relación entre sujetos y naturaleza.

Por otra parte, lo segundo, y más importante, es lo siguiente: a lo que se refiere Menelao con el término τέχνης es a una reacción del anciano para escaparse de los hombres que lo sujetan, intenta escapar cambiando de forma. Lo importante aquí es que esas destrezas engañosas se refieren a una *disposición* del anciano a transformar su cuerpo arbitrariamente. No es una maña dolosa como la de Hera en la *Iliada* al dormir a Zeus o la de Antíloco en la carrera de carros, no. Es diferente. La diferencia está en que mientras esas mañas o astucias de la *Iliada* parecen estar directamente referidas al pensamiento calculante, en cambio aquí al tratarse de una disposición a

reaccionar del anciano, el término τέχνη, en este pasaje, no es una maña, no es una astucia; es una *habilidad, una destreza*. La destreza es una *disposición*, la astucia calculante un *ejercicio* del pensamiento; por supuesto hay una relación entre las dos, a saber: el ejercicio del pensamiento estratégico, calculante, pone en juego destrezas; pero esto no significa que sean lo mismo. La disposición es un *estado*; el ejercicio un *procedimiento*. Alguien puede tener una disposición en su cuerpo, como por ejemplo la disposición en los gimnastas olímpicos de la flexibilidad de articulaciones; y este estado de su cuerpo se pone en juego en la ejecución de los ejercicios: la disposición del cuerpo es un estado del mismo, el gimnasta dormido sigue siendo flexible en sus articulaciones, pero la ejecución de los ejercicios sólo la hace despierto. La flexibilidad de articulaciones es un aprendizaje de su cuerpo que no se olvida cuando está dormido y pone en juego cuando está despierto y la ocasión (la justa o el entrenamiento) lo requiere. Si el anciano Proteo no olvida sus destrezas es porque, de inmediato, al ser apresado las pone en juego. Esto mismo ocurre con el ejercicio intelectual del pensamiento que calcula: el hombre de negocios, por ejemplo, ejerce su pensamiento estratégico y para este ejercicio pone en juego destrezas intelectuales como la capacidad de establecer relaciones, percibir tendencias, hacer comparaciones, etc. Aun dormido, el hombre en su lecho, sigue teniendo estas capacidades, no se le olvidan; al despertar, en la mañana, mira las fluctuaciones de la moneda, observa los ascensos y descensos de divisas, etc., para planear una estrategia de inversiones; en fin, pone en ejercicio sus destrezas, sus estados intelectuales. Si bien la destreza se hace evidente en el ejercicio, esto es posible porque es una disposición latente y, por tanto, no implica necesariamente una operación del intelecto para realizarla; la respuesta del hombre diestro, dada la situación requerida, es espontánea, sin reflexión previa; y esta respuesta puede ser de corte corporal, como en el anciano Proteo, o en el guerrero que entra en combate; o puede ser intelectual como en el ejercicio de hablar un idioma o hacer un rápido cálculo numérico en una transacción comercial, etc.

Otro pasaje nos confirma este sentido del término τέχνη en tanto destreza: es el pasaje en que se describen las virtudes de los hombres y mujeres feacios: “Cuan diestros (ἴδριες) los feacios, sobre todos los hombres,/ Conduciendo una rápida nave en el mar./Así las mujeres habilidosas (τεχνῆσαι) con el telar [...]” (Od. VII; 110). Este pasaje hace una similitud entre dos adjetivos: ἴδριες y τεχνῆσαι. Este derivativo del término τέχνη apunta a nombrar la habilidad, la destreza de las mujeres operando con el telar. La destreza de los hombres feacios es para conducir la nave, para operar con un instrumento; las mujeres para operar con el telar. El instrumento es un invento del pensamiento que calcula, y en ese sentido se puede

considerar un μήχανε, y a su vez la operación con el mismo demanda destrezas, es decir, disposiciones del cuerpo y el intelecto para el ejercicio de la operación.

Dados estos dos pasajes de la *Odisea*, es menester cambiar la regla que – confirmando la interpretación de Roochnik– parecía perfilarse en la *Iliada*, acerca de que un oficio es considerado τέχνη si involucra trabajo intelectual; es menester, digo, cambiarla por esta otra: *los gajes de un oficio se mientan con el término τέχνη si involucran destrezas, bien sea que este oficio esté ligado a la producción de objetos materiales útiles o a la planificación y cálculo de estrategias*; pues es la *destreza* lo que permite sellar, en un campo semántico, situaciones como la fabricación de casas, barcos, el dorado de los cuernos de una vaca con placas de oro para un sacrificio (que ocurre en Od. III; 430), el manejo del telar, la disposición de las velas de una nave, el manejo del timón de la nave, la confección de un tahalí, la transformación del cuerpo en distintas apariencias, la construcción de una trampa con cadenas, la puesta en práctica de un ardid por medio de mentiras y encantos mágicos, y el triunfo sobre un oponente en una carrera de carros.

Por otra parte, en tanto la habilidad es una disposición del individuo que se manifiesta en un hacer, es decir, en un comportamiento que produce unos resultados, en esa medida el término τέχνη mienta tanto la disposición como el hacer mismo, como por ejemplo en el caso en que se califica a Hefestos, en la *Iliada*, como κλυτοτέχνης, o sea, el famoso por su técnica; y también en el caso de la τέχνη νήϊον, la fabricación de naves; en estos casos el término τέχνη se refiere no a la disposición del individuo sino a la operación de fabricar en conjunto. Finalmente, un último pasaje de la *Odisea* nos refiere el término τέχνη a la acción en conjunto: aquel pasaje en el que Néstor Gerenio, al despedir a Telémaco, convoca a sus hijos para hacer una ofrenda a Atenea; se trata de un sacrificio de una vaca con cuernos de oro, para ello llaman al orfebre: “[...] y vino el broncista,/Trayendo en la mano herramientas de bronce, utilería de la técnica [τέχνης]: /Yunque, martillo [...]” (Od. III; 430). En este pasaje, es evidente que el término mienta el conjunto de los diversos tipos de operaciones que se pueden ejecutar con las herramientas. No son pues instrumentos de la habilidad, sino instrumentos que, habilidosamente manejados, conforman un conjunto de operaciones para un resultado.

Recapitulemos un poco: el término τέχνη y sus variantes mientan:

[1] algo sustantivo, como en τέχνη: la habilidad.

[2] una actividad, como en τεχνήσομαι: hacer con habilidad.

[3] un atributo como en τεχνήσσαι: habilidoso.

1, 2 y 3 concurren al conjunto de la técnica, pues, como ya dije, la habilidad es atributo del individuo, la cual se manifiesta en un hacer que produce un determinado resultado. τέχνη se puede entender, así, como técnica en tanto involucra *un conjunto de operaciones que, basadas en las destrezas, conducen a un resultado*. De acuerdo con esta lectura de los textos, parece que la técnica (τέχνη) tal como está concebida en la *Iliada* y la *Odisea* tiene su componente nuclear en la destreza. Ahora bien, ¿puede irse más allá de la destreza?

### III

Una destreza es una disposición que posibilita un comportamiento, lo posibilita en un conjunto de operaciones el cual puede nombrarse globalmente con el término τέχνη y sus derivados; y este conjunto de operaciones, en tanto conducen a un resultado que se busca, implica, además de las destrezas, una seguridad o confianza en su ejercicio, pues se trata de un objetivo a lograr por medio del comportamiento diestro; en este orden de ideas, el individuo diestro en una técnica es confiable para determinada labor. En la *Iliada* (II; 340), por ejemplo, encontramos un discurso de Néstor Gerenio en el que se queja de que, pese al tiempo que lleva el asedio a Ilión, no han encontrado un recurso (μῆχος) efectivo (δυνάμεσθα) para tomar la ciudad; μῆχος es la raíz de μήχανε; la palabra δυνάμεσθα, por su parte, refiere al poder del recurso, a su efectividad, a su confiabilidad. El anciano Néstor piensa en dos posibilidades que pueden explicar el fracaso: la cobardía (κακότητι) o la ignorancia (ἀφραδίη); tanto la una como la otra restan poder, efectividad, confiabilidad, y algo importante es que juntas son atributos posibles de los hombres mismos. Sin embargo, en la descripción de los dos ejércitos contendientes, el aqueo y el troyano, nadie es calificado de cobarde o ignorante; al contrario, siempre hay referencia a hombres expertos, confiables, con conocimiento del oficio; para la muestra, por ejemplo, tenemos, en la descripción de los aliados Arcadios que se los denomina como ἐπιστάμενοι πολεμίζειν, (II; 610) sabedores de hacer la guerra, es decir, expertos. La palabra ἐπιστάμενοι es variante de ἐπιστήμη de la familia de πίστις que significa confianza, garantía, crédito, fe, etc. El experto es confiable, y la experticia radica en su saber. Pero, igualmente, ese saber se puede mentar, constantemente, con otra palabra: οἶδα (saber), como cuando Helena describe a Odiseo calificándolo de εἰδῶς παντοίους τε δόλους (III; 200), sabido en toda clase de engaño; experto. Por otra parte, en la *Odisea*, el término ἐπιστήμη y sus variantes no aparecen; aparece el término οἶδα y sus variantes. οἶδα y ἐπιστήμη pueden ser sinónimos de τέχνη, es decir, el saber puede tomarse como sinónimo de la técnica y la destreza porque, finalmente, lo que está fundado en la destreza es el saber. *Sólo sabe el que es diestro.*

Por ahora, podemos decir que el término τέχνη, en la *Iliada* y la *Odisea*, expresa un concepto que permite pensar la habilidad para dos tipos generales de procedimiento, a saber: la producción de objetos materiales útiles y el planeamiento estratégico; ambos están ligados al saber. Producir objetos útiles y planear estrategias son dos factores de primer orden en los poemas épicos homéricos, debido a la naturaleza de lo que cantan: las hazañas heroicas. Desde un comienzo, hay un compromiso con la técnica en tanto hay un compromiso con la destreza, puesto que la hazaña heroica requiere, para su logro, tanto del objeto material, el instrumento, como la capacidad de planeamiento y cálculo, el ardid, la estratagema. Lo que los poemas homéricos cuentan son hazañas de guerreros y héroes en un mundo bucólico ligado al trabajo del agricultor y el artesanado, y controlado por una aristocracia señorial y militar. El heroísmo no está en el productor de los instrumentos, y si bien a éste se lo alaba también en el canto, y se alaba también al dios que lo tutela –Hefestos–, no obstante estas alabanzas son marginales. ¿Por qué el pensamiento estratégico y la producción de instrumentos se pueden ligar por la τέχνη en tanto destreza? La destreza está erigida en potencia divina en la figura del dios Hefestos: en el himno homérico a Hefestos se lo describe como un κλυτόμητις, glorioso por su ingenio, y un κλυτοτέχνη, glorioso por su destreza. Pero no sólo eso; el himno canta a Hefestos por una razón muy importante: haber enseñado, junto con Atenea, oficios (ἔργα) espléndidos a los hombres, que como bestias habitaban cuevas en la montaña. El himno canta que ahora, en los tiempos presentes, los hombres aprenden de Hefestos y tranquilos van hacia sus casas; Hefestos les ha dado la excelencia y la felicidad. El dios Hefestos es, en el panteón griego, de los dioses olímpicos, la potencia civilizadora, la que permite, por medio de un aprendizaje de las destrezas, arrancar al hombre de su condición animal; en él se representan la astucia y la destreza, pero lo principal es que la astucia no se puede separar de la destreza, sino que todo acto de astucia es un acto de destreza. Examinemos, con algún detalle, para fundar esto, cierto pasaje de la *Iliada* y otro de la *Odisea* en los que el personaje principal es Hefestos. El pasaje de la *Iliada* es aquel en el que Hefestos hace las armas de Aquiles, por petición de la Nereida Tetis (XVIII; 470-480); lo que se describe allí son dos cosas: los instrumentos y el procedimiento. Por un lado las herramientas manipulables, a saber, el martillo, el yunque, las tenazas; por el otro, los instrumentos automáticos: el horno, los fuelles, el trípode, así como sus sirvientas de oro con palabra y pensamiento. Para el caso que nos ocupa, el horno y los fuelles, junto con tenazas y yunque, controlan dos cosas: por un lado el fuego, por otro el metal. La τέχνη de Hefestos tiene dos aspectos importantes: sus destrezas que le permiten, empleando las herramientas manuales, fabricar el escudo y labrarlo. Por otro lado, sus instrumentos autómatas, formas

del μήχανε, producto de su poder divino técnico. Hefestos crea instrumentos que no requieren manipulación, que no se ligan a su cuerpo. El μήχανε se concreta o en el ardid o en el instrumento automático, pues ambos son producto del cálculo: por un lado, en el ardid se plantean, aprovechando la voluntad de los individuos, y sin que ellos necesariamente lo sepan, unas situaciones cuyos desarrollo y efectos están calculados de antemano; el artífice del ardid, del plan estratégico, plantea las situaciones para involucrar a los individuos, el plan marcha por sí mismo porque los involucrados en él, sabiéndolo o no, lo desarrollan. Así, en el engaño de Era a Zeus, éste y Afrodita ignoran lo que ocurre, Poseidón lo sabe; en el engaño de Odiseo a los troyanos (en la *Odisea*) mediante el caballo, los troyanos ignoran, Helena sospecha, los argivos lo saben; y, a su vez, Afrodita lo sabe, planea entonces un ardid propio, haciendo que Helena imite las voces de las esposas de los guerreros que están dentro del caballo para obligarlos a salir. El único que sabe de este ardid de Afrodita es Odiseo, y obliga a los otros a resistir dentro del caballo.

Así pues, Hefestos no sólo puede crear objetos de uso manipulando herramientas sino también planificando situaciones y calculando resultados. En la *Odisea*, y este es el otro pasaje a considerar, se cuenta, por medio de un cantor en un banquete al que asiste Odiseo, una historia en la que Hefestos es víctima de una infidelidad de su esposa, la diosa Afrodita, con el Dios Ares. Enterado de lo que ocurre, Hefestos traza un plan para coger a los dos amantes en flagrancia y exhibirlos ante los demás dioses, este plan involucra tanto el cálculo de situaciones como el instrumento automático. El cálculo consiste en ausentarse simulando ir hacia Lemnos, así provoca el encuentro de Ares con Afrodita en su propia casa. Pero antes de marcharse, había forjado “[...] un lazo resistente (ἀπρήκτους) y continuo (ἀλύτους)/Que firme (ἔμπεδον) al instante permaneciera” (Od. VIII; 270-275). Dispuso este lazo en un sistema que pendía del techo y, a su vez, invisible a la vista, estaba acoplado a la cama. Una vez los amantes, creyéndolo lejos, se subieron al lecho, el mecanismo entró en funcionamiento, por sí mismo, y los atrapó impidiéndoles moverse. La resistencia, la firmeza, la continuidad del lazo, son obra del cálculo; también lo es, por supuesto, lo que implica el arreglo de los lazos en la cama, para que caigan al peso de los cuerpos. Este automatismo que Hefestos sabe dar a sus instrumentos lo pone como muestra de una mente divina; y lo divinal se manifiesta en el hecho de que no requieran ser manipulados, esto es, obran por sí solos. Hefestos, con su lazo, calcula la resistencia del objeto, para vencer la fuerza de Ares. Pero igualmente también sabe calcular otras cosas: volviendo al escudo de Aquiles en la *Ilíada*, no sólo calcula la resistencia del escudo, sino que la larga descripción que se hace de lo que labra en la superficie del escudo (paisajes,

bodas, asambleas, combates entre ejércitos, escenas bucólicas de sembradíos y agricultores, jóvenes celebrando fiestas, rebaños de vacas y ovejas, danzantes y cantores con su público, y el río Océano), lo que labra, digo, da cuenta de otro cálculo; el de distribución de objetos en un área dada. En Hefestos la destreza y el cálculo se juntan de manera tal que lo que queda claro es que todo lo que forja lo forja calculando, el cálculo es expresión de su destreza; no importa si se trata de controlar directamente un elemento como el fuego por medio de instrumentos, o si se trata de planear una estrategia, tanto para lo uno como para lo otro el cálculo se muestra como condición de constitución de lo logrado y esto es, a su vez, una propiedad de Hefestos, una disposición divina, una destreza (τέχνη). Para concluir, el cálculo en tanto operación intelectual, así como la operación material con una substancia, pueden ser nombrados como τέχνη porque involucran la destreza y constituyen un campo de operación amplio, un saber.

Recapitulemos los principales puntos.

[1] τέχνη es un vocablo que nombra un conjunto de operaciones que basadas en las destrezas, corporales o intelectuales, conducen a un resultado.

[2] Los conjuntos de operaciones, en tanto implican las destrezas, implican el saber.

[3] Las operaciones pueden ser relativas a la fabricación de objetos o al cálculo estratégico.

El numeral [1] es la definición de la idea de τέχνη; llamaré a esta definición *la definición homérica de técnica*. El numeral [2] es la explicitación de un elemento involucrado en la destreza, el saber. [3] manifiesta los posibles ámbitos de empleo de las destrezas técnicas, que para la literatura homérica, por razones históricas, o sea, de contexto, se restringe a la fabricación de instrumentos y al cálculo estratégico.

#### IV

En tanto las dos actividades privilegiadas de la τέχνη homérica son la manufactura y el invento de estrategias, nos remitimos por su intermedio a dos tipos respectivos de relaciones, a saber: la relación de un sujeto con un objeto en la manufactura; y la relación de un sujeto con otro en la estrategia, y esta estrategia siempre se manifiesta en el contexto de un sometimiento de uno de los sujetos por el otro; podemos decir que esas habilidades estratégicas se desarrollan en el marco de un dominio en el que la rivalidad es una constante. El gran héroe de la habilidad

estratégica es –como se sabe– Odiseo; y en efecto, a Odiseo se lo suele mencionar como πολύτροπος, πολυμήχανός, πολύμητις, términos sinónimos que se pueden traducir como el de muchos trucos, el de muchas mañas, el de muchos recursos, el agudo, el ingenioso, etc. Desde la *Iliada*, cuando Helena lo describe ante Príamo, esta forma de referirse a Odiseo resalta el hecho de que, aunque guerrero como los demás, su cualidad principal es el cálculo. Concibió la trama del caballo de madera, para lograr penetrar los muros de Ilión. Odiseo es el único de los Héroeos de la *Iliada* que se iguala a los dioses, no por su fuerza sino por su ingenio; es la contraparte de Aquiles, caracterizado por la fuerza. El ingenio de Odiseo es nombrado, en los epítetos que lo califican, en los respectivos sufijos τροπος, μήχανός, μητις. El primer término, τροπος, hace mención de las posibilidades, maneras, modos, sentidos, manifiestos del comportamiento ingenioso de Odiseo; el segundo término, μήχανός, refiere al recurso, al remedio, al ardid. El tercer término, μητις, menciona su ingenio, su prudencia, su sagacidad. Marcel Detienne (1990: 81-93), en el contexto de los orígenes míticos de la escritura, hace una síntesis de la rivalidad entre los dos héroes griegos caracterizados por su ingenio y su destreza de cálculo, a saber: Odiseo y Palamedes. La rivalidad se resuelve con la muerte de Palamedes a causa de un ardid doloso de Odiseo; precisamente, lo que estas leyendas ponen de presente es una legitimación de esa inteligencia estratégica representada en Odiseo, que urde engaños, y estrategias para salir adelante en pruebas en el enfrentamiento con los dioses o con otros hombres, pues la sagacidad de Odiseo se manifiesta preferentemente contra sus rivales; por el contrario, la inteligencia de Palamedes se restringe a problemas propios de la producción y el dominio del medio físico.

Cabe decir que estos dos tipos de habilidades representadas –por decirlo así– en Odiseo y Palamedes, se corresponden, respectivamente, con la ocupación de los artesanos del demos y las ocupaciones de la aristocracia guerrera y política; sin embargo, ya para concluir, como coda de este escrito, cabe afirmar que de los dos poemas de Homero pareciera quedar excluido el *comercio*. En efecto, la poesía homérica canta las hazañas de los guerreros y, por su conducto, las obras de quienes los sirven, los artesanos. Pero el comercio no es digno de alabanza. Esta escasa dignidad es atestiguada en la *Odisea*, en un pasaje en el que Euríalo (uno de los jóvenes feacios en los juegos que organizó el rey Alcinoos) increpa a Odiseo diciéndole:

“[...]No te tomo, extranjero, por varón [φῶτι] entendido/ en las justas de las muchas que se dan entre los hombres; /sino por un fulano [ῥῆς] venido en la nave de múltiples remos, /comandando marinos mercantes, /atento a la carga, vigilante de la mercancía/y la provechosa ganancia. No pareces atleta [...]” (*Odisea*, VIII, 160).

La comparación es evidente, entre el atleta y el hombre de negocios; éste no es entendido en los juegos de los hombres, porque siempre está de viaje en la nave, atento a la carga y la ganancia. Es un tercer tipo de hombre, totalmente fuera de la simbiosis social y de poder que constituye la relación entre el hombre del *laos* y el artesano del *demos*; no es un hombre para la gloria. Claramente, Euríalo opone el varón aristócrata al fulano cualquiera, pues su intención es ofender a Odiseo. Sin embargo, aunque el comercio no es un oficio memorable, implica, tanto la mencionada estrategia como el cálculo numérico. No es, en principio, un cálculo de la misma naturaleza del cálculo de proporciones de la manufactura de objetos, aunque de alguna forma el cálculo de proporciones y medidas implique el cálculo numérico. Samuel Verdan (2007) nos cuenta que los griegos antiguos poseyeron dos sistemas de numeración, a saber, el acrofónico y el alfabético; el primero es más antiguo que el segundo y los testimonios –según Verdan– más antiguos, que se conservan actualmente del sistema acrofónico datan del siglo VI, pero esto no implica que no pudiera ser usado antes. Afirma, además, Verdan que el sistema acrofónico no eclosiona antes de la edad de bronce, sino al contrario a los principios de la misma; sabemos que la *Iliada* y la *Odisea* pertenecen a la edad de bronce. Ahora bien, Verdan anota que la necesidad de estos sistemas de numeración se funda en los intercambios comerciales, tanto al interior de las regiones griegas como hacia el exterior de las mismas.

La ofensa que infringe Euríalo a Odiseo describe las actividades del hombre de negocios: atento a la carga, a la mercancía y la provechosa ganancia. Es un asunto de intercambio mercantil que, claramente, se opone a las relaciones entre aristócratas que –como lo atestiguan los poemas homéricos– se hacen permanentemente presentes los unos a los otros; y los presentes que se hacen son, básicamente, o bien productos de la manufactura o bien productos obtenidos en el saqueo. No se trata, pues, de la ganancia que implica un cálculo de proporciones entre cantidades, como lo es la del mercader. Pero, por supuesto, los guerreros aristócratas, pese a esto, saben hacer cálculos numéricos; de hecho, el único cálculo numérico que aparece explícitamente en los poemas homéricos aparece en la *Iliada*, en la rapsodia segunda, cuando Agamenón convoca a la asamblea a sus hombres para comunicarles una decisión aparente de abandonar la batalla; les dice que Zeus lo ha engañado porque le había prometido tomar Ilión pero que, luego de tantos años, no lo ha conseguido, que en un sueño le ha ordenado volver a Argos; luego se refiere a lo vergonzoso de la retirada ya que el ejército aqueo es grande, y para ilustrar cuán grande es el ejército aqueo describe la posibilidad del siguiente procedimiento:

[...] si pues juntos aqueos y troyanos quisiéramos, /jurando la paz, contarnos (ἀριθμηθήμεναι), /y reunidos los troyanos cuantos son en su hogar, /y nosotros aqueos ordenados en décadas (δεκάδας), /de los troyanos un hombre tomáramos, cada década (δεκάδες), para escanciar el vino, /muchas décadas (δεκάδες) quedarían sin escanciador (*Iliada*, II, 125).

En este verso de la *Iliada*, Agamenón emplea la palabra *década*, la cual es una cifra numérica del sistema acrofónico; esto indica que el sistema era conocido ya por los poetas homéricos. Lo que Agamenón hace es una operación de comparación de dos conjuntos, donde el dominio son los troyanos y el rango los aqueos; y como se puede colegir de la comparación que hace Agamenón, los elementos del rango (aqueos) superan con creces los del dominio (troyanos). Es una operación para saber cuántos hombres hay en cada bando, pero más precisamente para medir el tamaño del ejército aqueo en relación con el troyano. Se trata de un tipo de cálculo que ya no tiene que ver con el *ardid*, no se lo desarrolla en relación con algún efecto final de los del tipo que ocupan a los hombres del *laos* o a los artesanos del *demos*, es simplemente una operación para determinar, por comparación, el tamaño de los dos ejércitos; o sea, es un asunto de cálculo de magnitudes. Este cálculo de comparación de magnitudes es el fondo del cálculo mercantil, del intercambio de magnitudes iguales. Roberto Calasso (1994: 91), menciona acertadamente el dinero como lo que hace falta en Homero, y lo trae a cuento a partir del intercambio de las mujeres, Briseida por Criseida, intercambio que suscita la querrela entre Agamenón y Aquiles. Intercambiar una mujer por otra implica, de alguna forma aún obscura, indistinguirlas como dos monedas del mismo cuño, y ese cuño es el criterio que permite intercambiarlas, pues cada una es *la de hermosas mejillas*; afirma Calasso que la ira de Aquiles, aquella que canta la diosa invocada al comienzo del poema, esa ira determinada por la substitución que opera Agamenón se suscita como si el héroe sintiera que el intercambio aprieta el nudo que ningún héroe podrá soltar; las habilidades mercantiles, como le indica Euríalo a Odiseo, no son heroicas; el dinero, la recompensa por su ejercicio, involucra la habilidad desconocida, esa que la posterior filosofía resalta como condición de su ejercicio, *el concepto* que indistingue los individuos a partir de un criterio.

## V

Para concluir, el concepto de técnica (τέχνη) en Homero se reparte, fundamentalmente, entre la producción de objetos de uso; y las relaciones de rivalidad entre sujetos. Esto significa que el concepto, en Homero se reparte en dos grandes campos: la

fabricación y la estrategia. Traer a la existencia un objeto o superar a otro sujeto, son actividades que implican, fundamentalmente, unas habilidades o destrezas que se ejercen en unas determinadas condiciones. La técnica, en Homero, fundamentalmente es un atributo del sujeto, dios o ser humano, es algo que lo constituye que lo distingue, que le da un poder en el mundo. Al cantar las hazañas del héroe, y los prodigios del dios, Homero canta los poderes que confiere, a uno y al otro, la τέχνη. Pero la τέχνη no es una capacidad intelectual; sólo es capacidad de comportamiento eficaz en determinadas circunstancias, disposición de la cual, en Homero, el cálculo es su forma intelectual más prominente, pero el cálculo sólo es una posibilidad de la disposición al comportamiento. El comportamiento intelectual que conducirá a la filosofía está del lado del concepto, de la idea, obscura noción que no es compatible con el poema homérico, pues pertenece más al orden de la generalización que –como lo sugiere Calasso– irrita al héroe porque requiere la indistinción.

### **Bibliografía**

1. CALASSO, R. (1994) *The Marriage of Cadmus and Harmony*. Translated from the Italian by Tim Parks. Vintage.
2. DETIENNE, M. (1990) *La escritura de Orfeo*. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Ediciones Península.
3. HEIDEGGER, M. (1994) “La pregunta por la técnica”. En: *Conferencias y Artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Ediciones del Serbal, Barcelona, Barcelona, pp. 9 – 37.
4. HOMER. (1920) “Iliad”. In: *Homeri Opera in five volumes*. Oxford, Oxford University Press.
5. HOMER. (1919) *The Odyssey, with an English Translation by A.T. Murray, PH.D. in two volumes*. Cambridge, MA. Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd.
6. HOMER. (1914) “Hymn to Hephaestus”. En: *Anonymous. The Homeric Hymns and Homerica, with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White*. Homeric Hymns. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
7. HOMERO. (1953) *Iliada*. Traslación en verso por Fernando Gutiérrez. José Janés Editor, Barcelona.

8. ROOCHNIK, D. (1996) *Of Art and Wisdom. Plato's understanding of Techne*. The Pennsylvania State University Press.
9. VERDAN, S. (2007) "Systèmes numériques en Grèce ancienne: description et mise en perspective historique". En: *Culture MATH*.

# Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana

Doctrinal and phenomenological opening frames.  
Routes of Kantian exploration

Por: Ezra Heymann

Departamento de Filosofía Teorética  
Facultad de Humanidades y Educación  
Universidad Central de Venezuela  
Caracas, Venezuela  
E-mail: ezra.heyman@gmail.com

Fecha de recepción: 8 de julio de 2013

Fecha de aprobación: 27 de septiembre de 2013

**Resumen.** *El artículo trata de una reflexión que presupone un largo trajinar con los textos de Kant, ofrece pautas para la lectura de la obra filosófica. En primer lugar, atender a su incompletud, dado que es de su ser el ser continuada en la reflexión de los problemas que trata. En el caso específico de la filosofía de Kant, se enfatiza en la polivalencia de sus conceptos fundamentales, así como en la mundaneidad de los mismos.*

**Palabras claves:** *Kant, fenomenología, filosofía, obra de arte, razón, deducción trascendental.*

**Abstract.** *The article is a reflection that presupposes a long journey with Kant's texts; it provides guidance for reading the philosophical work. First by attending to its incompleteness, as it is part of its nature that we continue to reflect on the problems that it addresses. In the specific case of Kant's philosophy, it emphasizes the versatility of its fundamental concepts as well as their worldliness.*

**Key words:** *Kant, phenomenology, philosophy, work of art, reason, transcendental deduction.*

## I

Nuestro sentido histórico es ambivalente, a punto de perder toda consistencia. Cuesta sustraernos al sentimiento -que se presenta como una evidencia- de que las grandes obras de arte: en pintura y en escultura, la arquitectura monumental, la música perdurable y la gran obra poética y dramática, pertenecen todas a otros tiempos. De la misma manera, quien está acostumbrado a entender las obras filosóficas ante todo como *obras*, esto es, como construcciones concluidas en sí mismas, análogas a la obra de arte y con su propia forma de perfección, considerará como un hecho que ha pasado el tiempo de la gran filosofía. Eventualmente agregará: de los grandes sistemas filosóficos. Sin embargo es improbable que quien se dedica al trabajo filosófico vea la historia de la filosofía como un museo en el cual están uno al lado del otro, para ser admirados, una clase particular de prodigios del genio humano. La noción de sistema de filosofía ha perdido por cierto su actualidad, pero nos damos cuenta también que es un desatino hablar del sistema de Platón, o del sistema de Aristóteles, así como tampoco son sistemas las Sumas tomistas. Éstas tratan de muchas cuestiones específicamente teológicas, y en parte importante también de cuestiones puramente filosóficas, y las tratan a medida que se presentan. Se ubican dentro de un orden de divisiones previamente establecidas, pero esto no quiere decir que el surgimiento de los temas esté predeterminado por este orden, y su relevancia filosófica es reconocible para nosotros con independencia de la orientación teológica general del autor y de su posible función doctrinal. Merecen admiración precisamente porque en la secuencia de sus artículos muchísimas posibilidades de pensamiento son examinadas por sus méritos propios, con independencia de su eventual aporte para la defensa de tesis y artículos de fe preestablecidos. La prueba de ello está en el hecho de que su apreciación crítica sigue siendo actual y puede ser efectuada de nuevo por los que no compartimos los compromisos del autor.

Se señala con toda razón que es propio de la obra de arte suscitar reflexiones imprevisibles y permitir de este modo recepciones diferentes. Obviamente, esto es cierto también con respecto a las obras filosóficas, pero cabe notar la diferencia. El destino más propio de la escritura filosófica no es de ser contemplada, y tampoco de ser considerada como constituyéndose por su parte en un objeto de estudio. Más bien se encuentra el lector solicitado a atender los señalamientos y desarrollos de pensamiento para examinarlos paso a paso con toda la libertad de que es capaz, y de este modo entra inevitablemente en diálogo con lo que está leyendo, con todos los extrañamientos, las desavenencias, negociaciones y reconciliaciones que un diálogo suele comportar. La aceptación o el rechazo global tienen entonces poco que decir; sólo indican la buena disposición (o su ausencia) para entrar en materia. De la obra

de arte pudo decir Gadamer que frente a ella la actitud crítica es secundaria: lo primario es el exponerse a ella y a la manera en la cual -en algún sentido precario de la palabra- la obra de arte nos habla; alternatively podemos decir que ella es sugerente y nos interpela en su misma mudez. Esto claramente no vale para la obra filosófica. En su caso, el lector no se pone frente a ella para dejarse atrapar por su magia. No es éste el temple que la escritura filosófica requiere del lector. El historiador puede estudiarla como un objeto cultural y ponerla en relación con otras manifestaciones del momento histórico o con la vida del autor; a su vez el interesado en técnicas literarias, o eventualmente filosóficas, tomará igualmente la obra como un objeto de estudio. [El nombre que Martial Guérault dio a su cátedra en el Collège de France ha sido “Arquitectura y tecnología de los sistemas filosóficos”]. Pero si es en los asuntos tratados que se interesa el lector, entonces no hará de la obra su objeto de estudio y menos tomará bajo lupa al autor con sus intenciones manifiestas o secretas, sino más bien retomará la reflexión y las discusiones que el autor inició, haciéndose con ello partícipe de la búsqueda de aclaraciones que éste emprende. Tratándose de Kant su trabajo principal no será investigar a Kant, sino investigar con Kant, no Kantforschung, sino mit-Kant-Forschung, una investigación que responde a la iniciada por el autor y la continúa.

De ahí se desprende la actitud apropiada ante la historia de la recepción de la obra filosófica, de la discusión a la que a través de siglos ha dado lugar. Es una discusión abultada, tanto más cuanto más advertida y minuciosa se vuelve, y pone en juego muy diversos recursos de pensamiento, con lo que puede llegar a ser sentida como una masa abrumadora. Buscando alivio y renovada frescura nos gusta entonces volver a la comparativa ingenuidad de la obra original. Pero no nos engañemos, y no desconozcamos todo lo que nuestra propia capacidad de comprensión le debe a la secuencia de discusiones y reflexiones que la obra sólo ha iniciado, un trabajo del pensamiento de generaciones cuya polifonía constituye el fondo sobre el cual puede dibujarse un pensamiento personal. En este orden nos tiene sin cuidado la distinción entre los grandes y los epígonos, aquellos de los cuales Georg Simmel decía que si no tienen la grandeza que va unida a la unilateralidad, pueden consolarse con no tener tampoco la unilateralidad de la grandeza. Esto sería de nuevo ver la filosofía como obra, esto es, como obra de arte, y al filósofo como genio y figura única. Ha sido admirada por muchos siglos la creación poética del reino de las ideas, pero el *filósofo* Platón entra en escena cuando hace detalladamente ver su insuficiencia, y se vuelve el primero dedicado a esta actividad epigonal que es la discusión crítica, que es en realidad lo que Platón ha hecho desde el primer momento en los diálogos socráticos.

## II

El autor por su parte sabe por lo menos implícitamente lo que Montaigne expresaba: que sus palabras pertenecen por partes iguales a él y a sus lectores, y que por lo tanto nadie está en su plena posesión. No puede ignorar su movilidad y polivalencia. Qué prueba mejor cabe de ello que la multiplicidad de cuasi-definiciones que Kant da, libremente y con magnífica despreocupación, de su palabra más solemne, *Vernunft*, de la que algunas resonancias, aunque no todas, quedan bien captadas por la voz romance *razón*. Inicialmente, en la *Crítica*, la razón se caracteriza por la búsqueda de completitud y de lo incondicional, del *anhypotheton* platónico; luego como facultad de los principios, ahora ya en plural; es luego la facultad de las ideas a las cuales no les puede corresponder ningún objeto; se caracteriza también como la facultad del silogismo (des *Schlusses*), luego como la disposición a dar cuentas, el socrático *lógon dídonai*, como en A614/B642: "...pues en esto mismo consiste la razón, en que podamos dar cuenta de nuestros conceptos, nuestras opiniones y aseveraciones". Por fin, con animación y elocuencia nueva, en La Doctrina del Método la razón es caracterizada como disposición a someter aun lo más sagrado al libre examen, sensible a la reserva mental y al eventual veto de cualquiera (A738/B766 dice: "En esta libertad se basa la existencia misma de la razón"): un pensamiento francamente incompatible con todo afán de incondicionalidad, de modo que el final del recorrido de sus significados en la primera *Crítica* llega a ser bien lo opuesto de su comienzo. Ocurre que la noción de razón se mueve entre un sentido normativo, una medida ideal consensuable que buscamos sin poder nunca decir que la poseemos, y una facultad y tendencia real, que como toda propensión efectiva es capaz de excesos y de cierta ceguera, de malentenderse a sí misma, y es por ello necesitada de autocrítica y comedimiento.

Para apreciar la específica capacidad alusiva de *Vernunft*, y también de *ratio*, conviene tener en cuenta la inversión de la tradicional relación jerárquica que ha mantenido con el entendimiento, el *intellectus*.

Como el *nous* de la *Ética* a Nicómaco, el *intellectus* es la intuición y captación inmediata de los principios (*tingein* en Aristóteles, una metáfora táctil a diferencia de la visual del *intuere*); la razón en cambio es entendida como un conjunto de actividades discursivas que se despliegan en el tiempo, de circunspección y ponderación que no tienen por qué responder a un único principio. Es la actividad de reflexión, de sacar cuentas y dar cuenta, de confrontar y resumir consideraciones múltiples para examinar su pertinencia y sus alcances para lo que está en discusión, lo que llegará más tarde a ser calificado por Kant como capacidad de juicio. Medida,

sensatez y moderación están incluidas particularmente en la comprensión usual de *Vernunft*, y todas estas nociones expresan una toma de distancia ante principios que se presentan con visos de ser únicos y absolutos. Kant no se cansa de señalar que no tenemos intuición intelectual, en cambio no dirá jamás que no podemos tener Anschauungen, intuiciones más abarcadoras o más puntuales, que sean muy acordes con el entendimiento discursivo propio de la razón humana. La intuición aislada y puntual es ciega, pero no es su cometido quedarse aislada, si es que existe alguna vez en esta forma. Algunos filósofos del siglo XIX lamentaron la inversión de la jerarquía tradicional, en particular Schelling, ya anciano y cascarrabias: *Verstand, intellectus*, decía, es de reyes, mientras que *Vernunft* es de cualquiera. La primacía dada a la Vernunft en el curso del siglo XVIII representa para él un triunfo de la mentalidad plebeya.

Con la negación de un *tingein*, de una captación intelectual inmediata, la noción de intuición, de Anschauung, ahora con connotaciones visuales muy destacadas, queda vinculada infaliblemente con la de sensibilidad, pero lo que ésta representa tampoco es unívoca y definitivamente fijada. Es introducida inicialmente en conexión con la capacidad de ser afectado en presencia de objetos, y vale la pena destacar que la noción de afección así insertada no disimula su ambientación robustamente empírica y realista. Nada justifica la opinión de que en este inicio Kant estuviera hablando en un lenguaje que es sólo una concesión al sentido común. Ubicarse en un nivel más distinguido y elevado, *einen vornehmen Ton erheben*, no es precisamente lo que nuestro filósofo quiere y pretende. Tampoco encontramos aquí, en la Estética Transcendental, una sugerencia de que la afección proviniera de una enigmática cosa en sí. Kant ve al sujeto conocedor y práctico de antemano en un contexto de relaciones de interacción; la concepción de relaciones causales -aquí sólo evocada- no sale de un sujeto que estuviera ajeno al entramado mundano causal en el que se desempeña. Es un concepto puro, pero no del puro intelecto, ya que, como lo señala Kant, sin percepción el puro pensamiento no sabría nada de un acontecer y de un cambio. Es un concepto fundamental del intelecto en tanto que se hace cargo de nuestra inserción sensible en una red de relaciones interactivas. Sobre esto he de volver, pero aquí es el momento de recordar como habla Kant al presentar su primer argumento a favor del carácter a priori de la representación del espacio. Relaciono ciertas sensaciones con algo que ubico en otro lugar del espacio que aquel que yo ocupo, lo que no sería posible si no poseyera ya la representación del espacio. Yo estoy aquí, y aquí es donde me alcanza una afección, y sin embargo la refiero a algo que está allá, en otro lugar. La rana lanza su lengua hacia afuera, y no busca el estímulo dentro de sí. Kant no adscribe la representación espacial a un

ser inespacial e incorporeal, sino a uno que ocupa un lugar en el espacio y desde allí se relaciona con otros lugares. Tengo la noción de espacio sólo encontrándome y ubicándome en él, esbozando relaciones a partir de allí con otros lugares, concebidos a su vez como centros e inicios de recorridos posibles.

De este modo, junto con expresar la afectabilidad, el momento pasivo de la capacidad de obtener representaciones, Kant asocia con la sensibilidad desde el inicio la noción muy distinta de *intuición*, que consiste en el logro de una configuración espacial y temporal (*Ausdehnung und Gestalt*), un logro a partir de una actividad de esbozar trazados, recorridos y contornos, por lo que finalmente intuición e imaginación llegan a ser tratados en la CdJ como sinónimos, al ser considerada la imaginación como la capacidad de la composición de lo múltiple en la intuición (parágr. 9) y luego llamada rotundamente “la facultad de las intuiciones” (parágr. 35).

Nos encontramos aquí con un conjunto de términos con funciones y capacidades evocadoras diferentes: afección, impresión, sensación, y no por último, con la de intuición. El término de impresión (Eindruck), afín al de afección, va a servir para expresar la intensidad, mayor o menor, de un efecto sentido; por su parte la *Empfindung* cumple su papel específico por su calidad bifronte, que se pierde en su traducción usual como sensación. En cambio si la traducimos, a los efectos que nos interesan en el momento, como *el sentir*, notamos la doble faz de la *Empfindung* que Kant registra en el parágr. 1 de la Crítica del Juicio: “Toda relación (o referencia) de las representaciones, aún de las *Empfindungen*, puede ser objetiva (y entonces significa ella lo real de una representación empírica); únicamente no es así la relación con el sentimiento de placer y displacer, por el cual no se designa nada en el objeto, sino el modo como se siente a sí mismo el sujeto según la manera como es afectado por la representación.” De acuerdo con esta observación de Kant, “Siento calor” es un enunciado de dos vertientes. Puede significar predominantemente que detecto una fuente de calor, el agua que comienza a calentarse o un aire que denota la presencia de una hornilla encendida, así como puede predominar el sentido en el cual se da expresión a un estado propio: *me acaloro, je m'échauffe*, en el ejemplo de las Meditaciones de Descartes. El ejemplo preferido de Kant es el de los colores. Aquí notamos también las dos vertientes, aunque de manera diferente: “Veo algo rojo” pretende informar objetivamente acerca de la característica de una cosa en el ámbito de mi alcance (por más que se trate de una cualidad que las cosas adquieren sólo en relación con una sensibilidad óptica) pero si decimos “Tengo una sensación de rojo”, entonces hacemos la salvedad de que se podría tratar sólo de un estado subjetivo. *Empfindung* nos habla entonces

de la sensibilidad en su doble función: como un sensorio, destinado a detectar las cosas con sus cualidades, y nos habla de nuestro ser modificable, afectable por la presencia de las cosas, de tal manera que, en el caso extremo, esta modificación ya no nos enseña nada acerca de cómo son las cosas.

Diferente es la *Anschauung*, más bien una novata en la arena filosófica. Ella involucra una extensión en sí misma diferenciada que es sin embargo abarcada en su conjunto, es decir que presenta una unidad en alguno de los sentidos huidizos de esta palabra. La palabra señala algo explayado delante de nosotros, que puede ser visto u oído como una configuración determinada (de *Gestalt* habla aquí Kant), y sin embargo no necesariamente caracterizada en un orden conceptual; una figura que invita a una visión compartida más que a una descripción comunicable. Pero hay algo más. Nuestra expresión ‘intuición’ sugiere algo captado de una vez. Estamos tentados a decir que es rápida, en *vivace*, mientras que la *Anschauung* es en tiempo lento. Esto podría ser sólo una asociación subjetiva, pero lo certero es que en la *Anschauung* tenemos algo presente, ofrecido a la mirada, algo abarcado, que sin embargo invita a centraciones y recorridos múltiples, y esto será decisivo en la argumentación kantiana. En un conocido pasaje de la Deducción Transcendental Kant sostiene que en un solo momento no puede darse sino una unidad absoluta, y no una multiplicidad diferenciada como le es propio a la *Anschauung*. Debo recorrerla sucesivamente, reteniendo en cierta forma de compresencia lo ya recorrido para que se produzca la característica integración. Pero ¿cómo puede sostener Kant que “en tanto contenida en un solo instante, una representación no puede jamás ser otra cosa que unidad absoluta” (A 99)? ¿Acaso no abarcamos frecuentemente con una sola mirada configuraciones de tamaño apropiado? Kant no lo puede ignorar. Pero la distinción de partes orientadas y de dimensiones que constituyen propiamente la espacialidad, las secuencias de los “más allá y más allá”, este sentido de lo espacial implica la concepción de movimientos posibles. Es lo que destaca el señalamiento kantiano de que no podemos concebir una recta sin trazarla sucesivamente en el pensamiento, y trazar algo en el pensamiento significa concebir la posibilidad de un recorrido efectivo.

Ya al formar la noción de sensibilidad como capacidad de recibir impresiones y sensaciones, esta afectabilidad es algo muy diferente de la capacidad pasiva de un objeto de quedar marcado por impactos. En el Conflicto de las Facultades lo formula Kant diciendo: “Cosas exteriores actúan sobre un cuerpo capaz de acción, y lo excitan a la acción. El producto de ello es vida.” Tomar nota de algo ya es reaccionar, y sentir algo implica el ejercicio de una capacidad diferenciadora de cualidades, que puede ser más precisa y delimitada o más incierta, pero la *Anschauung* como

composición específicamente espacial o temporal, presupone una actividad más cualificada: el esbozo imaginativo de movimientos que involucran una concepción de direcciones y sentidos. Que *existan* movimientos, esto lo sabemos solamente por la experiencia, como todo lo que atañe a una existencia, pero la *concepción* de un movimiento resulta ser inseparable de lo que Kant llama la intuición del espacio y del tiempo, y esta reflexión realimenta la misma noción kantiana de una intuición, de una *Anschauung*. Estos términos kantianos aluden primero a una presencia, a una presencia inmediata a nuestros sentidos, o a una imaginaria, que va a ser esencial a la hora de calificar al espacio y al tiempo, meramente como tales, como *entes imaginarios*. Ahora bien, al extenderse la noción de intuición a lo imaginario, como lo anticipa la Estética Transcendental al hablar del ilimitado progreso (*Fortgang*) de la intuición, y al ser visto el objeto como figura en un indefinido entorno espacial y temporal, asimismo al caracterizarse la espacialidad por la indefinida posibilidad de distinción de partes, la *Anschauung* deja de implicar la pura presencia de un objeto, la presencia de algo que simple y tercamente está ante nuestras narices, para cargarse de potencialidades que van a ser las que la definen: el extenderse hacia un lado o hacia el otro, la distinción entre lo más cercano, lo que le sigue y lo más lejano, lo inmediato frente a lo que, en cambio, permite medir distancias, lo que ya se nos viene encima, y lo que nos da todavía un tiempo de gracia. La idea misma de una presencia se matiza y atenúa al llegar a significar mayor o menor accesibilidad, un espacio que se ve obstruido o se abre, de constricción o de libertad de movimiento, como influido o no por Kant, lo destaca en particular Andrés Bello en su *Filosofía del Entendimiento*.

Esto no debe entenderse necesariamente en el sentido de un énfasis en los aspectos subjetivos del espacio y del tiempo. El punto cero del sistema de coordenadas puede ubicarse alternadamente en la posición que uno mismo ocupa y en cualquier otro punto que llega a ser objeto de nuestra consideración. Toda configuración que es objeto de una intuición centra el espacio, delimita un espacio, y lo puede hacer sólo transgrediendo al mismo tiempo imaginativamente estos límites así como todos los nuevos puntos de referencia necesarios para dar a su vez determinación al espacio circundante, estableciendo en él un nuevo lugar. La ilimitación y la limitación; la percepción real -o posible pero determinada- y la imaginación de un progreso transgresor se presuponen mutuamente. Así puede Kant decir en la Estética que todo espacio determinado representa una delimitación dentro del espacio único (único porque todo lugar en él puede ubicarse en relación con cualquier otro, perteneciendo al mismo sistema de referencias), y señalar por otra parte en la Analítica, como principio de los “axiomas de la intuición”, que no

podemos concebir el espacio sino a partir de la síntesis sucesiva de partes.

En la intuición el movimiento es entrevisto como potencial y partiendo desde un punto arbitrariamente elegido, y por esta razón mientras hablamos sólo de *Anschauung*, las relaciones dinámicas entre las partes del espacio y entre las extensiones temporales son sólo virtuales, sólo esbozadas en su posibilidad. De la distinción entre lo real-efectivo y lo meramente concebido como posible, entre lo comprobado en la percepción (o inferible en el contexto de interacciones al cual la percepción pertenece) y lo solamente imaginado, de esta distinción tan fundamental para Kant como lo es para el sentido común no se hace cargo la noción de intuición, sino la de experiencia. En el plano de la intuición y de las categorías correspondientes - que Kant llama matemáticas a diferencia de las dinámicas- no se plantea una noción de existencia. Ella se reserva para las categorías de relación y de modalidad que expresan lo que distingue la experiencia del mero tener presente una configuración percibiendo o imaginándola, que es la *Anschauung*.

Con ello tampoco se plantea en este orden de la mera representación de configuraciones espacio-temporales una distinción entre el ámbito de nuestras representaciones y de un ámbito exterior a ellas y a ser atendido por ellas, y que al ofrecerse a ser conocido, también ofrece resistencia a la arbitrariedad del sujeto. Es en el orden de la experiencia que atendemos la resistencia de las cosas y la necesidad de acordarnos con ellas, con lo que ellas permiten y requieren, contrariamente por cierto a la fórmula demasiado simple asociada con la noción de revolución copernicana.

La idea del objeto como lo que se opone a la arbitrariedad del sujeto pensante se encuentra expresada inicialmente en A104. Comienza el párrafo diciendo: “Hallamos empero que el pensamiento de una relación de todo conocimiento a su objeto tiene algo de necesario, ya que éste –el objeto- es considerado como siendo aquello que se opone a que nuestros conocimientos se determinen al azar o arbitrariamente...” y continúa señalando que así los conocimientos tienen que determinarse de algún modo a priori, siendo que tienen que concordar entre sí en su relación al objeto. Con ello esta reflexión de Kant se mantiene todavía dentro del marco del pensamiento central en la Deducción Transcendental, de que la unidad de la conciencia y la unidad convergente, foco imaginario que representa la noción de un objeto, son cada una la condición de la otra. De este modo no queda todavía excluida la frecuente lectura internalista de Kant, que encierra todo el proceso cognoscitivo en la conciencia, cualquiera que sea en este contexto el oscuro significado expresado con ‘en’, o ‘dentro de’.

## III

La fórmula de “la relación de todo conocimiento a su objeto” es una variante de la que aparece en la célebre carta a Marcus Hertz del 21 de febrero de 1772, en la cual Kant anuncia el proyecto de la Crítica. Nos va a ser útil ver más de cerca cómo se articula en la carta esta noción.

Kant le cuenta al que ha sido su compañero en la disputa reglamentaria acerca de su disertación dos años antes, que desde entonces sus pensamientos han girado “[acerca] del fundamento sobre el cual descansa la relación de lo que se suele llamar en nosotros representación, con el objeto”. A continuación explica: cuando la representación no contiene más que el modo en el cual el sujeto queda afectado por el objeto, entonces la relación se comprende fácilmente, ya que el efecto ha de ser conforme con su causa, y así tienen las representaciones pasivas o sensibles una relación comprensible con sus objetos. Igualmente no requiere explicación la concordancia cuando se trata de un entendimiento que *produce* sus objetos. Esto sería el caso de un entendimiento divino creador, pero más adelante en la carta Kant hace valer lo mismo para la matemática, pues allí “los objetos son magnitudes y pueden ser representados como magnitudes porque producimos su representación al tomar lo uno múltiples veces.” En este terreno los objetos no son algo diferente de la composición cuantitativa producida por nosotros mismos. Pero cuando nuestro entendimiento no es ni la causa del objeto a través de sus representaciones, ni el objeto la causa de las relaciones que concibe el entendimiento, entonces la correspondencia merece una investigación, ante todo cuando no nos conformamos con la respuesta perezosa de que Dios lo dispuso así, de que se da una armonía preestablecida, o con la admisión de un misterioso *influxus hyperphysicus*.

De manera unánime se señala la correspondencia de la pregunta formulada en la carta con el planteamiento de la Crítica, y en particular con las formulaciones del párr. 14, pero se señalan también diferencias, y Béatrice Longuenesse, quien ha hecho contribuciones renovadoras a la comprensión de la Crítica, acude en este punto a un lenguaje hartamente tradicional. Comprueba primero que la carta encara una relación causal entre el objeto y su representación (refiriéndose sin duda a la representación sensible), una relación causal entre dos entidades heterogéneas, un objeto fuera de la mente y una representación en el alma. En cambio “...la Crítica internaliza la relación entre la representación y el objeto dentro de la representación misma, de modo que el problema adquiere un nuevo significado.” (*Kant and the Capacity to Judge*, p.17). Longuenesse tiene desde luego en cuenta que la carta considera que el problema realmente interesante aparece cuando ni el objeto es

causa de la representación, ni ésta la causa del objeto. Tiene asimismo en cuenta que el lenguaje causal – afección, receptividad, pasividad- en la caracterización de la representación empírica está presente también en la Estética Transcendental. Pero parece sumarse a aquellos que ven este lenguaje inicial de la Crítica sólo como una presentación preliminar cercana al sentido común, una presentación que cargaría el inconveniente de usar la categoría de causalidad fuera del ámbito de la experiencia en el cual es legítima. Parece aceptar entonces la opinión difundida de que allí Kant presenta la sensación, y con ella la intuición empírica, como causada por una cosa en sí.

Comencemos por despejar esta última duda. Nos afectan muchas cosas. El conocimiento humano, recuerda B72, depende de la existencia del objeto, al tratarse de un ser “dependiente en su existencia tanto como en su intuición (que determina su existencia en relación con objetos dados)”. En nada sugieren estos señalamientos que se tratara de una dependencia de cosas misteriosas, de cosas en sí; por el contrario, lo que conocemos más propiamente es el juego de acciones y de padecimientos en el cual estamos enlazados, un juego inseparable de las interacciones que las cosas mantienen entre sí y en continuidad con éstas. Averiguamos su manera de interactuar, su estilo, dicho en términos husserlianos, y como lo destaca en particular Longuenesse, lo articulamos en la forma del juicio hipotético vinculando una condición antecedente con una consecuente, extrayendo así del flujo del acontecer una regla siempre susceptible a ser refinada, ya en la experiencia cotidiana, ya en la más analítica e idealizada que constituye el conocimiento científico.

La ontología kantiana, si es que queremos usar este término abusado, es una ontología de la relación, de relaciones espaciales y temporales en el plano de la intuición, y de relaciones dinámicas en el plano de la experiencia, y tanto en el orden meramente espacio-temporal como en el más realizado que es el dinámico son esenciales, junto con el identificar un objeto, una relación de alteridad con otro lugar, otro tiempo, otro objeto. Aún lo interior de un objeto de experiencia lo concebimos sólo en términos de una relación entre alteridades. Es lo que Kant destacará en la Anfibología: “En un objeto del intelecto puro es interior sólo lo que no tiene ninguna relación (según su existencia) con algo diferente de él. En cambio las determinaciones de una *substantia phaenomenon* en el espacio no son más que proporciones, un conjunto de puras relaciones. La sustancia en el espacio la conocemos solamente por las fuerzas que son efectivas en ellas para atraer a otras o para resistirse a la penetración (repulsión e impenetrabilidad). No tenemos conocimiento de otras propiedades que fueran constituyentes de la noción de la sustancia que aparece en el espacio y que llamamos materia” (A265/B321).

Determinaciones puramente internas, definidas intrínsecamente y no por una acción y manifestación transitiva constituirían una cosa en sí. Pero no sólo nos es imposible *conocer* tal cosa; tampoco estamos en condiciones para afirmar que tal cosa fuera posible (A255/B310). Nuestra noción de conocimiento se aplica a la situación en la cual el entramado de acciones, en las cuales se manifiestan las fuerzas características de las sustancias, llega a nuestra orilla y nos involucra. Es la Tercera Analogía la que explica la comunidad de las sustancias como condición de posibilidad de la experiencia, y Kant aclara que por comunidad entiende en este contexto el *commercium* de las cosas, las formas particulares en las cuales interactúan. Es entonces plenamente justificado el señalamiento (admitido también por Longuenesse) de que el sujeto conocedor conoce en tanto que por su condición corporal pertenece a esta comunidad interactiva. El texto kantiano mismo lo apunta: “A nuestras experiencias se les nota fácilmente que sólo las influencias continuas en todos los lugares del espacio pueden guiar nuestro sentido de un objeto al otro, que la luz que juega entre nosotros y los cuerpos del mundo efectúa una comunidad mediata entre nosotros y éstos, y demuestra su simultaneidad...” (A213/B260).

Es sin embargo característico del proceder de Kant, el vaivén entre la perspectiva transcendental física que acabamos de oír expresada, y una psicológico-transcendental. El párrafo que sigue inmediatamente opera este cambio de discurso. A214/B261: “Para la aclaración puede servir lo siguiente. En nuestro ánimo todas las apariciones, en tanto contenidas en una posible experiencia, deben estar en la comunidad (*communio*) de la apercepción, y en tanto que los objetos son representados como existiendo conexos simultáneamente, deben determinar mutuamente su lugar en el tiempo, y formar así un todo.” A continuación señala Kant que si esta comunidad subjetiva de las representaciones ha de descansar sobre un fundamento objetivo, entonces ha de ser referida a *apariciones como sustancias* que forman una comunidad real, un *commercium* de sustancias. Este pasaje es uno de aquellos que muestra la complementariedad de la deducción objetiva y la subjetiva, dando prioridad (en el orden objetivo, desde luego) a la primera, y uno de los pocos pasajes que expresan nítidamente la notoria ambigüedad de la noción de aparición (*Erscheinung*) entre algo que se da en el ánimo, y el acontecer y manifestarse algo que pertenece al contexto físico que constituye la experiencia.

En este respecto se vuelve imprescindible una acotación. La castellana ‘experiencia’, y mucho más todavía ‘*experience*’ en el inglés actual, participan de esta ambigüedad, siendo entendida muchas veces -quizás las más veces- ‘*experience*’ como vivencia. Pero la *Erfahrung* kantiana no puede ser entendida como un estado anímico, sino sólo como la andanza en la que uno logra pericia en su encuentro

con las cosas: primero pericia práctica, y luego discursivamente articulable, esto es, con entendimiento.

Es en la experiencia, y sólo por la experiencia que llegamos a saber cómo son las cosas, aunque rara vez lo diga Kant tan brutalmente como en el apéndice a los Prolegómenos. “El principio que rige en todas partes mi idealismo y lo determina es en cambio: Todo conocimiento por el mero puro entendimiento o por la razón pura es sólo un espejismo, y sólo en la experiencia hay verdad”. Para nosotros se trata ante todo de despejar la apariencia de que los principios sintéticos a priori nos harían saber cómo son las cosas. Ellos formulan las preguntas básicas que nos planteamos en toda experiencia, y no anticipan las respuestas que han de dar las cosas al ser examinadas. Qué permanece y qué cambia, es decir, cómo determinar el cambio, qué factores intervienen en los sucesos y qué consecuencias cabe esperar, cuál es el contexto dentro del cual se pueden destacar tales variables, éstas son preguntas que regulan toda experiencia, sin que haya garantía de que encontraremos siempre respuesta. Son preguntas que articulan nuestra ignorancia y nos ponen en camino para encontrar, con suerte, respuestas. Permítanme recordar en este respecto que también las categoría aristotélicas se formulan mediante pronombres interrogativos: el ¿qué?, el ¿cómo?, el ¿cuánto y de qué tamaño?, ¿dónde?, ¿cuándo?, ¿en qué relación? Son preguntas y no respuestas. Tanto para Aristóteles como para Kant, con la enumeración de los interrogantes quedan indicadas clases de respuestas, los diferentes sentidos que adquiere la predicación en la subsunción genérica, la cualificación, la cuantificación y la puesta en relación, siendo las apropiadas especificaciones lo que se trata de averiguar, lejos de la pretensión de conocerlas de antemano por el mero pensamiento.

#### IV

Si le damos su peso al señalamiento de Aristóteles de que se trata de las formas de *decir* el ser, de las formas de la predicación, no lo reclutamos para engrosar sin su consentimiento las filas del kantismo; se trata de su propia formulación. Pero interesa entonces la pregunta por el específico aporte kantiano al respecto, para lo cual puede ser oportuno un breve excursus.

Los escritos aristotélicos que se nos han conservado no tratan de la relación entre la lógica formal de los Primeros analíticos, la teoría del enunciado de *Peri Hermeneias*, y los escritos sobre las categorías. Es notorio que la fundamental distinción entre sujeto y predicado, *onoma* y *rhema*, de *Peri hermeneias* desaparece en la silogística que conoce una sola clase de términos, mientras que

sigue teniendo importancia decisiva en la teoría de las categorías. Igualmente no queda examinada la correspondencia entre la categoría de relación (*pros ti*) y la forma del juicio hipotético y disyuntivo, que tan importante será para Kant, como tampoco queda tratada la relación entre la cantidad lógica y la categoría de cantidad (*poson, posajos*: cuántos y de qué tamaño). No deja de ser un problema, o más bien una perplejidad para el antiguo alumno de Platón la relación entre las formas matemáticas y el *eidos*, la forma-especie, que determina los órdenes de las cosas. Kant hará de esta secuencia: la lógica formal, las formas matemáticas (que atañen tanto las magnitudes extensivas como las intensivas), y las determinaciones dinámicas fundamentales la guía que estructura la Analítica Transcendental. Con las formas lógicas no queda todavía nada pensado, con las categorías matemáticas, las de la *Anschauung*, se elabora un sistema de mediciones, pero no aparece todavía lo real que ha de ser medido. La bivalencia lógica, así como la distinción entre la forma del enunciado universal y la del particular (que introduce una diversidad indeterminada) se transforman, aplicados al mundo sensible en sistemas de conteo y de medición extensiva e intensiva aptos a ser aplicados a la realidad empírica graduable y multidimensional: un sistema de medición que anticipa la gradualidad de la realidad en general y el refinamiento, la subdivisión matemáticamente siempre posible de las escalas, y no el valor que habrá que adjudicar al objeto a conocer en el sistema de medición construido.

Lo real efectivo se articula con la pregunta acerca de la sustancia material, con la pregunta acerca de las relaciones causales con las que el acontecer se inserta en una secuencia temporal, y con el planteamiento disyuntivo que abre el campo de las posibilidades pertinentes y tiene más indisimuladamente una forma interrogativa: ¿eso, o aquello, o aquestotro, así o asá, aquí, o más allá? Mientras que el principio causal nos invita a seleccionar dentro del sinnúmero de las circunstancias coexistentes una, o algunas pocas que interesan, una selección imprescindible a los efectos de un examen experimental, y en definitiva a los efectos de cualquier práctica humana, la Tercera Analogía nos recuerda precisamente esto: que hablar de *una* causa y de *un* efecto es proceder a una selección dentro de la universal conexión dinámica. Limitados al reconocimiento de la interacción de todo con todo, evocada en la Tercera Analogía, no hay conocimiento ni vida posible; a su vez el principio enunciado en la Segunda, de que en todo cambio interviene una causa nos hace olvidar, si no es corregido por la Tercera Analogía, que es válido sólo en el supuesto artificial del *ceteribus paribus*, de que todo lo demás o se mantiene igual o es irrelevante. El principio de que (en circunstancias suficientemente propicias) podemos encontrar la causa relevante de un suceso, obviamente válido en contextos

limitados, queda puesto en su lugar por la realidad del maremágnum que nos recuerda la Tercera, lo que ha de curarnos de nuestros delirios cognoscitivos y de la pretensión de tener todo bajo control.

## V

Desde su juventud, las inquietudes metafísicas de Kant, en la forma que les dio la escuela leibniziana, estaban compensadas con la del *influxus physicus* del comercio de las sustancias, y Susan Shell tiene plena razón al ver también en la filosofía moral kantiana un tema análogo, el del nexo sistemático de las sustancias prácticas que son los fines en sí mismos. Sólo quiero apuntar brevemente la no menos esencial incompletitud de los conceptos éticos kantianos, la necesidad en que están de ir corrigiéndose discursivamente y la ruta de una experiencia del pensamiento moral, de un aprendizaje que se abre.

La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres comienza con la celebración de la buena voluntad como único bien incondicional. ¿Hemos encontrado aquí por fin lo incondicional que se nos perdió en la Crítica de la Razón Pura? Los múltiples e inacabados ensayos de dar un sentido apropiado a la idea de libertad que Kant efectúa en el último capítulo nos puede enseñar que el proyecto, el afán por un incondicional práctico, también requiere corrección. Pero ya el comienzo de la lectura nos pone en un vaivén entre lo que para nosotros son intuiciones morales diferentes. ¿Cómo entendemos la noción misma de buena voluntad? El adjetivo ‘buena’ podría apuntar a una excelencia que es propia de la voluntad como tal y que hace que se corresponda plenamente con su concepto, que es toda voluntad, toda actividad, sin resto de pasividad, libre de toda inclinación, y así puede ser entendida como expresión de un voluntarismo que sería específicamente moderno, como voluntad de voluntad, como lo quiere entender Heidegger. Pero si éste fuera el sentido definitivo de la palabra, Kant no hubiera logrado la sintonía con el lector con la cual contaba. La expresión “buena voluntad” no es entendida espontáneamente como voluntad excelente, perfecta en sí misma, sino como voluntad favorable a su objeto, algo más cercano a una voluntad de bondad que a una voluntad de voluntad, algo no totalmente ajeno a lo que el italiano expresa con “*ti voglio bene*”. Las dotes del espíritu, como las cualidades del temperamento y los dones de la fortuna, dice el texto, son buenos sólo cuando son corregidos por una buena voluntad que vuelve el principio de la acción *allgemein-zweckmässig*, apropiado a un fin general. Pero entonces la voluntad dejaría de ser buena si en lugar de atender un bien humano sólo se apreciase a sí misma.

De esta manera, tanto el conocimiento como la práctica viven de la complementariedad entre el atender a su objeto, cuidarlo, y el cuidado de sí mismo, de poner orden en la propia casa; entre auto-centración y la libertad que permite una feliz descentración. Este doble movimiento, de atención al objeto y de libertad recuperada frente a él, es aún más difícil de desconocer en el ámbito estético, pero por el momento basta con la evidencia de que la revolución copernicana viene acompañada de los necesarios complementos, contrarrevolucionarios en los ojos del fanático, que vuelven a restituirles a los objetos de los cuidados humanos sus derechos, y disuelven los tristes sueños de autosuficiencia subjetiva.

### **Bibliografía.**

1. ABELA, P. (2002) *Kant's Empirical Realism*. Oxford U. Press.
2. AL-AZM, S. (1967) *Kant's Theory of Time*. Phil.Library.
3. ALLISON, H. (2004) *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. 2 ed. Yale U. Press.
4. BRANDT, R. (2000) *Table of Judgments*. Ridgway.
5. CRAMER, K. (1985) *Nicht-reine synthetische Urteile a priori*. Winter.
6. GUYER, P. (1987) *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge U. Press.
7. HEIDEGGER, M. (1951) *Kant und das Problem der Metaphysik*. 2. ed. Klostermann.
8. HENRICH, D. (1976) *Identität und Objektivität*. Winter.
9. LANGTON, R. (1998) *Kant's Humility*. Oxford U. Press.
10. LONGUENESSE, B. (2001) *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton U. Press.
11. LONGUENESSE, B. (2009) *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge U. Press.
12. ROUSSET, B. (1967) *La doctrine kantienne de l'objectivité*. Vrin.
13. STRAWSON, P. (1975) *Los límites del sentido*. *Revista del Occidente*.
14. TORRETTI, R. (1980) *Manuel Kant*. 2.ed. Editorial Charcas.
15. WATKINS, E. (2005) *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge U. Press.

# Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta a la pluralidad del mundo real\*

Real worlds, possible worlds and lexical borrowing.  
A proposal to the plurality of the real world.

Por: **Diana Andrea Giraldo Gallego**  
Departamento de Lingüística y Literatura  
Facultad de Comunicaciones  
Universidad de Antioquia - Universidad de Bergen  
Medellín, Colombia  
E-mail: dianatructora@gmail.com

Fecha de recepción: 8 de julio de 2013  
Fecha de aprobación: 13 de enero de 2014

**Resumen.** *La presencia de préstamos léxicos en una lengua es un indicio de la introducción de una palabra foránea y una nueva realidad. Aquí discutiré cómo la presencia de préstamos léxicos en las lenguas es un indicio de la pluralidad del mundo real. Para esto, tomaré la tesis expuesta por Lewis (1986) sobre la pluralidad de mundos y presentaré ejemplos del muisca y del español<sup>1</sup>, como una prueba de que el mundo, como un único lugar donde todo está incluido, conlleva la pluralidad del mundo real, debido a que hay otro que suele ser desconocido y, en consecuencia, no posible dentro de sus mundos posibles.*

**Palabras clave:** *mundo real, mundos posibles, pluralidad de mundos, contacto de lenguas, préstamo léxico, Español, Muisca.*

**Abstract.** *The presence of loan words in a language is an indication of the introduction of a foreign word and of a new reality. Here I will discuss how the presence of loan words in languages is a sign of the plurality of the real world. For this, I follow from the thesis put forward by Lewis (1986) on the plurality of worlds and introduce examples of Muisca and Spanish, as proof that the world, as a unique place where everything is included, carries within it the plurality of the real world because there is often another that is unknown and therefore cannot be within its possible worlds.*

**Key words:** *real world, possible worlds, plurality of worlds, languages in contact, loan words, Spanish, Muisca.*

---

\* Este artículo se realizó en el marco del curso Teoría de la Ciencia y Ética de mi Doctorado en Español y Estudios Latinoamericanos, en la Universidad de Bergen. Este estudio ha sido financiado por el programa Quota, gracias al convenio existente entre la Universidad de Bergen y la Universidad de Antioquia. Fecha de elaboración: enero-mayo 2012.

1 Los préstamos léxicos del muisca al español se tomaron de mi tesis de maestría En búsqueda de El Dorado, préstamos léxicos de origen muisca en algunos municipios de Cundinamarca y Boyacá. Los préstamos del español al muisca se tomaron de mi artículo en prensa Hispanismos en el muisca. Vocabulario de la lengua Chibcha o Mosca, Manuscrito II/2922.

*“Antes de que cualquier palabra que lo nombrara se pronunciara, ya estaba ahí. No importa la forma, el color o el sonido que se eligieran para representarlo.”*

*Laura Esquivel  
La Malinche*

## **A modo de introducción**

Una de las motivaciones que surgen al hacer estudios lingüísticos es el resultado del acercamiento: conocer un poco la realidad lingüística del otro, que constituye tanto el funcionamiento de sus niveles lingüísticos, como la manera en que concibe el mundo manifestado a través de su lengua. La proximidad con esa realidad, supone además de la dedicación que conlleva su acercamiento, una interacción directa con la comunidad lingüística, o indirecta a partir de documentos que reflejan y explican sus elementos lingüísticos. En lo que concierne a los estudios de los fenómenos que surgen producto del contacto entre grupos humanos, se han abordado desde diversas áreas como la antropología, la sociología, la historia, la lingüística, entre otras. La intensidad y la duración del contacto, además de la influencia que una lengua puede ejercer sobre otra de acuerdo con el mayor o menor prestigio de una de las dos, dan un estatus igual o desigual a las lenguas que entran en contacto. En este último caso, puede ocurrir que una de las lenguas adquiera una posición dominante, lo que favorece su influjo sobre la otra (Sala, 1988: 19) y, en consecuencia, puede conllevar la muerte de una de las lenguas, la formación de pidgins y lenguas criollas, el cambio de código y el préstamo en los diferentes niveles. Es por ello que cada situación de contacto de lenguas es particular por lo que las consecuencias pueden ser diversas y, generalmente, difíciles de predecir.

Asimismo, el contacto motiva la aparición de nuevos elementos entre los participantes por lo que recurren a ciertos recursos lingüísticos para denominarlos como la formación de palabras (simples o compuestas), el cambio semántico y el préstamo léxico. Campbell (1998: 58) define el préstamo léxico como: “a lexical item (a word) which has been ‘borrowed’ from another language, a word which originally was not part of the vocabulary of the recipient language but was adopted from some other language”. En este mismo sentido lo expresa Deroy (1956: 4): “une acception nouvelle introduite dans le vocabulaire d’une langue à une époque déterminée”. Hasta este momento, tanto Campbell como Deroy, muestran al préstamo léxico como una palabra de una lengua (lengua fuente) que se introduce en otra (lengua receptora). Sin embargo, esta palabra no es sólo una secuencia de

letras o sonidos, o un significante en términos de Saussure, esta palabra remite a algo, a la aparición de una nueva realidad: “when speakers of a language acquire some new item or concept from abroad, they *need* a new term to go along with the new acquisition; often a foreign name is borrowed along with the new concept” (Campbell, 1998: 59). Así también lo presenta Deroy (1956: 8): “un objet ou une idée arrivant du dehors, de l'étranger”. Todorov (1982: 22-38) tenía claro que una palabra remitía a un concepto o elemento en el mundo, por eso afirmaba que: “les mots sont, et ne sont que, l'image des choses” (Todorov, 1982: 36). Todo esto indica que el elemento léxico foráneo remite, a su vez, a un elemento que llega desde afuera, que previamente no estaba dentro de la realidad de la comunidad lingüística receptora del préstamo, por lo que se hace necesario recurrir a este.

Si bien el préstamo léxico se da tanto por necesidad, prestigio o con el fin de dar un sentido despectivo (Campbell, 1998: 59, 60), aquí me centraré en la necesidad como uno de los factores desencadenadores del préstamo, debido a que es la presencia de un elemento foráneo, de una nueva realidad, de algo desconocido, lo que motiva la adopción del préstamo, pues se toma tanto la realidad como el elemento léxico. La introducción de una palabra foránea refiere a una realidad que hacía parte de una comunidad lingüística pero no de otra, evidencia que la experiencia con la realidad externa puede variar de acuerdo con la parte del mundo en donde ésta tenga lugar. Es cierto que la introducción de un nuevo elemento no necesariamente indica que el préstamo léxico tenga lugar, pues hay lenguas que restringen su uso, como es el caso del francés y el islandés<sup>2</sup>, por lo que se dan otros mecanismos para la denominación de esas nuevas realidades como la formación de palabras y el cambio semántico.

Teniendo en cuenta que el préstamo se ha abordado más ampliamente desde el proceso de adaptación en los diferentes niveles lingüísticos (Bloomfield, 1961; Haugen, 1950; Gómez Capuz, 1997 y Muysken, 2010, entre otros), la teoría filosófica sobre la pluralidad de mundos surge como la posibilidad de reflexionar sobre lo que representa esa diversidad, ya no de una pluralidad surgida de las posibilidades, como se direcciona en esta teoría, sino del mismo mundo, en donde

---

2 Ante la presencia de una nueva realidad las lenguas recurren a diferentes alternativas para su denominación y no todas recurren a una misma solución, como se observa en este caso: “the loanword computer was being replaced by a native word in some languages: tólva (Ic), tietokone (Fi). In other languages was being replaced by ordinateur (Fr) ordenador (Sp) [ordenador en la variante española y computador o computadora en la variante americana (Diccionario de americanismos, 2010: 643)], datamaskin (Nw). And in some others, the borrowing has taken place without any problem komputer (Hu), kompjuter (Al)” (Crystal, 2010: 49). Islandés (Ic), Finlandés (Fi), Francés (Fr), Español (Sp), Noruego (Nw), Húngaro (Hu), Albano (Al).

habitan diferentes comunidades lingüísticas y cuya pluralidad se manifiesta en la introducción de realidades de una comunidad en otra. De esta manera, el préstamo léxico me permitirá ejemplificar el por qué se hace necesario hablar de la pluralidad del mundo real<sup>3</sup>, además de ser este determinante para la formación de los mundos posibles. Para esto, tomaré la tesis expuesta por Lewis (1986) sobre la pluralidad de mundos, pensado aquí más que en el sentido de aquellos mundos que son posibles producto de la posibilidad, en aquellos mundos que son reales producto de la realidad, pero que el desconocimiento del contenido o de la existencia de un otro mundo real debido a la falta de contacto directo o indirecto con ellos, impide tenerlos, incluso, como mundos posibles.

Para alcanzar este propósito, intentaré discutir los siguientes aspectos: (1) el mundo del cual hacemos parte se muestra ampliamente inclusivo para Lewis, (2) la construcción del mundo posible está determinada por el mundo real, y (3) la pluralidad de mundos no sólo debe aplicar al mundo posible sino también al mundo real. Durante el desarrollo de estos aspectos, tomaré algunos de los enunciados de Lewis y presentaré ciertos hechos histórico-lingüísticos como indicios de que el contenido de un mundo real puede llegar a ser parte de otro mundo real y como un intento de justificar la pluralidad del mundo real manifestada en la aparición de los préstamos léxicos.

### **Lewis y la pluralidad de mundos**

En 1986 se publicó *Plurality of Worlds* escrito por David Lewis. Aquí, Lewis, además de mencionar los elementos que conforman el mundo del cual hacemos parte, expone su tesis sobre la pluralidad de mundos<sup>4</sup> que se aplica a aquellos mundos posibles que están formados por la posibilidad y en donde nuestro mundo figura como una de esas posibilidades. A partir de este momento intentaré discutir tres aspectos que se vislumbran a partir de algunas de las afirmaciones de Lewis, con el fin de proponer que la teoría de la pluralidad de mundos debe estar dirigida

- 
- 3 Abeledo y Flichman (1997: 101-116) exponen problemas de traducción para el término expuesto por Lewis como actual world. Proponen que la traducción más apropiada para este término es mundo efectivo, en lugar de mundo actual o mundo real, como lo traducen otros autores. En este ensayo utilizaré el término mundo real para referirme a la parte del mundo con la cual hemos tenido experiencia y que en Lewis se presenta como actual world: “the world we are part of is the actual world” (Lewis, 1986: 5).
- 4 Inicialmente, Lewis denominó a su tesis de pluralidad de mundos como realismo modal pero, posteriormente, la juzgó como una mala denominación debido a varias discusiones que ha suscitado el término realismo, lo que lo condujo al cambio del término: “about twelve years ago, I gave my thesis a bad name. I called it ‘modal realism’. Had I foreseen present-day discussions of what ‘realism’ really is, I would certainly have called it something else” (Lewis, 1986: viii).

no sólo al mundo posible, sino al mundo real.

(1) *El mundo del cual hacemos parte se muestra ampliamente inclusivo para Lewis*

El mundo, en la manera propuesta por Lewis, está conformado por todos aquellos elementos que conforman el mundo del cual hacemos parte. Este es un mundo abarcador como se puede determinar a partir de la siguiente cita:

The world we live in is a very inclusive thing. Every stick and every stone you have ever seen is part of it. And so are you and I. And so are the planet Earth, the solar system, the entire Milky Way, the remote galaxies we see through telescopes, and (if there are such things) all the bits of empty space between the stars and galaxies. There is nothing so far away from us as not to be part of our world. Anything at any distance at all is to be included (Lewis, 1986: 1).

La inclusión de aquellos elementos que conforman el mundo es completamente amplia y abarcadora, pues Lewis incorpora lo conocido y lo desconocido, no importa cuán lejos o cerca esté o si está dentro o fuera del planeta en el cual habitamos. Esta propuesta abarcadora puede juzgarse como asertiva en la medida en que es incluyente y no excluyente, ya que también adiciona aquellos elementos desconocidos como elementos conformadores del mundo. Sin embargo, valdría la pena preguntarse ¿cómo incluir un elemento como parte del mundo si no se conoce? ¿Cómo decir que el mundo está conformado por todo lo que hay, si no se tiene la certeza de qué es y cómo es lo que hay? De la anterior cita de Lewis se deben hacer dos interpretaciones:

a. Los elementos incluidos en esta cita parecen ser todos reconocidos por Lewis: *stick* ‘palo’, *stone* ‘piedra’, *planet Earth* ‘planeta Tierra’, *solar system* ‘sistema solar’, *Milky Way* ‘Vía Láctea’, *galaxies* ‘galaxias’, *telescopes* ‘telescopios’, *stars* ‘estrellas’; no sólo por la mención misma que el autor hace de estos elementos, sino porque emplea el verbo *to see* ‘ver’, que indica la relación entre la experiencia y los elementos enunciados: *you have ever seen* ‘alguna vez has visto’, *we see* ‘vemos’. Lakoff & Johnson (1999: 102) proporcionan una idea sobre el papel que juega la experiencia como el hecho que conlleva el entendimiento de los elementos que forman parte del mundo: “what we understand the world to be like is determined by many things: our sensory organs, our ability to move and to manipulate objects, the detailed structures of our brain, our culture, and our interactions in our environment”. Con esta cita no necesariamente quiero referirme a que sólo se puede establecer la realidad mediante el acceso a la conciencia, sino al mundo inclusivo que Lewis expone, de donde se interpreta que la experiencia con los elementos determina la conformación del mundo real.

b. Lewis incluye dentro de los elementos que conforman el mundo a todo cuanto hay, aún sin ni siquiera conocer qué es lo referido: *there is nothing so far away from us as not to be part of our world. Anything<sup>5</sup> at any distance at all is to be included*. No importa cuán distante esté, no hay limitación espacial para que todo elemento que conforma el mundo se incluya dentro de los elementos que conforman el mundo. En este sentido, Lewis es a la vez inclusivo y abarcador. El carácter inclusivo del término *anything*, se da en el sentido de que cualquier elemento, conocido o desconocido, cercano o distante, se tome como parte del mundo, lo que quiere decir que no hay ninguna razón para que todo elemento no pueda ser incluido. Sin embargo, el carácter abarcador de esta afirmación conlleva cierta falencia en el momento en que se necesita precisar qué es y cómo es el elemento que se incluye, elemento que a la vez hace parte del mundo pero que se desconoce por la ausencia de la experiencia con éste.

Los dos aspectos mencionados más arriba me permiten plantear que difícilmente podemos referirnos a aquello que desconocemos ya que, de acuerdo con lo expuesto en este apartado, lo enunciado por Lewis contiene elementos que se pueden interpretar como reconocidos por él, debido a la mención misma de estos elementos y al uso del verbo *to see* ‘ver’. Es decir, se puede referir a aquello con lo que se ha tenido experiencia, lo que se constituye en el mundo real.

(2) *La construcción de los mundos posibles está determinada por el mundo real*

Ahora, al haber expuesto cuáles son los elementos que Lewis incluye como conformadores del mundo del cual hacemos parte, es necesario mencionar lo que este autor define como pluralidad de mundos, que no son más que mundos posibles formados a partir de la posibilidad:

The worlds are something like remote planets; except that most of them are much bigger than mere planets, and they are not remote. Neither are they nearby. They are not at any spatial distance whatever from here. They are not far in the past or future, not for that matter near; they are not at any temporal distance whatever from now. They are isolated: there are no spatiotemporal relations at all between things that belong to different worlds. Nor does anything that happens at one world cause anything to happen at another [...]. The worlds are many and varied. There are enough of them to afford worlds where (roughly speaking) I finish on schedule, or I write on behalf of *impossibilia*, or I do not exist, or there are no people at all, or the physical constants do not permit life, or totally different laws govern the doings of alien particles with alien properties [...].” (Lewis, 1986: 2).

---

5 El subrayado es mío.

Esta descripción acerca de lo que significa la pluralidad de mundos manifiesta la existencia de los mundos posibles que se construyen a partir de la posibilidad y que nuestro mundo, tal como lo conocemos, hace parte de una de esas posibilidades, ya que nuestro mundo pudo haber sido otro, pero es como es y así es la manera en que lo conocemos. En esta cita, Lewis toma elementos que conforman el mundo y los usa como contraparte para referirse a lo que podrían ser los mundos posibles, lo que indica que el punto de referencia es el mundo conocido por él, el mundo real. En la siguiente afirmación se identifica la presencia de otros elementos que funcionan como contrapartes: “the other worlds are of a kind with this world of ours. To be sure, there are differences of kind between things that are parts of different worlds – one world has electrons and another has none, one has spirits and another has none – [...]” (Lewis, 1986: 2).

Si se toman en cuenta estas contrapartes, podríamos decir que los mundos posibles podrían tener, o no tener, los mismos elementos que conforman el mundo real, pero aquellos elementos que son realmente desconocidos en nuestro mundo real, ¿podrían hacer parte del mundo posible? Si la respuesta a esta pregunta es sí, podríamos hacer el ejercicio de pensar en un elemento desconocido, que a la vez haga parte del mundo. Pero si pudiéramos, incluso, pensar en un elemento que consideráramos nuevo, o inventado, como una manera de representar lo desconocido en la medida en que no tiene correspondencia con uno en el mundo real, saldría a relucir que los elementos con los que está constituido ese elemento inventado en un mundo posible, son reconocidos en el mundo real.

De ser necesario recurrir al mundo real para formar el mundo posible, entonces los mundos posibles sólo se podrían originar a partir de los elementos que conforman el mundo real. La siguiente cita de Lakoff & Johnson (1999: 17) ayuda a reforzar el planteamiento hasta ahora expuesto: “our sense of what is real begins with and depends crucially upon our bodies, especially our sensorimotor apparatus, which enables us to perceive, move, and manipulate, and the detailed structures of our brains, which have been shaped by both evolution and experience”. Lo que muestran Lakoff & Johnson es el indicio de que aquello con lo que cierta comunidad lingüística ha tenido experiencia, es lo que se considera como parte de la conformación de su mundo real, pues si un elemento es desconocido, difícilmente se podrá hacer referencia a éste. Para Fitch (1987: 92) los mundos posibles son modelos de mundos: “metaphorically speaking, possible worlds are models of worlds and are no more real worlds than

a model of an airplane is a real airplane”. Más adelante, este autor propone el siguiente ejemplo:

consider a model airplane made out of plastic. If the model airplane were actual (in the sense of ‘actual’ being used here), then we would have a real airplane corresponding to the model. The real airplane would not of course be made out of plastic, it would be made out of steel or whatever airplanes are being made out of these days. If the model airplane were actual we would have two items, the model airplane and the real airplane. On the other hand if the model airplane were not actual, then the model airplane would still exist, but there would be no real airplane corresponding the the [sic] model airplane. Even if the model airplane is not actual, we can still say things about what the real airplane would be like if the model airplane were actual based on the model. For example, if the model is a model of an airplane without wings, then it will be true that if the model were actual there would be a plane without wings. (Fitch, 1987: 94)

Si bien la discusión en este ensayo no se centra en el problema filosófico de lo que puede ser real y cómo podemos saberlo, si es que podemos saberlo, sino más bien en la propuesta de la pluralidad del mundo real en relación con la teoría de la pluralidad de mundos, se podría hacer una categorización de elementos conocidos y desconocidos, en donde los primeros son accesibles por medio de la experiencia, mientras que los segundos son aquellos con los que no se ha tenido experiencia. Con estos últimos habrá dificultad al enunciarlos.

Los elementos enunciados por Lewis, que se presentan a la vez como contrapartes para formular los mundos posibles, indican que los mundos posibles surgen a partir de los elementos con los que se ha tenido experiencia y que son los que finalmente conforman el mundo real. De ser así, se podría afirmar que los mundos posibles están contruidos a partir del mundo real o bien, que aquello desconocido no puede ser parte del mundo posible, ya que lo desconocemos en el mundo real debido a la falta de experiencia. Los elementos que conforman el mundo, tal y como Lewis lo plantea, son accesibles a nosotros por medio de la experiencia. La experiencia implica el contacto directo o indirecto con los elementos que forman parte del mundo, sin el acceso a los elementos del mundo, que se obtiene por medio de la experiencia, ni siquiera se podría hacer referencia a ellos y, en consecuencia, no podrían ser parte de nuestros mundos posibles.

*(3) La pluralidad de mundos no sólo debe aplicar al mundo posible sino también al mundo real*

La pluralidad de mundos, de la manera en que se puede interpretar a partir de los enunciados de Lewis, como unos mundos posibles que surgen de la posibilidad, pero cuya posibilidad parte del mundo real, llevaría a extender la

teoría de pluralidad de mundos no sólo al mundo posible, sino también al mundo real. La siguiente afirmación de Lewis en relación con los mundos posibles, se puede apropiar igualmente a los mundos reales: “there are ever so many ways that a world might be; and one of these many ways is the way that this world is” (Lewis, 1986: 2). Este mundo real es como es debido a que es el mundo con el que hemos tenido experiencia, pero también hubiera podido ser de otra manera, de acuerdo con la posibilidad. Pueden existir otros mundos reales que desconocemos ya que hay contenidos del mundo que desconocemos porque aún no hemos tenido contacto con ellos. Como la definición del mundo es inclusiva, pero el conocimiento de los elementos no es universal, la referencia a la pluralidad de mundos se podría hacer a aquellos mundos que realmente existen pero a los cuales no se tiene acceso debido a que no hacen parte de cierto mundo real.

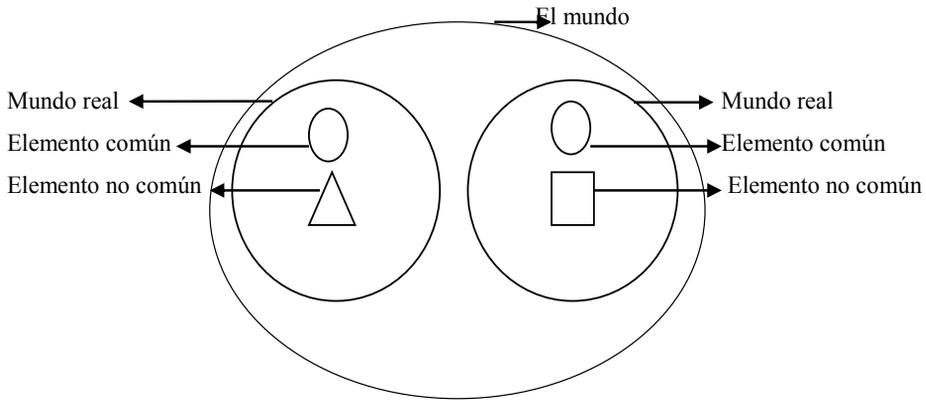
De hecho, Lewis (1986: 2) pareciera reconocer la existencia de la pluralidad del mundo real cuando afirma que: “there are ever so many ways that a part of a world could be; and so many and so varied are the other worlds that absolutely every way that a part of a world could possibly be is a way that some part of some world is”. Si bien esta afirmación se basa en los mundos posibles, aquí Lewis reconoce que esos mundos están conformados por partes y que estos, a su vez, son de la manera en que una parte del mundo es. Pero si la teoría de la pluralidad de mundos no pudiera aplicarse al mundo real, tendríamos que preguntarnos ¿de dónde surge el contenido de los mundos posibles? La respuesta podría surgir a partir del ejercicio de la creación de mundos posibles.

### **Una propuesta de modelo para la pluralidad del mundo real**

De lo discutido hasta el momento, se pueden plantear tres posibles supuestos:

- a. El mundo del cual hacemos parte es un mundo inclusivo, sin embargo, el mundo real representa una parte de ese mundo, la parte con la que hemos tenido experiencia.
- b. Hay mundo posible porque éste está basado en el mundo real. Si no hay mundo real, el contenido del mundo posible no se puede determinar.
- c. La pluralidad de mundos debe aplicarse tanto a los mundos posibles como a los mundos reales.

En la Figura 1 se muestran aquellos mundos reales que a su vez hacen parte del mundo y que no han entrado en contacto. El mundo inclusivo, como es concebido por Lewis, abarca todos los elementos que conforman el mundo, tanto los conocidos como los desconocidos. A su vez, el conocimiento que las comunidades lingüísticas tienen sobre esos elementos está condicionado por la experiencia con estos, es así como los diferentes mundos reales tienen, a su vez, elementos que son comunes entre ellos y otros que no lo son.



**Figura 1.** Mundos reales que no han entrado en contacto

En la Figura 2 se muestran los mundos reales que han entrado en contacto. Hay elementos previos al contacto que son comunes y otros no comunes que se introducen luego del contacto. Los elementos introducidos son aquellos que anterior al contacto no hacían parte de otro mundo real, pero que se adquieren por el hecho de haber tenido la experiencia con esa nueva realidad por lo que se vuelven parte de otro mundo real, así como lo menciona Bloomfield (1961: 445): “objects, both natural and manufactured, pass from one community to the other, and so do patterns of action, such as technical procedures, warlike practices, religious rites, or fashions of individual conduct”. Es preciso indicar que a veces los elementos introducidos no se dan de manera recíproca por lo que se presentan en una sola dirección. Para Bloomfield (ibid.: 461) esta unidireccionalidad tiene relación con que tanto tenga una comunidad para dar en relación con la otra: “it is one-sided only to the extent that one nation has more to give than the other”.



En ese momento, los expedicionarios intentaron relacionar cada realidad nueva, antes no conocida, con elementos que eran conocidos para ellos, es decir, con su mundo real. El contacto entre americanos y europeos supuso el encuentro con el otro, en principio desconocidos entre sí: “au début du seizième siècle les Indiens d’Amérique sont, eux, bien présents, mais on en ignore tout, même si, comme on peut s’y attendre, on projette sur les êtres nouvellement découverts des images et des idées concernant d’autres populations lointaines” (Todorov, 1982: 12). La llegada de los españoles a América representó un encuentro con lo nuevo en ambas direcciones, lo que se vio reflejado a nivel lingüístico y un ejemplo de ello fue la adopción de préstamos léxicos. Por ello, ahora se utilizan en varias lenguas palabras como *xocoatl*<sup>6</sup> ‘chocolate’, *papa*, *mahís* ‘maíz’, *cacáhuatl* ‘cacao’, *ají* o *chile*, que son igualmente evidencias de la introducción de nuevas realidades.

Dentro de los recursos lingüísticos que los españoles utilizaron para denominar esas nuevas realidades estuvo el uso del topónimo “Castilla” (Alvar, 2000: 19), es decir, un cambio semántico, añadir un elemento conocido para nombrar un elemento nuevo que podría ser o no similar en sus características. En el español de Colombia aún se conservan expresiones con este elemento léxico: *caña de castilla*, *ají de castilla*, *cidrón de castilla*, *manzanilla de castilla*, *mora de castilla*. En el caso del muisca, lengua extinta durante el siglo XVIII, Lugo (1978 [1619]: fol. 117) manifiesta una de las soluciones implementadas por los misioneros para denominar las nuevas realidades, ajenas para los muisca y cuya equivalencia en su mundo real no existía: “todas las dicciones, o términos de que carece esta lengua, se suplen por los de nuestra lengua castellana”. Estos términos se relacionan con la religión como: ángel, *cielo*, *confesar*, *cruz*, *cuaresma*, *Dios mío*, *iglesia*, *infierno*, *Jesuchristo*, *jurar*, *misa*, *pascua*, *pecar*, *rezar*, *San Pedro*, *Virgen María*; con días de la semana como: *domingo*, *martes*, *miércoles*, *viernes*; con animal como: *caballo* u objetos como: *calzas*, *calzones*, *zapatos*, *pala*, *bola*, *naipe*. La importancia de los préstamos léxicos radica en que permiten identificar que efectivamente ha habido introducción de nuevas realidades.

Luego de ese contacto, esos elementos se hicieron parte del mundo real de otros mundos reales y, en consecuencia, de los mundos posibles, aunque como se mencionó más arriba, no se puede desconocer que pueden existir elementos comunes en varios mundos reales, pero con diferente denominación. La razón por la que algunas realidades son conocidas por una comunidad lingüística y no por otra, se

---

6 Las etimologías se tomaron del Diccionario de la Real Academia, versión en línea: <http://www.rae.es/rae.html>

debe a la manera en que estas han experimentado con el mundo (por ejemplo, hay ciertas clases de frutas, animales y otros elementos que son conocidos en algunas partes del mundo, pero no en otras). Fernández de Oviedo en la *Historia general y natural de las Indias* describe árboles, animales y otros elementos del Nuevo Mundo que no se hallaban en España u otros que eran comunes. Por ejemplo, en relación con las aves, hay apartados categorizados como: *aves que hay en la isla Haití que son semejantes a las de España, otras que hay en Haití pero no en España y otras que se han llevado desde España a Haití por no haberlas en allí* (1992: 70-71).

Los siguientes modelos representan los préstamos léxicos del muisca al español y del español al muisca:

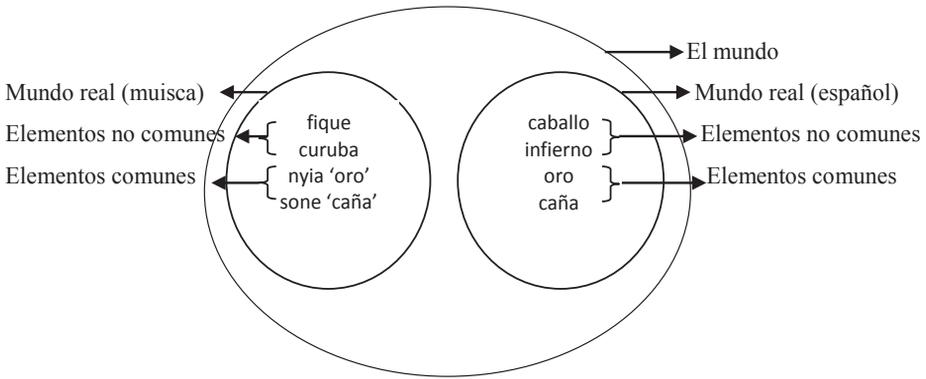


Figura 3. El mundo real de los muisca y los españoles antes del contacto

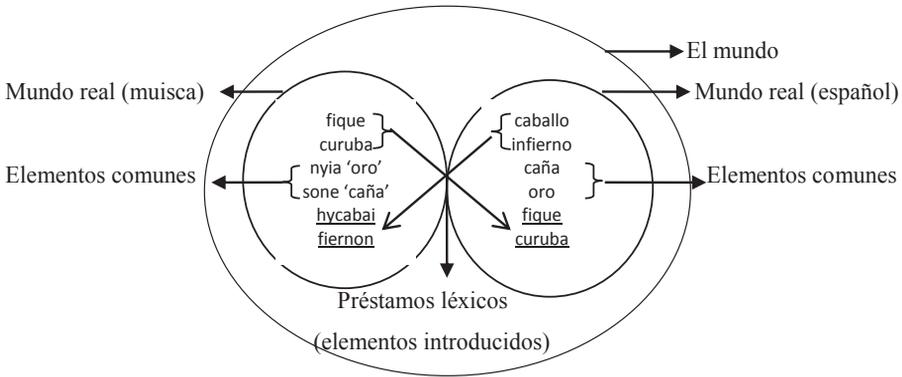


Figura 4. El mundo real de los muisca y los españoles en contacto

La Figura 3 representa, a la izquierda, el mundo real muisca y, a la derecha, el mundo real español antes de entrar en contacto. Ambos mundos reales, que a su vez hacen parte del mundo, tenían algunos elementos que eran comunes, pero cada uno tenía una denominación para esos elementos comunes como en el caso de *sone* y *caña* y *nyia* y *oro*. Había otros elementos que no eran comunes como *fique* y *curuba*, por un lado, y *caballo* e *infierno*, por el otro. La Figura 4 representa el mundo real muisca y el mundo real español en contacto, en donde se puede evidenciar los préstamos léxicos en el mundo real. Cuando un préstamo léxico tienen lugar, estos sufren una adaptación a la lengua receptora por eso, en el caso del muisca se presenta *hycabai* ‘caballo’ y *fiernon* ‘infierno’. En el caso del español se presentan los préstamos *fique*<sup>7</sup> y *curuba*<sup>8</sup> sin ningún tipo de adaptación.

Respecto a las aseveraciones de Bloomfield (1961: 458) como de Weinreich (1964: 56) en relación con que los préstamos indican aquellos campos en donde se presentó una mayor influencia, la adopción de léxico indígena en el español se dio principalmente en lo relacionado con plantas y animales (Montes Giraldo, 1986: 335; Enguita Utrilla, 2004: 22), es por ello que los elementos léxicos de origen muisca que aún sobreviven en el español se dan, principalmente, en lo referente a la flora y fauna (Giraldo Gallego, 2011: 76), por lo que podríamos determinar que la influencia se dio en este sentido. En uno de los vocabularios manuscritos muisca-español que se conserva en la actualidad, se identifica que la influencia del español en el muisca se dio, durante los primeros tiempos del contacto, a nivel cultural, institucional y religioso (Giraldo Gallego, en prensa).

### A manera de conclusión

En este ensayo se pretendió discutir cómo los préstamos léxicos son un indicio de la pluralidad del mundo real y cómo su presencia representa, asimismo, la introducción de una nueva realidad. Los elementos que conforman el mundo están constituidos tanto por aquellos con los que hemos tenido experiencia, como por aquellos con los que no hemos tenido experiencia. El mundo real está conformado por los elementos del mundo con los que cierta comunidad lingüística ha tenido experiencia y, como la experiencia con todos los elementos que conforman el mundo no es universal, surge entonces la presencia de otros mundos reales, en la medida en que hay otras comunidades lingüísticas que tienen experiencia con otros elementos. Si se toma

---

7 Planta de donde se extrae la cabuya. *Agave* spp. y *Furcraea* spp

8 Fruto de la planta *Passiflora antioquiensis*

en cuenta esta afirmación, la teoría de la pluralidad de mundos expuesta por Lewis, debe extenderse no sólo al mundo posible sino al mundo real.

Finalmente, en esta propuesta se intentó abordar el préstamo léxico desde una perspectiva filosófica, lo que ha permitido discutir un asunto sustancial desde todo punto de vista lingüístico y humano y es el poder manifestar, tal vez de una manera indirecta, mediante la relación pluralidad de mundos, mundos posibles, mundos reales y préstamo léxico, que los diversos fenómenos sociales tienen su manifestación en las lenguas, como ocurre con el préstamo léxico, y que el reconocimiento de la pluralidad de lenguas, de culturas y, en consecuencia, de la forma de ver el mundo, se extiende a la ampliación de la visión y entendimiento de éste, por lo que la tendencia debería ser a la omisión del deseo de homogenización y universalización, y a la aceptación y preservación de la pluralidad.

### **Bibliografía**

1. ALVAR, M. (2000) *América, la lengua*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
2. ABELEDO, H., & FLICHMAN, E. H. (1997, Diciembre) “Mundo efectivo” o “mundo real” o actualmente se traiciona así. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* (87).
3. BLOOMFIELD, L. (1961) *Language*. London: George Allen & Unwin LTD.
4. CAMPBELL, L. (1998) *Historical Linguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
5. CRYSTAL, D. (2010) *The Cambridge Encyclopedia of Language* (3). Cambridge: Cambridge University Press.
6. DERROY, L. (1956) *L'emprunt linguistique*. Paris: Société d'Édition “Les Belles Lettres”.
7. Diccionario de americanismos / Asociación de Academias de la Lengua Española. (2010). Perú: Santillana.
8. ENGUITA UTRILLA, J. M. (2004) Para la historia de los americanismos léxicos. Frankfurt am Main: Peter Lang.
9. FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G. (1992) *Historia general y natural de las indias*. Madrid: Ediciones Atlas.

10. FITCH, G. W. (1987) *Naming and Believing*. D. Reidel Publishing Company: Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo.
11. GIRALDO GALLEGO, D.A. (2011) *En búsqueda de El Dorado. Préstamos de origen muisca en algunos municipios de Cundinamarca y Boyacá*. (Tesis de maestría).
12. GIRALDO GALLEGO, D. A. (En prensa). Préstamos léxicos en el muisca. Bocabulario de la lengua Chibcha o Mosca, Manuscrito II/2922. En *Forma y Función*.
13. GÓMEZ CAPUZ, J. (1997) Towards a Typological Classification of Linguistic Borrowing (Illustrated with Anglicisms in Romance Languages). *Revista Alicantina de Estudios Ingleses*, págs. 81-94.
14. HAUGEN, E. (1950, Apr - Jun) The Analysis of Linguistic Borrowing. *Language*, 26 (2), págs. 210-231.
15. LAKOFF, G., & JOHNSON, M. (1999) *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books. A Member of the Perseus Books Groups.
16. LEWIS, D. (1986). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Basil Blackwell.
17. LUGO, F.B. DE. (1978 [1619]) *Gramatica en la lengua general del Nvevo Reyno, llamada Mosca*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.
18. MONTES GIRALDO, J. J. (1986) El influjo indígena en el español de Colombia. Caracterización sumaria. *Revista de Filología Románica* (IV). Págs. 335-340.
19. MORÍNIGO, M. A. (1964) La penetración de los indigenismos americanos en el español. *Presente y futuro de la lengua española* (pags. 217-226). Madrid: Publicaciones de la asamblea de filología del I Congreso de Instituciones Hispánicas.
20. MUYSKEN, P. (2010) Scenarios for Language Contact. En R. Hickey (Ed.), *The Handbook of Language Contact*. Malden M.A.: Wiley-Blackwell. Págs. 265-281.
21. SALA, M. (1988) *El problema de las lenguas en contacto*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

*Mundos reales, mundos posibles y el préstamo léxico. Una propuesta...*

22. TODOROV, T. (1982) *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Éditions du Seuil.
23. WEINREICH, U. (1964) *Languages in Contact. Findings and Problems*. . London-The Hague-Paris: Mouton & Co.