

Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628 | ISSN-e: 2256-358X

Enero-junio de 2024

CONTENIDO

Artículos de investigación

- 5-26 La violencia en *Cahiers pour une morale* de Jean-Paul Sartre
Alan Patricio Savignano
- 27-48 Arendt y Blumenberg. Configuración de metáforas del ser humano contemporáneo
Alicia Natali Chamorro-Muñoz
- 49-69 Benjaminian Reminiscences in Deleuze's and Daney's Dialogue about Images in Control Societies
Aline Wiame
- 71-93 "Las ilusiones de la multitud" o "imaginarios" y sus efectos el ámbito político, en la filosofía de Baruch Spinoza
Luz Helena Di Giorgi-Fonseca
- 95-114 Acerca del conocimiento, uso y vivencia de la historia
Oscar Javier Jiménez Piraján

Artículos de reflexión

- 115-136 Poesía y mundo en los inicios del pensar de Heidegger
Andrés Felipe Martínez-Castro
- 137-158 El arte y el artista modernos en Hegel
Javier Domínguez-Hernández
- 159-176 Nihilismo y salvación. Entre la Trascendencia y la Inmanencia
Sergio Espinosa-Proa
- 177-198 Reducción de la filosofía: dos décadas de políticas públicas en la construcción de la enseñanza de la filosofía en Colombia
Maximiliano Prada-Dussán

CONTENIDO

	Reseña
199-206	Brücker, T. (2019). <i>Auf dem Weg zur Philosophie. Friedrich Nietzsche schreibt "Der Wanderer und sein Schatten"</i> . Brill/Fink Osman Choque-Aliaga
207-209	Nota a los autores
209-212	Código de ética de publicación
213-216	Ethics guidelines

Revista *Estudios de Filosofía*

Estudios de Filosofía es la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. 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. Es una publicación impresa y electrónica de acceso abierto, su frecuencia es semestral y está regida por el sistema de doble arbitraje anónimo para la evaluación de los artículos.

Objetivos

La revista *Estudios de Filosofía* busca servir de instrumento de comunicación de los resultados parciales o finales de trabajos de investigación. 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 nota a los autores en esta misma revista, visitar la página web https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia, o escribir a la dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co

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

Publindex, SciELO, Latindex, Philosopher's Index, Ulrich's Periodicals Directory, Dialnet, EBSCO HOST, REDALYC, ERIH PLUS, IBZ, DOAJ, REDIB, J-Gate, V-Iex, MIAR, PhilPapers, EuroPub, CLASE, LatinREV, CIRC, ResearchBib, Dardo, Aura Amelica, BASE, DRJI, Google Scholar, ERIHPLUS, Biblat, MLA, EZB, IPB CABELL's, REBIUN

© Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia

Versión impresa ISSN: 0121-3638

Versión en línea ISSN-e: 2256-358X

Diseño de cubierta: Carolina Velásquez

Diagramación: Erledy Arana Grajales,
Imprenta Universidad de Antioquia

Revista *Estudios de Filosofía*. Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia
Apartado 1226. Medellín. Colombia
Teléfono: 57 (4) 2195680

https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia
Dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co



OPEN  ACCESS

Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628 | ISSN-e: 2256-358X | Enero-junio de 2023

Fundador:

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

Directora:

Dra. Liliana Carolina Sánchez Castro
Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Editora general:

Dra. Paula Cristina Mira Bohórquez
Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Comité editorial:

Dra. Pilar Calveiro
Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Autónoma de México, México

Dr. Vicente Raga Rosaleny
Departamento de Filosofía, Universidad de Valencia,
España

Dra. Andrea Lozano Vásquez
Facultad de Artes y Humanidades, Universidad de los
Andes, Colombia

Dr. Santiago Echeverri
Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad
Nacional Autónoma de México, México

Dr. José María Zamora
Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de
Madrid, España

Dr. Rainer Forst
Instituto de Filosofía, Universidad de Frankfurt,
Alemania

Dra. Sarah Robins
Departamento de filosofía, University of Kansas

Dra. Hua-kuei Ho
Department of Philosophy, Chinese Culture University,
Taiwan

Comité científico:

Dra. Regina Kreide
Instituto de Ciencias Políticas, Universidad de Giessen,
Alemania

Dr. Felipe De Brigard
Duke University, Estados Unidos

Dr. Kourken Michaelian
Centre de philosophie de la memoire, Université de
Grenoble, Francia

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

Dr. Plinio Junqueira Smith
Escuela de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas,
Universidad de Sao Paulo, Brasil

Dr. José Luis Villacañas
Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de
Madrid, España

Dr. Gonzalo Serrano Escallón

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de
Colombia, Colombia

Dr. Germán Guerrero Pino

Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades,
Universidad del Valle, Colombia

Dr. Fabio Morales

Departamento de Filosofía, Universidad Simón Bolívar,
Venezuela, República Bolivariana de

Dr. Miguel Giusti

Centro de Estudios Filosóficos, Pontificia Universidad
Católica del Perú, Perú

Dr. José María González García

Consejo Superior de Investigaciones Científicas
(CSIC), España

Dr. Axel Honneth

Instituto para la Investigación Social, Universidad de
Frankfurt, Alemania

Dr. Antonio Diéguez

Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga,
España

Dr. Doug Anderson

Southern Illinois University (R), Estados Unidos

Dr. Ana María Mora Márquez

Universidad de Gotemburgo, Suecia

Asistente editorial:

Mónica López Alzate

Corrección de estilo:

José Luis Luna
Liliana Carolina Sánchez Castro
Lenin Aníbal Pineda Canabal

Traducción y revisión de texto en inglés:

Sergio H. Orozco Echeverri

Diagramación:

Erledy Arana Grajales.
Imprenta. Universidad de Antioquia

Título: Estudios de Filosofía

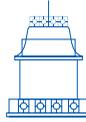
Periodicidad: dos números al año
(enero-junio; julio-diciembre)

Tamaño: 16.4 cms. X 23.4 cms.

Correspondencia:

Revista *Estudios de Filosofía*
Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia
Apartado 1226. Medellín Colombia
Teléfono: 57 (4) 2195680
Dirección electrónica: revistafilosofia@udea.edu.co
https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia

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



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

La violencia en *Cahiers pour une morale* de Jean-Paul Sartre*

Alan Patricio Savignano

UBA-ANCBA-CONICET, Buenos Aires, Argentina
E-mail: savignanoalan@gmail.com

Recibido: 6 de febrero de 2022 | Aprobado: 2 de mayo de 2022
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.352549>

Resumen: Este artículo rescata la original teoría de la violencia que Jean-Paul Sartre elabora a finales de los años cuarenta y deja plasmada en *Cahiers pour une morale* (1983). Los *Cahiers* son una obra póstuma e inconclusa en la cual el filósofo esbozó la ética prometida en las últimas páginas de *El ser y la nada*. En esta moral inacabada, la violencia es descrita fenomenológicamente como una empresa humana, libremente escogida en una situación existencial, que posee las siguientes características esenciales: la actitud intransigente, la función destructiva, la disociación de fines y medios, la ruptura de los lazos de solidaridad, la creencia mágica, la autojustificación, la exigencia y la desvalorización de la libertad ajena. El objetivo principal de este artículo es reconstruir esta teoría de modo tal que sea posible juzgar su valor en la actualidad ante el problema filosófico de definir qué es la violencia.

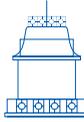
Palabras clave: Sartre, *Cahiers pour une morale*, violencia, ética, fenomenología

* Este artículo forma parte del proyecto "La violencia como elemento de la historia. Perspectivas fenomenológico-hermenéuticas", dirigido por el Dr. Maximiliano B. Cladakis y el Dr. Martín Buceta, ejecutado, financiado y evaluado por el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Martín (Argentina).

Cómo citar este artículo

Savignano, A.P. (2024). La violencia en *Cahiers pour une morale* de Jean-Paul Sartre. *Estudios de Filosofía*, 69, 5-26. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.352549>





Violence in Jean-Paul Sartre's *Cahiers pour une morale*

Abstract: This article rescues the original theory of violence that Jean-Paul Sartre developed in the late forties in *Notebooks for an Ethics* (1983). *Notebooks* is a posthumous and unfinished work in which the philosopher outlined the ethics promised in the last pages of *Being and Nothingness*. In this unfinished moral philosophy, violence is phenomenologically described as a human enterprise, freely chosen in an existential situation, which possesses the following essential features: the intransigent attitude, the destructive function, the dissociation of ends and means, the rupture of bonds of solidarity, the magical belief, the self-justification, the demand and the devaluation of the freedom of others. The main objective of this article is to reconstruct this theory so that it is possible to judge its value today in the philosophical problem of defining what violence is.

Keywords: Sartre, *Cahiers pour une morale*, violence, ethics, phenomenology

Alan Patricio Savignano es Doctor y Profesor de Filosofía por la UBA. Es becario posdoctoral del CONICET en el CEF-ANCBA, donde lleva a cabo una investigación titulada “Indagaciones alrededor de la solidaridad y la violencia en las éticas de Jean-Paul Sartre”. Se desempeña como jefe de trabajos prácticos en la carrera de Relaciones Internacionales del Departamento de Planificación y Políticas Públicas de la UNLa. Es autor del libro *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre: magia, conflicto y solidaridad* (Editorial SB, 2022). Colabora como editor en RAGIF Ediciones y forma parte del comité editorial de la revista *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* (ISSN 2451-6910).

ORCID: 0009-0005-7217-9307



1. Introducción

Alrededor de 1947, Sartre emprende la redacción de la ética preanunciada en las últimas páginas de *El ser y la nada*. Escribe un cuaderno y medio de notas para la creación de una “moral ontológica”. En el segundo cuaderno, se halla un apartado titulado “Plan de una moral ontológica”, el itinerario que debía seguir para terminar la obra (Sartre, 1983, pp. 484-7).¹ Esta moral se asentaba en los descubrimientos de la ontología fenomenológica: las regiones del ser para-sí, en-sí y para-otro, y los nexos que hay entre ellas. Su objetivo era demostrar que la libertad humana actualmente existe alienada. La alienación tiene múltiples facetas: inautenticidad, mala fe, espíritu de seriedad, egolatría, violencia, opresión, etc. El modo de superar la condición de alienación por parte de un individuo es que lleve a cabo una conversión de orden existencial. La conversión es producto de una reflexión pura o no cómplice mediante la cual la persona toma plena conciencia de que su existencia es gratuita, finita y frágil; simultáneamente, descubre que es libre y responsable de concederle sentido al Ser al revelarlo con sus acciones y obras. Semejante revelación, además, abre las puertas del *reino de la moral*, una nueva sociabilidad en la cual las relaciones interpersonales no se rigen por el deseo de apropiación del Otro, deseo que constituye el *infierno de los otros*, sino que están fundadas en el reconocimiento, la ayuda mutua y la generosidad. Según el plan de una moral ontológica, el ensayo hubiera concluido con un estudio de la Historia, cuyo propósito era desentrañar las razones fácticas de por qué la realidad humana ha tomado el camino de la alienación y mostrar que la verdadera moralidad radica en una política revolucionaria consagrada al advenimiento del *reino de los fines*.² Los revolucionarios del socialismo y la libertad —coincidencia con el nombre del grupo de resistencia conformado por Sartre durante la Ocupación— tendrían en consideración que la completa realización de su objetivo no es sino una utopía, la cual sólo puede concretarse parcialmente: “el reino de los fines está precisamente en la preparación del reino de los fines” (p. 487).³

En *La fuerza de las cosas*, Simone de Beauvoir (2011) cuenta que Sartre tuvo a finales de los años cuarenta un cambio radical de opinión acerca de la moral: llegó

1 Existe un “nuevo plan” en el apéndice de *Verdad y existencia* (1983), opúsculo póstumo escrito luego de los cuadernos sobre moral. En esta versión actualizada, cobra mayor relevancia el análisis del proceso de historialización de la realidad humana y la relación de este proceso con la moralidad. Sartre resume allí el objetivo de su ética en las siguientes palabras: “Busco, pues, la moral de hoy en día, es decir, el hecho de historialización total. Trato de dilucidar la elección que un hombre puede hacer de sí mismo y del mundo en 1948” (p. 161).

2 Evidentemente, Sartre toma prestada la noción del reino de los fines de la ética de Immanuel Kant. Sin embargo, crítica el punto de vista universal y ahistórico desde el cual el prusiano la comprende. El existencialista considera que el reino de los fines siempre se realiza parcialmente en una serie de acciones libertarias hechas por un grupo oprimido que recurre a los instrumentos disponibles en un momento histórico (una revolución, una huelga, etc.). En los cuadernos, de hecho, asocia el reino de los fines con la revolución permanente de Trotsky (Cf. pp. 173-4).

3 Todas las traducciones en español de los textos que sólo están editados en otro idioma son de mi autoría.

a la conclusión de que esta no es otra cosa que “un conjunto de trucos idealistas que ayudan a hacer vividero lo que imponen la penuria de recursos y la carencia de técnicas” (p. 236). La moral existencialista es desacreditada desde el instante en que se desenmascara su carácter de *ideología* en el sentido marxista del término; es decir, se trata de un subproducto cultural y espiritual del sistema económico encargado de mantener el *statu quo* en sociedades desiguales de clases.

El contenido de los cuadernos se mantuvo desconocido para el público general hasta que Arlette Elkaim-Sartre, hija adoptiva del filósofo, los editó póstumamente bajo el título *Cahiers pour une morale* en 1983. Este libro representa una valiosísima fuente de estudio que ha transformado la interpretación de la obra editada en vida de Sartre.⁴ El objetivo principal de este artículo es rescatar la teoría de la violencia que el pensador francés elabora en una sección de aproximadamente cincuenta páginas del primer cuaderno (pp. 178-224).⁵ Esta teoría es muy poco conocida, especialmente en el mundo académico hispanoparlante, en comparación con las ideas que Sartre formuló en la década del sesenta acerca de la violencia revolucionaria, cuya divulgación hizo correr ríos de tinta entre simpatizantes y detractores. Ciertamente, hubo una gran polémica alrededor de los dichos de Sartre en el prólogo de *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon a propósito de que el asesinato de un ocupante europeo a manos de un argelino rebelde es un acto humanitario de liberación. Algunos coetáneos de Sartre, como Raymond Aron y Hannah Arendt, consideraron lamentable esta glorificación de la violencia desde la doctrina marxista-existencialista expuesta en el primer tomo de *Crítica de la razón dialéctica*.

La teoría de la violencia de los *Cahiers* gana relevancia recién en el siglo XXI, en especial, por algunos trabajos distinguidos de académicos estadounidenses. Ronald Santoni, experto en filosofía sartriana, publica en 2003 su libro *Sartre on Violence: Couriously Ambivalente*, cuyo segundo capítulo lleva por nombre “‘Violence’ in the Notebooks for an ethics”. Unos años después, en 2009, James Dodd, profesor de filosofía de la New School for Social Research de Nueva York, saca a la luz *Violence and Phenomenology*. El capítulo cuarto “On violence (Arendt, Sartre)” aborda con profundidad la doctrina de los cuadernos.⁶ Por fuera de estos estudios anglosajones, se destaca el artículo de 2005 “Éthique et violence dans les *Cahiers pour une morale*”

4 En su artículo doble “Los escritos póstumos de J. P. Sartre”, Celia Amorós deja bien asentado el gran impacto que significó la aparición de póstumos durante los primeros diez años posteriores a la muerte del filósofo: *Diarios de guerra (septiembre 1939 – marzo 1940)* (1983), *Verdad y existencia* (1989), el tomo dos de *Crítica de la razón dialéctica*, *Cartas al Castor y a algunos otros*, etc. Véase: Amorós, 1990.

5 Los *Cahiers* no gozan de índice y muchas secciones carecen de títulos divisorios. Ante este defecto, Fabrizio Scanzio elaboró una tabla analítica de los temas de los cuadernos que resulta una herramienta valiosísima para el estudio del texto póstumo. Véase Scanzio (1993).

6 Cabe señalar que los trabajos de Santoni y Dodd, como muchos otros estudios estadounidenses de la violencia de esa época, surgen de la necesidad coyuntural de interpretar los eventos contemporáneos del terrorismo (atentado a las Torres Gemelas) y las consecuentes guerras modernas contra Afganistán e Irak.

escrito por Gérard Wormser, junto con la obra colectiva dirigida por él, *Sartre: Violence et éthique* (2006).

Ahora bien, la violencia en los *Cahiers* es definida y analizada desde unas claves muy diferentes a las de la década del sesenta. En primer lugar, Sartre prácticamente no menciona la lucha revolucionaria, ni siquiera aborda la cuestión del asesinato. La casuística de los cuadernos se compone de casos más cotidianos, fuera del contexto bélico, como el uso de la fuerza, la violación sexual, la mentira, el engaño, el rechazo obstinado al diálogo, la exigencia, el deber, el fomento de la ignorancia, incluso la crianza de los niños.⁷ Esta pluralidad de situaciones es analizada fenomenológicamente con el propósito de extraer una esencia o *eidos* de la violencia. Lo que resulta admirable de la reflexión sartriana es su determinación por demostrar que la violencia es un fenómeno humano, es decir, un proyecto libremente elegido por un sujeto en una situación particular para realizar un conjunto de valores. Esto desestima toda afirmación que pretenda excusar la violencia considerándola un elemento inhumano (instinto animal, descarga de energía psíquica, comportamiento irracional, etc.). Desde esta perspectiva, Sartre juzga moralmente la violencia como una actitud inauténtica que sustancializa la libertad propia y rompe los lazos de solidaridad con las demás personas. Asimismo, denuncia que la opresión social es un género de violencia que se halla institucionalizada y, por consecuencia, está disimulada tanto ante los ojos de los oprimidos como de los opresores.

La estructura del artículo es la siguiente. En la primera sección “Definición de la violencia”, repongo la definición de violencia que Sartre ofrece en los *Cahiers*: resumidamente, la violencia es una empresa humana que recurre a medios destructivos para alcanzar un fin desde una actitud intransigente, esto es, sin miramientos a las consecuencias negativas que conlleva para con los otros y uno mismo. En la segunda sección “Distinción entre fuerza y violencia”, abordo la distinción sartriana entre fuerza y violencia, que, aunque se suelen identificar cotidianamente, denotan dos fenómenos diferentes según el filósofo. La violencia tiene una función destructiva de descomposición de formas de organización sociales que la distinguen de la fuerza. Esta caracterización abre el abanico de las manifestaciones de la violencia más allá de sus imágenes tipificadas (el golpe, el asesinato, etc.). La mentira y el rechazo al diálogo, por ejemplo, son conductas violentas pese a ser fenómenos inmateriales. En la tercera sección, examino lo que Sartre denomina “el universo de la violencia”, que corresponde a la situación ideal de violencia pura, donde ella no cumple una función instrumental, ser un medio para un fin distinto a sí misma, sino que el agente la elige

7 Sorpresivamente, la crianza de los niños es catalogada como un género de violencia en los *Cahiers*, debido a que involucra inevitablemente una dosis de exigencia, de imposición externa de normas y valores, los cuales son interiorizados por los infantes. Como afirma Claudio Troncoso (2015), “en perspectiva sartriana, toda exigencia encierra una dosis de violencia” (p. 47). El hecho de que la crianza tenga en general como objetivo el bienestar futuro de los niños no elimina su carácter de violencia para Sartre. Esto lleva a pensar que no toda violencia es moralmente reprochable.

por sí misma. Se trata del inusual proyecto nihilista de destrucción del universo como modo de reabsorción del ser en-sí por el para-sí. Semejante empresa desemboca en la aniquilación de uno mismo. Metodológicamente, la descripción fenomenológica de este universo sirve al filósofo para desentrañar la esencia del fenómeno de la violencia, sus propiedades necesarias, que, en mayor o menor medida, aparecen en los casos comunes. Luego, en la sección cuarta “Humanismo de la violencia” y quinta “Derecho a la violencia”, reconstruyo las originales ideas de Sartre acerca de que la violencia es un proyecto humano en que la persona cree estar justificada a doblegar la voluntad de los otros e imponer sus propios valores debido a la atribución de un *derecho divino* (entiéndase *trascendental* en relación con la contingencia de la existencia fáctica) a hacer un uso indiscriminado de su libertad. En los *Cahiers*, Sartre retoma la reflexión de Hegel acerca de que la violencia es una afirmación de la libertad absoluta que considera todo elemento ajeno un obstáculo a aniquilar. Finalmente, el artículo cierra con algunas conclusiones acerca del valor que tiene hoy en día la teoría sartriana de la violencia de los *Cahiers*.

2. Definición de la violencia

Sartre define la violencia en los *Cahiers* como la empresa de un sujeto humano que decide realizar un fin por medio del uso destructivo de la fuerza o el uso falaz del discurso sin ningún miramiento a las consecuencias negativas que esto conlleva para la misma empresa o las demás personas. La violencia tiene un doble efecto: la descomposición de formas de organización del mundo social y el menosprecio de la libertad de los otros. El violento, dice Sartre, “oscila perpetuamente entre el rechazo del mundo y el rechazo del hombre” (p. 185). Esta oscilación es igualmente descripta en términos del rechazo de dos modos de ser de la realidad humana: el ser-en-el-mundo y el ser-para-otro. Quien ejerce violencia aprehende el mundo y a los otros como obstáculos para el ejercicio de su libertad, en lugar de captarlos como condiciones existenciales. De esta manera, busca alcanzar una libertad *absoluta*. La absolutización de la libertad es una característica esencial de la violencia y representa un género particular de humanismo desmesurado —humanismo que, como bien señala Santoni, desemboca paradójicamente en una *auto-deshumanización* del individuo.⁸ El humanismo de la violencia lleva aparejada la afirmación del derecho a la violencia, que corresponde a la creencia del violento de que sus actos están moralmente justificados, dado que la fuerza no requiere otra justificación que sí misma. Encubiertamente, intercambia una situación *de facto* por una *de iure*. La persona violenta se declara inocente desde un sistema de valores que ella misma instauró por la fuerza. El derecho a la violencia tiene

8 Cf. Santoni, 2003, p. 27-28.

como contracara la exigencia dirigida al otro de que reconozca ese derecho. Esto implica, por supuesto, la renuncia de la otra persona a cuestionar y resistirse. La autonomía del otro es coartada dentro un juego teatral en el cual se solicita a la víctima hacer como que la coacción no existe.

Es necesario distinguir la violencia de otros fenómenos ligados a ella en el pensamiento sartriano, como el conflicto intersubjetivo y la opresión social. Por una parte, la violencia no es el conflicto, sino una de las formas radicales que este adopta: emerge cuando los individuos optan por una vida inauténtica, es decir, un proyecto existencial que niega de mala fe la contingencia de la existencia y los lazos de generosidad entre las libertades. Se trata, entonces, del último de los círculos del infierno sartriano, donde cada uno busca saciar su deseo ontológico, esto es, devenir ser en-sí-para-sí, imponiendo intransigentemente sus propios designios a los demás. Por otra parte, la violencia tampoco es opresión, por lo menos en un principio, pues tiene la potencialidad de volverse opresión si se cumplen un conjunto de condiciones: la metamorfosis sucede cuando la violencia se institucionaliza, es decir, pasa a estar inscripta en las costumbres y leyes de una sociedad, de modo tal que se invisibiliza ante los ojos tanto de los oprimidos como también de los opresores. Un breve tratamiento de la opresión se halla en segundo apéndice de los *Cahiers*, donde el autor aborda el problema racial en Estados Unidos:⁹

El primer carácter que llama la atención a aquel que considera la opresión llamada “esclavitud” es que no hay que confundir opresión y violencia. La violencia, hemos visto, no puede definirse sin relación con leyes que viola (leyes humanas o naturales). Representa una puesta en suspenso de estas leyes, la “vacancia de la legalidad”. Por el contrario, la opresión puede ser institucional. Es suficiente que la clase opresora la legitime por medio de leyes y la clase oprimida, por debilidad, complicidad, ignorancia o cualquier otra razón obedezca estas leyes y las reconozca implícita o explícitamente por su conducta (p. 579).

En un régimen opresivo, por lo tanto, el sometimiento de un grupo humano por otro (clases sociales, razas, géneros, religiones, etc.) es presentado como *natural*. Entiéndase *natural* por *acorde a las normas sociales que legitiman el “correcto” uso de la fuerza*. Por ejemplo, en ciertos momentos de la historia, se consideró —o aún se considera— natural que los capitalistas exploten a los obreros, los colonizadores blancos sobreexploten a los negros colonizados y los varones tengan dominio sobre las mujeres. En estos contextos, algunos usos particulares de la fuerza estarían moralmente justificados en calidad de castigo. La opresión es violencia sistemática y legitimada.

9 Téngase en mente que los *Cahiers* fueron escritos a la vuelta de Sartre de sus viajes a Estados Unidos en calidad de corresponsal del diario *Combat* luego la Liberación. En esos viajes, toma conciencia de las igualdades raciales que existían en la nación americana.

El análisis que Sartre hace del fenómeno de la violencia en *Cahiers* se limita casi exclusivamente a dar cuenta de la perspectiva del sujeto violento. Muy pocas veces se detiene en el punto de vista de la víctima o del testigo. Se puede catalogar la teoría de un estudio inmanentista o subjetivista de la violencia. En efecto, el acto violento se caracteriza primeramente por la intención del agente en detrimento de la apreciación de los otros y sus efectos destructivos en los entes mundanos. Esto no significa que estos dos últimos elementos no sean relevantes en la violencia, sino simplemente que son secundarios. La violencia se da cuando un individuo *decide* alcanzar un fin de manera *intransigente*, echando mano a *cualquier* medio disponible que le permita concretarlo de manera *inmediata*. Esta es la base de las reflexiones sartrianas sobre la violencia a finales de los años cuarenta. Ténganse en cuenta que estas no contemplan la posibilidad de que el fenómeno se dé con independencia a un acto de voluntad subjetivo. La teoría posee un marcado enfoque voluntarista, que se iría disolviendo y mitigando en las décadas posteriores. En efecto, en el primer tomo de *Crítica de la razón dialéctica* y otros textos posteriores, la violencia gana una dimensión inerte, serial e impersonal, pues está arraigada en la materialidad moldeada por la *praxis* de los otros. De ahí que se contemple una violencia objetiva de los sistemas socioeconómicos en la medida que estos representan un “infierno práctico-inerte”.¹⁰ Asimismo, Sartre identifica en la *Crítica* el origen de la violencia con la *escasez (rareté)*: la violencia es esencialmente “escasez interiorizada” y la escasez es la situación fáctica de que no hay suficientes recursos para que todos los seres humanos satisfagan sus necesidades. Esta situación altera la reciprocidad originaria que existe entre las *praxis*, puesto que el Otro se convierte en un riesgo para mi supervivencia, representa una “amenaza de muerte” para mí y aparece entonces bajo la figura de lo inhumano.¹¹

3. Distinción entre fuerza y violencia

Sartre reconoce en los *Cahiers* que “los límites de la violencia y la no-violencia desde este punto de vista son difíciles de trazar, o más bien son variables según la actitud tomada ante el fenómeno ambiguo de la vida” (p. 180). Recuerda, con tono irónico, que Malebranche no consideraba un acto violento darle una patada a su perro. Para el ocasionalista, los castigos físicos impartidos a las mascotas tienen una función de

10 Acerca de una noción de violencia no-intencional, estructural y anónima en Sartre, véase Fleming (2011).

11 Maximiliano Ciadakis (2018) en su artículo “Materialidad y violencia a partir de la estructura original de la *rareté* en la *Crítica de la razón dialéctica*” demuestra que el sentido agonal de las relaciones humanas está históricamente determinado por la escasez, eje articulador entre la necesidad y la contingencia de la dialéctica. Para él, es importante ver que las luchas humanas no son una estructura ontológica, como podría entenderse de la lectura de *El ser y la nada*, sino una configuración histórica sostenida por un hecho contingente, aunque aparentemente insuperable: la escasez de recursos.

adiestramiento que justifica la ocasión de dolor. Sartre pretende con esta anécdota poner en evidencia la ambigüedad propia de la violencia. En efecto, no resulta fácil delimitar dónde empieza y dónde termina. Solemos preguntarnos: ¿cuándo una discusión matrimonial deviene escenario de violencia verbal?, ¿desde qué momento el uso de la fuerza se torna excesivo en una represión policial?, ¿en qué situaciones la venganza se esconde bajo la máscara de la justicia? Para responder estos interrogantes, es imperativo distinguir el fenómeno de violencia de otros conceptos hermanados, en especial, el de fuerza.

En el análisis de los *Cahiers*, violencia y fuerza se presentan como dos conceptos diferentes, aunque asociados y dependientes. Etimológicamente, señala el filósofo, el término *violencia* proviene del de *fuerza*, que en el latín antiguo se decía *vis*. Sin embargo, advierte que el origen común no es motivo suficiente para hoy en día tomar ambos vocablos como sinónimos. Un ejemplo prosaico pone de manifiesto la oposición: “Si descorcho la botella, es fuerza –si rompo el cuello, es violencia” (p. 179). Véase que la violencia tiene un *componente destructivo, de descomposición o nihilista* que atenta contra un *orden, forma o legalidad*. A pesar de que tanto en el descorchar como en el romper hay un desgaste de energía y un cambio en la materia, sólo en el segundo caso tiene lugar la desorganización de cierto orden, la transgresión de cierta norma implícita de la situación. ¿Qué norma se viola aquí? Los usos y costumbres de abrir una botella, pues, habitualmente, uno se sirve de un sacacorchos en calidad de instrumento para extraer el tapón. Las convenciones sociales establecen una serie de conductas prácticas dentro de las cuales la fuerza es canalizada sin tornarse violencia. Sartre es claro al respecto: “[...] la acción que obedece las leyes es *compuesta*, la acción que no las obedece se *descompone*” (p. 179). La opción de medios violentos tiene sus motivos en la impotencia del agente para realizar sus objetivos de manera convencional. Es que la violencia “tiene lugar allí donde la fuerza es ineficaz”, “nace originalmente del fracaso de la fuerza”, “es debilidad” (p. 179).

Sartre aclara en sus notas que el acto violento no se puede definir objetiva y externamente por su contenido material: “la violencia no es un medio entre otros de alcanzar el fin, sino la elección deliberada de alcanzar el fin *por cualquier medio*” (p. 180). En efecto, un golpe a otra persona no es *per se* un acto violento, pues el uso de la fuerza o el daño físico no son factores determinantes. Por ejemplo, la patada de un karateca tiene lugar en una competencia organizada por un reglamento al cual todos los demás competidores adscriben. No corresponde un caso de violencia, sino de fuerza. La violencia únicamente emerge cuando se transgrede una “legalidad” implícita o explícita, momentánea o permanentemente, que regula el comportamiento social en un contexto determinado. Dodd (2009) señala acertadamente que en Sartre la violencia “no representa una clase específica de medios, sino una modificación del ser de los medios en cuanto tal”, debido a que “el acto violento busca sobrepasar las restricciones inherentes en las conexiones que constituyen un curso de acción determinado (y que

condicionan cualquier ‘medio empleado’) y un fin determinado” (p. 59). Por consiguiente, la violencia reside en la intención del sujeto, y la intención violenta se caracteriza por su intransigencia, por perseguir ciertos fines sin ningún miramiento a las legalidades humanas que organizan el mundo.

Por otra parte, el pensador parisino indica en sus cuadernos que “únicamente hay violencia en relación con los organismos vivos, los útiles, los establecimientos humanos y los hombres” (p. 180). La legalidad que la violencia pretende quebrantar es humana. No obstante, el sujeto puede querer ir en contra de la *legalidad natural* en sus ansias de imponer a toda costa sus deseos. En estos casos, por supuesto, el acto violento es completamente absurdo e ineficaz, confinado al plano imaginario; puesto que, por más que lo desee, el ser humano no tiene el poder de invertir las revoluciones de los astros, acelerar el curso del tiempo, etc. Francis Bacon tenía razón al afirmar que la única manera de que la humanidad domine la naturaleza es obedeciéndola. Es menester descubrir las leyes universales que comandan a los fenómenos naturales para usarlas en nuestro provecho. La acción eficaz es aquella que es fruto del uso de la razón. Teniendo en cuenta lo anterior, Sartre asevera que la violencia goza de una comprensión irracional y mágica del universo, puesto que alberga la *esperanza* —en lugar de tener la *certeza*— de conseguir resultados sin respetar el orden causal, determinista e instrumental de la realidad. La violencia “rechaza la técnica” (p. 182): desprecia todo plan de acción que requiera de un trabajo ordenado, durante un periodo de tiempo extenso, que tenga por resultado la modificación de la realidad. Como ya he dicho, el violento es intransigente, quiere satisfacer su deseo de modo inmediato, de suerte tal que no contempla la posibilidad de ajustar su empresa a las exigencias del mundo y de los otros sujetos. Más aún, la realización de sus fines tiene como contrapartida la destrucción de semejantes exigencias fácticas, o, en definitiva, la destrucción de su ser-en-el-mundo.

4. Universo de la violencia

Desde una óptica pragmática, la violencia podría considerarse la opción más simple, rápida y eficiente para obtener lo que se quiere desde una actitud intransigente. Si se tortura *para* sacar una información, se viola *para* satisfacer un deseo, se miente *para* influir en la opinión, es debido a que la tortura, la violación y la mentira son contemplados por el perpetuador como medios óptimos para alcanzar sus objetivos. Por supuesto, estos fines se podrían lograr mediante acciones alternativas que no apelan a la fuerza destructiva, como la cooperación, el consentimiento y la persuasión. En estos casos, no se trata a la libertad del otro como si fuese una cosa, sino propiamente como una libertad, y el éxito de alcanzar el fin está consecuentemente sujeto a que esta se ofrezca gratuitamente a asistirme ante mi llamada de ayuda (es decir, bajo ningún

tipo de coerción). La ética sartriana de finales de los años cuarenta contemplaba una relación positiva y no-violenta entre las personas humanas, cuyos vínculos centrales son el reconocimiento y la generosidad.

Ahora bien, sorpresivamente, el abordaje de la violencia en los cuadernos no comienza por un análisis de los casos en que ella tiene una función pragmática, pese a que el autor reconoce que estos son los más habituales en la vida cotidiana. Sartre da cuenta primeramente de los episodios inusuales y extremos en que “la violencia es tomada por fin” (p. 186). Él los engloba bajo el nombre del “universo de la violencia”.¹² En ciertas circunstancias, la violencia no es simplemente un instrumento, sino también el *objetivo último* del agente violento. El universo de la violencia corresponde fenomenológicamente a la manifestación de la violencia en su pureza. Empezar por el tratamiento del universo de la violencia pareciera ser una decisión metodológica por parte del filósofo, puesto que, del fenómeno de la violencia pura se pueden extraer fácilmente las propiedades esenciales de la violencia en general. Al respecto, él señala que en todo acto violento siempre se entreve en el fondo el universo de la violencia, pero “modificado, inestable y otros elementos intervienen” (p. 187).

En términos ontológicos, el universo de la violencia es la elección de la destrucción como proyecto original para colmar la carencia de ser del para-sí. Por tanto, se trata de una de las máscaras del Valor, es decir, de la utópica empresa humana de devenir en-sí-para-sí. Esta caracterización no es algo original de los cuadernos: ya estaba adelantada en el análisis simbólico de la destrucción como vía de apropiación del Ser del capítulo “Hacer y tener: la posesión” de *El ser y la nada*. Por otra parte, si se piensa en retrospectiva, Paul Hilbert, protagonista del relato corto “Erostrato” de *El muro*, es un perfeto arquetipo del hombre del universo de la violencia. En efecto, Hilbert es un misántropo que se hace de un revolver y planea asesinar a quemarropa a transeúntes en la vía pública del barrio parisino de Montparnasse. Encuentra inspiración en la leyenda griega de Eróstrato, el célebre piromaniaco de la Antigüedad cuyo nombre pasó a la posteridad por haber quemado el Templo de Éfeso. Al enterarse de esta historia, Hilbert se dice a sí mismo: “También yo, un día, al terminar mi sombría vida, estallaré e iluminaré el mundo con una llama violenta y breve como el estallido del magnesio” (Sartre, 2005a, p. 101). En estas palabras, los lectores descubren que el acto terrorista es para el protagonista un camino de inmortalización o de sustancialización según la jerga de *El ser y la nada*.

12 Ciprian Jeler (2020) ha sostenido que la teoría fenomenológica sartriana de los *Cahiers* representa una superación de la clásica visión instrumental de la violencia. Según el comentarista, Sartre entiende la violencia en términos de un “tensionamiento de los medios” (*straining of means*). Esta tensión corresponde a tres tipos de actitudes complementarias que adopta la persona violenta ante el vínculo fines-medios: valorar a los entes del mundo como obstáculos en vez de útiles (actitud no-productiva), hiperbolizar el fin próximo respecto de otros (actitud contra-productiva), el rechazo o destrucción de un conjunto de fines (actitud anti-productiva).

¿Qué se busca conseguir en el universo de la violencia? “Tenerlo todo, de inmediato y sin compromiso, haciendo estallar por los aires el orden del mundo, o destruyéndose y llevándose al mundo consigo” (Sartre, 1983, p. 182). Como ya se mencionó, la violencia pura es un anhelo de apropiación del ser por la destrucción. En el ensayo de 1943, Sartre afirma que, luego del fracaso del ser para-sí de identificarse con el ser en-sí mediante la posesión, surge la opción de la destrucción. “Destruir es reabsorber en mí, es mantener con el ser-en-sí del objeto destruido una relación tan profunda como en la creación” (Sartre, 1993a, p. 615). La destrucción es uno de los medios mágicos y simbólicos de apropiación: se destruye la impenetrabilidad del Ser por mi acción destructiva y pasa a estar eternamente asociado a mí en la fugacidad del instante. “[S]oy el fundamento de la granja que arde; soy esta granja, puesto que destruyo su ser” (p. 615). El mismo proceso de asociación de la granja incendiada sucede con el caso de la mujer violada expuesto en los cuadernos: “Esta mujer ya no podrá impedir que sea mía. Está marcada. Y yo, para siempre, la he poseído” (Sartre, 1983, p. 190). La destrucción material es la actividad de nihilización del para-sí llevada a su máxima expresión, es decir, hasta el punto de que aniquilaría la facticidad del ser, la adversidad de las cosas y de los otros sujetos.

5. Humanismo de la violencia

Sartre declara en los cuadernos que la violencia es “cierto género de afirmación del hombre” (p. 181). Se trata de uno de los puntos más originales de su filosofía de la violencia. Es importante aclarar que esta afirmación no corresponde al sangriento humanismo de las luchas revolucionarias por la liberación (e.g. Guerra de Argelia), sostenido más adelante por Sartre durante los años sesenta. En realidad, esta tesis debe interpretarse a la luz de la opinión popular que ubica la violencia dentro de coordenadas supuestamente inhumanas, como, por ejemplo, la animalidad, lo instintivo, lo inconsciente, etc. Acerca de esta opinión, Sartre advierte: “El universo de la violencia no es de ninguna manera, como a menudo se dice, un regreso a la bestialidad” (p. 181). La violencia es catalogada de humana, porque en ella el sujeto espontáneamente afirma *de manera absoluta* —entiéndase aquí *desmesurada*— las características propias de su modo de ser para-sí: nihilización, trascendencia y libertad. Inversamente, desprecia sus características ontológicas de ser en-sí: la situación, el cuerpo, el pasado, la presencia de los otros.

He indicado más arriba que Sartre da cuenta de la acción violenta como una *preferencia* de la destrucción por sobre la construcción o de la negación por encima de la afirmación. Hay aquí un asunto de proporción al que se debe prestar mucha atención. La acción en general —tanto violenta como no violenta— posee siempre un componente destructivo, pues, como explica el filósofo en *San Genet*, ella “modifica

lo que es en nombre de lo que aún no es”; y, más adelante, “toda construcción implica una parte por lo menos igual de destrucción” (Sartre, 2005b, pp. 55-6). Esto significa que no hay acción posible sin la negación de un estado actual de cosas a favor de un estado futuro. A modo de ilustración, una nueva ley usualmente deroga alguna norma previa y la construcción una casa comienza por la limpieza del terreno o la demolición de una vieja edificación. Si toda acción es nihilizante, dado que el ser de la conciencia humana es nihilización, entonces no sería correcto definir la violencia únicamente por su función destructiva. En realidad, la acción violenta se distingue de la no-violenta por un exceso de esta función en detrimento de la función creadora.

El “violento es un puro” (Sartre, 1983, p. 182), es decir, no da concesiones y rehúsa todo tipo de mediaciones. Esto se comprueba en el caso del rechazo de la discusión, que Sartre analiza como un fenómeno destacado de violencia en las relaciones humanas. Las condiciones para que se dé un diálogo son el reconocimiento recíproco de las libertades y el compromiso mutuo de encontrar un terreno común de acuerdo entre ellas. Estos requisitos generalmente tienen por consecuencia la modificación de la propia postura sobre un asunto, o, en otras palabras, la modificación de uno mismo debido a la influencia de las palabras de los otros, quienes son capaces de ofrecer su perspectiva personal y única. Sin embargo, negar a otro el derecho a la palabra, tergiversar adrede su discurso o terminar por decisión unilateral una conversación son ocasiones de violencia. Uno de los interlocutores ha decidido considerar los propios fines, valores y creencias como absolutos. La absolutización de valores en *El ser y la nada* es lo que define la adopción del espíritu de seriedad (Cf. Sartre, 1993a, p. 647). En los cuadernos, la violencia está asociada a esta actitud moral. En una conversación acerca del valor estético de un cuadro, Sartre afirma que la defensa terca de un juicio personal, haciendo oídos sordos de las apreciaciones de otra persona, es una muestra de la violencia del espíritu de seriedad. “Podemos ver aquí que el espíritu de seriedad es violencia, puesto que pone los valores como trascendentes respecto de las libertades” (Sartre, 1983, p. 218). La obstinación, además, tiene por consecuencia la ruptura de los lazos intersubjetivos de reconocimiento y colaboración. Ciertamente, la pedantería o la simple soberbia aíslan al sujeto de las contribuciones originales que podría recibir de otros individuos.¹³ Estos consisten en un rechazo del otro, de su modo de ser otredad, esto es, la mirada entendida como el poder de trascenderme y objetivarme. “La violencia”, dice Sartre, “es rechazo de ser mirado” (p. 183). Este rechazo descompone la trama intersubjetiva que hilvana la totalidad destotalizada de los existentes humanos. Este resultado es mencionado también por Sartre a propósito de la mentira, la cual

13 Recientemente, Anthony Steinbock (2021) ha elaborado un análisis fenomenológico de la experiencia del orgullo (*pride*) muy en sintonía con los análisis sartrianos de la violencia en la negación al diálogo en los cuadernos. Según el profesor estadounidense, el sujeto se oculta a sí mismo en el orgullo “la contribución que los otros y el mundo como horizonte de sentido producen para el surgimiento de sentido mismo” (p. 246).

produce un “una separación, un seccionamiento de las libertades” (p. 209). El hecho de que una libertad sea engañada hace que sus acciones pierdan eficacia, pues son planeadas y ejecutadas en una falsa situación imaginaria (es decir, irreal) tomada por verdadera. Sartre concluye de esto que la mentira “está más cerca al ideal de la violencia que la fuerza”, puesto que este ideal constriñe a la libertad del otro a querer libremente lo que yo quiero (p. 212).

El análisis sartriano del humanismo de la violencia retoma de forma expresa las ideas de Hegel acerca de la libertad absoluta y el terror desarrolladas en el capítulo VI de *Fenomenología del espíritu*. La “afirmación incondicional de la libertad” como “puro poder nihilante” conduce a “esta conciencia abstracta que destruye en ella misma toda diferencia y toda sustancia de la diferencia” (p. 183, citado por Sartre). En realidad, Hegel identifica la figura de la libertad absoluta de la conciencia de sí con el concepto de voluntad general del *Contrato social* de Jacques Rousseau y el momento histórico del Terror de la Revolución Francesa. La voluntad general, indivisible e inalienable, barre con toda organización institucional del Antiguo Régimen: no reconoce ninguna entidad soberana determinante diferente a sí misma. Consecuentemente, no acepta ningún tipo de alienación de sí, dado que este producto diferencial sería una amenaza contra la pura identidad de sí —de modo que todo gobierno pasa a ser ilegítimo por ser una segregación de la voluntad general. Hegel sostiene que la voluntad general es el máximo momento abstracto de negatividad del Espíritu que termina rechazando toda determinación. Por esta razón, la conciencia “no deja nada suelto en la figura de un objeto libre que viniera a enfrentarse a ella” (Hegel, 2010, p. 685) y “lo único que le queda es la *actividad negativa*; es sólo la furia del desaparecer” (p. 687). Sin reponer estas consideraciones, Sartre conserva la apreciación de Hegel de que toda apuesta por el ideal de una libertad absoluta es el reclamo de un derecho de soberanía o dominio sobre el mundo y los otros, el cual, por ser incapaz de satisfacerse, desemboca, primero, en la intención de destrucción de todo lo que resulta ajeno a la libertad y, segundo, en la propia muerte.

6. Derecho a la violencia

La afirmación de la libertad absoluta en los contextos de violencia no se puede disociar de su contracara: la afirmación del derecho a la violencia. Sartre escribe en los cuadernos que “la violencia es para ella misma su propia justificación” (p. 209). Esta afirmación versa acerca del orden moral y jurídico de la violencia. Hasta ahora se ha definido el fenómeno como la decisión de recurrir a la fuerza, en su uso destructivo o de descomposición, para alcanzar un fin de manera intransigente: esta caracterización meramente factual pasa por alto el hecho de que el violento se cree *justificado* o *con derecho* a ejercer violencia. *Estar justificado* o *tener derecho* quiere decir aquí

que la conducta violenta no es arbitraria ni reprobable desde el punto de vista del perpetuador. Este considera que existe una razón que lo legitimaría a forzar la voluntad de los otros, más allá del plano subjetivo de la decisión. Esta razón es garantía de su inocencia. Según las anotaciones de los cuadernos, hay dos tipos de justificaciones de la violencia: por un lado, la apelación al argumento de que el acto de violencia no es primero, sino que es la respuesta ante otro anterior sufrido; por el otro, la apelación a cierto derecho divino del sujeto a tener de inmediato todo lo que puede conseguir mediante el poder de la fuerza.

Respecto de la primera apelación, cuando el filósofo analiza el caso de los autos de fe de la Inquisición, concluye que uno de los “principios esenciales” de la violencia es que “se da siempre como no habiendo comenzado” (p. 192). Los responsables de un acto de violencia suelen alegar no haber iniciado la querrela, del mismo modo que proceden los niños que buscan evitar el castigo paterno luego de haber lastimado a un hermano menor. La violencia es considerada una respuesta defensiva a otra violencia previamente sufrida. Por ello, el filósofo dice, en una jerga hegeliana, que ella representa una “negación de la negación”. La mentalidad violenta supone que hubo un acto inaugural que rompió cierto orden armónico del mundo (primera negación) y que condujo a un segundo acto, también destructivo, aunque ahora de carácter redentor (segunda negación). Así pues, el juicio y la hoguera es una reacción a la amenaza que los herejes representaban para la Iglesia cristiana.

Además de su carácter apologético, el caso de los autos de fe muestra que la violencia es esencialmente *maniquea*: inaugura un universo escindido por los valores morales supremos del Bien y del Mal, que corresponden a su vez a las regiones ontológicas del Ser y la Nada respectivamente. La violencia se coloca a sí misma en los primeros elementos de estas parejas. Su misión es *recuperar o liberar* el Bien aprisionado por las malas voluntades, y la manera de hacerlo es mediante la destrucción del Mal. Sólo el fuego purifica el pecado herético.

Una herejía puede ser una *invención positiva*. Pero ella *no* es el catolicismo ortodoxo. Entonces, se la destruye. Solamente, la violencia considera aquí la negación como relación unívoca. En efecto, la violencia está del lado de la positividad. Así, la negación se confunde con la afirmación (p. 193).

Sartre comienza a elaborar una teoría del Mal en los años que trabaja en sus cuadernos de ética. Una carta suya a Simone Jolivet del 16 de agosto de 1949 sugiere que el problema del Mal le resultaba central: “Lo único que sé”, escribe Sartre, “es que quisiera elaborar una moral en la que el Mal fuese parte integrante del Bien. ¿Conoce esta frase de Kafka?: ‘¡El bien es por momentos desolador!’. El intermitente gusto por lo ‘vil’: una moral que no lo rescatara sería una triste mistificación” (p. 378). La versión madura de esa teoría recién aparece en las primeras páginas de *San Genet*, obra bisagra que contiene los vestigios de la fallida ética escatológica de los cuadernos,

como sostiene Fabricio Scanzio (2005). En la biografía existencial del poeta ladrón Jean Genet, Sartre define el Mal como una hipóstasis alienada de la función negativa/nihilizante/destructiva de la libertad, cosificación que “los hombres de Bien” inventan con el fin mantener el *statu quo* en una sociedad desigual y reprimir “las tentaciones oscuras” de la propia libertad. Se constata que bajo la máscara del Bien se esconde en ocasiones la voluntad de aniquilar toda diferencia y alteridad que amenaza la identidad de un grupo social.

La segunda apelación es más fundamental que la primera, dado que involucra un presunto derecho *a priori*, innato o natural que la persona falazmente se atribuye a sí misma: el derecho a “tenerlo todo, de inmediato” (p. 181). Aunque Sartre no lo mencione, la descripción de este derecho tiene una clara impronta hobbesiana.¹⁴ En contraste con la primera justificación mencionada, no hay aquí involucrada una serie de agresiones que determinaría un orden de responsabilidades y exculpaciones. El derecho a la violencia está asociado directamente con la afirmación de la libertad absoluta del individuo. Exacerbando hasta el delirio su carácter de trascendencia, la conciencia alega una soberanía sobre el mundo y los otros sujetos. Se trata de una actitud de mala fe, por supuesto, ya que la subjetividad reniega en estos casos de su ser-en-el-mundo y su ser-para-otro. Por otra parte, también es inauténtica, porque desestima la contingencia o la gratuidad de la existencia, axioma de la ontología y la antropología sartrianas que prohíbe cualquier postulación de un derecho trascendental entre los seres humanos.

Ahora bien, la soberanía del derecho divino se mantiene en un plano imaginario, si no logra realizarse por medio de la fuerza. Es necesario forzar a las otras personas a reconocer mi derecho divino de ser única fuente de valores. El derecho trae consigo la primera máxima justificadora de la moral de la violencia: “no se puede rechazar lo que no se tiene la fuerza de impedir” (p. 189). Hay aquí, señala el filósofo, una identificación entre la libertad y la fuerza, y una reducción de las relaciones humanas a relaciones de fuerzas. En caso de lucha, si logro superar a otro por la fuerza (o por el engaño), exijo inmediatamente que mi superioridad sea reconocida, no simplemente en términos de superioridad física, sino también moral. Nace un escenario de soberanía y sumisión. No obstante, en la exigencia del reconocimiento radica la contradicción más profunda del fenómeno de la violencia: el violento reclama que este libremente reconozca su derecho de dominio pese a desestimar la autonomía del otro. Por consiguiente, Sartre define el ejercicio de la violencia sobre un hombre del siguiente modo: “Es, en primer lugar, reconocerlo como libertad. Dado que exijo algo de él, lo reconozco como libre. Pero, es, al mismo tiempo, declararlo puro determinismo. Es decir, considerarlo a la vez

14 En el capítulo XIV de *Leviatán*, Hobbes (2005) define el *ius naturale* en términos de “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin” (p. 106).

esencial e inesencial” (p. 186). Y, unas páginas más adelante, añade: “En la violencia, se trata una libertad como cosa al mismo tiempo que se le reconoce su naturaleza de libertad” (p. 202).

Este reconocimiento paradójico evoca de modo patente la etapa dialéctica de la conciencia de sí del reconocimiento del señor y el siervo que Hegel describe en el capítulo IV de *Fenomenología del espíritu*. La experiencia de la lucha a muerte de las dos autoconciencias se resuelve con una de ellas aferrándose a la vida por miedo a la muerte y otra arriesgando la vida para ser reconocida como autónoma. La primera será el esclavo; la segunda, el amo. Mientras que el esclavo toma los rasgos del paratrotro, lo inesencial, lo dependiente y la cosa, el amo toma los atributos de lo esencial, el sujeto, lo independiente y el para-sí. Esta dinámica es la que aparece en la violencia cuando se la justifica apelando al derecho a la violencia. La víctima debe reconocer la autoridad del violento: la situación de fuerza se traduce a una de derecho.

Sartre habla de la violencia y el derecho como si fuesen nociones siamesas en los *Cahiers*: “no hubo jamás violencias sobre la tierra que no correspondiesen a la afirmación de un derecho”, “la violencia pura y el derecho puro no son más que uno” (pp. 184-5). Estas aseveraciones se inscriben en una crítica del derecho liberal de las sociedades capitalistas. El capitalismo se caracteriza por establecer una desigualdad material jurídicamente justificada por una igualdad formal de todos los ciudadanos ante la ley. Previamente a su etapa marxista, Sartre ya piensa el derecho en clave ideológica, como instrumento de las clases dominantes para mantener un *statu quo* caracterizado por la división de clases y la explotación del proletariado por la burguesía. En este sentido, el derecho es violencia disimulada bajo un manto de legalidad universal o, en otras palabras, violencia reconocida como legítima por los victimarios y las víctimas, según los cuadernos.¹⁵ La siguiente cita acerca de la relación entre el derecho y la fuerza pretende trazar resumidamente una genealogía del derecho:

Relación del derecho y la fuerza: el derecho es la exigencia del más fuerte de ser tratado por aquel a quien somete como una persona. La relación del derecho con la fuerza es muy clara: sin una situación de fuerza, no habría derecho, puesto que en la hipótesis de una sociedad armoniosa e igualitaria el derecho desaparecería. Solamente aparece cuando es cuestionado, por tanto, en periodo de injusticia. Pero, es algo distinto que la fuerza, pues está justificado posteriormente. El vencedor impone una forma particular de funciones; podría detenerse allí. Pero, quiere ser reconocido. No puede soportar que su victoria sea puro hecho, quiere

15 Recién en textos de la década del setenta, como *Alrededor del 68* y *Autorretrato a los setenta años*, Sartre contempla una nueva concepción positiva del derecho ligada a la justicia popular, en contraste con el derecho liberal burgués. Su experiencia personal como jurado en el Tribunal Internacional sobre Crímenes de Guerra en Vietnam en 1966-7 tuvo un impacto destacado. A propósito de esta cuestión, véase el artículo “Introducción a la crítica del concepto de derecho en Jean-Paul Sartre” de Enán Arrieta (2015).

que esta esté justificada. Reconoce, entonces, para poder exigir. Reconocer para ser reconocido. Pero, lo que reconoce no es la libertad concreta, sino la libertad abstracta. Al mismo tiempo, reconoce la situación del vencido como situación de derecho para que el vencido reconozca la situación del vencedor. Por ejemplo, reconoce y legitima la propiedad del vencido para que sea mínima, para que el vencido reconozca la propiedad del vencedor que es inmensa. El derecho es siempre a partir de un *statu quo* que nos comprometemos a no cambiar. Es decir que el vencedor no se limita a impedir por la fuerza que el vencido recurra a la violencia: exige de él, en cuanto que libertad abstracta, el compromiso moral de no recurrir a ella. ¡Listo! El oprimido tiene tantos derechos como el vencido, de suerte que son iguales como personas morales. Solamente, hay *tantos* derechos sobre *menos* posesiones (p. 150).

Este párrafo deja asentado que el derecho es un instrumento ideológico para mantener una sociedad desigual y opresiva. La relación que establece entre las libertades es de exigencia. La exigencia es junto a la proposición una de las dos formas primarias en que una libertad se puede dirigir a otra. “A una libertad se le da o bien se exige de ella” (p. 146). La ética sartriana establece una antinomia entre, por un lado, el don y la llamada, y, por el otro, la violencia y la exigencia. La segunda dupla comprende un tipo de solicitud mediada por un imperativo, como, por ejemplo, una norma moral o jurídica. Sartre considera que la exigencia contiene un rechazo de la realidad y una desvalorización de la autonomía del otro. En primer lugar, el deber ser es una negación del ser. Sucede que la exigencia pone como finalidad un futuro estado ideal de cosas que sobrepasa el presente estado real. Es por ello por lo que el derecho no es costumbre: desaparecería si exigiese algo que ya se da de modo espontáneo. En segundo lugar, ese estado ideal de cosas no emerge como deseo personal del sujeto, no es una finalidad libremente determinada, sino que aparece como elemento externo de alteridad. El deber ser siempre es un fenómeno heterónomo, sostiene Sartre en contra de Kant. Proviene de los otros y constituye a la persona como inesencial respecto de la obligación a cumplir. El tratamiento de la exigencia, el deber y el derecho es fundamental en el proyecto ético de Sartre en los *Cahiers*. La conversión existencial que mencioné al principio de este trabajo tiene como consigna: “Vivir sin derecho. Perder toda esperanza de justificarse. Vivir injustificable” (p. 22).

7. Conclusión

Espero haber demostrado con claridad y suficiencia que Sartre elaboró a finales de los años cuarenta una original teoría de la violencia en su interrumpida moral ontológica de los *Cahiers*. Según esta doctrina, la violencia es un fenómeno humano, *demasiado humano*, ya que corresponde a una empresa libremente escogida por un individuo en

su situación existencial. Quienes proscriben el fenómeno al dominio de lo inhumano y la bestialidad abrazan la mala fe. La violencia, como todo proyecto humano, es una manera en que la conciencia descubre y le otorga sentido al Ser a partir de una serie de valores que ella crea. Lo propio de la empresa de la violencia es su actitud intransigente. La intransigencia radica en intentar alcanzar los fines personales sin ningún miramiento a las consecuencias de las propias acciones. Los medios violentos se caracterizan por tener un efecto destructivo: descomponen las legalidades preexistentes que configuran el mundo práctico social. Sartre asevera que no hay ningún acto que sea violento *per se*, sino que cualquier acción deviene violenta desde que cobra una función mayormente destructiva a partir de una postura intransigente del agente. Por ejemplo, no sería correcto catalogar de violenta una laceración que tiene lugar durante una sesión sadomasoquista, pues esta se realiza en el marco de una práctica reglada y consensuada. Asimismo, un rasgo esencial de la violencia es la adopción de una visión mágica del mundo. La urgencia de obtener de inmediato, *ya mismo*, aquello deseado es la razón de por qué el sujeto violento abandona la mentalidad técnica y profesa una fe irracional en que los medios violentos son los más eficientes para lograr su cometido. Así, la declaración de la guerra entre naciones puede parecerles a algunos la mejor alternativa para acabar una disputa internacional en detrimento de la negociación diplomática. En la violencia, el fin y los medios adoptan una relación de indiferencia. Por este motivo, la opción violenta corre siempre el riesgo de volverse contraproducente con el pasar del tiempo, porque promueve y desbarata a la vez el objetivo buscado en un gesto ambiguo. La victoria bélica no es el fin del conflicto: probablemente advengan luego largos años de descontento y rebelión en la situación de dominación. El poder destructivo de la violencia afecta principalmente los lazos de cooperación y solidaridad entre las libertades. Sucede que el ejercicio de la violencia conlleva poner fuera de juego la libertad ajena al cosificarla. Por otra parte, la empresa violenta está constituida por la atribución del derecho a ejercer la violencia y la afirmación de la libertad absoluta del propio sujeto. Estos dos componentes hacen de la violencia un género de humanismo desmesurado y, por consiguiente, inauténtico. El humanismo de la violencia enaltece el modo de ser trascendencia del individuo humano en detrimento de su modo de ser facticidad. En este sentido, considera que la propia libertad no debe estar limitada por ninguna determinación externa, como los otros sujetos y las cosas del mundo. Toda determinación resulta un obstáculo que merece ser eliminado, ya que ultraja la dignidad de la libertad absoluta. Por otra parte, como enseña Hegel, esta dignidad exige ser reconocida por los otros; de lo contrario, no sería más que capricho y fantasía. Es por esta razón que el violento busca que su derecho a la violencia sea considerado moral y políticamente justificado por sus víctimas. Sartre señala que este deseo es profundamente contradictorio: en efecto, uno trata al otro como autónomo para que voluntariamente se reconozca dependiente. El violento busca la complicidad de la víctima para hacer de la violencia algo más que una mera relación de fuerza. Esto

es evidente en la violencia de la opresión social. Es necesario que el oprimido reconozca cierto derecho divino del opresor que justifica su posición privilegiada en una sociedad desigual de clase. He mostrado cómo el derecho liberal burgués es, para Sartre, uno de los casos en que la desigualdad material está justificada por una igualdad formal (derecho universal a la propiedad).

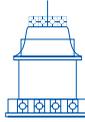
En mi opinión, el rescate de la teoría sartriana de la violencia de los *Cahiers* tiene un gran valor en la actualidad para volver a encarar la pregunta filosófica acerca de qué es la violencia. Como afirma el auto, se trata de un escurridizo fenómeno multifacético. Año tras año aparecen nuevas manifestaciones de este mismo que hasta entonces eran pasadas por alto o no existían. Para dar algunos ejemplos relevantes, identificamos ahora la violencia de género, la violencia epistémica, la ciberviolencia, etc. Estas clases de hechos son generalmente muy heterogéneos entre sí: difieren en los sujetos involucrados, los escenarios en que suceden, los medios materiales o simbólicos a través de los cuales la violencia se canaliza, etc. La filosofía tiene la misión de volver inteligible la razón de por qué englobamos esta multiplicidad de fenómenos diversos bajo el concepto de violencia. Aquí es donde los aportes de los cuadernos de moral, y también otros textos de Sartre, pueden servir de guía para conjeturar algunas respuestas. La actitud intransigente del agente violento puede servir perfectamente de hilo de Ariadna para recorrer el gran laberinto de los hechos de violencia. En todos los casos, la violencia emerge cuando se absolutiza un fin, se desatiende la valorización de la situación de los otros y las consecuencias negativas de la acción pasan a ser irrelevantes. La fenomenología sartriana de la violencia tiene un gran poder heurístico que sería conveniente no dejar sólo a manos de los eruditos de su obra póstuma.

Referencias

- Amorós, C. (1990). Los escritos póstumos de J. P. Sartre (I). *Revista de Filosofía*, 3(4), 143-160.
- Amorós, C. (1991). Los escritos póstumos de J. P. Sartre (II). *Revista de Filosofía*, 4(5), 133-165.
- Ang Mei Sze, J. (2009). Whither Hegelian Dialectics in Sartrean Violence? *Sartre Studies International*, 15(1), 1-23. <https://doi.org/10.3167/ssi2009.150101>.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia* (G. Solana, Trad.). Alianza Editorial.
- Aron, R. (1975). *Historia y dialéctica de la violencia* (O. Barreto, trad.). Monte Ávila.
- Arrieta-Burgos, E. (2015). Introducción a la crítica del concepto de derecho en Jean-Paul Sartre. En A.M. Ruiz Gutierrez (Ed.), *Crisis de la noción de derecho*. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Barata, A. (2017). Da opressão como violência: Um percurso pelo pensamento filosófico de J-P-Sartre. En AA. VV. *Pensar para o Outro – Desafios Éticos Contemporâneos: Homenagem a Cristina Beckert* (pp. 143-152). CFUL.

- Beauvoir (de), S. (2011). *La fuerza de las cosas* (E. de Olaso, trad.). Debolsillo.
- Butler, J. (2006). Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 27(1), 3-24. <https://doi.org/10.5840/gfpj200627122>
- Castelo Branco, J. (2013). Violência entre ontologia e história na filosofia de Jean-Paul Sartre. *Kínesis*, 5(10), 288-304. <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2013.v5n10.4547>
- Copper, D. G. & Laing, R. D. (1999). *Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy (1950-1960)*. Routledge.
- Dodd, J. (2009). *Violence and Phenomenology*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203873342>
- Fleming, M. (2011). Sartre on Violence: Not so Ambivalent? *Sartre Studies International*, 17(1), 20-40. <https://doi.org/10.3167/ssi.2011.170102>
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu* (A. Gómez Ramos, trad.). Abada Editores.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.
- Jeler, C. (2020). Beyond an Instrumental View of Violence: On Sartre's Discussion of Violence in *Notebooks for an Ethics*. *Human Studies*, 43, 237-255. <https://doi.org/10.1007/s10746-019-09522-6>
- La Caze, M. (2007). Sartre integrating Ethics and Politics: The Case of Terrorism. *Parrhesia*, 3, 43-55.
- Mueller, M. (2019). Sartre's Later Work: Toward a Notion of Institutional Violence. En G. Rae & E. Ingala (Eds.), *The meaning of Violence: From Critical Theory to Biopolitics*. Routledge.
- Santoni, R. E. (2003). *Sartre on violence: curiously ambivalent*. The Pennsylvania State University Press.
- Santoni, R. E. (2013). Concerning the Ambivalence of Sartre on Violence: A Commentary/Rejoinder. *Sartre Studies International*, 19(2), 112-128. <https://doi.org/10.3167/ssi.2013.190207>.
- Sartre, J.-P. (1966). *Crítica de la razón dialéctica*, precedida de *Cuestiones de método* (M. Lamana, trad.). 2 tomos. Losada.
- Sartre, J.-P. (1983). *Cahiers pour une morale*. NRF Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1993a). *El ser y la nada* (J. Valmar, trad.). Altaya.
- Sartre, J.-P. (1993b). *Verdad y existencia* (A. Puleo, trad.). Paidós Ibérica.
- Sartre, J.-P. (2004). *A puerta cerrada, La puta respetuosa, Las manos sucias* (A. Bernárdez, trad.). Losada.
- Sartre, J.-P. (2005a). *El muro* (A. Díaz Carvajal, trad.). Losada.
- Sartre, J.-P. (2005b). *San Genet, comediante y mártir* (L. Echávarri, trad.). Losada.
- Scanzio, F. (1993). Table analytique pour les *Cahiers pour une morale*. *Études sartriennes*, 5, 147-155.
- Scanzio, F. (2005). Pourquoi Sartre n'a-t-il pas terminé sa morale? *Daimon. Revista de filosofía*, 35, 75-88.

- Steinbock, A. J. (2022). El orgullo como disimulación de sí mismo y rechazo del mundo. En C. Cabrera & M. Szeftel (Eds.). *Fenomenología de la vida afectiva*. Editorial Sb.
- Troncoso Barría, C. (2015). Mentira y violencia cotidiana, según Sartre. *Aportes metodológicos, filosóficos y culturales en psicología*, 13, 44-57.
- Verstraeten, P. (1972). *Violence et éthique : Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*. NRF Gallimard.
- Warren (de), N. (2006) The Apocalypse of Hope: Political Violence in the Writings of Sartre and Fanon. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 27(1), 25-59. <https://doi.org/10.5840/gfpj200627118>
- Wormser, G. (2005/2). Éthique et violence dans les *Cahiers pour une morale*. *Cités*, 22, 73-88. <https://doi.org/10.3917/cite.022.0073>
- Wormser, G. (2006). *Sartre : Violence et éthique*. Sens Public/Parangon.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Arendt y Blumenberg. Configuración de metáforas del ser humano contemporáneo*

Alicia Natali Chamorro-Muñoz

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia
E-mail: anchamom@uis.edu.co

Recibido: 27 de abril de 2023 | Aprobado: 14 de junio de 2023
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.353456>

Resumen: Nos proponemos analizar la relación entre Hans Blumenberg y Hannah Arendt en torno a sus perspectivas antropológicas con el fin de complementar la visión del primero a partir de la forma particular que tiene la filósofa de conectar con el mundo práctico y político y, también, para pensar las implicaciones que la perspectiva antropológica aportada por Blumenberg tiene para la reflexión práctico-política. En ese sentido, nos centramos en dos temas: la reflexión que ambos hacen sobre la metáfora y la lectura antropológica de la empresa astronáutica. Estos tópicos serán vinculados con el desarrollo de una antropología contemporánea que, aunque asume lo imposible de lograr una definición sustancialista del ser humano, aun así plantea que la pregunta sobre nuestro propio acontecer es fundamental; en este caso, la vía de acceso a la duda antropológica será entonces la metáfora.

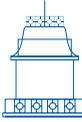
Palabras claves: Hans Blumenberg, Hannah Arendt, antropología filosófica, metáfora, Modernidad, cosmos, filosofía práctica

* El presente artículo hace parte de los resultados del proyecto de investigación: (cód. 2999). Financiado por la Universidad Industrial de Santander, Colombia.

Cómo citar este artículo

Chamorro-Muñoz, A. N. (2024). Arendt y Blumenberg: una propuesta de encuentro desde la metafórica del ser humano contemporáneo. *Estudios de Filosofía*, 69, 27-48. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.353456>





Arendt and Blumenberg: Metaphors of the Contemporary Human Being

Abstract: We intend to analyze the relationship between Hans Blumenberg and Hannah Arendt around their anthropological perspectives to complement the vision of the former based on the particular way that the philosopher has of connecting with the practical and political world and, also to think about the implications that the anthropological perspective provided by Blumenberg has for practical reflection. In this sense, we focus on two themes: their reflection on the metaphor and the anthropological reading of the astronautical company. We will link these topics with the development of a contemporary anthropology, that is to say, although it is not possible to achieve a substantialist definition of the human being, even so, the question about our own occurrence is fundamental; in this case, the access route to anthropological doubt will be the metaphor.

Keywords: Hans Blumenberg, Hannah Arendt, anthropological philosophy, metaphor, Modernity, Cosmos, practical philosophy

Alicia Natali Chamorro Muñoz: Profesora Asociada de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Doctora y magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Investigadora en proyectos sobre antropología filosófica contemporánea en relación con la ciencia y líneas del feminismo, como también, en el impacto de los ecosistemas digitales en la universidad y las nuevas formas de enseñanza.

ORCID: 0000-0002-7189-5943



1. Introducción: un diálogo escaso, pero constante

Las conexiones entre los dos autores permiten acercarnos al dilema humano y a los problemas de su comprensión, asumiendo la dificultad de que, por una parte, la discusión entre Blumenberg y Arendt no es un tema que esté fuertemente trabajado por los especialistas y, por otra parte, este acercamiento supera la conexión del conocido debate sobre la secularización. La poca dedicación a esta conexión puede deberse a que Arendt y Blumenberg casi no se citan. Arendt lo hace directamente en una sola obra, *La vida del espíritu* (1978), en un pasaje correlacionado con la metáfora, referencia que posteriormente Blumenberg criticará por estar no solamente mal citado, sino además mal comprendido (2016). Aunque es la única cita, no sobra anotar que este texto arendtiano no está para nada lejano a trabajos de Blumenberg como *Naufragio con espectador* (1995) o *La risa de la muchacha tracia: una protohistoria de la teoría* (2009), que abordan también la complicada tarea de qué significa la actividad de pensar. Arendt considera que en *Paradigmas para una metaforología* (2003) Blumenberg ha mostrado el riesgo de la metáfora dentro del discurso científico, en cuanto puede llevar a la confusión entre conocer y pensar, esperando que se lograra una verdad que al final no es posible y se sustituyeran los vacíos de demostración con metáforas. En este caso, Arendt se refiere entonces a las pseudociencias en general y en particular al psicoanálisis (2003, pp. 135-136).¹ La réplica de Blumenberg está en *Fuentes, corrientes, iceberg* (2016) en los siguientes términos: “el número que se cita de la *Metaforología* no existe; remite más bien a *Beobachtungen an Metaphern* [Observaciones sobre la metáfora]” (p. 27) y, aún peor, la filósofa asume de manera también errónea la comprensión de la metáfora del iceberg.

Por su parte, Blumenberg cita con más frecuencia a Arendt, pero tampoco es una autora de referencia constante. Entre las menciones más importantes se encuentran las dedicadas al debate sobre la secularización y la comprensión de lo humano en la Modernidad. Para Blumenberg (2008), Arendt se acercaría a la visión del continuismo sustentada fundamentalmente por versiones como las de Schmitt y Löwith, según las cuales la secularización mantiene el armazón de comprensión medieval y religioso, pero ahora por otros medios (p. 18). Más allá de esta referencia, Blumenberg encuentra en Arendt un punto para reforzar su argumento de la dificultad de entender la secularización, específicamente sobre el tema de la pérdida de la mundanidad de la *Modernidad*, pues la versión de Arendt asume tal transición como un simple teorema de transformación de valores de un campo trascendental a uno immanente,

1 Incluso el presente artículo se encuentra entre los pocos que conectan a los dos pensadores. En este punto agradezco a Bajohr su texto iluminador al respecto (2015a). Tan poco trabajo de conexión se tiene que en la magnífica obra de *Arendt Handbuch* (2011) no se menciona ni una vez a Blumenberg; por su parte, el *Blumenberg Lesen* (Buch y Weidner, 2014) sólo menciona a Arendt en tres ocasiones en relación con el problema del consuelo.

por ejemplo, donde estaba Dios está el Estado, donde estaba la fe está el progreso. Así, para Arendt, en la Modernidad la pérdida de los valores espirituales no lleva a una valoración mayor del mundo terrenal, sino a un nuevo desarraigo de lo terrenal según una exagerada revitalización del yo y la subjetividad.

Las tesis de la filósofa evidencian la confusa forma en que la secularización se presenta dentro del pensamiento de la segunda mitad del siglo XX en relación con los diversos usos que los filósofos pueden dar a los conceptos de mundanización (*Verweltlichung*) o desmundanización (*Entweltlichung*). Así pues, los dos autores sostienen visiones diferentes sobre la Modernidad, a saber: mientras que Blumenberg defiende una tesis determinada por la autoafirmación humana como proyecto existencial que tiene sus orígenes dentro de la Edad Media tardía, Arendt resalta la perplejidad que implica una comprensión de la acción desde la perspectiva del *homo faber*; en este sentido, la filósofa centra su análisis en la Modernidad mucho más consolidada del siglo XVII (Arendt, 2003, p. 18). Ahora bien, en este ensayo nos proponemos, a partir del trabajo de fuentes, demostrar la necesidad de mantener este diálogo y ver cómo, en sus armonías y distancias, permiten marcar una filosofía para pensar la condición humana actual a partir especialmente del manejo de metáforas.

2. Cercanías y disonancias sobre la Modernidad y la era de la técnica

Podemos ver que ambos pensadores coinciden en comprender la Modernidad como un fenómeno histórico que no puede ser asumido en los términos sustancialistas en que tradicionalmente se pensaba el teorema de la secularización (Brient, 2000, p. 516). Esta cuestión conlleva también a poner en duda el mismo enfoque que la filosofía puede tener sobre la historia en general y sobre la época moderna en particular. Por ejemplo, coinciden los dos autores en el acercamiento a la Modernidad y, en particular, a la condición humana. En efecto, ambos asumen la existencia de capacidades humanas que estarían ya presentes desde el proceso antropogenético, pero que, dentro de lo que denominan Modernidad, tales capacidades dan un giro particular que ambos se proponen estudiar.

Arendt aclara lo anterior en el prólogo de *La condición humana* en el que precisa que, por una parte, existen lo que podemos denominar como capacidades propias de la condición humana de cierta forma consolidadas y, por otra, la forma en que el análisis histórico de la Modernidad permite comprender cómo estas capacidades se transforman (e incluso pueden perderse) a partir de unas condiciones específicas históricas no presentes en otro momento histórico, que denomina Arendt como la doble alienación (Arendt, 2003, pp. 5-6). En Blumenberg, la autoafirmación tiene las mismas características, pues el humano siempre ha tenido que tomar distancia de lo

que no le es favorable en su deseo de sobrevivir, llevándolo a emprender procesos de autoafirmación; pero es en la Modernidad donde la autoafirmación tiene unas condiciones antes no existentes que determinan como particular esta época con sus propios desafíos no presentes anteriormente (Blumenberg, 2008, pp. 81-86). Esta condición es clara en el trabajo de Blumenberg en *Legitimación de la edad moderna*, donde demuestra que, aunque podemos encontrar coincidencias entre la crisis del helenismo y la crisis de la tardía edad media, estos periodos históricos no son iguales, ni se puede intercambiar la forma en que tratan de resolver el exceso de contingencia. Las dos visiones de la historia tienen en común los siguientes aspectos: una perspectiva fenomenológica que se interesa no tanto en la finalidad de los acontecimientos, sino en la descripción de la función que tuvieron dentro de su contexto; un marco general determinado antropológicamente en el que interesa cómo la historia trata de dar respuestas a preguntas que no pueden ser evadidas, y el uso de metáforas potentes para poder comprender el significado de los cambios de épocas (por ejemplo: *el punto de Arquímedes o las tijeras del tiempo*).

Los dos autores coinciden además en la afirmación de que los orígenes de la Modernidad responden a un problema correlacionado específicamente con un incremento desmesurado de la contingencia, ya que para el humano en la época tardomedieval el mundo no da respuestas a sus propias necesidades teleológicas. Esto es abordado desde el análisis de Blumenberg, en el que el nominalismo radicaliza el absolutismo teológico,² o el de Arendt, en el que el alejamiento de la verdad como adecuación concluye en una pérdida de medida del mundo, no necesariamente teológico (2003 p. 282). Esta radicalidad de la contingencia implica claramente una necesidad de respuesta o de orientación frente a la falta de orden del mundo, la cual se plasma en el desarrollo de la mirada moderna sobre la ciencia y la técnica como respuesta a una contingencia; si el universo entero no permite una interpretación precisa, entonces exige al hombre convertir su punto de vista en la unidad de medida.³

Esta contingencia implica un doble dilema, a saber, espacial, con un mundo que se antoja desconocido, y temporal, enmarcado en la relación entre la finitud de la vida y el

2 *Absolutismo teológico y absolutismo de la realidad* son conceptos técnicos de la filosofía de Blumenberg y se refieren a una situación límite que es determinada por la sensación de extrañeza que el ser humano puede sentir frente a una realidad completamente indisponible e ilegible. Por tanto, esta sensación obliga a dar una respuesta que fundamentalmente se sustenta en *el salto* o en un *sobreesfuerzo*, para poder organizar de nuevo las condiciones básicas para su propia existencia (Blumenberg, 2004, pp. 11-40).

3 Sobre la contingencia radical y el surgimiento de la Modernidad se puede ver la entrada al concepto de *Contingencia* elaborada por el mismo Blumenberg para *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1912). El autor claramente diferencia el sentido de contingencia aristotélica del específicamente moderno. Otra fuente de análisis es el trabajo de Küpper sobre el barroco español (1990) y *La Celestina* (1998), donde el comentarista muestra cómo la categoría de facticidad radical es una respuesta a la contingencia que surge de una pérdida del orden del mundo.

problema de la inmortalidad. Aparece entonces la paradoja de la vida finita frente a la tarea que tiene el hombre de construir un nuevo modelo del mundo a partir de la ciencia (Arendt, 2003, p. 344). Así, Arendt y Blumenberg coinciden en entender que, frente al desconcierto temporal, la propuesta moderna es el cambio de la vida contemplativa a una vida activa, asumida específicamente como desarrollo de la ciencia y la técnica (Brient, 2002). Arendt entiende este rompimiento temporal como un triunfo primero del *homo faber* y posteriormente del *animal laborans*, por tanto, como una valoración de la vida biológica (2003, p. 345), mientras que Blumenberg enfatiza en la técnica el esfuerzo por tratar de recortar el abismo entre el tiempo de la vida y el del mundo (1978, p. 161).

La contingencia radical no es ni unívoca ni sustancialista. Sus significados se van traslapando según la función que vaya cumpliendo históricamente, es decir, de la forma en que los humanos se enfrentan a la radicalidad de su propia facticidad. Así pues, esta puede ser entendida tanto como mundanidad, es decir, como la autoafirmación humana frente al Dios nominalista, como, al mismo tiempo, pérdida de mundo en cuanto alienación. No es despreciable que en los dos autores encontremos la alusión barroca a la *vida es sueño* para enfatizar la situación particular de la Modernidad. Arendt ve en ella una de las dos grandes pesadillas contra las que debe luchar la Modernidad, entendida esta metáfora como alusión a un mundo que no ofrece confianza y donde la búsqueda de la certeza determina el camino de la ciencia, la técnica y la filosofía (2003, pp. 304-305). Por su parte, en el análisis metaforológico de la caverna, Blumenberg retoma la figura del hombre que encerrado en la caverna, al final no puede reconocerse entre los seres reales y sus figuras, implicando una profunda relación entre desarrollo de la ciencia y alejamiento de lo fáctico.

Esta relación se da específicamente en la ciencia y el giro de la teoría; la ciencia transforma entonces la verdad en hipótesis. Así, la estabilidad se logra a partir de construir un modelo del mundo basado en la teoría que pueda anticipar las posibles reacciones de los fenómenos, sin que por ello se necesite saber qué son estos en sí mismos (Arendt, 1978, p. 312). En este punto Arendt podría estar de acuerdo con Blumenberg sobre el surgimiento de la ciencia moderna, pero lo que ella señala es que esta hipótesis es, al mismo tiempo, un alejamiento del mundo de las apariencias y se determina como un proceso cerrado y sin límites, ya que el *homo faber* deja de perseguir la finalidad y se queda encerrado en un círculo vicioso entre el medio y el fin que marca la labor. Esta última cuestión determina a la misma comprensión de la teoría, que deja de presentarse como una finalidad en sí misma para ser un medio que cumple la función de representarnos el mundo y la forma en que se puede transformar (Brient, 2001, p. 26), que conduce a un peligroso camino donde los científicos constituyen una esfera separada y, por ende, se asume un rompimiento entre la ciencia, la ética y la política.

Arendt denomina esta búsqueda de objetividad a partir de la metáfora del *punto de Arquímedes*, que consiste en la fantasía propia de la ciencia moderna de poder reconstruir el mundo y nuestras realidades como si se pudiera estar fuera, en un lugar externo. Este lugar permitiría una visión neutral desprendida de las preocupaciones particulares, en un alejamiento del humano de su proximidad con lo terrestre (Yaqoob, 2014, p. 209). De aquí que Arendt, al igual que Blumenberg, preste una particular atención al desarrollo de la astronomía y específicamente al impacto del telescopio en la comprensión moderna del mundo (Arendt, 2003, p. 304).

En Arendt podemos encontrar una posición cercana a la filosofía de Blumenberg, pero con unos matices diferentes, pues para el filósofo la conexión entre ciencia y técnica es directa, al punto en que podemos comprender a las dos dentro de un mismo proceso antropológico enmarcado en la autoafirmación humana. Por su parte, Arendt es enfática en mantener separados los caminos de la técnica y los de la ciencia (Arendt, 2003, p. 308), dado que la ciencia asume un camino de abstracción cada vez más radical, dejando a un lado la conexión con la finalidad misma de la actividad técnica que consiste en transformar el mundo (Brient, 2001, p. 28).

Para Blumenberg, la técnica no está determinada específicamente por lo que se denominaría el uso del mundo para la producción, sino que el filósofo amplía el concepto desde una perspectiva antropológica, esta es, la capacidad humana de sobrevivir y orientarse en el mundo en contra de la contingencia ineludible, incluyendo dentro de la técnica tanto el arrojar una piedra como el arte retórico o el llegar a la Luna. En este punto, para nosotros, la valoración de Arendt pierde de vista un aspecto que se encuentra en la versión antropológica de Blumenberg y permite entonces enriquecer la discusión, a saber: la vinculación entre técnica y miedo. En efecto, el hombre ha desarrollado un entorno tecno-científico como respuesta ante un mundo no providencialista, por lo que la técnica es propia de la condición de prevención específicamente humana ante la preocupación tanto espacial —ser visible a un enemigo— como temporal —la finitud de su vida—. Prevenir implica entonces ganar un horizonte de aplazamiento o distanciamiento de los peligros a partir de la anticipación, ya sea desde el concepto o ya sea desde la máquina (Blumenberg, 2013, p. 89).⁴

El *punto de Arquímedes* permite construir una comprensión de la Edad Moderna. Esta metáfora muestra la condición antropológica que insta a la apuesta técnica y, por otra parte, las dificultades que esta misma exigencia implica y los peligros éticos que pueden encontrarse dentro de este camino. Para atender a esta hipótesis podemos ver la importancia que los dos autores ponen en el desarrollo astronómico y el alejamiento como aseguramiento de la objetividad.

4 Arendt afirma similarmente sobre los modelos y símbolos con los que trabaja la ciencia moderna: "Ya no son formas ideales reveladas al ojo de la mente, sino los resultados de apartar los ojos de la mente, no menos que los del cuerpo, de los fenómenos, de reducir todas las apariencias mediante la fuerza inherente a la distancia" (2003 p. 295).

En este caso, la figura del telescopio conlleva un doble movimiento: mejora la observación, pero sólo a partir de convertir a esta última en indirecta. Esto implica la convicción de que, para poder alcanzar una hipótesis que permita controlar los fenómenos, no se debe confiar en los sentidos en su forma natural. También posibilita al experimento de comprender la Tierra desde fuera de sí misma, en un punto lejano en el universo. Así, la premisa principal es alejarse del mundo para poder comprenderlo, “[e]l sujeto teórico implicaba un alejamiento de lo humano mismo, como una figura que trabajaba a través del tiempo con el fin de lograr desarrollar la teoría” (Blumenberg, 2013, p. 215). Empero, se presentan problemas como la imposibilidad de lograr el punto arquimédico y la distancia entre el tiempo de la vida y el del mundo. Arendt (2003) considera que la ilusión de lograr dicho punto se pierde rápidamente, de una vez y para siempre, en la carrera científica de la Modernidad en la medida en que se incrementa la posibilidad de ver la Tierra desde un punto más alejado; por lo tanto, la seguridad anhelada nunca es constituida dentro de la ciencia y la posibilidad de que ésta logre un *telos* correlacionado con la felicidad del ser humano se convierte, al paso de la Modernidad, en un camino cada vez más imposible de seguir (p. 281).

Blumenberg ve en este mismo fenómeno un perspectivismo que sólo es posible a partir de la comprensión del espacio absoluto como respuesta a la contingencia radical, que denomina poéticamente la *disolución de lo sido*: “Ese espacio exige que toda construcción cosmológica excluya posiciones privilegiadas. No sólo es que sean inaccesibles; es que no las hay” (2004, p. 349). Así, la duda también presente en Arendt con respecto a la imposibilidad de encontrar ese punto arquimédico se radicaliza en la visión de Blumenberg, que conecta este deseo de objetivación con un perspectivismo derivado de la necesidad de resignación:

Resignarse al carácter contingente del mundo, a su carencia de justificación, queda marcado como única resignación absoluta concebible. Practicar la óptica perspectivista se convierte en procedimiento de sustracción que establece la “objetividad” *contra* la subjetividad: la posición fáctica del observador, con lo que tiene de condicionada, ha de eliminarse de cualquier enunciado científico. Un mundo para todos y para ninguno, tal es el resultado de esa sustracción (Blumenberg, 2004, p. 349).

Blumenberg muestra que el otro gran problema de la teoría y la ciencia consiste en que el fin de éstas se presenta como inabarcable para seres finitos; por ende, el aseguramiento del mundo es una tarea infinita y es imperativo que esta última pueda ser delegada a las siguientes generaciones. Para nosotros, entonces, el perspectivismo en la búsqueda del *punto de Arquímedes de Blumenberg* se complementa con la desmundanización analizada por Arendt: ambos aspectos reflejan la condición de la ciencia moderna.

3. La empresa astronáutica

De la transformación de la astronomía en empresa astronáutica, Arendt aclara lo siguiente:

Hay una profunda zanja entre quienes sabían que la Tierra gira alrededor del Sol, que ninguno de los dos es el centro del universo, y que sacaban la conclusión de que el hombre había perdido su hogar y su privilegiada posición en la creación, y nosotros, que seguimos siendo y probablemente para siempre criaturas ligadas a la Tierra, dependientes del metabolismo con una naturaleza terrena, y que hemos hallado los medios para efectuar procesos de origen cósmico y posiblemente de cósmica dimensión. La línea distintiva entre la Época moderna y el mundo en que vivimos cabe trazarla en la diferencia entre una ciencia que considera a la naturaleza desde un punto de vista universal y que de esta manera adquiere pleno dominio sobre ella, y una verdadera ciencia “universal” que conlleva procesos cósmicos incluso con el claro peligro de destruir a la naturaleza y, por consiguiente, el dominio que sobre ella tiene el hombre (2003, p. 296).

La empresa astronáutica marcó un cambio de papeles en la forma de ver el universo, no sólo para los científicos, sino para la sociedad en general, transformando la clásica versión del *contemplador caeli*. En este proceso encontramos un giro a lo terreno (como necesidad de cuidado) a partir de las imágenes de la soledad del planeta Tierra que son el resultado de la empresa espacial. La figura del contemplador del cielo cambia completamente desde la segunda mitad del siglo XX con la industria espacial, en la que vemos una transformación del sentido del telescopio. Esto sucede así porque la estratósfera deja de presentarse como un límite para lo humano que sólo es accesible a partir de la lejanía y el modelamiento y se convierte en un espacio al cual se puede acceder de manera directa con la técnica e incluso que se puede hacer visible a millones de espectadores.

El asombro que produjo la empresa astronáutica en la vida académica de los años setenta y ochenta, causado por la posibilidad tangible de cumplir el sueño humano del alunizaje, lo denomina Zill (2011) como la reflexión de la filosofía de la técnica entre la Crisis del Sputnik y el Apollo II. Se trata de un hecho que, como ningún otro, puede despertar la imaginación del hombre como ser curioso dentro del desarrollo de la técnica a finales del siglo XX (p. 305). Esta reflexión se encuentra cercana al complejo problema de la perplejidad de la efímera vida humana y la posibilidad de su esporádico fin, no de manera específica en un territorio, sino a nivel mundial, en cuanto sean aniquiladas las condiciones mismas de supervivencia en la Tierra.

Queremos sostener en esta parte del texto que el análisis de la empresa astronáutica de Arendt y de Blumenberg permite acercarnos a una antropología filosófica desde un

camino indirecto. Ambos apelan a un giro hacia lo terreno frente a la fascinación de la empresa espacial, es decir, el universo se convierte en un *espacio* para pensar la condición humana en la Tierra.

Ahora bien, el telescopio había permitido la configuración del *contemplator caeli* ya no sólo como simple observador de las estrellas inmóviles, sino como una intervención a distancia sobre lo no accesible del mundo, pues, como lo señala Blumenberg, el telescopio es el fósil de toda la empresa copernicana (1987, p. 717). Pero, por un lado, la nave espacial se transforma en la metáfora de la posibilidad de trasladar las condiciones de la vida de la Tierra a un terreno imposible para la creatura humana y, por otro lado, permite contemplar por primera vez la Tierra desde un punto exterior a ella misma. La nave espacial es la oportunidad única de ver la Tierra como un todo desde un afuera absoluto. De tener por primera vez una visión de lo que parecía ser un horizonte inabarcable (Blumenber, 1987, p. 677).⁵ Si bien la teoría y la curiosidad han tenido una conexión antropológica determinante, como muestra Arendt en su lectura de la clásica afirmación de Aristóteles, Blumenberg radicaliza esta afirmación, al señalar la conexión entre esa curiosidad del *homo* teórico y el arriesgar la vida (2008, p. 58).

A partir de lo anterior podemos comprender la curiosidad humana como el impulso antropológico que incita a atravesar lo desconocido, aunque implique tener que arriesgar la propia vida, con el fin de ampliar los propios horizontes de visión. No obstante, la curiosidad siempre cuenta con la hipótesis del probable regreso o éxito, la frontera de contención de la curiosidad es la posibilidad de salir afortunado. Cuando nos referimos no al mar, sino al universo, la curiosidad, que en primera instancia le permitió al humano conquistar el espacio terreno, lo lleva ahora al límite de sus condiciones de sobrevivencia. Entonces la necesidad de tomar distancia del medio inhóspito se hace total, llevando al extremo la consideración de la “navegación imprudente” (Blumenberg, 1995, p. 27) como aquella que implica un riesgo desesperado y una mínima posibilidad de certeza. Por más imprudente que sea cualquier empresa humana, la expectativa de regreso es siempre constante, como si toda aventura necesitara pensarse desde su punto de retorno; todo viaje al espacio tiene como finalidad última la posibilidad del regreso a la Tierra, es un hecho no solamente de nuestra razón, sino una necesidad antropológica que el éxito de cualquier misión esté sujeto a la posibilidad del regreso seguro a casa (Blumenberg, 2011a, p. 382).

5 Mazzi afirma: “si al hombre se le hubiera concedido la capacidad de mirar al cielo de una manera clara y evidente, no se habría convertido en *contemplador caeli*. No se trata de una figura histórica, sino de su modo de ser en el mundo, sobre la Tierra y bajo el cielo” (2013, p. 24). La comentarista muestra que la metáfora del hombre como contemplador se presenta durante toda la historia de la humanidad; de todas maneras, una metáfora está sujeta a la historicidad y no se puede separar, como hace la comentarista, entre un modo de ser en el mundo y la condición histórica, ya que en la cuestión humana ambos caminos son convergentes, tal como han mostrado Arendt y Blumenberg.

Podemos pensar la empresa astronáutica entonces como la mayor *odisea de la razón*⁶ en el camino de conocerse el hombre a sí mismo a partir del rodeo más largo que puede ser posible: el universo exterior. La conexión con *La Odisea* es una metáfora usada por Blumenberg (2011a) para asociar el astronauta moderno y el viaje de Ulises: “ahora revestido con un traje espacial de figura humana, para Odiseo: regresar a su hogar a Ítaca, con lo que queda, ha precisado y justificado el más largo de los desvíos” (p. 383).⁷ Esta conexión entre Odiseo y el astronauta nos permite entender que la industria espacial, como proceso técnico, se inserta dentro de un ámbito más amplio, que comprende toda la historia humana de la curiosidad, la cual está determinada por el deseo de la expansión del horizonte (González Cantón, 2015, p. 177). Blumenberg postula dentro de la lectura de la astronáutica un movimiento geotrópico que, frente al deseo de explorar las estrellas, se relaciona con un deseo de explorar la misma condición humana. Sobre esto afirma Mazzi: “La historia de la humanidad puede ser leída a partir de la marca de los momentos de transición representados por *salidas* de un espacio protegido, lo cual conlleva una separación dolorosa y arriesgada, que recuerda al modelo de la natividad” (2013, p. 27). Aunque la intérprete no hace una referencia específica a Arendt, nosotros podemos verla en la comprensión de la historia dentro de una constante dinámica entre los espacios de lo privado y lo público, los de protección y los de aventura.

No sólo en la figura del espectador cambia la forma de la curiosidad hacia una intensificación de esta, sino su misma comprensión en cuanto a la extensión; es decir, no sólo aumenta el nivel del riesgo, sino también se amplía la perspectiva de quien es el espectador. Si entendíamos al espectador primero como observador de la bóveda celeste, como un solitario casi incomprendido y, posteriormente, como el científico y la comunidad de expertos, con el alunizaje, lo que advierten tanto Arendt como Blumenberg es la posibilidad de ampliar el espectador a toda la comunidad humana que puede ver lo que está sucediendo. De esta manera, la inserción de los medios de comunicación y la televisión afecta también la forma de entender al espectador.

En su corto texto dedicado al tema *La conquista del espacio y la estatura del hombre* (1996), Arendt aclara la intersección entre el horizonte que marca, por un lado, el camino de alejamiento de la realidad desarrollado por la ciencia y, por el otro lado, el horizonte de las preguntas clásicas de la antropología que nos corresponden a todos como humanos. Así, la duda sobre las consecuencias de la empresa espacial no corresponde específicamente a la esfera de los científicos, sino a los humanos como ciudadanos en general: “ideas como vida, hombre, ciencia o conocimiento son

6 Para Timm (1999) esta expresión asume el continuo del trabajo de Blumenberg, desde el interés de la contemplación de los mares y el cielo hasta la industria espacial y posteriormente a la astronáutica (pp. 61-62).

7 “Odysseus –nochmals und gewandt in den Raumzug einer Menschheitsfigur: Nach Ithaka heimzukehren, dabei ist es geblieben, erfordert und verlohnt den weitesten Umweg”.

precientíficas por definición y la cuestión es si el verdadero desarrollo científico que ha llevado a la conquista del espacio estelar ha cambiado o no esas ideas hasta el punto de que ya no tengan sentido” (Arendt, 1996, p. 281).

Por tanto, existe una paradoja dentro de la astronáutica: por un lado, se mantiene la brecha entre sus avances y el mundo de la vida; por otro lado, una porción de sus resultados se tornan metáforas y preocupaciones que entran a la comprensión misma del mundo de la vida (Fragio, 2015a, pp. 59-63). Arendt se refiere a este proceso con la dualidad entre el físico teórico y los que serían los simples *fontaneros* –científicos espaciales–, siendo estos últimos los que logran dar un giro completo al espectador de la ciencia al volver a conectar el mundo de lo teórico con el de lo sensible. “Sin embargo, la triste verdad de la cuestión es que ha sido el *fontanero* y no el científico puro el que ha restablecido el contacto perdido entre el mundo sensorial y de las apariencias y la visión física del mundo” (Arendt, 1996, p. 287), y más adelante: “las perplejidades teóricas de la nueva visión del mundo físico irrumpen como realidades en el mundo cotidiano del hombre” (p. 288). En el vacío que se abre entre el mundo de la vida y el proceder de la ciencia, una de las mayores preocupaciones que se tienen desde la empresa espacial es que lo ilimitado del universo implica una extralimitación de la misma curiosidad humana, que podría conllevar hasta la eliminación de su propia especie. Esta preocupación la retoma Arendt a través de la consideración de Franz Kafka acerca de la amenaza que indica como único modo de alcanzar el punto de Arquímedes a costa de usarlo contra uno mismo (1996, p. 291). Renace aquí la amenaza apocalíptica: si con un solo punto basta para mover el mundo, con el mismo punto puede destruirse.

Para Arendt (1996), en el contexto de la discusión sobre la condición humana en nuestro tiempo, la posición del astronauta dentro de la exploración del universo es fundamental. En efecto, en dado caso de que fuera suficiente enviar herramientas tecnológicas al espacio sideral, que reprodujeran sus imágenes aquí en la Tierra para el análisis del científico, el “verdadero cambio humano se da cuando viajan naves tripuladas” (p. 287). Lo anterior porque sólo en ese caso el humano se separa de sus condiciones terrenas para hacer un viaje que encierra la dificultad de ser infinitamente lejano para el ser terrestre y, aun así, infinitamente pequeño en comparación al horizonte de lo desconocido dentro del espacio sideral. Solo la condición humana se encuentra cuestionada frente a la imagen real del astronauta y su posibilidad de sobrevivir en un medio imposible.

La curiosidad que despliega la empresa astronáutica se relaciona antropológicamente con la visibilidad, pues el deseo de salir al espacio exterior se conecta con el impulso de encontrar otros tipos de vida racional con los cuales generar interacciones (Blumenberg, 2011a, p. 115). De hecho, con este giro Blumenberg actualiza la discusión astronáutica de los años sesenta a un radical antropológico correlacionado con la relación entre tiempo de la vida y tiempo del mundo, este radical que extrae las conclusiones de la empresa espacial en el campo de la condición humana y sus posibilidades de supervivencia:

El carácter extremadamente episódico del ser humano en el tiempo del mundo haría insignificante también su singularidad en el espacio. Para la expectativa de contactos con inteligencias estelares, no es la afirmación de la singularidad sino sólo la de la extrema improbabilidad lo que cuenta. Por lo que viajan las señales, esos contactos sólo podrían adquirir alguna relevancia en el área estelar próxima al sistema solar, es decir, en un recorte muy limitado de un universo en el que perfectamente podrían estar viajando señales emitidas antes del episodio del ser humano y que llegarían a la Tierra recién después de la partida del ser humano (Blumenberg, 2011b, p. 366).

El movimiento geotrópico se desarrolla también ante la desilusión de no encontrar otros planetas habitados o vida inteligente en ellos, dejando de nuevo al planeta Tierra aislado dentro de la oscuridad sideral. El hombre preocupado por la posición minúscula de la Tierra en el universo y la sensación de contingencia interplanetaria nos revela la última forma del *contemplator caeli: el astronoético* (Fragio, 2015). Esta figura la retomamos de Blumenberg y se refiere al posicionamiento del hombre frente al aseguramiento de la vida desde un carácter cosmológico o, en palabras de Arendt, la consideración de la condición humana frente al desarrollo de una ciencia de un verdadero carácter universal. Este movimiento lleva a una revalorización del planeta Tierra:

para sus habitantes, ella [la Tierra] siempre fue lo invisible por antonomasia. Se la tenía bajo los pies, no ante los ojos, como algo autoevidente y no llamativo. La visión desde el espacio deja aparecer a la Tierra, si se nos permite decirlo así, en un mar de negatividad: una isla en la nada. Esto la hace visible en un sentido eminente: dolorosamente clara (Blumenberg, 2001, p. 116).

Del anterior pasaje vemos que la antropología se conecta con una perspectiva cosmológica y tal conexión es posible en tanto que el desarrollo de la ciencia y la técnica surge como respuesta ante la contingencia del mundo y la necesidad de tener horizontes seguros de acción. En el caso astronáutico, esta relación toma un tinte universal: “La misma contingencia radical de la vida en la Tierra, su historicidad original –si yo puedo llamarlo de esta manera– sería contingente en la base de la trascendental constitución de la experiencia del universo” (Fragio, 2015a, p. 106).⁸ Pero, a partir de esta radical contingencia, lo que resulta no es una desvalorización del planeta, sino su comprensión como un oasis en medio de un universo oscuro, deshabitado y helado; visión de la preocupación por lo terrestre pero con un giro cósmico. Este desarrollo nos permite

8 González Cantón (2015) se refiere a esta ampliación de horizontes que va desde la caverna hasta el espacio exterior, este último como el más lejano de los horizontes a los que llega la necesidad de autocomprensión y aseguramiento existencial: “el espacio infinito es el último horizonte a que se ve expuesto el ser humano en el viaje de la génesis antropogenética de la conciencia: la tierra firme, el paraje abierto de la sabana y, por último, el espacio exterior” (p. 177).

ampliar la visión de Arendt sobre el cosmos, pues si la duda expuesta ya en el título del ensayo de la filósofa es sobre la empresa espacial y la estatura del hombre, la forma de proceder astronoética de Blumenberg permite conectar de nuevo la brecha abierta entre el mundo de la ciencia y el mundo de la vida del hombre (Accarino, 2013). Esta brecha se relativiza sólo en la forma en que las preguntas prácticas del mundo de la vida reciben respuestas de los resultados de los que miran las estrellas. Ahora, con la astronoética, sucede que los resultados de estas observaciones son televisados, puestos en los periódicos, reproducidos en todas las formas de los *mass media*; las preguntas humanas vuelven a surgir ante lo que se pueda descubrir allá afuera.

La metáfora es parte básica del análisis de la empresa espacial, no sólo para Blumenberg, sino también en la reflexión de Arendt (1996) que, citando a “Erwin Schrodinger, el nuevo universo que tratamos de “conquistar” no sólo es “prácticamente inaccesible, sino ni siquiera pensable”, porque «pensemos lo que pensemos, es un error; quizá no tan carente de significado como un “círculo triangular”, pero muy similar a un “león alado”” (p. 282). Arendt entiende cómo esta perplejidad de los mismos científicos implicó el uso de metáforas en pro de explicar aquello que se salía de los campos de comprensión de la ciencia clásica. Este proceso por medio del cual se trata de comprender aquello que de por sí no es aprehensible, nos dirige al último punto que deseamos trabajar entre los dos autores: la metáfora.

4. La reflexión sobre la metáfora

Si bien cada uno de los autores no tiene una dedicación similar al tema, para Blumenberg la metáfora se convierte en espacio central de reflexión, que determina quizá todo su trabajo filosófico (Chamorro Muñoz, 2023), mientras que Arendt retoma este tropo tan sólo directamente dentro de su trabajo tardío, específicamente para dar cuenta de la conexión entre el mundo del pensamiento y el mundo de las apariencias, pues la metáfora tiene una función de vaso comunicante entre lo pensado-invisible y la vestidura sensible que lo hace comprensible a los otros. Empero, cabe comentar que, dentro de la filosofía de Arendt, las metáforas sí están presentes de manera radical: “las metáforas tienen una importancia grande en su obra a la hora de determinar los fenómenos y eventos para los que (todavía) no hay conceptos” (Heuer, 2016, p. 18). No sólo debemos detenernos en la referencia explícita a la metáfora, sino también al tejido metafórico implícito que constituye la filosofía de la autora. Queremos partir de la siguiente cita que nos conecta la discusión espacial con el marco general de la metáfora:

Las categorías e ideas de la razón tienen su fuente última en la experiencia sensorial humana, y todos los términos que describen nuestras habilidades mentales, así como una buena cantidad de nuestro lenguaje conceptual, derivan del mundo de los sentidos y se usan metafóricamente. Además, el cerebro

humano, que al parecer es el que realiza nuestra actividad pensante, es tan terrestre, está tan unido a la Tierra como cualquier otra parte del cuerpo humano (Arendt, 1995, p. 285).

Para nosotros, los dos autores se acercan a la metáfora no por una curiosidad teórica enfocada en el análisis del tropo en sí mismo, sino por una necesidad de tipo antropológico que, como ha anotado Bajhor, puede reconocerse en el interés de ambos filósofos de lograr una cierta *unidad del mundo*: “Analogías, metáforas y símbolos son las cuerdas que mantienen conectada la mente con el mundo. Incluso si, distraído, se ha perdido este contacto inmediato con el mundo, ellas garantizan la unidad de la experiencia humana” (2015b, p. 59). La importancia antropológica de la metáfora radica en ser una opción del humano en su deseo de hacer comprensible lo que se le presenta al principio como incomprensible, mostrando el nivel práctico de ésta como una forma de actuar dentro del mundo, en relación con los otros.⁹

La conexión entre antropología y reflexión de la metáfora implica los siguientes aspectos: la antropología parte desde una consideración de la imposibilidad del ser humano, es decir: su precariedad; una de las tareas de la antropología es analizar la situación precaria misma de la razón humana y de sus límites dentro de su tarea de tratar de comprenderse a sí mismo dentro del mundo; y esta disciplina tiene una tarea hermenéutica y genealógica de evidenciar la precariedad de los resultados de la razón misma a partir de demostrar su condición metafórica o inconceptual. Así, la razón es impura, imperfecta, para poder cumplir con su tarea de la sobrevivencia, muchas veces, tiene que acudir a lo inconceptual (Müller, 2005, p. 267).

En primera instancia, ambos autores apelan al parágrafo 59 de *La crítica del juicio*. Si partimos de la hipótesis de que el trabajo de Kant sobre la metáfora es en sí mismo vago, en cuanto no diferencia la metáfora de las otras formas retóricas, e incluso es poco sofisticado para la época, entonces la referencia al pensador de Königsberg no se basa en un trabajo específico sobre la metáfora en sí o como una parte de la estética, sino en su función dentro del pensamiento y la comunicación del mismo, la traslación. En este sentido, el centro de la discusión está en lo que Kant observa como función del lenguaje metafórico: su capacidad para poder transmitir aquello que se encuentra en el mundo de la mente, pero que no tiene ningún tipo de intuición directa desde la cual los receptores puedan comprenderla. La metáfora se configura como una vía que tenemos los humanos para poder comunicar aquello que no puede remitirse a ninguna cosa específica del mundo de la mera intuición. Esta comunicación se logra por lo que entiende Kant (1997) como una analogía de la forma de A/B:C/D en el siguiente pasaje:

9 El trabajo de la metáfora se imbrica en un proyecto antropológico de descripción del ser humano como ser finito que utiliza la conceptualidad y la inconceptualidad de manera pragmática como forma de asegurar el mundo. En este sentido, para Müller (2005), Blumenberg puede hacer una recepción de las grandes dudas presentes en la metafísica dentro de una versión antropológica, a partir de *funcionalizarlas* en una radicalización de la comprensión del animal simbólico (p. 262).

en la cual el Juicio realiza una doble ocupación: primero, aplicar el concepto al objeto de una intuición sensible, y después, en segundo lugar, aplicar la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición a un objeto totalmente distinto, y del cual el primero es sólo el símbolo (p. 261).

Para Kant, la analogía permite tender un puente entre el abismo entre lo sensible y lo que es solo propio de la razón en su capacidad de máxima síntesis. Una conexión que es determinada por lo simbólico, en cuanto no es una conexión sustancial o esencial, sino que conserva dentro de la relación la misma dificultad de que es una ocupación entre dos objetos totalmente distintos. Como Arendt afirma, la metáfora es la única forma para manifestar la razón especulativa, en cuanto establece la realidad de nuestros conceptos o convierte en “un fenómeno entre fenómenos” lo que de por sí no tiene una intuición sensible propia. Como muestra Arendt, el ejemplo de la metáfora entre el Estado despótico y el molino permite “la perfecta semejanza de dos relaciones entre dos cosas totalmente desemejantes” (1978, p. 125). Así, lo que conecta los términos de la analogía está relacionado con la forma y no con el contenido. Blumenberg (2003a) resalta el mismo punto en *Paradigmas para una metaforología*, incluso sostiene que su texto está en conexión directa con el trabajo de Kant de la metáfora como transporte de la reflexión (*Übertragung der Reflexion*) (p. 15).

De esta manera, para ambos autores la importancia de la metáfora radica en su capacidad pragmática de permitir hacer visible lo que de otro modo no lo es, ya sea con el uso de la expresión de *puente* o directamente con el uso del verbo de *traspaso*. Por lo tanto, la metáfora permite aclarar una experiencia que no nos aparece presente a simple vista y que tampoco tiene una única lectura posible. El énfasis de este transportar no es igual en los dos autores, pues para Blumenberg el acento está en que *transportar* tiene un significado pragmático, pues “claramente se caracteriza la metáfora como modelo en función pragmática, en la que debe ganarse una “regla de la reflexión” que pueda aplicarse en el uso de las ideas de la razón” (2003, p. 46), cuestión relacionada con que las metáforas tienen historias que las constituyen, aunque éstas no sean evidentes.

Por su parte, en Arendt encontramos el énfasis en el sentido sensible que imprime la metáfora a lo invisible del pensamiento, pues su función es “reenviar el espíritu al mundo sensorial con el fin de iluminar sus experiencias no sensoriales para las cuales no existen palabras en ningún lenguaje” (1978, p. 130), las metáforas permiten ilustrar lo que no se puede ver pero sí se puede decir (Nordmann, 2011, p. 142). En su reflexión sobre Benjamin como un autor que pensaba poéticamente, Arendt afirma: “las metáforas son los medios por los cuales se logra en forma manifestar el carácter único del mundo” (2008, p. 174). Esta interacción enriquece el trabajo de la metáfora al ver el transferir desde dos perspectivas complementarias: la necesidad pragmática de Blumenberg y el recurso a la sensibilidad a la que apela Arendt.

5. Conclusiones

Arendt y Blumenberg son vías alternativas del pensamiento de la segunda mitad del siglo XX que permiten acercarse al problema de lo humano en una época caracterizada por asumir la imposibilidad de poder dar definiciones sustancialistas de lo humano. En la negatividad de su antropología ponen en juego tres elementos que hemos analizado: la contingencia y su respuesta en la autoafirmación; la vía indirecta del rodeo, a partir del análisis de la ciencia, la técnica o la política y, por supuesto, una perspectiva metaforológica como vía de acceso a cuestiones humanas que no pueden ser apalabradas de otra manera. En este sentido, la metáfora se perfila como el rodeo que permite dar respuestas provisionales a la inminencia de las preguntas asociadas a la condición humana, sin las cuales se presenta imposible una reflexión sobre lo pragmático, pues son las dudas sobre nuestro puesto en el mundo y las condiciones de sobrevivencia.

Aunque frente al tema de la secularización la diferencia de pensamiento entre Arendt y Blumenberg es reconocida, hemos mostrado a lo largo del presente trabajo su complementariedad en un punto fundamental: la revisión de la contingencia como elemento central en el análisis de la reflexión sobre la Modernidad. Los dos filósofos abordan el problema de la contingencia desde una perspectiva de la necesidad de pensar el presente en una comprensión histórica de la Modernidad, tanto en la interpretación final a la que ambos pensadores llegan sobre los acontecimientos, como en el modo como asumen un método histórico marcado por una perspectiva funcional, entendida en una comprensión simbólica de muchos acontecimientos que se pueden concatenar para resemantizar eventos posteriores. Ambos filósofos acentúan así las relaciones con la literatura, las anécdotas y los relatos científicos presentes dentro de la historia macro, permitiendo, a partir de estas narraciones y metáforas, dar la conexión entre el análisis histórico y la condición humana o, como considera Blumenberg, esas formas de comprendernos: “Nada de lo que nos ayuda a comprender el mundo puede resultar inútil para entender *nuestro* mundo. Pero el camino es, en verdad, un rodeo y los rodeos entrañan el riesgo de no garantizar la llegada al destino propuesto” (2007, p. 22).¹⁰

Nosotros asumimos la importancia que tiene el acento puesto por Blumenberg en la conexión entre autoafirmación humana y el desarrollo histórico de la técnica a partir de asumirla como respuesta al miedo del absolutismo de la realidad y, al mismo tiempo, consideramos fundamental complementar esta visión de la autoafirmación con el matiz que Arendt hace sobre la preocupación que el desarrollo de la Modernidad, enfocado en el *homo faber* y su olvido del mundo de las apariencias, tiene para el mundo de las interacciones humanas.

10 Una interacción que sólo podemos dejar esbozada pero que debería ser parte de futuras reflexiones es la conexión de la comprensión, narración y juicio, tema de interés para los dos filósofos, en particular en la relación entre espectador y actor.

Igualmente, la industria espacial ofrece un marco de reflexión que permite reconfigurar la versión de la contingencia y marca un giro de la comprensión de lo humano. Ahora bien, la reflexión de los filósofos no está determinada con el desarrollo como tal de la astronáutica en sí, sino en su configuración dentro de la sociedad y el impacto social que generó, es decir, en su recepción a partir de los medios de comunicación y la difusión de los avances de la astronáutica y astrofísica en los contextos sociales. Ambos autores no sólo se interesan por los resultados de publicaciones científicas, sino por las anécdotas, pequeñas descripciones. Así lo apunta Heuer acerca de Arendt: “Es resaltable que Arendt casi no usó referencias de ciencia política sino mayoritariamente una mezcla de testimonios literarios, memorias y ensayos”¹¹ (2005, p. 2). En el caso de Blumenberg, tenemos la revisión de Fragio sobre el *Nachlass* donde se conservan sobre todo noticias periodísticas (Fragio et ál., 2019).

Por esta razón hemos anotado aquí que los diferentes desarrollos técnicos, entendidos como formas de autoafirmación humana, pueden analizarse desde sus formas metafóricas a partir de los cuales se puede comprender la condición humana; en este caso particular, nos permite situarnos en medio de la pregunta básica por nuestra contingencia radical al estar solos en el universo, pero a la vez entendernos como un oasis dentro de un mar de negatividad. De esta manera, la astronoética abre la posibilidad de pensar la delegación en sentido político en relación no sólo con las instituciones actuales, sino con las generaciones futuras, al asumir que no tener que responder a todas las preguntas implica dejar un legado de inconceptualidad a los que están por venir. En este orden de ideas, la negatividad tiene un matiz nostálgico, en cuanto es una renuncia al cumplimiento total de las expectativas de comprensión (en este caso, no se puede comprender completamente el mundo y tampoco se puede lograr una comprensión total de sí mismo). Así, el interés por el firmamento refuerza en el hombre teórico la conciencia de la apertura de las tijeras del tiempo, pues harían falta muchas vidas antes de tener un conocimiento seguro sobre el cielo: “este estado de cosas hace sentir dolorosamente, más pronto o tarde, la tremenda insuficiencia del hombre para comprender el mundo” (Blumenberg, 2007, p. 90), por lo que sólo es posible tener esperanza de seguridad a partir de la delegación en las próximas generaciones.

Esta comprensión humana desde el rodeo lleva a los dos autores a una reflexión profunda sobre la metáfora. Aquí lo fundamental radica en que los símbolos, como los textos literarios, las anécdotas y los experimentos mentales, son centrales dentro del método y no simplemente formas ilustrativas del ejercicio reflexivo. No sólo nos encontramos en Blumenberg por la apuesta a la metáfora dentro del acercamiento filosófico, sino que también es claro el uso de Arendt de las narraciones como parte del estudio de su tiempo y de la política. Como muestra Heuer: “Arendt usa no solamente

11 “It is remarkable that Arendt used hardly any political science literature but mostly a mixture of literary testimonies, memoirs and essays”.

las historias como imágenes del pensamiento sino también como escenas. Estas se muestran como escenas cortas que en el escenario expresa el sentido de los eventos” (2013, p. 8). Arendt usa las imágenes mentales como forma de hacer concreto su pensamiento y acercarse a la difícil relación entre generalidad y particularidad de los acontecimientos. Este tipo de imágenes mentales (las narraciones, los textos literarios, las escenas y las metáforas) permiten describir con contundencia un fenómeno, que de otra manera no podría tener su completa comprensión. Entonces, estos casos permiten no sólo unir el mundo, sino también la comunicación con los otros de aquello que parece pertenecer a lo profundamente subjetivo, pero a la vez a una experiencia en común propia de la pluralidad humana, que no puede ser descrita de otra forma que no sea de manera evasiva o por el rodeo.

Las grandes preguntas que no se pueden evadir, pero que tampoco pueden recibir una respuesta definitiva, nos llevan, en palabras de Blumenberg, a que “pensamos porque nos perturban cuando no pensamos” (2013, p. 68). Como vemos, esta posición está muy cercana a la consideración de Arendt sobre la relación entre el pensar y las reflexiones morales, donde pensar implicaba un salir del campo de la acción, un detenerse en el sentido de apartarse de sí mismo (Chamorro Muñoz, 2009). Se puede comprender que la necesidad de referirse a la metáfora está constantemente relacionada con una antropología del *homo absconditus*, es decir, de la imposibilidad de un camino directo a la comprensión de lo humano y de sus relaciones con el mundo. Por lo tanto, la forma de acercarse a lo humano siempre se da desde la *funcionalización* en y desde la metáfora.

Agradecimientos

Agradezco a Wolfgang Heuer, por su amable guía en la conexión entre Arendt y Blumenberg durante mi estadía en la Universidad Libre de Berlín. También al profesor Hannes Bajhor, que amablemente me ha iluminado con sus ideas con las que se fue alimentando mi propio trabajo. A la Sociedad Iberoamericana Blumenberg, por desarrollar un espacio abierto de discusión en su interior. Finalmente, al profesor Fernando Cardona, por la compañía en muchas de estas discusiones sobre la metáfora y la Modernidad.

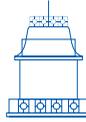
Referencias

- Accarino, B. (2013). Vestigium umbra non facti. Astronoética, hostilidad y amistad en Hans Blumenberg. *Anthropos*, 239, 71-83.
- Arendt, H. (1978). *The life of the mind*. A harvest book.

- Arendt, H. (1996). La conquista del espacio y la estatura del hombre. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión sobre política* (pp. 279-294). Península.
- Arendt, H. (2003). *La condición humana* (R. Gil, trad.). Paidós.
- Bajohr, H. (2015a). Der Preis der Wahrheit. Hans Blumenberg über Hannah Arendts »Eichmann in Jerusalem«. *Merkur*, 792, 52-59.
- Bajohr, H. (2015b). Die Einheit der Welt. Hannah Arendt und Hans Blumenberg über die Anthropologie der Metapher. *WestEnd – Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 2, 57-77.
- Blumenberg, H. (1912). Kontingenz. En F. M. Schiele, L. Zscharnack, H. Gunkel, J. Wendland, H. Gressmann & P. Glaue (eds), *Die religion in geschichte und gegenwart: handwörterbuch in gemeinverständlicher darstellung* (vol. 3, pp. 1793-1794). Verlag von J.C.B. Mohr.
- Blumenberg, H. (1987). *The genesis of the opernican World* (R. Wallace, trad.). MIT Press.
- Blumenberg, H. (1995). *Naufragio con espectador* (J. Vigil, trad.). Visor.
- Blumenberg, H. (2001). *La inquietud que atraviesa el río: ensayo sobre la metáfora* (J. Vigil y M. García, trad.). Península.
- Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología* (J. Tudela, trad.). Trotta.
- Blumenberg, H. (2004). *Salidas de la caverna* (J. Arántegui, trad.). A. Machado Libros.
- Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* (M. Canet, trad.). Pre-textos.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna* (P. Madrigal, trad.). Pre-textos.
- Blumenberg, H. (2009). *La risa de la muchacha tracia: una protohistoria de la teoría* (T. Rocha, trad.). Pre-textos.
- Blumenberg, H. (2011a). *Die Vollzähligkeit der Sterne*. Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (2011b). *Descripción del ser humano* (G. Mársico, trad.). FCE.
- Blumenberg, H. (2013). *Teoría del mundo de la vida* (G. Mársico, trad.). FCE.
- Blumenberg, H. (2016). *Fuentes, corrientes, iceberg* (G. Mársico, trad.). FCE.
- Brient, E. (2000). Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the “Unworldly Worldliness” of the Modern Age. *Journal of the history of the ideas*, 61(3), 513-530. <https://doi.org/10.1353/jhi.2000.0026>
- Brient, E. (2002). *The immanence of the infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to modernity*. The Catholic University of America Press.
- Buch, R. & Weidner, D. (2014). *Blumenberg lesen ein glossar* (Orig.-Ausg. 1. Aufl). Suhrkamp.
- Chamorro Muñoz, A. N. (2009). Entre compensación y disponibilidad: a propósito de ciertos temas de la condición humana en Arendt y Marquard. *Análisis*, 74, 129-147. <https://doi.org/10.15332/s0120-8454.2009.0074.08>
- Chamorro Muñoz, A. N. (2023). Preguntar por lo humano en tiempos de guerra: el debate Heidegger-Cassirer en Davos, visto desde Blumenberg. *Revista Filosofía UIS*, 22(1), 165-187. <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n1-2023008>

- Fragio, A. (2015a). *Paradigms for a metaphorology of the cosmos. Hans Blumenberg and the contemporary metaphors of the universe*. Aracne.
- Fragio, A. (2015b). Trabajo sobre el concepto de “mundo de la vida”: Husserl, Blumenberg y la fenomenología antropológica del cosmos. En F. Oncina y P. García (Eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad* (pp. 161-176). Pre-Textos.
- Fragio, A., Philippi, M. y Ros Velasco, J. (2019). *Metaphorologie anthropologie phänomenologie : neue forschungen zum nachlass hans blumenbergs*. K. Alber. <https://doi.org/10.5771/9783495820490>
- González Cantón, C. (2015). La metaforología como ciencia ficción. En *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad* (pp. 177-188). Pre-Textos.
- Heuer W., Heiter B. & Rosenmüller Stefanie. (2011). *Arendt-handbuch leben - werk - wirkung*. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05319-0>
- Heuer, W. (2005). “Imagination is the prerequisite of understanding” (Arendt) *The bridge between thinking and judging* [en línea]. http://www.wolfgang-heuer.com/wp-content/uploads/heuer_wolfgang_imagination_bari.pdf
- Heuer, W. (2016). El frío glaciar de la lógica del totalitarismo. En L. Cardona (Ed.), *Totalitarismo y paranoia: lecturas de nuestra situación actual* (pp. 17-32). PUJ. <https://doi.org/10.2307/j.ctv86dgm6.4>
- Kant, I. (1977). *La crítica del Juicio* (4.ª ed.; M. García, Trad.). Espasa-Calpe.
- Küpper, J. (1990). *Diskurs-Renovatio bei Lope de Vega y Calderon*. Gunter Narr Verlag Tübingen.
- Küpper, J. (1998). Mittelalterlich kosmische Ordnung und rinascimentales Bewusstsein von Kontingenz. Fernando de Rojas' *Celestina* als Inszenierung sinnfremder Faktizität. En von G. Graeventz et al., (Eds.), *Poetik und Hermeneutik XVII. Kontingenz* (pp. 173–223). Fink.
- Mazzi, E. (2013). De la tierra al cielo y regreso. La reflexión de Hans Blumenberg sobre la posición del hombre en el cosmos después de la empresa astronáutica. *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, 239, 21-42.
- Müller, O. (2005). *Sorge und die Vernunft. H. Blumenberg phänomenologische Anthropologie*. Mentis. <https://doi.org/10.30965/9783969758045>
- Nordmann, A. (2011). *Denktagebuch* En W. Heuer, B. Heiter & S. Rosenmüller (Eds.), *Arendt Handbuch Leben – Werk – Wirkung* (pp. 137-143). J. Metzler.
- Timm, H. (1999). «Nach Ithaka heimzujeheren verlohnt den weitesten Umweg Nostrozentrische Kosmologie - mautozentrische Metaphorik». En H. Timm, y F. Wetz (Eds.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg* (pp. 55–67). Suhrkamp.
- Yaqoob, W. (2014). The Archimedean point: Science and technology in the thought of Hannah Arendt, 1951-1963. *Journal of European Studies*, 44, 199-224. <https://doi.org/10.1177/0047244114532220>

Zill, R. (2011). Zu den Sternen und zurück. Die Entstehung des Weltraums als Erfahrungsraum und die Inversion des menschlichen Erwartungshorizonts. En M. Moxter (Ed.), *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs* (pp. 300-327). Mohr Siebeck.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Benjaminian Reminiscences in Deleuze's and Daney's Dialogue about Images in Control Societies*

Aline Wiame

Université Toulouse – Jean Jaurès, Toulouse, France
Institut Universitaire de France
Email: aline.wiame@univ-tlse2.fr

Received: January 14, 2023 | Approved: August 17, 2023
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.352363>

Abstract: This article examines Gilles Deleuze's 1986 letter to French film critic Serge Daney about cinema, television, and images in control societies through a Benjaminian lens. While neither Deleuze nor Daney deeply engage with Walter Benjamin's thought, I argue that the ideas or dialectical images constructed by the German thinker are crucial to better understand Deleuze's and Daney's thoughts regarding the threatened death of modern cinema in the 1980s because of the predominance of television as a control apparatus. In the first part of the article, I analyze the aesthetical and political meaning of the concept of history as/of perception. I also show affinities between Benjamin's and Deleuze's works through their connection to art historian Alois Riegl. In the second part, I demonstrate how Deleuze's and Daney's reflections about mannerism as a weapon against the rise of clichés and the ideology of the visible in control societies must be supplemented by Benjamin's concept of "construction". In conclusion, I draw on Benjamin's discussion of politics as a body space to advocate for desiring mannerisms to fight control apparatuses and the reign of clichés.

Keywords: Walter Benjamin, Serge Daney, Gilles Deleuze, control societies, cinema, television

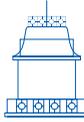
* This article was carried out in the frame of my activities as an Associate professor in the University of Toulouse.

Cómo citar este artículo

Wiame, A. (2024). Benjaminian Reminiscences in Deleuze's and Daney's Dialogue about Images in Control Societies. *Estudios de Filosofía*, 69, 49-69. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.352363>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Reminiscencias benjaminianas en el diálogo de Deleuze y Daney sobre las imágenes en las sociedades de control

Resumen: Este artículo examina, en clave benjaminiana, la carta escrita en 1986 por Gilles Deleuze al crítico de cine francés Serge Daney acerca del cine, la televisión y las imágenes en las sociedades de control. Aunque ni Deleuze ni Daney se comprometen profundamente con el pensamiento de Walter Benjamin, sostengo que las ideas o imágenes dialécticas construidas por el pensador alemán son cruciales para entender mejor el pensamiento de Deleuze y de Daney sobre la amenazante muerte del cine moderno en los años 80 a manos del predominio de la televisión como aparato de control. En la primera parte del artículo, analizo el significado estético y político del concepto de historia como/ de percepción, y muestro afinidades entre los trabajos de Benjamin y Deleuze, a través de su conexión con el historiador del arte Alois Riegl. En la segunda parte, demuestro cómo las reflexiones de Deleuze y Daney sobre el manierismo, como arma contra el surgimiento de clichés y la ideología de lo visible en las sociedades de control, pueden ser suplidas por el concepto benjaminiano de “construcción”. En conclusión, echando mano de la discusión de Benjamin sobre la política como espacio del cuerpo, abogo por manierismos deseantes para hacer frente a los aparatos de control y al reino de los clichés.

Palabras Clave: Walter Benjamin, Serge Daney, Gilles Deleuze, sociedades de control, cine, televisión

Aline Wiame is Associate professor of Philosophy at Université Toulouse – Jean Jaurès (France), and a member of the Institut Universitaire de France since October 2023. Her research focuses on the connections between philosophy and the arts as well as on the reinvention of the arts in front of ecological disasters. She explores those fields through contemporary French philosophy, American pragmatism, and ecological humanities.

ORCID: 0000-0001-9113-6488



Introduction: a Benjaminian flash in a moment of danger

Although there is no doubt that Gilles Deleuze knew and read at least some of Walter Benjamin's texts, affirming that references to the German thinker are scarce in his work would be an understatement. Except for a brief allusion to "The Work of Art in the age of its technological reproducibility" in the conclusion to *Cinema 2. The Time-Image* (1989, p. 264) and a passage about the importance of the Benjaminian concept of analogy to better understand the Baroque in *The Fold* (1993, p. 125), one finds no mention of Benjamin in Deleuze's monographs. However, Deleuze makes a decisive reference to Benjamin in his 1986 "letter" to French film critic Serge Daney—a letter that became the preface to Daney's *Ciné Journal* (1998),¹ a compilation of film reviews and reports Daney wrote in 1981 and 1982 for the French newspaper *Libération*. The fact that Benjamin only comes to play an important part in Deleuze's thought through his dialogue with Daney is telling. Born in 1944 in Paris, Daney became a prominent voice for French *cinephiles* as a writer for the famous *Cahiers du cinéma*, which he co-edited from 1973 to 1981. Influenced by May 1968 events and Lacanian psychoanalysis, Daney developed a singular writing style about movies, which is connected to his time's social, moral, and political issues without being subsumed to them. Deleuze acknowledges the uniqueness of Daney's interest in the relations between cinema and thought in his *Cinema* books. In the two last decade of his life (he died of AIDS in 1992), Daney, in turn, became more and more influenced by Deleuze's thought at the intersection of art, philosophy, and political tools of resistance to the neoliberal organization of Western societies.² In the context of the French reception of Deleuze, which I am writing from, where close to nothing has been written about the resonances between Deleuze and Benjamin, the fact that Benjamin's name surfaces in a direct dialogue between Deleuze and Daney is very significant: it is as if Benjaminian reminiscences could only take form in the meeting of Deleuze and Daney, in the particular mode of thought that can only deploy itself *between* these two thinkers. It is as if we need both Deleuze and Daney to actualize the potentialities of Benjamin's reflections about images and politics in the control societies characterizing the 1980s—with pressing questions that, as we shall see, echo our own time.

Let us then turn to Deleuze quoting Benjamin in his 1986 letter to Daney. In the letter, Deleuze begins by reflecting on Daney's previous book, *La Rampe* (1983)—which compiled articles written for the *Cahiers du cinéma* in the seventies—, and particularly the pages Daney devoted to German director Syberberg's movie *Hitler, ein Film aus Deutschland*, released in 1977. Deleuze writes:

-
- 1 Daney's articles have been sparsely translated into English but most of his books have yet to be translated in their original context, an endeavor begun by Semiotext(e) in 2022. Through this article, I thus use the original French texts and my own English translations. The situation is a bit better in Spanish, several of Daney's books having been published by Shangrila.
 - 2 About the dialogue between Deleuze and Daney, see Dowd (2010).

Syberberg extensively developed some remarks of Walter Benjamin's about seeing Hitler as a filmmaker [. . .] You yourself remark that "the great political *mise en scène*, state propaganda turning into tableaux vivants, the first mass human detentions" realized cinema's dream, in circumstances where horror penetrated everything, where "behind" the image there was nothing to be seen but concentration camps, and the only remaining bodily link was torture. Paul Virilio in his turn shows that fascism was competing from beginning to end with Hollywood. The encyclopedia of the world, the beautification of Nature, politics as "art" in Benjamin's phrase, had become pure horror (1995, p. 69).³

Readers familiar with Benjamin's work immediately understand the reference to "The Work of Art in the age of its technological reproducibility," as the text is haunted by the violent appropriation of technological apparatuses by fascism for means of propaganda—see for instance the first note of the epilogue, where Benjamin notes that mass movements such as "great ceremonial processions, giant rallies, [. . .] mass sporting events, and [. . .] war" are better suited to feed the bird's-eye view of the camera than the human eye (2003, p. 282).⁴ But experts of Walter Benjamin probably also quickly notice the approximation—or even the clumsiness—Deleuze is guilty of when he writes about "politics as 'art' in Benjamin's phrase." Benjamin, indeed, famously distinguishes in the last lines of his essay the "aestheticizing of politics" practiced by fascism from the politicizing of art that communism should defend (2003, p. 270). "Politics as art" sounds too broad and approximative regarding Benjamin's text on the "Work of Art," indicating that Deleuze does not directly engage with Benjamin's work but instead focuses on Daney's own reading of Benjamin. If we turn to Daney's evocation of Benjamin in *La Rampe* and *Ciné Journal*, however, things become slightly more transparent but not that much. In *La Rampe*'s 1977 text about *Hitler, ein Film aus Deutschland*, Daney (1983) writes that Syberberg is more of a Benjaminian filmmaker than a Brechtian one because he fights Hitler, this "bad filmmaker," in his own terms: those of cinema (p. 111). Benjamin, Daney continues, may have been the first thinker to highlight that, in a world dominated by the technological reproduction of images, filmmakers and political leaders have become factual rivals as they work with the same material: political figuration (p. 113).⁵ In *Ciné Journal*, Daney (1998) adds that we no longer need Benjamin and other visionaries to understand that the staging of a movie star, a politician, or a product is nothing but a matter of rhetoric (p. 41).

3 Deleuze refers to Virilio (1989).

4 Thorough, I quote the third version (1939) of "The Work of Art in the age of its technological reproducibility," and I use the adjective "technological" instead of "mechanical" in accordance with the Harvard translation of Benjamin's *Selected Writings*.

5 Although Daney never quotes specific passages from "The Work of Art," he clearly has in mind the note about "the star and the dictator" that can be found in section X of the 1939 version of the text (Benjamin, 2003, p. 277; see also Dousson, 2010).

At this stage, one could easily brush off the relevance of Benjamin's work when engaging with the dialogue between Deleuze and Daney: Benjamin, here, seems to be nothing more than a name you have to mention when discussing Syberberg and, more generally, German cinema after World War II. But I argue this would be missing the opportunity to further engage with the material brought forth by Daney and Deleuze. For the context in which they mention Benjamin is crucial. If, according to Deleuze's phrase (1995, p. 69), cinema was able to "come back from the dead" after World War II under the form of "modern cinema," in the eighties, cinema seemed on the verge of dying again: it was less and less popular and consequently less and less politicizing as it was progressively being replaced by the advertising rhetoric of television (Daney, 1983, p. 113). History seemed to repeat itself: the optimism of the pioneers of cinema was murdered by the horror of World War II concentration camps behind every image produced, and modern cinema was now itself at risk of being murdered by the normalizing, controlling apparatus of television—a danger both aesthetic and political that Deleuze and Daney were acutely aware of.

With that context and its contemporary resonances in mind, I want to argue that the vague reminiscences of Walter Benjamin's work in the discussion between Daney and Deleuze on the state of cinema may look superficial but should nevertheless not be neglected. Benjamin wrote "The Work of Art in the age of its technological reproducibility" at a time when, even if a proactive vision could find a weapon for politicizing the arts in classical cinema, the risk of seeing cinema's power totally fall into the hands of fascism was very high. Similarly, Deleuze and Daney evoke Benjamin's name at a time when modern cinema itself could die of its own insignificance compared to the controlling power of television or of its own hysteria obsessed with showing, again and again, the unbearable images that spectators have to face (Daney, 1983, p. 175). The evocation of Benjamin by Deleuze and Daney can thus be construed, in the terms of "On the Concept of history," as the appropriation of "a memory that flashes up in a moment of danger" (Benjamin, 2003, p. 391). Like Benjamin in the 1930s, Daney and Deleuze in the 1980s face an emergency to think with and to defend cinema as a valuable aesthetic and political tool that may be at risk of going extinct—or, and it may be worse, of becoming socially irrelevant. From this shared sense of danger, from this necessity of thinking about what cinema can and should still mean, we can address what the reminiscences of Benjamin's work add to the thought of Deleuze and Daney.

Therefore, in what follows, I will not try to force a reading of Deleuze's and Daney's writings about cinema by making them more influenced by Benjamin than they were. But I will aim at constructing and multiplying "flashes in a moment of danger;" I will track coincidental and involuntary similitudes that can be found between the three thinkers and try to deploy their aesthetic and political potential, mainly sticking to the context of the 1980s and entrusting readers with actualizing the relevance of those flashes in the 2020s. I wager that, in these flashes, in these dialectical images that have to be

constructed, we can find new weapons to resist power apparatuses and the aesthetic and political normalization they never cease to produce.

1. “All history is really the history of perception”: the threatened death of cinema

In his letter to Serge Daney, Deleuze identifies three “ages” of cinema that can be deduced from Daney’s writings. If Deleuze’s obsession with classification, be it chronological or not, characterizes his whole work, the chronological classification of the ages of cinema is particularly noteworthy. In the twentieth century, indeed, cinema was the medium that most significantly reshaped the way we perceive and, as Deleuze and Guattari (1987) underline in *A Thousand Plateaus*, “all history is really the history of perception” (p. 347). This idea is also clearly expressed by Daney (1998) who affirms that there is a history of our perception or “history of the eye” (p. 105) that we can only understand today through the forms of cinema, television and video. History, in other words, is made of both political and aesthetic assemblages that determine what can or cannot be perceived and thought: what media are dominant, what is buried, covered, or coming up to the surface—what we can see, and feel, under which conditions, and at what price. Understanding history as the history of perception is vital to better grasp Benjamin’s, Deleuze’s, and Daney’s interest in cinema’s fate. Caring for cinema is not (only) a matter of aesthetic taste or love of the art; cinema being a mass media shaping our collective perception, its contemporary relevance (or lack thereof) directly addresses matters of (in)visibility, of representation, and of apparatuses designing how we can relate to the social world.

To construct a first flash in a moment of danger, I need to bring closer Deleuze’s, Guattari’s, and Daney’s understanding of history as the history of perception with Benjamin’s at the time pioneering idea that perception itself has a history and needs to be historized. Let us turn to the third section of the 1939 version of “The Work of Art.” In the first half of this section, Benjamin goes to great lengths to establish that perception has a history and may well be the driver of history if we want to understand it as the product of mass movements. In his own words:

Just as the entire mode of existence of human collectives changes over long historical periods, so too does their mode of perception. The way in which human perception is organized—the medium in which it occurs—is conditioned not only by nature but by history. [. . .] The scholars of the Vienna school Riegl and Wickhoff, resisting the weight of the classical tradition beneath which this art [late-Roman art industry] had been buried, were the first to think of using such art to draw conclusions about the organization of perception at the time the art was produced. However far-reaching their insight, it was limited by the

fact that these scholars were content to highlight the formal signature which characterized perception in late-Roman times. They did not attempt to show the social upheavals manifested in these changes of perception—and perhaps could not have hoped to do so at the time (Benjamin, 2003, p. 255 [Benjamin's emphasis]).

This passage is of great relevance to our inquiry into the Deleuze-Daney discussion about the death of cinema. First, Benjamin notices that the historical shaping of perception has to do with the medium in which it occurs, that medium being shaped by art forms. But, as the end of the passage makes clear, art is not the ultimate cause of those historical changes; it instead is a symptom of “social upheavals.” And if the Vienna School of Art History was not able to grasp this connection between art forms and social upheavals, paying homage to its leading figures—Riegl and Wickhoff—was important as they were among the first to insist on the historically shaped characteristics of perception. The connection between history as perception, the history of perception, and art forms as symptoms of social changes brings me to construct a first dialectical image at the crossing of Benjamin's, Daney's, and Deleuze's thought: history as/of perception, the two prepositions being necessarily interwoven. Not only is all history the history of perception, which itself is historized, but evolving perception is the driver of history. This dialectical image becomes a true flash in a moment of danger when we take into consideration the significance of Riegl for both Deleuze and Benjamin.

One cannot miss, in the first lines of the “Letter to Serge Daney,” Deleuze's explicit reference to Riegl despite his total absence from Daney's text: “An eminent earlier analyst of the plastic arts, Riegl distinguished three tendencies in art: the beautification of Nature, the spiritualization of Nature, and competition with Nature (and he took ‘beautification,’ ‘spiritualization,’ and ‘competition’ as historically and logically fundamental factors)” (Deleuze, 1995, p. 68).⁶ One goal of Deleuze's letter will then be to understand Daney's own periodization of cinema through Riegl's historical and logical categories. In doing so, Deleuze insists both on the revolutions cinema has inflicted several times on our modes of perception and on the political charge of those revolutions (beautification, spiritualization, and competition being the opposite of neutral positions towards nature). To better understand this politics which has Benjaminian echoes through the unexpected mention of Riegl's name, let us turn to the three ages of cinema according to Daney and Deleuze.

First, Daney writes in *La Rampe*, there is classical cinema, that could be defined by the question “what can I see behind the image?” and the desire to always see more. Classical cinema is a cinema of depths, hidings, and doors, a cinema where each image has several ends that are as many endings: you can exit images, you can see behind—

6 About those tendencies of the arts, see Riegl (2004).

you will find secrets and lovers behind the door at the extremity of the image; you will find (happy) endings. Classical cinema always keeps “openings to breathe and outcomes to feel safe” (Daney, 1983, p. 172). This classical function of cinematographic images—opening to the will to see more, through, and behind—is the only one Benjamin ever knew. It is also the only one that can allow for the kind of pioneering enthusiasm Benjamin often displays in “The Work of Art.” As Deleuze (1995) highlights, commenting on *La Rampe*, the will to always see more meets the desire to embellish Nature through the making of an encyclopedia of the World (p. 68): each image, each *montage*, each movie becomes part of a potentially infinite, universal encyclopedia of our desire always to see more. Both Deleuze and Daney mention Eisenstein as the paragon of this pioneering view and we should not be surprised that those new encyclopedic ambitions of better understanding and expanding the world through the artistic and scientific features of the cinematograph figure prominently in Benjamin’s “Work of Art” (2003, pp. 265-266).

But as we have seen in the introduction to this article, the pioneering spirit of the beautification of Nature was killed with World War II. If cinema were to come back from the dead, it would not be as the innocent beautification of Nature since the desire to always see more, always see behind, could barely meet the camps, and pure horror, as the only reality behind every image produced by Hitler and Hollywood. Our gaze does not find any opening beyond images but clashes against the screen and comes back at us. When great filmmakers assume this new age of the image, it opens up a new function for modern cinema, a function that refuses the theatricality of classical cinema and makes a weapon of the flatness of images (Daney—and Deleuze following suit— quotes Bresson, Godard, Antonioni, Welles, and others, but the most paradigmatic case is probably Alain Resnais, and especially *Night and Fog* and *Hiroshima mon amour*). In Daney’s (1983) words, “This scenography’s central question is no more: what is there to see behind? It is rather: can I bring myself to look at what I can’t help seeing anyway—which unfolds on a single plane?” (p. 174; see also Deleuze, 1995, p. 69). If Deleuze can see there is a new function of image— an “age” adapted from Riegl’s classification—, it is because such images substitute a pedagogy of perception (we need to learn how to see and read images) to the encyclopedia of the world that characterized classical cinema. This is what Deleuze calls a spiritualization of Nature, and not a beautification anymore: there is no escape in Nature, and an encyclopedic attempt would only restore the naïve utopia of direct greatness and collective power. Rather, we discover, through this pedagogy of perception, the powerlessness of thought, which is also its singularity, its precarity (Deleuze, 1995, p. 71). This spiritualization of Nature, this precarious thought, may well be the only dignified mode of perception once the infamous theatre of horror is revealed, once, as Benjamin (2003) states, technology “demands repayment in ‘human material’” for the social revolution it was prevented to accomplish (p. 270).

But even the spiritualization of Nature seems to have faded out when Deleuze and Daney write about cinema in the 1980s, that decade marking a shift in history as/of perception. If the tiredness concerning the denunciative function of images may have played a part in the decline of the spiritualization of Nature, we should not put too much weight on it since we would then miss the most decisive factor shaping the new age of the history of perception: the replacement of the filmic image by images of a new kind, be they video or (already in the 1980s) digital. While those new kinds of images might have opened up new fields of experimentation for cinema (as is attested by Jean-Luc Godard's experiments with video in the 1980s and 1990s, for instance), they actually have been reterritorialized on a far more conservative and normative medium: television. If Daney was not a priori opposed to television (in 1987, he even devoted a daily chronicle to the medium for the French newspaper *Libération*),⁷ he quickly came around to become a stern pessimist regarding the power of the apparatus, which he named an “anti-production and anti-desire tool” (Daney, 2015, p. 31). If television—along with advertisement—is responsible for the withering-away of modern cinema (Daney, 1983, p. 175), it is because of its social impact, that cannot be dissociated from its aesthetic qualities. On the one hand, aesthetically, the multiplication of video and numeric images leads to what Deleuze names the third period or function of image—“competing with Nature” (1995, p. 72). The questions are no longer “what is there to see behind images?” or “can I bring myself to look at what I can't help seeing anyway?” Now that images rival with Nature itself, one image always opening on and producing new images by all its sides, now that the eye always encounters flatten images in a blank gaze, the question has become: “how we can find a way into it, how we can slip in, because each image now slips across other images?” (1995, p. 71). On the other hand, the proliferation of images cannot be confined to the aesthetic problem of the decline of modern cinema and its pedagogy, as it is directly connected to the kind of society that the preeminence of television over cinema shapes. Daney never ceases to insist on the social damages brought forth by the dominance of television, which standardizes neoliberal individuals to better inscribe them in a “global village” with no place for desire and novelty (2015, p. 31). While cinema in its best moments was able to show us a world that was worthy of being invested by desire, television can only reflect and repeat social norms and cannot drive singular, revolutionary desires. In a filmed interview, Daney states:

I still think the world is wonderful as it is, and I think it is formidable I have been able to inhabit it. It was this idea: we'll have this world, but we will finally inhabit it. This is the essence of my love for movies [*cinéphilie*]: we will finally inhabit it. But we will inhabit the word and not society, never. From society, you can only expect terrible things (2004).

7 See Daney (1993a).

If the reign of television and thus of social norms, as opposed to cinema as an art of desire for the world, is worrisome for Daney in the 1980s, it is because the struggle between the two media has been fought—and won by television—at the level of the social status of the masses, and because this status has also become a statute. Daney plays here with the French word *statut*, which can mean “status” or “statute.” Quoting Deleuze and Parnet (about psychoanalysis), Daney indicates that masses are less a matter of contract than of a statute. “For what defines a mass function is not necessarily a collective, class or group character; it is the juridical transition from contract to statute” (Deleuze & Parnet, 2007, p. 85; quoted in Daney, 1983, p. 156). In other words, one could say with Daney about television what Deleuze and Parnet wrote about psychoanalysis: while movie pioneers and lovers dreamt of an art able to constitute spiritualized masses in a contractual relation of desire that could be escaped or renegotiated, television assigns to the masses a “*statutory fixity*, rather than [. . .] a temporary *contractual relationship*” (Deleuze & Parnet, 2007, p. 85; emphasized by the authors). Television, as a mass-media, has thus deprived the masses of a contractual relation of desire in favor of a statutory, social fixity. This statutory mass-function imprisons desires and statuses mobility while also making history as/of perception invisible.

Breaking the dream of both the beautification and the spiritualization of Nature, television, as a power apparatus associated with communication and advertisement, does not enable the perpetual reinvention of revolutionary desire that characterizes the agency of the masses, thus fixating them in a normative statute. In a sense, Deleuze is right, in his letter to Daney, to underline that the social danger posed by the decline of modern cinema because of the monopoly of television is akin to the danger Benjamin wrote about in “The Work of Art:” the aesthetic and political upheavals allowed by cinema are at risk of being made insignificant by more powerful assemblages of diffusion and perception of information. But we should not reduce Deleuze’s Benjaminian “flash of danger” to the similarity between the situation described by Benjamin in the 1930s (classical cinema being threatened by Hitler’s propaganda) and the threatened second death of cinema that could very well come from television in the 1980s (Deleuze, 1995, p. 75). Considering Benjaminian reminiscences in the letter to Daney as a question of epochal similarities would reduce us to a state of critical pessimism, our agency being limited to the denunciation of all too powerful media that cannot be defeated. But Deleuze’s insistence on the ages of images inspired by Riegl’s categories aims precisely at showing that it is only by deeply engaging with history as/of perception that we can resist critical pessimism (Deleuze, 1995, p. 72). As Deleuze writes about Foucault’s thought in his “Postscript on control societies:” “it’s not a question of worrying or of hoping for the best, but of finding new weapons” (1995, p. 178). Just like Benjamin did not stop searching for weapons in classical cinema when Europe was on the brink of succumbing to fascism, Deleuze’s approach to the threatened assassination of modern cinema has nothing to do with

political or aesthetic pessimism and everything to do with looking for “future forms of resistance, capable of standing up to marketing’s blandishments” (1995, p. 182). Zabunyan (2019) underlines that the aim of Deleuze’s letter to Daney is not to present the current state of the history of images in a declinist fashion but to find tools to turn (social) control inside down, to turn round the social function of television into an aesthetic one. This fight for and through the resistance of/to images is, I want to argue, what constitutes the real interest of interrogating Benjaminian (involuntary) reminiscences in Deleuze’s and Daney’s thoughts on cinema and, more broadly, on the aesthetic and political significance of history as/of perception.

2. Seeing beyond clichés; the need for mannerism and construction

The time of danger when Daney and Deleuze summon a reminiscence of Walter Benjamin is thus a particular period in history as/of perception, a period that Deleuze associates with control societies, where images control images, where “nothing happens to humans anymore, everything that happens, happens through the image” (1986b). The medium through which we perceive social upheavals has become so powerful at neutralizing human masses and affects through an abundance of images that the world itself—that which is worth desiring and fighting for—seems like a cliché in the middle of social standards. Clichés actually are a discreet but important theme in Deleuze’s *Cinema* books.⁸ Classical cinema, he argues towards the end of *The Movement-Image*, could not pursue its aesthetical function after World War II, as if classical images had become mere clichés—and Deleuze (1986a) underlines that, as classical cinema was mainly Hollywoodian, the death of those images was also the death of the American Dream (p. 210). If classical images become clichés, it is, according to Deleuze, for a series of historical, social, economic, and aesthetic reasons that fragmented the masses and made spectators less inclined to believe in the tropes and actions represented on screen, as if classical images had become false:

We might mention, in no particular order, the war and its consequences, the unsteadiness of the American Dream in all its aspects, the new consciousness of minorities, the rise and inflation of images in the external world and in people’s minds, the influence on the cinema of the new modes of narratives with which literature had experimented, the crisis of Hollywood and its old genres (Deleuze, 1986a, p. 206).

In *The Time-Image*, Deleuze goes beyond the analysis of the reasons for the rise of clichés in order to understand how they aesthetically organize our perception at

8 For a discussion about clichés in the *Cinema* books, see for instance Bogue (2003, pp. 108-111) and Marrati (2008, pp. 59-65).

the movies but also and most predominantly in our daily lives. Drawing on Bergson, Deleuze affirms that we never cease using clichés, understood as partial images of things and events that would be otherwise unbearable and impossible to assimilate.

We mix with all that, even death, even accidents, in our normal life or on holidays. We see, and we more or less experience, a powerful organization of poverty and oppression. And we are precisely not without sensory-motor schemata for recognizing such things, for putting up with and approving of them and for behaving ourselves subsequently, taking into account our situation, our capabilities and our tastes. We have schemata for turning away when it is too unpleasant, for prompting resignation when it is terrible and for assimilating when it is too beautiful. It should be pointed out here that even metaphors are sensory-motor evasions, and furnish us with something to say when we no longer know what to do: they are specific schemata of an affective nature. Now this is what a cliché is. A cliché is a sensory-motor image of the thing. As Bergson says, we do not perceive the thing or the image in its entirety, we always perceive less of it, we perceive only what we are interested in perceiving, or rather what it is in our interest to perceive, by virtue of our economic interests, ideological beliefs and psychological demands. We therefore normally perceive only clichés (Deleuze, 1989, p. 20).

Clichés are images that make the world bearable and allow us to carry on with business as usual since they meet our sensory-motor reflexes, selecting only what we are interested in perceiving. Clichés are not bad by themselves (one cannot live if constantly facing the unbearable) but their rise and dominance become a problem at all levels (historical, aesthetic, social, political, conceptual) when they multiply and become the only medium of perception our gaze encounters. We then become blind to the “powerful organization of poverty and oppression” and abide to a shameful social normalization of our “internal images” (our mental world) as well as of our “external images” (the politics of perception).⁹ It is worth noticing here that, in the frame of *The Movement-Image* and *The Time-Image*, clichés characterize classical cinema and the age of beautification of Nature after World War II (clichés are classical schemata unable to reinvent, or spiritualize, themselves). However, the letter he writes to Daney seems to bring Deleuze to a frightening realization: in the *Cinema* books, clichés could be overcome by the spiritualization of Nature operated by modern cinema (van Tuinen [2012] underlines that spiritualizing Nature means confronting Nature as it supposedly is with artistic creativity [p. 55]). But when television becomes the dominant mass-medium in the frame of control societies in the 1980s, clichés seem to

9 About the connection between clichés and shame in Deleuze, see O'Donnell, 2014.

have a fearsome comeback. If clichés are the sign of the decline of artistic creativity as well as what subject us to shameful compromises with the social, normalizing function of perception brought forth in control societies, one can only feel the horror and sense of danger that animate Deleuze when, in his letter to Daney, he recognizes we have entered the third age of images where images are direct rivals to Nature. The phrasing chosen by Deleuze (1995) in the letter clearly echoes his analysis on clichés in the *Cinema* books, but with the realization that clichés have overcome the spiritualization of Nature: “the world is lost, the world itself ‘turns to film,’ any film at all, and, as you say here, ‘nothing is happening to human beings any more, but everything is happening only to images’” (p. 76; translation slightly modified).

The idea that the world has turned to film (*fait du cinéma*)¹⁰ is common to Deleuze and Daney. In *La Rampe*, Daney (1983) writes that it is television that turns the world into a generalized show and that this show—this succession of clichés—is all the more concerning because of its technical perfection: television capitalizes on the aesthetic of “evidence and splendor of the truth,” a pseudo-objectivity that is nothing less than the ideology of the visible (p. 24). Daney clearly weights his words when he writes of the “evidence and splendor of the truth,” which he associates with a gaze flattened and reduced by commercial images and advertising (p. 19). Advertisements, he claims, are nothing but this demonstration of evidence, of perfect visibility, where we are shown in precise details the most tenacious stain surrender to a brand of detergent (p. 19). It is the unimportant, uninteresting, and yet unescapable perfection of such images competing with Nature that worry Deleuze and Daney the most. As Deleuze underlines, it is because of the very perfection of the new images that Daney criticizes them: “*Dallas* is completely empty, but a perfect piece of social engineering. In another area, one might say the same of *Apostrophes*:¹¹ from a literary viewpoint (aesthetically, noetically) it’s empty, but technically it’s perfect” (Deleuze, 1995, p. 75). This perfection of inept images broadcasted in an infernal loop by control societies may well be the point where Benjamin’s thought meets and complement Deleuze and Daney in a flash of danger, across the decades. It even is, in my view, the most significant encounter between Benjamin, Daney, and Deleuze. As early as the beginning of the 1930s, in his “Little History of photography,” Benjamin diagnoses the main enemy in the contemporary production of images as being fashion or advertisement photography or “arty journalism” that focus on the “beauty” of nature as it supposedly is to better hide any social upheaval:

10 The French expression *faire du cinéma* (as in “*arrête de faire ton cinéma !*”) means over-dramatizing a situation, making a scene rather than simply living one’s feelings and relationships.

11 *Apostrophe* was a prominent literary talk show broadcasted on French public TV between 1975 and 1990. By equating a soap opera such as *Dallas* with a talk show having a “cultural” if not “educational” purpose, Deleuze emphasizes that the general nullity of televised production comes from the nature of the medium, which equivocates all contents.

The more far-reaching the crisis of the present social order, and the more rigidly its individual components are locked together in their death struggle, the more the creative—in its deepest essence a variant (contradiction its father, imitation its mother)—becomes a fetish, whose lineaments live only in the fitful illumination of changing fashion. The creative in photography is its capitulation to fashion. *The world is beautiful*—that is its watchword. In it is unmasked the posture of a photography that can endow any soup can with cosmic significance but cannot grasp a single one of the human connections in which it exists, even when this photography's most dream-laden subjects are a forerunner more of its salability than of any knowledge it might produce (Benjamin, 1999b, p. 526).

All the constellations of concepts we have encountered with Daney and Deleuze seem to be condensed in this passage. Benjamin vividly describes the “beautification of Nature” when it is becoming a mere succession of clichés aimed at marketing and commercialization with such perfect technicality that we only encounter images and not human crisis and connection, “fashion” playing here the part of “social engineering.” But in the next lines, Benjamin goes further, suggesting a solution to “find new weapons” according to Deleuze’s coinage. Quoting Bertolt Brecht’s 1931 monograph *The Three Penny lawsuit* (see Brecht, 2000, pp. 147-199), Benjamin (1999b) denounces the opacity of what Daney will later call the ideology of the visible, and suggests construction as a means of resistance:

But because the true face of this kind of photographic creativity is the advertisement or association, its logical counterpart is the act of unmasking or construction. As Brecht says: “The situation is complicated by the fact that less than ever does the mere reflection of reality reveal anything about reality. A photograph of the Krupp works or the AEG tells us next to nothing about these institutions. Actual reality has slipped into the functional. The reification of human relations—the factory, say—means that they are no longer explicit. So something must in fact be *built up*, something artificial, posed” (p. 526).

In other words, the circulation of images through mass-media can only compete with Nature by reducing everything it exposes to the functional (Deleuze and Daney would say: to the social function), making human relations and struggles invisible and ineffective. Countering this aesthetic and political reduction (if not annihilation) must imply a strong rebuttal of the state of bewilderment produced by the technical perfection of the ideology of the visible. Activating this rebuttal necessitates all the strengths of Benjamin’s, Daney’s, and Deleuze’s thoughts combined because, as Marrati (2008) highlights, the problem is not cognitive and cannot be solved at the sole level of knowledge (p. 86); resisting the ideology of the visible can only be accomplished at affective, political, and aesthetic levels. Turning to Brecht, Benjamin finds an aesthetic

and political tool of resistance in construction—the necessity for building up something artificial that interrupts the loop of advertisement photography and clichés. We know that, for Brecht, this kind of artificial construction can be found in the principles of the Epic Theater he elaborates in the interwar years.¹² Benjamin (2003), on his hand, is very clear about the need for a “constructivist” reception images in “The Work of Art,” where he notices that signposts and captions, however accurate, become mandatory to make sense of photographs and reach their political significance—in films, he adds, the political education of the gaze becomes still more powerful with the eye being guided by the sequence of images preceding a singular shot (p. 258).

This need for the artificial construction of a politically educated gaze is exactly what Deleuze is looking for when he asks, in his letter to Daney, “how we can find a way into it, how we can slip in, because each image now slips across other images?” (1995, p. 71). And for this reason, it is this passage from the “Little History of photography” that constitutes the core of Benjamin’s reminiscences in the dialogue between Deleuze and Daney about cinema and television—even if neither Daney nor Deleuze quote that text. As alluded to above, in Deleuze’s *Cinema* books, the question of clichés is contemporary but can be overcome through modern cinema and the “spiritualization of Nature.” Only in the general conclusion to *The Time-Image* does Deleuze (1989) acknowledge that the proliferation of new forms of (televised, video, digital) images can be a deadly threat to this spiritualization of Nature that modern cinema helped brought forth to overcome clichés (pp. 264-270). But it is truly in his letter to Daney that Deleuze directly confronts the new age of images competing with Nature—and the terrifying comeback of clichés it signifies—in the history of perception. The path forward (or the weapon) Deleuze suggests on the basis of Daney’s writings to fight this new age of clichés can be summed up in one word: mannerism. The mannerism Deleuze is referring to is akin to Brecht’s and Benjamin’s concept of construction, of something artificially built up. Deleuze (1995) defines mannerism as “the tense, convulsive form of cinema that leans, as it tries to turn round, on the very system that seeks to control or replace it” (p. 75). Mannerism is thus the battlefield to be constructed between the spiritualization of Nature and the competition with Nature. It is the irreducible constellation of multiple practices of production and reception of images through which cinema resists the never-ending sliding of images only characterized by their social function of control, and tries to turn those images upside down (pp. 76-77). Cinema’s resistance, according to the letter to Daney, is the opposition to the monopoly of the social function of images that television develops, and the reappropriation of control technologies from within:

12 See Benjamin’s “What is the Epic Theater?” for an analysis of the constructivist principles of Brecht’s Epic Theater (Benjamin, 2003, pp. 302-309).

Cinema ought to stop “being cinematic,” stop playacting, and set up specific relationships with video, with electronic and digital images, in order to develop a new form of resistance and combat the televisual function of surveillance and control. It’s not a question of short-circuiting television—how could that be possible?—but of preventing television [from] subverting or short-circuiting the extension of cinema into the new types of image (p. 76).

Quite ironically, this last quote is built on two necessary short-circuits. First of all, cinema “ought to stop ‘being cinematic,’” that is it ought to connect to video, electronic, and digital images, but without losing what distinguishes it from other regimes of image (a seemingly close to impossible task in the 1980s that seems all the more difficult in the 2020s). Deleuze mentions video previsualizations by Coppola, Syberberg’s strange puppetry plays, movies by Snow, Resnais, the Straubs, or cinema of bodily postures, as battlefields between the spiritualization of Nature and the competition with Nature. Secondly, Deleuze establishes a few pages before the quote mentioned above that what distinguishes cinema from the never-ending loops of technically perfect images in control societies is its power of *preservation* (p. 73-74). But how could this power of preservation, as an aesthetic function that television and control apparatuses cannot recover, be compatible with cinema stopping being cinematic? Precisely through mannerism. As van Tuinen (2012) underlines in an essay devoted to mannerism between Daney and Deleuze, since television trivializes every content, cinema has no choice but to activate mannerist gestures to counteract this trivialization. Mannerism, van Tuinen continues following Daney, has nothing to do with “putting on airs (*faire des manières*)” but is a matter of “taking samples:” “We enter Mannerism when we take (from inside), and we leave Mannerism when we animate (from outside)” (Daney, 2009; quoted in van Tuinen, 2012, p. 65).¹³ Mannerism, in the Daney-Deleuze dialogue, is thus a constructivist gesture that takes the materiality of sensation from within all kinds of (video, electronic, digital) images and preserves the violence of this material sensation in the heterogeneous medium of film. This preservation of the violence of sensation, which Deleuze equates with a faith in life against homogeneous representation or clichés, is what resists the flattening of perception operated by the normative function of television.¹⁴

Cinema’s mannerist power of preservation is thus something that cannot be found but only “created” in the meaning Brecht and Benjamin give to construction. Preservation is the aesthetic and noetic supplement television eradicates from the perception exploration in its perfect adequation of technology and society (Deleuze,

13 On a side note, this definition of mannerism allows to rebut fake news and deepfakes, which are animation from the (ideological) outside rather than a reappropriation of images from the inside.

14 I am paraphrasing and adapting the arguments made by van Tuinen (2012, pp. 57-61).

1995, p. 74). But why do we encounter so many reminiscences—from the sixteenth century Mannerist artists to Brecht and Benjamin—to analyze the crux of Deleuze's and Daney's dialogue about images in control societies? It is, once again, a matter of flashes in a moment of danger. As van Tuinen (2012) notes, Mannerism developed in the sixteenth century, at the time of a “spiritual catastrophe” connected to the first crisis of capitalism (p. 55). When faced with the spiritual catastrophe of television's technically perfect “new clinic for social engineering” (Deleuze, 1995, p. 77), Daney and Deleuze need the aesthetic and spiritual forces of mannerism to make cinema a still relevant weapon of resistance to the homogenization of images, ideas, and sensations operated by television. For the mannerism at stake here relies on the multiple manners each filmmaker, each viewer, must take samples from within the never-ending loop of images, extract the violence of sensation they hide, and reinvent for themselves the supplements, singularities, or constructions that escape social normativity and the ideology of the visible. Daney's concept of mannerism, Deleuze writes, “is particularly convincing,” *because* of this heterogeneity, “once one understands how far all the various mannerisms are different, heterogeneous, above all how no common measure can be applied to them”, this heterogeneity fighting forces of control's “new clinic for social engineering” (1995, p. 77). In a construction of my own, I argue that this mannerist reminiscence must be complemented with the construction called for by Brecht and Benjamin for several reasons. Firstly, although neither Daney nor Deleuze seemingly read the “Little History of Photography,” the text helps precise the genealogy of television's social engineering with the question of the opacity of the visible raised at the decisive time of the 1930s. Secondly, Benjamin's reminiscence further politicizes Daney's and Deleuze's approaches, instead focused on individual reception, with his insistence on how images in control societies hide social upheavals; this politicization is a way of activating the ideas of the three thinkers beyond critical description or desperation. Thirdly and most significantly, reading the Daney-Deleuze dialogue through a Benjaminian lens is particularly helpful regarding the impossibility of fighting clichés and technically perfect images at the sole level of cognitive knowledge. Thorough all of his texts, Benjamin never ceases to insist on the shocks technological mass media impose upon our nervous systems—an insight that supplements and completes Deleuze's and Daney's insistence on desire when thinking our relationship to images.

Conclusion: Shock and desire to reclaim the body space

Revisiting Deleuze's and Daney's dialogue about cinema and television can feel unsettling in the 2020s. When Deleuze (1989), in the middle of the 1980s, wrote about screens losing their verticality to conquer and reshape all of space, transforming

themselves into “table[s] of information, an opaque surface on which are inscribed ‘data’, information replacing nature” (p. 265), a contemporary reader might have found a sci-fi aspect to the phrasing. Today, Deleuze’s quote seems to merely describe our daily, relentless interactions with “information feeds” on our numerous tactile screens. Stating as Deleuze does, that our eyes only meet “an opaque surface on which are inscribed ‘data’, information replacing nature” is not describing a dystopia for intellectual longing the good old days of modern (or classical) cinema; it is merely noticing that the main canals of diffusion and reception of images today are social devices of control and normalization, suppressing risk and desire and, consequently, any possibility to spiritualize Nature and constructing a world worth inhabiting. In a distinct but complementary fashion, Daney (2004), in an interview given at the beginning of the 1990s, worried that the majority of moviegoers at the time were children viewing American movies—and while some of these movies are not bad, he argues, “you cannot construct a world on the basis of an eight-year-old’s desires.” How could we not think today of the predominance of franchise movies such as the Marvel Cinematic Universe, or even of studio executives dreaming of replacing (human) writers with AI-generated scripts that could only feed the loop of faded tropes and clichés? As mentioned above, resisting the numbing and bewildering effect of the infinite, sliding images produced by control societies cannot be done at the sole cognitive level; the battlefield is affective, full of the repressed violence of sensation social engineering works so hard to erase. One last Benjaminian reminiscence in the Daney-Deleuze dialogue may be useful here because it provokes a generative tension—or flash in a moment of danger.

At the end of his 1929 text “Surrealism,” Benjamin (1999a) notes that the space of political action has become “the one hundred percent image space” (p. 217). If politics is a matter of images and if any political efficiency can only rely on this insertion into images, Benjamin continues, then the intelligentsia cannot politically accomplish anything by entrenching itself into contemplation. The image space cannot be fought at a distance; it is a battlefield requiring our full implication. Although this phrasing may sound abstract, Benjamin gives practical accounts of what it could mean. In “Surrealism,” “Little History of photography,” or “The Work of Art,” Benjamin credits Surrealist artists with having understood for the first time the revolutionary power of images to politically and physically modify our eyes and turn our gaze upside down. The image space, he argues, is first and foremost a body space organized by technology (1999a, p. 217). As long as we let the dominant, technically perfect images organize our perception and bodies, we are stuck on the opaque table of data, what Benjamin calls the “prison-world” (2003, p. 265)—and it is telling that this prison-world presents itself, today, under the guise of superheroes’ bodies both exceptionally apt and disconnected from the bodily training we undergo every day in factories, subways, malls, or in front of our computers. But if we construct images able to disconnect

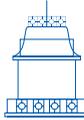
the body space from its social engineering through technologies, our gaze is no more captive of its mass-mediatic environment. In his “Surrealism” text, Benjamin (1999a) particularly focuses on Surrealists’ interest in the “outdated:” constructing images showing the misery of what was fashionable a few years earlier is a tool, he argues, for substituting a politically educated gaze on the past rather than a merely historical one (p. 210). According to Benjamin, the estrangement between the body space and its technological engineering, between humans and their technologically modified physis, is the key to any revolutionary discharge in history as/of perception (1999a, pp. 217-218). In that endeavor, technological devices were never doomed to be the enemy. As Benjamin underlines in the “Work of Art,” the relentless succession of images in films produces a “physical shock effect” (2003, p. 267) that could act as a propaedeutic for the shocks characterizing contemporary existences at individual and historical levels (p. 281).

Benjamin’s insistence on the need to accustom our nervous systems to the dangers of societies of shocks can be considered an ancestor to Daney’s and Deleuze’s concept of mannerism. Here again, we take samples from the inside of technological images to turn round their normalizing, social function and extract the violence of sensation to weaponize it against the numbing effect of social engineering. Benjamin’s (pre-) mannerist plan would be as follows: first, we need constructions that separate bewilderment and contemplation in front of standardized, massive images from our bodily innervation; second, we need to weaponize our politically educated bodies and gazes inside the very technological space that made them captive and blank. This weaponization of our bodies and gazes can be better construed if we supplement it with the importance Deleuze and Daney give to the desiring relationship that ought to be established between our bodies, our minds, and images (desire and affects being mainly disregarded by Benjamin in “The Work of Art”). As Dowd (2010) highlights, Daney and Deleuze both share a conception of *cinéphilie* as “affective politics” (p. 44) that relies on the specific temporality and body space of cinema, which requires “the time for the ‘maturation’ of the film in the body and nervous system of a spectator in the dark” (Daney, 1993b; quoted by Dowd, 2010, p. 43). This individual, desiring maturation is key to weaponizing our gazes and bodies in a vast array of heterogenous mannerisms that cannot be computed by any algorithm. In the battlefield against social engineering, there is no formulaic mannerism, but continual reinventions of manners to turn round the shocks and violence muted by technically perfect images. Each and every one of us, whether filmmaker or spectator, has to perpetually redefine a desiring relation to images in the affective politics of the body space. The apparent frailty of desire as a weapon is also what makes it strong: only by ceaselessly multiplying the ways to turn round the shocks and violence of images at individual and collective levels can we reclaim the body space as the site of a mass-history as/of singular perception.

References

- Benjamin, W. (1999a). *Selected writings. Volume 2, part 1, 1927-1930*. M. W. Jennings, H. Eiland, and G. Smith (Eds.). (R. Livingstone and others, transl.). Harvard University Press.
- Benjamin, W. (1999b). *Selected writings. Volume 2, part 2, 1931-1934*. M. W. Jennings, H. Eiland, and G. Smith (Eds.). (R. Livingstone and others, transl.). Harvard University Press.
- Benjamin, W. (2003). *Selected writings. Volume 4, 1938-1940*. M. W. Jennings, H. Eiland, and G. Smith (Eds.). Harvard University Press.
- Bogue, R. (2003). *Deleuze on cinema*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203826065>
- Brecht, B. (2000). *Brecht on film and radio*. (M. Silberman, ed. and transl.). Bloomsbury.
- Daney, S. (1983). *La Rampe. Cahier critique 1970-1982*. Gallimard.
- Daney, S. (1993a). *Le Salaire du zappeur*. P.O.L.
- Daney, S. (1993b). *L'Exercice a été profitable, Monsieur*. P.O.L.
- Daney, S. (1998). *Ciné Journal. Volume 1 / 1981-1982* (2nd ed.). Cahiers du cinéma.
- Daney, S. (2004). *Itinéraire d'un ciné-fils. Entretiens avec Régis Debray*. Directed by P.-A. Boutang and D. Rabourdin. DVD: Montparnasse publisher.
- Daney, S. (2009). Twin Peaks. Engl. transl. by J. Rosenbaum. *Serge Daney in English*. <http://sergedaney.blogspot.com/2009/06/twin-peaks.html>.
- Daney, S. (2015). *La Maison cinéma et le monde. 4. Le moment Trafic, 1991-1992*. P.O.L.
- Deleuze, G. (1986a). *Cinema 1. The Movement-Image* (H. Tomlinson and B. Habberjam, transl.). Athlone Press.
- Deleuze, G. (1986b). *The Deleuze seminars. Foucault/19 – April 15, 1986* (Ch. Kerslake and Ch. J. Stivale, transl.). <https://doi.org/10.5040/9781350252004>
- Deleuze, G. (1989). *Cinema 2. The Time-Image* (H. Tomlinson and R. Galeta, transl.). University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (1993). *The Fold. Leibniz and the Baroque* (T. Conley, transl.). Athlone Press.
- Deleuze, G. (1995). *Negotiations, 1972-1990* (M. Joughin, transl.). Columbia University Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia* (B. Massumi, transl.). University of Minnesota Press.
- Deleuze, G., & Parnet, C. (2007). *Dialogues II. Revised edition* (2nd ed.) (H. Tomlinson and B. Habberjam, transl.). Columbia University Press.
- Dousson, L. (2010). La vedette et le dictateur : sur une note de bas de page de *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* de Walter Benjamin. *Astérior*. 7. <https://doi.org/10.4000/asterion.1580>.
- Dowd, G. (2010). Pedagogies of the image between Daney and Deleuze. *New Review of Film and Television Studies* 8(1), pp. 41–56. <https://doi.org/10.1080/17400300903529331>.

- Marrati, P. (2008). *Gilles Deleuze: cinema and philosophy* (A. Hartz, transl.). John Hopkins University Press.
- O'Donnell, A. (2017) Shame is already a revolution: The Politics of affect in the thought of Gilles Deleuze. *Deleuze Studies* 11(1), pp. 1–24. <https://doi.org/10.3366/dls.2017.0249>
- Riegl, A. (2004). *Historical grammar of the visual arts* (J. E. Jung, transl.). Zone Books.
- Van Tuinen, S. (2012). Cinematic neo-mannerism or neo-Baroque? Deleuze and Daney. *Image & Narrative* 13(2), pp. 53–75. <https://www.imageandnarrative.be/index.php/imagenarrative/article/view/233>
- Virilio, P. (1989). *War and Cinema. The Logistics of perception* (P. Camiller, transl.). Verso.
- Zabunyan, D. (2019). Le cinéma comme “art du contrôle”: stratégies du retournement. In A. Querrien, A. Sauvagnargues, & A. Villani (Ed.), *Agencer les multiplicités avec Deleuze* (pp. 325-336). Hermann. <https://doi.org/10.3917/herm.heurg.2019.01.0325>



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

“Las ilusiones de la multitud” o “imaginarios” y sus efectos en el ámbito político, en la filosofía de Baruch Spinoza*

Luz Helena Di Giorgi-Fonseca

Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia

E-mail: helenadigiorgi@gmail.com

Recibido: 11 de abril de 2023 | Aceptado: 16 de julio de 2023

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.353180>

Resumen: El presente artículo aborda la noción de “ilusiones de la multitud”, es decir, ideas creadas por la imaginación desarrollada por Baruch Spinoza en sus obras. El interés de este texto es responder a las siguientes preguntas: ¿cuáles son las características que revelan las ideas dadas en la imaginación? y ¿qué rol cumplen en el espacio político y social? En primer lugar, hago énfasis en la explicación que hace Spinoza de la imaginación, como un primer modo de conocimiento; en segundo lugar, trato las características que poseen las ideas que de ella provienen y los afectos que las acompañan; por último, analizo sus efectos en el espacio político y social.

Palabras clave: Baruch Spinoza, imaginación, ideas, afectos, ilusiones de la multitud, fluctuación de ánimo

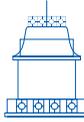
* Este artículo hace parte de la revisión teórica hecha por la autora en la tesis doctoral titulada *Configuración de la Identidad Campesina en el “Régimen de Tierras” de Alfonso López Pumarejo. Una reflexión desde los Afectos* presentada como requisito de grado del Doctorado en Derecho de la Universidad del Rosario, Bogotá.

Cómo citar este artículo

Di Giorgi-Fonseca, L.H. (2024). “Las ilusiones de la multitud” o “imaginarios” y sus efectos en el ámbito político, en la filosofía de Baruch Spinoza. *Estudios de Filosofía*, 69, 71-93. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.353180>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

“The illusions of the multitude” or “imaginaries” and their effects on the political sphere, in the philosophy of Baruch Spinoza

Abstract: This article addresses the notion of “illusions of the multitude”, or the ideas created by the imagination in the analysis that Baruch Spinoza makes in his works. The text aims to explore the following questions: What characteristics reveal the ideas originating from the imagination? What role do these ideas play in the political and social space? First, I emphasize Spinoza’s explanation of the imagination, as a first mode of knowledge. Secondly, I delve into the characteristics of the ideas that stem from it and the affections that accompany them. Finally, I analyze their effects on the political and social space.

Keywords: Baruch Spinoza, imagination, ideas, affects, illusions of the multitude, mood fluctuation

Luz Helena Di Giorgi Fonseca es doctora en derecho por la Universidad del Rosario. Estudió filosofía en la Universidad Libre y Maestría en Filosofía en la Universidad del Rosario. Actualmente es profesora catedrática de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario. Sus áreas de interés son las emociones, la ética aplicada, y los movimientos sociales.

ORCID: 0000-0001-7613-5540



Introducción¹

Antes de presentar las características generales que Spinoza enumera acerca de la imaginación, es importante hablar de uno de los principios fundamentales de la propuesta ético-política del filósofo: el *conatus*. Para Spinoza, los seres humanos poseemos un *conatus*, una potencia o poder que nos permite ser y perseverar (Spinoza, 1677/2009, EIIIp8, p.133).² El *conatus* hace referencia a una fuerza ontológica vital que se encuentra implícita en los individuos que constituyen la naturaleza. Sin embargo, los seres humanos, según Spinoza, a diferencia de los otros individuos que hacen parte de ella, logran ser conscientes de ese *conatus*. Esta capacidad, bien la podríamos considerar como una virtud que podemos adquirir en la medida en que vamos ampliando el conocimiento de Dios o —mejor dicho— de la naturaleza. A esa conciencia del *conatus* la denomina Spinoza como deseo. A continuación, cito su definición: “[...] por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia del mismo*” (Spinoza, 1677/2009, EIIIp9esc, p.133-134). En este sentido, al considerar el deseo como conciencia del apetito, Spinoza nos anuncia que los seres humanos tenemos la capacidad de ser conscientes de lo que experimenta el cuerpo. Lo anterior, depende del modo o nivel de percepción que permita tener un conocimiento de sí mismo y de las cosas que nos rodean.

Es importante señalar, como menciona Chantal Jaquet (2016) que, en la *Ética*, Spinoza no hace una reflexión acerca de esta noción, ni la palabra *conscientia* aparece de forma frecuente. De hecho, solo hace referencia a ella ocho veces; no obstante, Spinoza la sugiere en el momento en el que establece la diferencia entre aquellas personas que se ignoran a sí mismas y lo que les rodea y aquellas que alcanzan un conocimiento de sí mismas y las cosas exteriores. Al respecto, dice Jaquet (2016):

La conciencia de sí no es, pues, innata y directa, sino que se adquiere de modo mediato por medio de las ideas de las afecciones del cuerpo. La causa de la conciencia proviene, pues, de la doble capacidad de los cuerpos de ser afectados y de la mente de tener la idea de las afecciones del cuerpo (p. 52).

Según la filosofía de Spinoza los seres humanos tienen la posibilidad de verse afectados de muchas maneras, debido al encuentro que tienen con otros cuerpos; dicha capacidad de afección determina al sujeto a constituirse como un sujeto pasivo o

1 Algunas de las ideas que se desarrollan a continuación fueron presentadas en el XIIIº coloquio dedicado al filósofo Baruch Spinoza en la Universidad de Córdoba, Argentina, publicado en *Spinoza Maledictus: Spinoza XIIIº Coloquio* (Di Giorgi, 2018). Para el presente artículo, estas ideas fueron ampliadas, teniendo en cuenta el desarrollo de la investigación doctoral mencionada.

2 Cito la obra de Spinoza al modo usual, el resto del texto sigue las normas APA. E: seguido del libro en números romanos y, según el caso, p (proposición), dem. (demostración), cor. (corolario), esc. (escolio), def. (definición), ax. (axioma), pos. (postulado), Ap. (apéndice), prólogo (prol).

activo. Estos modos de ser se caracterizan porque manifiestan una capacidad afectiva que depende del grado de percepción o conocimiento que experimente el sujeto. El primer tipo es un “sujeto activo”, que está determinado por afectos que aumentan su potencia de actuar. El segundo tipo es el “sujeto pasivo”, que es afectado por pasiones que disminuyen su potencia de actuar. Cuando un sujeto disminuye su potencia de actuar se dice que padece y está bajo el dominio de la imaginación, es decir, que está determinado por ideas inadecuadas de sí mismo y del contexto al que pertenece. Por el contrario, cuando aumenta la potencia de actuar del sujeto se dice que es causa adecuada de sus afectos, es decir, que tiene un conocimiento de sí mismo y del contexto en el que vive. Uno de los ejemplos que se mencionan en la *Ética* es el siguiente:

Y a partir de ahí resulta claro cuánto aventaja y es más poderoso el sabio que el ignorante, que se deja guiar por el solo apetito. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de múltiples maneras por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad del ánimo, vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas; y tan pronto deja de padecer, deja también de existir (Spinoza, 1677/2009, EVp42 esc, p.269).

Es importante señalar que, para Spinoza, las ideas tienen un carácter afectivo, en este sentido, los modos del pensamiento no solo refieren a ideas que poseen un contenido proposicional, es decir, que afirman o niegan alguna cosa, sino también se encuentran ligadas a los afectos de ánimo como el amor, el odio, la esperanza, etc. Respecto a estos afirma:

Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados “afectos del ánimo”, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar (Spinoza 1677/2009, EIax3, p.78).

Es decir, que poseen, como lo señala Hasana Sharp (2007), una especie de fuerza y vitalidad que puede incrementar el florecimiento de los seres humanos o su vulnerabilidad. Al introducir Spinoza la idea de conatus, se apartó de la separación que planteó René Descartes entre alma y cuerpo.³ Desde su perspectiva, Spinoza considera

3 De acuerdo con Descartes, la mente humana o el “alma” difiere del cuerpo, y añade que la primera tiene un rol activo, mientras el segundo, un papel pasivo. El alma, tiene la función del pensamiento, y es el espacio en donde ocurre toda acción y pasión; por su parte, el cuerpo humano es una máquina compuesta de partes que responden a ciertos principios que le permiten el movimiento. Las acciones del alma son las voliciones que “sentimos que vienen directamente de nuestra alma y parecen no depender más que de ella” (Descartes, 1649/2010, art.XVII, p. 84). Para Descartes, las acciones que realiza la voluntad dependen únicamente del alma, pues esta es la que ejerce sus funciones en aquella glándula pineal que se encuentra en la parte más interior del cerebro, desde allí, ella es capaz de dominar todas las percepciones que se dan en el cuerpo humano. Considerando lo anterior, es de esa manera como el alma tiene contacto con lo que llama Descartes *los espíritus animales* que hacen posible que la voluntad determine cualquier acción que quiera realizar el cuerpo. Es en este sentido, Descartes afirma que el alma es capaz de determinar los movimientos de dichos espíritus animales con el fin de realizar acciones voluntarias.

que no puede haber una relación causal entre alma y cuerpo, es decir, que ni el alma puede dominar las pasiones que experimenta el cuerpo, ni este puede ejercer una determinación sobre el alma. En este caso, el cuerpo no es un objeto autómatas pasivo que recibe las ordenes de la razón, sino que el cuerpo alberga una potencia y una condición de posibilidad para la acción humana. En este sentido, la mente humana o su “alma” es una idea del cuerpo (Spinoza, 1677/2009, EIIp12, p. 86) o “una afirmación actual de la existencia cuerpo”.

Desde la filosofía de Spinoza se puede decir que existe una serie de ideas/afecto que determinan el *conatus*, que permiten que los sujetos incrementen su capacidad de acción o la disminuyan: “tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, el alma se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo” (Spinoza, 1677/2009, EIIIp9, p. 133). Para Spinoza, según sean las condiciones de percepción, el sujeto busca los medios posibles para su supervivencia. En este sentido, o bien se limita a prolongar su existencia, bajo una mirada egoísta o bien busca conocerse a sí mismo y desarrollar lo que es capaz (Di Giorgi, 2013).

Según su perspectiva, un afecto da cuenta de estas afecciones o impresiones que deja el cuerpo exterior, y es una pasión que puede hacer que la potencia del cuerpo se vea aumentada o disminuida, es decir, “es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello” (Spinoza, 1677/2009, EIII, def. gen. de los afectos, p. 179). En este caso, la fuerza del afecto depende de la naturaleza de la idea de la cosa exterior que afecta al cuerpo. Esta fuerza, no está dada por la fuerza conativa de nuestro cuerpo, “sino por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra” (Spinoza, 1677/2009, EIVp5, p. 190). Esto quiere decir que no respondemos a una esencia innata, ni a una forma de ser definitiva. Nuestra condición humana radica en estar abiertos a distintas posibilidades de ser, tal y como lo sugiere Giorgio Agamben: “Hay, de hecho, alguna cosa que el hombre es y tiene que pensar, pero esto no es una esencia, ni es tampoco propiamente una cosa: es el simple hecho de la propia existencia como *posibilidad* y *potencia*. Pero justo por esto todo se complica, justo por esto la ética llega a ser efectiva” (Agamben, 1996, p. 31).

Ese *conatus* o ese *deseo* se orienta o bien a la constitución de un sujeto pasivo o bien a la constitución de un sujeto activo. Ahora bien, ¿qué influye en esa configuración subjetiva? Según Spinoza, esta potencia puede aumentar o disminuir dependiendo de las fuerzas externas a las que se ve expuesto el cuerpo, y al modo de percepción o nivel de conciencia que logre el sujeto. En este caso, la sugerencia es que los niveles de conciencia no solo le permiten comprenderse a sí mismo y al mundo que lo rodea, sino también —y esto es lo más importante de su propuesta— constituir su identidad.

Es importante señalar que la potencia o el *conatus* no depende de un ejercicio mental, ni de juicios racionales que logren controlar el cuerpo, sino de las afecciones que experimenta y de las que es capaz. Así lo sugiere Gilles Deleuze (2003) en la interpretación que hace de este principio spinocista al señalar que los seres humanos no somos capaces de los mismos afectos. De alguna forma, los cuerpos se distinguen por los afectos que puede llegar a soportar, según la época y la cultura a la que pertenezcan. Al respecto, Deleuze (2003) señala:

¿Qué distingue a una rana de un mono? No son los caracteres específicos o genéricos dice Spinoza, sino el hecho de que ellos no son capaces de las mismas afecciones. Habría entonces que hacer verdaderos mapas de afectos para cada animal. E igual para los hombres. En ese momento percibiremos que los hombres no son capaces de los mismos afectos según las culturas, según las sociedades (Deleuze, 2003, p. 179).

Esta interpretación es interesante porque sugiere que los seres humanos, según el contexto político, económico y social, no somos capaces de los mismos afectos, ni de la misma configuración subjetiva. Es decir que, desde la filosofía de Spinoza, se puede pensar en la creación de *mapas* o *cartografías afectivas* que ayuden a comprender, en primer lugar, la forma como perciben los seres humanos; en segundo lugar, las complejidades sociales que revisten los afectos, especialmente, el reconocimiento, comienzo, incremento y transformación de un afecto paradigmático; y, en tercer lugar, la constitución subjetiva.

En este texto, me ocupo del primer modo de conocimiento, la imaginación y la orientación que se le da al deseo en este modo de percepción. Las preguntas centrales del texto son: ¿cuáles son las características que revelan las ideas dadas en la imaginación? ¿qué nivel de conciencia manifiesta? ¿qué logra percibir en este nivel? ¿qué rol cumplen en el espacio político y social?

En primer lugar, hago énfasis en la explicación que hace Spinoza de la imaginación, como un primer modo de conocimiento; en segundo lugar, trato las características que poseen las ideas que de ella provienen y los afectos que las acompañan; por último, analizo sus efectos en el espacio político y social, en esta sección —a modo de ejemplo— realizo una reflexión de los afectos paradigmáticos que circulan en la sociedad capitalista de consumo: un tipo de tristeza ligada a la melancolía y a la euforia. Las transformaciones del mercado, el desarrollo tecnológico y las nuevas prácticas publicitarias han influido en un *nuevo mapa afectivo* caracterizado por la soledad y el deseo de alcanzar la felicidad. Es importante señalar, como lo señala Eva Illouz (2019), que en esta época las emociones u afectos se han ido convirtiendo en objetos de consumo. Los objetos o servicios que se consumen son importantes, pero lo más relevante es el afecto al que van ligados, es decir, la intensificación de la experiencia emocional que generan (Illouz, 2019).

La imaginación en la filosofía de Baruch Spinoza

Desde la perspectiva filosófica de Spinoza, la imaginación, al igual que la razón y la intuición, revelan el modo como los seres humanos se comprenden a sí mismos y al mundo exterior;⁴ de igual forma, manifiestan la manera como se configura un modo de ser o un tipo de subjetividad particular. Así lo sugiere Moira Gatens (1996): "Los tres tipos de conocimiento (la imaginación, la razón y la intuición) que Spinoza esboza en la segunda parte de la *Ética* deben entenderse no sólo como diferentes formas de conciencia o conocimiento, sino también como formas de ser" (p. 127; traducción propia).

Esta idea de que la imaginación no solo es una forma de percepción o de comprender el mundo, sino que se convierte en una configuración de un modo de ser, es fundamental porque en este caso, no se trata solo de hablar del tipo de conocimiento que adquieren los seres humanos, sino de aquello de lo cual va a depender su existencia. Como lo veremos más adelante, la imaginación ha ocupado un rol importante en la conformación de ciertos regímenes políticos, en donde el miedo y la esperanza ocupan un rol fundamental. Uno de los casos que analiza Spinoza es el Tratado Teológico Político (TTP), como lo explico más adelante, es el de la conformación del Estado Hebreo. En este caso, las circunstancias políticas, económicas y sociales que establece la sociedad, a la que pertenece el sujeto, le van a permitir perseverar en su ser o no.

Este nivel de percepción se caracteriza porque envuelve tanto la naturaleza del cuerpo afectado como la del cuerpo exterior. La imaginación tiene la facultad de dar cuenta de la constitución actual del cuerpo junto con la descripción confusa y contingente del cuerpo exterior (Spinoza, 1677/2009, EIIp16cor2, p. 93). En estas circunstancias es posible, en algunos casos, que no se tenga conciencia del afecto; sin embargo, esto no quiere decir que no la podamos tener:

[N]o hay ningún afecto del que no podamos formar algún concepto claro y distinto. Pues el afecto es la idea de una afección de cuerpo (por la definición general de los afectos), la cual, por tanto (por la proposición precedente), debe implicar algún conocimiento claro y distinto (Spinoza, 1677/2009, EVp4cor, p. 247).

Las afecciones, para Spinoza, se refieren a las huellas corporales que dejan los cuerpos exteriores en el cuerpo humano (Spinoza, 1677/2009, EIIp16, p. 93). De estas huellas se da un correlato en la mente humana, una imagen. En este caso, la memoria las va conservando y asociando según como haya sido afectado el cuerpo, y aun cuando los cuerpos exteriores no se encuentren presentes, la memoria los volverá a considerar como presentes (Spinoza, 1677/2009, EIIp17, p. 94). A diferencia

4 En este punto, se deben considerar los géneros de conocimiento o los modos de percepción, como lo plantea Spinoza tanto en la *Ética demostrada según el orden geométrico* como en el *Tratado del Entendimiento Humano* (TIE) (Spinoza, 1677/2011), pues estos géneros no sólo manifiestan la forma como el individuo construye y adquiere conocimiento, sino también la manera como se constituye como sujeto.

de la razón, el proceder de la imaginación depende del modo como el cuerpo ha sido afectado y cómo, según la costumbre, con la ayuda de la memoria, va asociando y organizando las afecciones originales. En la siguiente proposición, Spinoza lo explica por medio de un ejemplo:

[U]n soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al de un jinete, y de este al de la guerra, etc.; un campesino, en cambio, del pensamiento del caballo pasará al del arado, del campo, etc. Y así, cada cual, según ha acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera, pasará de un pensamiento a este o a aquel otro (Spinoza, 1677/2009, EIIp18esc, p. 96).

Este ejemplo también nos muestra cómo los sujetos interpretan y configuran un sentido de la realidad a través del modo como la imaginación, con la ayuda de la memoria, va conservando las afecciones que ha experimentado el cuerpo a lo largo de su vida “la imaginación y la memoria operan en las dimensiones de la temporalidad reproduciendo una y otra vez la misma asociación inscrita cierta vez en el cuerpo” (Cohen, 2006, p. 209). La imaginación y la memoria dependen de la capacidad afectiva del cuerpo, sin embargo, esta capacidad es compleja, ya que el cuerpo puede ser afectado de muchos modos, debido a que se compone, a la vez, de muchos individuos o cuerpos de diversa naturaleza, que también se ven afectados (Spinoza, 1677/2009, EIII17esc, p. 139).

Este modo de percepción es problemático debido a que la imaginación reproduce la forma como fueron dadas las afecciones en el cuerpo, pero no explica la naturaleza de las cosas que producen tales afecciones (Spinoza, 1677, 2009, EIIp16c2, p. 93). Según Gatens y Lloyd (1999), en este caso, la imaginación envuelve la vulnerabilidad del cuerpo, es decir, las fuerzas antagónicas que este experimenta. El tipo de ideas que se configura en este modo de conocimiento son ideas inadecuadas⁵ que, al contrario de las ideas adecuadas establecidas por la razón, no envuelven las causas que las han generado, y por tanto un conocimiento inadecuado de los cuerpos exteriores. En este sentido, revelan una privación de conocimiento, debido a que nos hacen creer que son propiedades esenciales de las cosas y de los cuerpos exteriores, y no de las distintas afecciones que experimenta el cuerpo de forma azarosa.

Para Spinoza, la imaginación revela un modo precario de conocimiento, porque no logra distinguir qué proviene de la disposición del cuerpo y qué del cuerpo exterior, por esta razón no es una facultad. Así lo señala en la siguiente proposición:

5 Las ideas, según Spinoza, son modos del pensamiento. Hay dos clases, las ideas inadecuadas y las ideas adecuadas. Las ideas inadecuadas se caracterizan porque representan un estado de cosas conforme a las afecciones dadas en el cuerpo, es decir, que dan cuenta del cuerpo que percibe y no una información real del cuerpo exterior. Las ideas adecuadas son aquellas que evidencian una comprensión adecuada de nosotros mismos y del exterior (Deleuze, Spinoza: Filosofía Práctica, 2001).

Digo expresamente que el alma no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan solo confuso, siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada externamente, por el choque fortuito de las cosas, a contemplar esto o aquello, y no siempre que es determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones (Spinoza, 1677/2009, EIIp29esc, p. 102).

Si las imágenes están por completo confundidas, tanto en el cuerpo como en la mente humana, esta imaginará todos los cuerpos confusamente sin distinción alguna, y los considerará agrupándolos bajo un solo atributo: bajo el atributo de "ser", de "cosa", etc. Este es, el modo como comprende a partir abstracciones. En el *Tratado de la reforma del entendimiento* (TIE) Spinoza sugiere lo siguiente:

[P]ues cuando se concibe algo abstractamente, como son todos los universales, es comprendido por el entendimiento con una extensión mayor de la que sus particulares pueden tener en la naturaleza real" (Spinoza, 1677/ 2011, TIE 76, p. 38).

Estas ideas no contienen error alguno, solo carecen de ideas que excluyan la existencia de aquellas cosas que imagina. Michael Della Rocca (2008) asegura que la imaginación no es capaz de separar la idea del estado corporal y las que refieren a sus causas. Es por esta razón que comienza a hacer abstracción de lo que percibe, considerando a los cuerpos exteriores de un modo muy general, sin atender a sus diferencias y particularidades. Spinoza afirma que el lenguaje, posee estos indicios de abstracción, en tanto que la imaginación va agrupando las afecciones a través de ciertas categorías que Spinoza va a llamar *nociones segundas*, o nociones "universales" (Spinoza, 1677/ 2009, EIIp40esc1, pp. 106-107). Según Lloyd (1998), el lenguaje, en la propuesta de Spinoza, es vehículo de conocimiento no confiable dado que su significado se basa en asociaciones entre los afectos corporales entre los sonidos y las imágenes que están a la vez sujetos a las influencias sociales. Hay que advertir que, aunque la imaginación revela la forma como está afectado un cuerpo, este modo de conocimiento, para Spinoza, es fundamental para la comprensión de sí, de los otros y del desarrollo del *conatus* o una fuerza de ser racional.

Spinoza es consciente de que los seres humanos no tienen la posibilidad de ser guiados completamente por ideas adecuadas, es decir, por una determinación de la razón, debido a que se encuentran sujetos a la fuerza de la naturaleza. El problema no radica en considerar el conocimiento dado por la imaginación como falso, sino en que se pueden crear "ficciones" que bien permitan el desarrollo del *conatus* o mitigarlo. En este primer modo de percepción o de conciencia, el *conatus* o el deseo es orientado de una forma distinta en donde las "ilusiones de la multitud" ocupan un rol importante. A continuación, me ocupo de este tipo de ideas.

Las ilusiones de la multitud

La filosofía político-ética de Baruch Spinoza ofrece alternativas para comprender los productos que surgen de la imaginación y sus efectos en el ámbito político y social. El filósofo muestra cómo las ideas producidas por la imaginación y los afectos unidos a ellas influyen tanto en la constitución de la subjetividad individual y colectiva. Así lo sugieren las intérpretes Moira Gatens y Genevieve Lloyd (1999) en su texto *Collective Imaginings. Spinoza, past and present*. Ellas consideran que la imaginación posee un papel importante en el campo político, especialmente, en la generación de “ficciones”, “ilusiones de la multitud” que determinarían el *conatus* de un sujeto pasivo, tal y como lo describimos anteriormente. Estos imaginarios son de dos tipos: unos que tienen que ver con la privación del conocimiento, y otros que se denominan “las ilusiones de la multitud”.

Los imaginarios que tienen que ver con la privación de conocimiento son aquellos que refieren a ideas inadecuadas, es decir, que no dan cuenta de una comprensión adecuada de los cuerpos exteriores. La idea que se tiene del libre albedrío, por ejemplo, es una “ficción” en la medida en que las personas creen que, dentro de una serie de opciones, eligen la opción que les parece la mejor alternativa. Bajo esta idea se considera que la voluntad es libre de elegir o reprimir sus pasiones (Spinoza, 1677/2009, EIIp35esc, p. 104). Este tipo de ilusión consiste en creer que la voluntad elige libremente y que no se encuentra determinada por alguna causa exterior.

Otro ejemplo de este primer tipo de ficción radica en el error que se presenta al pensar que todas las cosas que componen la naturaleza fueron creadas para satisfacer las necesidades humanas “creen que todas las cosas han sido hechas para ellos y califican de buena o mala, de sana o putrefacta y corrompida a la naturaleza de una cosa, según el modo como son afectados por ella” (Spinoza, 1677/2009, EIAp[h], p.72). Esta idea les hace pensar a los seres humanos que las cosas les benefician o les perjudican. Para Spinoza no hay causas finales en la naturaleza, estas son imágenes producto del apetito humano (Spinoza, 1677/2009, EIVdef7, p.186), es decir, que reflejan la condición actual del cuerpo. En este sentido, se invierte el orden de las causas y del efecto, como lo describe Deleuze: “del efecto de un cuerpo sobre el nuestro hará la causa final de la acción del cuerpo exterior, y la idea de ese afecto, la causa final de sus propias acciones” (Deleuze, 2001, p. 30). La causa final, en últimas, es producto de la abstracción que hace la imaginación, en tanto que no tiene en cuenta la verdadera naturaleza de las cosas exteriores. Hay que advertir que este tipo de ideas inadecuadas, aunque no expresa la verdadera naturaleza de las cosas, ayuda a conservar el *conatus* en tanto que el deseo es orientado a distinguir una relativa utilidad o perjuicio de las cosas exteriores que le generan al cuerpo humano.

El segundo tipo de imaginario son las “ilusiones de la multitud”, es decir, ideas que no refieren solo a la percepción que posee un individuo, sino que tienen que ver

con aquellas representaciones que determinan las prácticas sociales, especialmente, aquellas que se vinculan al modo como se gestionan los afectos en el ámbito social y que permiten que un sujeto se constituya como un ser activo o pasivo. Como veremos en lo que sigue, esta clase de ilusiones se convierten en condiciones para la formación de la subjetividad individual y colectiva, ya que se vinculan a proyectos políticos que bien ayudan al florecimiento humano o a incrementar su vulnerabilidad. Por ejemplo, un sujeto puede disminuir su capacidad de vivir y actuar si está expuesto a una violencia arbitraria, frente a otras personas que no. Gatens y Lloyd (1999) afirman:

[L]as ilusiones de la multitud, como en ocasiones Spinoza las llama, son construcciones acerca del modo como el poder de actuar o padecer es organizado –especialmente las pasiones de la esperanza y el miedo. [...] Esta clase de ilusión hace una organización de las emociones y típicamente se presenta en contextos de dominación y sometimiento” (p. 37; la traducción propia).

Existe una diferencia entre las ilusiones que son generadas por “la privación de conocimiento” y las “ilusiones de la multitud”: esta radica en su grado de complejidad. Así, mientras que las primeras dependen de la constitución y la disposición afectiva del cuerpo, las segundas dependen de las creencias que tienen los individuos sobre sí mismos y sobre el grupo social al que pertenecen. Por esta razón son fundamentales para la configuración de la identidad individual o colectiva, ya que allí se involucran representaciones, símbolos y afectos que se han elaborado en torno a los individuos.

El análisis que hace Spinoza en el *Tratado Teológico Político* (TTP) ofrece un ejemplo interesante de este tipo de ilusiones cuando asegura que los seres humanos tienen una inclinación natural a los “fantasmas de la imaginación” (Spinoza, 1670/1986), es decir, que nos motiva más la superstición que un conocimiento racional de causa-efecto. Según él somos seres crédulos a las primeras percepciones del cuerpo que ofrecen un conocimiento precario y contingente.

La superstición en el TTP refiere a una experiencia que evidencia una *fluctuación de ánimo*, que se da en el momento en el que un sujeto experimenta, a la vez, dos afectos distintos, como el miedo y la esperanza, en términos de Spinoza:

[M]ientras son presa del miedo, les ocurre ver algo que les recuerda un bien o un mal del pasado, creen que les augura un porvenir feliz o desgraciado; y, aunque cien veces les engañe, no por eso dejarán de considerarlo como un augurio venturoso o funesto. Si, finalmente, presencian algo extraordinario, que les llena de admiración, creen que se trata de un prodigio, que indica la ira de los dioses o de la deidad suprema. Los seres humanos “[...] forjan ficciones sin fin e interpretan la Naturaleza de formas sorprendentes, cada cual si toda ella fuera cómplice de su delirio (Spinoza, 1670/1986, 20, p. 62).

En este caso, Spinoza hizo evidente esta dinámica de la imaginación y la manipulación afectiva en el vínculo entre el campo político y religioso en su época. Spinoza revela cómo el vínculo entre la política y la religión se dio por esa tendencia que tienen los seres humanos a las explicaciones supersticiosas alimentadas por la imaginación. Es importante recordar que, para Spinoza, el cuerpo⁶ se convierte en una condición de posibilidad, para que los seres humanos padezcan afectos contrarios, es decir, que su ánimo fluctúe o vacile entre la esperanza y el miedo. A esa contingencia la llamó Spinoza *fluctuación de ánimo* y se presenta en el momento en el que un sujeto no puede suprimir dos afectos que padece al mismo tiempo, es decir, que experimenta un ánimo inconstante y contradictorio que hace que cualquier contingencia u accidente lo considere como una señal o un presagio “Esta disposición del alma, que surge de dos afectos contrarios, se llama fluctuación de ánimo” (Spinoza, 1677/2009, EIIIp17esc, p. 139).

La fluctuación de ánimo hace proclives a los seres humanos a los prejuicios y a la superstición. De esta experiencia surgen *los modelos de asociación* con los cuales se organizan los afectos. Al respecto, aseguran Gatens y Lloyd (1999): “los modelos de asociación surgen de los hábitos y la costumbre, del “temperamento de la imaginación”, ya que desde allí se ofrecen distintos vínculos entre la imaginación y los afectos” (p. 26; traducción propia). En este caso, las “ilusiones de la multitud” dependen de las creencias y la idiosincrasia colectivas, en donde tienen un rol importante la esperanza y el miedo, como lo veremos más adelante. El problema radica en aquellas representaciones que se han formado en función de la exclusión.

Uno de *los modelos de asociación* revelados por el autor, como lo sugieren (Gatens y Lloyd, 1999) es la “ilusión teológica” con la cual se fija la fluctuación de ánimo: entre la esperanza y el miedo. Esta fue fundamental para comprender la conformación del Estado Hebreo. En el TTP, Spinoza muestra cómo esta se convirtió en la primera explicación de la realidad y en la justificación con la que los líderes políticos adaptaron el discurso político al vulgo. Esta situación la demostró el autor con el ejemplo de Moisés, al asegurar que el profeta tuvo una imaginación poderosa, ya que Moisés encarnó, por medio de su discurso, la idea de un “dios castigador”, con la que se forjaron reglas y hábitos, a través del *miedo*, y la obediencia como condición de la *esperanza*. En este sentido, logró adaptar a un lenguaje lo dicho establecido en la escritura. De hecho, la “ilusión teológica” se convirtió en una herramienta política en sociedades democráticas seculares que buscan constituir una idea de bienestar común. Una de las funciones de la “ilusión

6 Recordemos que la imaginación, y con ella la memoria, es entendida como la posibilidad de considerar las cosas como presentes, aunque estas estén ausentes (Spinoza, 1677/2009, EIIp44esc, p. 111). Ambas dependen de la capacidad afectiva del cuerpo. Sin embargo, esta última capacidad es compleja, ya que el cuerpo puede ser afectado de muchos modos, debido a que se compone a la vez de muchos individuos o cuerpos de diversa naturaleza, que también se ven afectados (Spinoza, 1677/2009, EIIIp17esc, p.139).

teológica" es que logra un nivel de sociabilidad y una circulación de afectos como la esperanza y el miedo.

Para el autor las construcciones imaginarias o "las ilusiones de la multitud" son ideas/afecto que circulan y determinan ese esfuerzo que tienen los seres humanos para perseverar en su ser. En este sentido, las ficciones son fundamentales para la constitución de los lazos sociales; sin embargo, hay que advertir que no siempre son engaños contruidos deliberadamente por las personas. Al respecto Gatens y Lloyd (1999) aseguran: "Las ficciones que vinculan a los sujetos en una comunidad, no son siempre engaños contruidos deliberadamente por ciertas personas interesadas, aunque distorsiones imaginarias, pueden ayudar a comprender su historia y el tipo de relaciones sociales que la constituyen" (p. 90; traducción propia). Esta consideración es importante porque la superstición no es siempre una cuestión deliberada, sino que proviene de una percepción confusa; es una percepción errada de las cosas exteriores considerar que ellas responden a una finalidad humana.

La propuesta de Spinoza es importante, como lo sugiere Étienne Balibar, ya que nos ayudan a comprender la forma como se configura el "nosotros" en una comunidad política y ética. Los afectos que cumplen un papel importante en este contexto son: el miedo y la esperanza; el amor y el odio, ya que estos, afirma "son concatenaciones de afectos parciales, que refuerzan los encuentros, por medio de palabras e imágenes que unen o separan a los individuos a partir de la imaginación" (Balibar, 1994, p. 27; traducción propia). En este sentido, estas ideas/afecto señalan que son los cuerpos exteriores la causa de lo que percibo de ellos, es decir, que puedo llegar a considerar que son la causa del amor u odio que puedo llegar a sentir por ellos, sin reflexionar que esta percepción se debe a esa mezcla confusa entre la afección que dejan los cuerpos exteriores y mi disposición afectiva.

Gatens (1996) afirma que el término 'imaginario' o "ficción" en su sentido técnico, refiere a aquellas imágenes, símbolos, metáforas y ficciones que influyen de forma directa en nuestras creencias. La imaginación, como lo indica Gatens, elabora ciertos modelos de asociación o estereotipos que tienen como finalidad el clasificar a ciertos sujetos, bajo ciertas categorías. Un ejemplo de esta generación se puede ver en la construcción de los estereotipos, en un contexto contemporáneo, que tal y como nos lo sugiere Stuart Hall (2010), siguiendo las indicaciones de Richard Dyer, quien señala que los estereotipos son formas mentales que se utilizan para clasificar a las personas y a las cosas según los criterios que el contexto cultural disponga. Estos criterios responden a una visión sesgada e imaginada de lo que son realmente las personas y las cosas, pues de la mano con Spinoza, responden más a la disposición afectiva histórica-cultural del cuerpo social, que a la persona o cosa que se quiere comprender. En este sentido, el estereotipo funciona como un esquema de representación que clasifica, fija y naturaliza una serie de características con las cuales se reduce a un objeto o a una persona:

Los estereotipos retienen unas cuantas características “sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocidas” acerca de una persona, reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran y simplifican y los fijan sin cambio o desarrollo hasta la eternidad (Hall, 2010, p. 430).

Esta forma de representación es problemática y peligrosa, porque bajo este tipo de ficción se hace una clasificación de lo “normal” y lo “anormal”, lo “aceptable” e “inaceptable”. Para Baruch Spinoza, los afectos son fuerzas que incrementan o disminuyen la potencia de actuar del cuerpo por medio de las relaciones que este establece con los otros. Estas relaciones y la orientación de los afectos dependen, entre otras cosas, de las normas sociales que configuran el contexto social consolidando históricamente, de hecho, la historia da cuenta del modo como los cuerpos han sido afectados, además de manifestar la acumulación de sentido que van ganando los mismos afectos. Según Spinoza los afectos no responden a una definición esencial, sino que se dan “especies de afectos” debido, a que como lo concebimos desde la imaginación son producidos por diferentes causas externas (Spinoza, 1677/2009, EIIIp56, p. 164).

Las ideas/afectos que circulan en el ámbito político influyen en la movilidad de los sujetos; en este sentido, pueden generar una delimitación clara entre aquellos que pertenecen al “nosotros” y aquellos que se comienzan a denominar como los “otros”, como lo señalé en la sección anterior. Cuando se dice que una persona o grupo social es objeto de odio, no significa que ellos sean la causa de tales afectos, sino que esta depende de una serie de elaboraciones hechas por la imaginación —condensadas en creencias y prejuicios— con las cuales se vincula a esa persona o grupo social. De algún modo, los “modos de asociación” de Spinoza, la circulación de los afectos depende de esas “ficciones imaginarias” con las que se construyen las narraciones de la otredad. En este sentido, esta condición depende de la red de las construcciones imaginarias que influyen en el establecimiento de la fluctuación de ánimo.

Desde la perspectiva de Spinoza se puede decir que existen formas de discriminación⁷ que se presentan en el momento en el que algunas personas demuestran ciertos afectos —odio, repudio, asco, entre otras— repulsivas por personas que consideran, no son sus iguales. Es importante anotar, que estas formas de discriminación se dan cuando una persona sabe que a nivel racional no puede defender la idea de que ciertas personas no la consideran como su igual, pero a nivel afectivo, sí lo demuestran. Se dan casos como los siguientes: en una conversación en donde participan hombres y mujeres, algunos hombres del grupo pueden considerar que las mujeres son inferiores y por esta razón, no las miran a los ojos cuando entran en diálogo, o son indiferentes a las ideas que

7 Esta idea complementa las reflexiones hechas por Iris Marion Young (2000), quien considera que la discriminación se da por ciertas prácticas conscientes o inconscientes que no se cuestionan, ya que hacen parte de la cotidianidad de la sociedad liberal.

ofrecen las mujeres; también ocurre en el momento en que se reúnen, en un mismo sitio, heterosexuales y homosexuales. Pensemos en un lugar público o privado: si una persona homosexual se da un beso con su pareja, es más probable que se manifieste repudio que cuando es una pareja heterosexual la que se da un beso. En el caso de los afectos de repulsión o asco que circulan hoy en día hacia las personas que pertenecen a la comunidad LGBTI+, aun en sociedades liberales, este se presenta en el momento en el que una persona siente asco por otra, ni siquiera porque esta le haya causado algo es específico, sino porque va en contravía de la representación de lo que para esta persona representa un comportamiento “normal”. En este caso, se activa el estereotipo y aquello que representa lo “anormal”, se experimenta desde el asco o la repulsión.

Otro ejemplo se presenta en sociedades patriarcales en donde lo “femenino” ha estado vinculado a las representaciones que históricamente se han hecho sobre el cuerpo: pasividad, debilidad, incontinencia, entre otras; mientras “lo masculino” ha sido vinculado al pensamiento y a la dominación. Gatens hace énfasis en la idea de que los cuerpos están histórica y culturalmente situados. No obstante, en sociedades occidentales en donde la subjetividad femenina y masculina ha sido entendida bajo una visión biológica —naturalización de la diferencia sexual—, ha olvidado que tal perspectiva es aún cultural y situada (Richardson, 2019).

En suma, uno de los roles de la imaginación en el ámbito político radica en la generación de modelos de asociación —imágenes, representaciones—, o mejor dicho, en la circulación de ideas/afecto que influyen en las interacciones que tienen los individuos y en los modos de reconocimiento. Bajo esta perspectiva, se considera que las instituciones tienen un efecto directo en la disposición afectiva que experimentan los sujetos, situación que se expresa por lo menos en dos contextos. El primero, tiene que ver con el rol que, desde un punto de vista estructural, desempeñan los imaginarios que se crean para gestionar la identidad, la alteridad y el territorio; el segundo, con el modo como los sujetos se disponen afectivamente a ciertas prácticas sociales que contribuyen a establecer situaciones de discriminación. El problema, en este caso, radica en las categorías, que pueden ser generadoras de exclusión, en tanto que las instituciones pueden llegar a gestionar la alteridad a partir de ideas/afecto vinculados al odio, al resentimiento, entre otros, etc.

Efectos de la imaginación y las “ilusiones de la multitud” en el espacio político

Yirmiyahu Yovel, intérprete de Spinoza, argumenta que el *conatus* reviste dos roles distintos según el nivel de percepción en el que se encuentre el sujeto. El primer rol, el *conatus* básico —rol instrumental— se caracteriza porque el sujeto persevera, en su ser, bajo un interés individual, en tanto que busca lo que es útil para sí mismo, sin ser

consciente de sus apetitos. El segundo rol, *conatus intelligendi*, se caracteriza porque el individuo prolonga su existencia por medio de la razón. En este sentido, no se limita a buscar lo que le genera beneficio para perseverar en su ser, sino que es consciente de su apetito y de sus afectos. Esta condición le permite identificar de manera pertinente qué es útil para sí mismo y para los demás. En últimas, mientras que el *conatus básico* está vinculado a la promoción de la individualidad; el *conatus intelligendi*, a procesos sociales comunitarios (Yovel, 1999).

A lo largo de esta sección ofrezco una explicación de las características del *conatus básico*, en especial, del modo como la imaginación orienta desde allí al deseo. Por medio de un ejemplo, reflexiono acerca de los afectos paradigmáticos que circulan en la sociedad capitalista de consumo: un tipo de tristeza ligada a la melancolía y a la euforia. Las transformaciones del mercado, el desarrollo tecnológico y las nuevas prácticas publicitarias han influido en un *nuevo mapa afectivo* caracterizado por la soledad y el deseo de alcanzar la felicidad. En la parte final, muestro las características del *conatus intelligendi*.

El *conatus básico* se caracteriza porque el deseo es orientado, bajo el nivel de conciencia que ofrece la imaginación, es decir, determinado por las “ilusiones de la multitud”, que tienen que ver con aquellas representaciones que permiten gestionar los afectos en el ámbito social y que influyen en la constitución del sujeto como un ser activo o pasivo. Spinoza concibe la sociedad civil como un organismo compuesto por varios individuos que, de la misma manera que las cosas singulares que constituyen la naturaleza, poseen un *conatus*, es decir, tienden a conservarse por medio de estructuras institucionales que incentivan el fortalecimiento del *conatus básico o intelligendi*.

Como lo mencioné, en la primera parte del texto, la imaginación, según Spinoza, crea un nivel de conciencia errado, en tanto que las ideas que desde allí se configuran, se definen por un grado de abstracción que se tiene de los cuerpos exteriores. Este tipo de conocimiento es supersticioso, dado que se piensa que todo cuanto existe en la naturaleza tiene un fin y es satisfacer el apetito de los seres humanos. Para Spinoza esta idea alberga la falsa creencia que consiste en considerar, que todo cuanto existe en la naturaleza, tiene una esencia ligada a la satisfacción de un interés humano. Así lo señala en prólogo de la cuarta parte de la *Ética*:

[L]a denominada causa final no es sino el apetito humano, en cuanto que es considerado como principio, o causa primaria de alguna cosa. Por ejemplo, cuando decimos que la causa final de esta o aquella casa ha sido el habitarla, no entendemos otra cosa, sino que un hombre, por haber imaginado las comodidades de la vida doméstica, ha tenido el apetito de edificar una casa. De ahí que el habitar, en cuanto que es considerado como causa final, no es más que este apetito singular, el cual es en realidad una causa eficiente, que es considerada como primera porque los hombres suelen ignorar sus apetitos” (Spinoza, 1677/2009, EIVprof[d], p. 184).

La causalidad final se refiere a la identificación de una serie de fines que ven los seres humanos en las cosas exteriores, debido a su deseo. Este tipo de conocimiento permite que el *conatus* persevere en su ser por medio de ese carácter instrumental. En el *Tratado Político* (TP), el autor muestra cómo una sociedad puede establecer una cartografía afectiva en donde el miedo y la esperanza se conviertan en afectos fundamentales para su conformación, estos afectos ayudan a la preservación de los individuos bajo el *conatus* básico, que los mueve —de forma egoísta— a alejarse de aquello que los amenaza y a conseguir lo que es bueno para ellos, sin pensar en la comunidad. En el TTP señala que el régimen monárquico revela este secreto, ya que hizo una circulación amplia del miedo por medio de la religión. Este tipo de sociedad caracteriza la propuesta de sociedad civil de Thomas Hobbes, quien consideró que el contrato social radica en la renuncia al derecho natural, por parte de los individuos para su conformación. Esto con el fin de que se otorgue al soberano todo el poder para establecer la paz y el orden (Hobbes, 1994).

En una de sus obras póstumas e inacabadas, *El Tratado Político* (TP), Spinoza se ocupa de los regímenes políticos: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Sin embargo, a la hora de hablar de la monarquía esta se justifica porque los seres humanos tendemos, por la debilidad de nuestras pasiones y la promesa de la protección, a transferir el poder o el derecho natural a un soberano. Al respecto afirma:

Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque le guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, [...], por la esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan del todo (Spinoza, 1677/2010, p. 131).

La caracterización de la fuerza del deseo es a través de la fluctuación de ánimo y la manipulación de los afectos, del miedo y la esperanza. Según Spinoza “la naturaleza de la pasión debe ser explicada por la naturaleza del objeto” (Spinoza, 1677/2009, EIII, p. 56). En los casos, anteriormente presentados, ¿cuál es el objeto? Una serie de modelos de asociación ligados a la “ilusión teológica” —que expliqué en la sección anterior— que incentiva un estado de ánimo contradictorio e inconstante, debido a la naturaleza distinta de los afectos. A continuación, hago una reflexión en torno a la experiencia afectiva que caracteriza, hoy en día, a las sociedades occidentales, dado el auge del capitalismo de consumo, especialmente, el individualismo emocional contemporáneo.

En sociedades occidentales, el avance tecnológico, el auge de las redes sociales nos ha permitido estar conectados, sin embargo, las personas cada vez se sienten más solas. Pareciera que la *melancolía* y la *euforia* fueran las protagonistas de nuestra identidad. ¿En este caso cuál es el objeto con el cual el sujeto se siente interpelado? Un ejemplo que nos puede ayudar a comprender esta situación tiene que ver con esa nueva *cartografía afectiva* que comenzó a configurarse a finales del siglo XIX con el desarrollo del capitalismo de consumo. Esta época se ha caracterizado, como lo señala Eva Illouz (2019), como aquella en donde los sujetos buscan una intensificación de la experiencia emocional. Esta es una época especial, dado que los sujetos están ávidos de ciertos afectos, que incluso están dispuestos a comprar. Según la autora, en el capitalismo de consumo la experiencia afectiva fue cobrando importancia, en este caso, las emociones se fueron convirtiendo poco a poco en objetos de consumo, o en lo que ella llama “*emodities*” (*commodities* emocionales). Al respecto, señala: “compramos *commodities*⁸ no solo por lo que hacen, sino también por lo que significan y lo que dicen sobre nosotros, de manera que la identidad se construye a través de un trabajo semiótico de marcado” (Illouz, 2019, p. 25).

Illouz sugiere que, en la era del capitalismo de consumo, los objetos que se consumen son importantes, pero lo más relevante es el afecto que va ligado al producto: “los objetos están entrelazados sin fisuras con los proyectos emocionales de los actores, a corto y a largo plazo” (Illouz, 2019, p. 14). Illouz muestra cómo cada vez más los individuos estamos deseosos de alcanzar la “felicidad”, “hallar la paz interior”, “superar la depresión”, alcanzar el “amor romántico”, dado este requerimiento, el mercado publicitario creó el “*branding* emocional” que refiere a la práctica publicitaria en donde los productos fueron asociados a ideas, conceptos, imágenes, pero especialmente a experiencias afectivas.

Una serie que nos ha mostrado la eficacia del “*branding* emocional” es *Mad men* (Weiner, 2007) en donde, el personaje principal, Don Draper, menciona en el capítulo 13 de la primera temporada titulada “La rueda” que, si bien el marketing publicitario debe ser siempre innovador, lo importante es establecer un vínculo emocional con el producto. En este episodio, el protagonista explica a los ejecutivos de Kodak qué significa el proyector de fotografías “carrusel” que sacó al mercado. Se comienza con una pregunta: ¿por qué el consumidor querría este producto? Y es allí donde aparece la nostalgia como una emoción principal en el guion: “un amigo me ha dicho que nostalgia en griego significa dolor por una vieja herida, un dolor en tu corazón más poderoso que la simple memoria que nos permite viajar como niños, sabiendo que podemos volver a un lugar donde somos amados”. Una de las emociones que se evidencia es la tristeza o la “el dolor de una vieja herida, un dolor en el corazón”.

8 Es importante señalar que *commodity* hace referencia a los bienes que se pueden comprar o vender.

El director de cine Werner Herzog en su película *Family Romance, LLC* (Herzog, 2019), representó un tipo de nostalgia dada por la discapacidad social que, hoy en día, experimenta la sociedad japonesa. La película narra la historia de un negocio que surgió en Japón con el fin de suplir esa necesidad. El negocio —que comenzó desde 2009— se dedica al alquiler de familiares y amigos. Según el creador de la empresa,⁹ Yuichi Ishii, ideó el negocio para suplir la ausencia y brindar apoyo emocional a las personas que no logran relacionarse con otras debido al declive de las habilidades comunicativas. El nombre de la empresa *Family Romance, LLC* proviene del análisis que hizo Sigmund Freud del ideal familiar de padre, madre e hijos. Para el director de la película es sumamente revelador el hecho de que exista un negocio que, por medio de un performance falso, hecho por una serie de impostores, ofrezca al cliente, la posibilidad de experimentar emociones auténticas, incluso que sean aún más reales. Herzog, por medio de una narración ficticia recrea unas situaciones que no distan de los servicios que ofrece la empresa: sustitución de un padre, de un amigo, etc. Un actor asume el rol y ocupa la ausencia solicitada por el cliente. Un caso que se narra en la película y es por lo demás uno de los servicios —que según la página web— es el que más se solicita y es el del padre sustituto. Una madre paga un sustituto para que actúe como el padre de su hija y pueda suplir esa ausencia.

Tanto la serie de televisión *Mad Men* como la película *Family Romance, LLC* ofrecen una cartografía afectiva enriquecedora para comprender los afectos a los que estamos sometidos y por los cuales nuestro ánimo fluctúa: la euforia y la melancolía, en el contexto del capitalismo de consumo. Dos de las preguntas que sobresalen son: ¿cuál es el objeto del afecto? En el contexto del capitalismo de consumo, ¿qué nos interpela? En este caso, es la naturaleza del objeto u objetos exteriores lo que causa una experiencia afectiva auténtica, incluso más real. Sin embargo, no importa tanto el objeto como la creación de una atmósfera que cree la experiencia, incluso antes de obtener el objeto; así lo señala Illouz (2019) en su texto: “[e]sas experiencias producen estados de ánimo emocionales antes, durante y después de experimentarlas (por ejemplo, excitación o relajación anticipatoria, felicidad, coquetería, amistad y nostalgia)” (p. 33).

En este caso son fundamentales los modelos de asociación y las “ilusiones” que generan una eficacia simbólica para que el sujeto se sienta interpelado; como diría Louis Althusser, “[l]a vuelta a la ley”, ligada a la constitución subjetiva, se efectúa bajo la determinación del deseo. (Spinoza, 1677/2009, Ellip17esc, p. 139). En este sentido, el sujeto solo puede darse la vuelta —al llamado de la ley— si ante ella se establece un vínculo por medio de un afecto que lo liga a la ley (Althusser, 2003). Es importante señalar que este lazo no proviene de una consideración autónoma o por un

9 En esta página Web se encuentra la información del negocio: <https://family-romance.com/company.html>

reconocimiento de la necesidad de un objeto exterior, sino porque este se configura por medio de la circulación de modelos de asociación e “ilusiones de la multitud” ligados a la obligación de ser felices; de hecho, la felicidad se ha convertido en una forma de medir el progreso y el logro de los modos de vida. Como lo mencioné anteriormente, la primera sociedad que se establece bajo la determinación del *conatus básico* y la imaginación este tipo de sociedad caracterizada por la renuncia al derecho natural, por parte de los individuos para su conformación, esto con el fin de que se otorgue al soberano todo el poder de establecer la paz y el orden. Spinoza asegura que no se le puede otorgar al soberano todo el derecho natural ya que es un contrasentido, porque un ser humano que renuncia a su derecho natural va en contra de sí, debido a que este derecho es un medio político que le sirve para la autoconservación individual y colectiva. Este tipo de sociedad se rige por la razón y por el afecto de la esperanza que, aunque pasivo, es un mal menor. En una sociedad libre es preferible que los sujetos se muevan por una intención positiva como la esperanza y no por el miedo, pues los sujetos tienen la expectativa de mejorar y aumentar su potencia de ser, de vivir juntos y de construir comunidad. Desde esta perspectiva los marcos –legales y sociales– ejercen una influencia en las relaciones de poder establecidas, y en la agencia política de los individuos.

El *conatus intelligendi* no solo tiende a prolongar la existencia y aumentar su potencia de actuar, también le permite al sujeto interpretar su existencia, orientar su identidad y darle un sentido. Sin embargo, para lograr este propósito, se debe tener en cuenta el ambiente social y cultural en el que se conforma el individuo y con el cual interactúa, pues las ideas elaboradas en el ámbito político y cultural disponen a los cuerpos a ciertas relaciones que les permiten conservar su *conatus*, ya sea para perseverar en su existencia o para comprenderse a sí mismos y a su realidad. En este sentido, el conocimiento que provee la imaginación se convierte en requisito para que se formen ideas adecuadas. Herman De Dijin (1996) indica que, para Spinoza, los procesos afectivos, que pertenecen claramente a la imaginación, son importantes para el desarrollo intelectual y para conseguir la verdadera libertad. No obstante, hay que tener en cuenta que tales representaciones no son objeto de análisis, por el contrario, se pueden convertir en obstáculo para el conocimiento de lo externo, causando, en el caso de la otredad, que se me presenta como diferente, rechazo o discriminación.

Conclusión

A lo largo del texto he mencionado que la imaginación, en Spinoza, es importante porque nos ayuda a comprender la disposición actual del cuerpo que percibe. Sin embargo, esta nos ofrece un conocimiento limitado, porque no nos da un conocimiento adecuado de los cuerpos exteriores que percibimos, es decir, que de ellos tenemos un conocimiento

confuso. Este elemento es la fuente de ideas confusas e inadecuadas de los cuerpos exteriores, y además son útiles para la fluctuación del ánimo y la configuración tanto de las identidades individuales y como de la colectiva, ya que dan cuenta de las formas en que se percibe la otredad.

La "ilusiones de la multitud" son ficciones creadas por la imaginación y hacen referencia a un conocimiento inadecuado, como se ha señalado a lo largo del presente texto. Sin embargo, tienen una fuerza eficaz para la configuración de "modelos de asociación" o "supersticiones", como las llama Spinoza en el TTP, ya que influyen directamente en la *fluctuación de ánimo* que se traduce en una inconstancia del ánimo, es decir, que los seres humanos somos presa de afectos contrarios como el miedo y la esperanza, el amor y el odio. Lo anterior nos lleva a un desconocimiento de la comunidad a la pertenecemos, de los otros y de nosotros mismos. Todo ello resulta contrario a nuestra libertad, ya que tales ficciones nos coaccionan y se adueñan de nuestro libre juicio.

A pesar de la *fluctuación de ánimo* a la que nos podemos ver expuestos los seres humanos, es posible atacar esta fluctuación, según Spinoza, a través de un afecto más fuerte que le pueda hacer frente. De acuerdo con esto, un afecto solo puede ser modificado por otro afecto: "un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto que ha de ser reprimido" (Spinoza, 1677/2009, E4p7, p. 190). En este sentido, no podemos modificar las imágenes y las ficciones creadas por la imaginación, fácilmente, debido a que estas atraviesan y se fijan en los cuerpos; por esta razón, se debe pensar en expresiones que de alguna manera logren hacerle frente por medio de un afecto más fuerte.

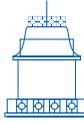
James Jasper (2011) señala que es través de contra-emociones como los grupos sociales manifiestan su lucha política, ya que dan cuenta del modo como las normas sociales han configurado sus necesidades e identidad, también de la manera como han sido tramitadas sus necesidades. El autor, por medio de la categoría moral *batteries*¹⁰ señala cómo un afecto puede verse fortalecido si se compara con su opuesto (Jasper, 2011). En este sentido, en el contexto de la lucha política, se combinan dos afectos que son cruciales para la acción; por un lado, un afecto negativo, y por el otro, un afecto positivo. El primero tiene que ver con un afecto que la institucionalidad quiere imponer, y el segundo, con el que los grupos sociales, le quieren hacer contrapeso. En este caso, la agencia política de los grupos sociales pone en tensión tal configuración afectiva en donde una de ellas pueda verse fortalecida y la otra disminuida. Contrastando esta idea con la propuesta de Spinoza, un afecto colectivo que surge de las demandas de los grupos sociales, puede llegar a tener fuerza e incidencia, ya que, según su pensamiento, un afecto solo puede modificarse por un afecto más fuerte.

10 "An emotion can be strengthened when we explicitly or implicitly compare it to its opposite, just as a battery works through the tension between its positive and negative poles" (Jasper, 2011, p. 291)

Referencias

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Pre-textos.
- Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Nueva Visión.
- Balibar, E. (1994). *Spinoza, the Anti-Orwell*. Routledge.
- Cohen, D. (2006). Cuerpo e identidad. En: Diego Tatián (comp) *Spinoza. Segundo coloquio*. Altamira.
- De Dijin, H. (1996). *Spinoza: The Way to Wisdom*.Purdue University Press.
- Deleuze, G. (2001). *Spinoza: Filosofía Práctica*.Tusquets.
- Deleuze, G. (2003). *En medio de Spinoza*.Cactus.
- Della Rocca, M. (2008). *Spinoza*.Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203894583>
- Descartes, R. (2010). *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de Filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*.Tecnos.
- Di Giorgi, L. H. (2013). *Los afectos, las ideas y la formación de sujeto en Spinoza*. Universidad del Rosario .
- Di Giorgi, L. H. (2018). “Las ilusiones de la multitud” y sus efectos en la consideración de la diferencia. En G. y. Ricci, *Spinoza Maledictus: Spinoza Treceavo Coloquio* (pp. 290-300). Universidad Nacional de Córdoba. <https://blogs.ffyh.unc.edu.ar/grupospinozista/files/2018/12/c13-v2.pdf>
- Gatens, M. (1996). *Imaginary Bodies.Ethics, power and corporeality*. Routledge.
- Gatens, M. & Genevieve, L. (1999). *Colective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. Routledge.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Simón Bolívar: Envión.
- Herzog, W. (Dirección). (2019). *Family Romance, LLC* [Película].
- Hobbes, T. (1994). *Leviatan o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Illouz, E. (2019). *Capitalismo, consumo y autenticidad*. Katz.
- Jaquet, C. (2016). Las figuras de la consciencia en Spinoza. *Diálogos*, 43-66.
- Jasper, J. (2011). Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research. *Annual Review of Sociology* , 285-303. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081309-150015>
- Llyod, G. (1998). *Spinoza and the education of the imagination*. Routledge.
- Richardson, L. (2019). Reflections on imagination and embodiment in the work of Moira gatens,. *Parrhesia*, 29-47.
- Sharp, H. (2007). The Force of Ideas in Spinoza. *Political Theory*, 732-755. <https://doi.org/10.1177/0090591707307326>

- Spinoza, B. (1670/1986). *Tratado Teológico Político*. Alianza.
- Spinoza, B. (1677/2009). *Ética: Demostrada según el Orden Geométrico*. Trotta.
- Spinoza, B. (1677/2010). *Tratado Político*. Alianza.
- Spinoza, B. (1677/2011). *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de Filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*. Tecnos.
- Weiner, M. (Dirección). (2007). *Mad Men* [Película].
- Young, I. (2000). *Justicia y Política de la Diferencia*. Cátedra.
- Yovel, Y. (1999). *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*. Fordham University Press.



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Acerca del conocimiento, uso y vivencia de la historia*

Oscar Javier Jiménez Piraján

Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia

E-mail: jimenez.74@gmail.com

Recibido: 2 febrero de 2023 | Aprobado: 13 junio de 2023

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.352524>

Resumen: El trabajo propone una reflexión en torno al hecho histórico como determinante de la vida presente y, por lo tanto, del destino de los hombres, los pueblos y civilizaciones. A la luz de lo planteado por Nietzsche en la *Segunda consideración intempestiva*, la historia puede ser narrada de forma *monumental*, *anticuaria* o *crítica*. Estas formas constituyen modos de vivir el presente y el destino propio. Se busca entender cada una de estas posibles actitudes frente al pasado, a la vez que se indaga el sentido de dicha interpretación para el hombre de hoy, inmerso en su singular experiencia de la temporalidad.

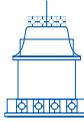
Palabras clave: historia, experiencia temporal, sentido histórico, cultura, usos de la historia

* El presente artículo forma parte de una investigación de carácter más amplio en torno a *la condición histórica del hombre concreto a la luz de la filosofía*, y ha sido desarrollado como parte del trabajo del Grupo de Investigación *Ereignis*.

Cómo citar este artículo

Jiménez Piraján, O.J. (2024). Acerca del conocimiento, uso y vivencia de la historia. *Estudios de Filosofía*, 69, 95-114. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.352524>





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

About the knowledge, use, and experience of history

Abstract: The present work proposes reflecting on the historical fact as a determinant of present life and, therefore, of the destiny of men, peoples, and civilizations. Considering what Nietzsche raised in the *Second Untimely Consideration*, history can be narrated in a *monumental, antiquarian, or critical* way. These constitute ways of living the present and one's destiny. It seeks to understand each of these possible attitudes towards the past while investigating the meaning of this interpretation for today's man, immersed in his unique experience of temporality.

Key words: History, temporary experience, historical sense, culture, uses of History

Oscar Javier Jiménez Piraján es Filósofo de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia – UNAD. Especialista y Magíster en Filosofía Contemporánea de la Universidad de San Buenaventura. Profesor asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Miembro del Grupo de Investigación *Ereignis*.

ORCID: 0000-0002-2330-6016



Introducción

La historia —en tanto *memoria* de lo vivido— constituye para el hombre concreto la determinación de su lenguaje, creencias, hábitos y tradiciones; en buena medida, también de su *destino*. Pertenece al ámbito del pasado, de lo acontecido, y también al de aquello que *acontece*; vivir es a su vez *hacer* historia. Esta afirmación señala un hecho evidente, un *lugar común*; es decir, un lugar dónde detenerse, pues en los lugares comunes suele habitar el asombro.

Dicha *certeza* histórica no siempre ha sido un lugar común, en tanto la historia es un hecho reciente; lo anterior se afirma teniendo en cuenta el alcance limitado de la evidencia historiográfica y la ausencia de escritura en muchas comunidades humanas, pasadas y presentes.¹ Hay un elemento *ahistórico* de la existencia, y esta a su vez arroja al olvido buena parte del acaecer; es una condición que cada uno puede constatar en su propia experiencia: *en la vida y en la historia, es más lo que olvidamos que aquello que recordamos*.² Este es un hecho que el ámbito del pensamiento de la época de Nietzsche, exaltada de *historicismo*, parecía soslayar en aras de una pretendida objetividad y primacía del conocimiento histórico, de su *estatus científico*, fuente de certeza para el estado de cosas presente.³

La filosofía, en cuanto es *conciencia de su época*, es también reflexión histórica. En la *Segunda consideración intempestiva*, Nietzsche señala tres *formas* de la memoria histórica, a las que designa: *monumental*, *anticuaria* y *crítica*. Tras pensar el significado y las implicaciones de cada uno de estos posibles modos del ser histórico para el presente, esta reflexión pregunta por la actualidad de dicha visión y su valor como filosofía para ser pensada *hoy*. Por otra parte, se hace énfasis en la importancia de la *crítica* que la filosofía tiene que ejercer *hoy* sobre la historia; ante la urgencia de que el pensamiento asuma la dirección del devenir humano, de que este no sea determinado por la técnica ciega o por la irracionalidad, esta crítica es también y, ante todo, *conciencia de la historia que hacemos* como individuos y sociedad.

1. Relevancia de la reflexión acerca de los usos de la historia

Es necesario señalar el lugar que ocupa la reflexión sobre los *usos*, *ventajas* y *desventajas* de la historia, tanto en el contexto de la obra de Nietzsche como

- 1 Cfr. Carbonell, Ch. (1981). “Muy numerosas fueron y numerosas siguen siendo las sociedades sin historiografía. No se conoce, sin embargo, ninguna, por toscos que fuesen su lenguaje, su organización, sus técnicas y sus modos de pensamiento, que no haya tenido un conocimiento de su pasado. Sin la escritura sin embargo la memoria se mantiene pobre, confusa, frágil” (p. 9).
- 2 Las dimensiones de la temporalidad (*histórica*, *suprahistórica*, *ahistórica*), propuestas por Nietzsche, han sido examinadas, como un primer análisis de la experiencia del tiempo a la luz de la *Segunda consideración intempestiva*, en un trabajo previo. Cfr. Jiménez, O. (2021).
- 3 Cfr. Carbonell, Ch. (1981). “Frágil, la memoria histórica lo es sin duda más aún que la mítica. Las vicisitudes políticas imponen a veces prudentes amnesias —iprimera forma del revisionismo histórico!— o acrobáticas fusiones de listas” (p. 11).

respecto a su época.⁴ Esta crítica de los métodos y del enfoque de los estudios históricos es el tema de la *Segunda consideración intempestiva*; sin embargo, resulta significativo que este problema particular es exclusivo de dicha obra, y no presenta un desarrollo posterior, es decir, en la obra tardía de Nietzsche, al menos en los términos planteados por la *segunda consideración*.⁵ Las categorías —*monumental, anticuaria y crítica*— no aparecen en adelante, con lo cual se puede sugerir que la discusión allí entablada se encuentra superada, sin que por ello pierda valor como tema de reflexión —así como para el momento contemporáneo, con su particular experiencia de lo histórico.

En todo caso, estos problemas, en otros términos y categorías, se encuentran presentes en las discusiones tardías. La *historia crítica* es definitiva en las etapas posteriores de la obra: en el periodo medio más científico y objetivo (*Aurora; Humano, Demasiado Humano*), previo a un período más alegórico (*Así habló Zaratustra*); y al final, en el periodo decididamente crítico (*El Anticristo*), y apelando a la historia como ámbito de la *reflexión filosófica* —en el sentido más fuerte y no en el más formalmente académico, del que el propio Nietzsche se aleja tanto en su vida como en su obra—. La *Genealogía de la Moral* es otro caso ejemplar de la *crítica* ejercida sobre la *verdad histórica*, crítica de la cultura, de la moral y en general de la *verdad* establecida, apoyada en la base de un conocimiento profundo y erudito de la historia; conocimiento, en todo caso, apropiado *para sí* y transformado en *valor* para el futuro.

El papel de los estudios históricos en la propia formación del filósofo, y por supuesto en su obra, es de gran importancia y no se puede perder de vista:⁶ Nietzsche es *filólogo clásico*, lo que en el fondo significa, en gran medida, ser *historiador* de las obras clásicas, esto es, estudiar la historia de las *palabras* y, con ello, la historia del propio sentido que ha ido adquiriendo el mundo a través de sus diversas —sucesivas o contemporáneas— configuraciones. Pero su relación vital con la filología se comporta de forma análoga a su relación con la historia: no puede ver en ella un ejercicio académico, objetivo y frío como pura materia inerte que se observa; como ocurre con la *filología clásica*, la relación de Nietzsche con la historia deriva en *reflexión filosófica*, comprometida a fondo

4 Cfr. Breazeale, D. (2000). Para quien Nietzsche ejemplifica, en su propia obra, el camino hacia el conocimiento de verdades más altas, pasa por una vasta cultura histórica y produce transvaloraciones del grado de GM, MBM o AC, donde la historia y el pasado —en forma más o menos alegórica, más o menos concreta, pero en todo caso asimilada a un nivel de reflexión enteramente filosófico— constituyen el propio suelo donde el hombre vive su propia historia.

5 Cfr. Brobjer, T. H. (2004), quien identifica de forma indudable la necesidad de que el filósofo sea historiador: aunque el conocimiento de la historia traiga ventajas y desventajas para la vida, este es necesario en la síntesis que el filósofo debe buscar en la cultura. El filósofo no puede prescindir del conocimiento histórico, al contrario, debe asimilarlo.

6 Cfr. Brobjer, T. H. (2004), para quien hay evidencias de que la formación filosófica de Nietzsche es en general autodidacta; por otra parte, está familiarizado con todos los grandes historiadores, clásicos y contemporáneos (Heródoto, Jenofonte, Tácito, Polibio, Tucídides; Mommsen, Niebuhr, Droysen, Burckhardt, Grote, Gibbon, Sybel y Ranke).

con la vida. Esta postura, como es bien sabido, significó una relación problemática de Nietzsche con la filología académica de su tiempo.⁷

Lo que se quiere señalar es que esta relación polémica con la *filología clásica* es, a su vez, confrontación con la *historia académica* —en tanto, para el *historicismo* como corriente de pensamiento hegemónica en la época, la historia clásica y sus obras son la fuente de formación en los valores que la cultura necesita preservar—. La polémica de Nietzsche con la filología académica es también polémica con su propio tiempo: la filología clásica es una *ciencia objetiva*, a la medida del *historicismo* y el *objetivismo* en boga. La concepción de la filología para Nietzsche no está imbuida de historicismo, sino que es *una mirada alegórica, la mirada intempestiva del filósofo*. Tanto en la crítica como en la creación de su propia obra, Nietzsche encarna la relación agónica entre *historia y filosofía*, entre *pasado y presente*, para la *creación del porvenir*.

2. Los usos de la historia y su importancia para la vida

En tanto ser histórico, la propia *actitud* que frente a la historia muestra un hombre, pueblo o civilización es determinante para la medida de su salud y fuerza. Es su forma de asumir lo histórico, de otorgarle *valor*, de incorporarlo a la propia cultura por vía de la formación y educación de los individuos:

La historia forma parte del ser vivo en tres aspectos: en tanto que éste es activo y aspira, en tanto preserva y venera, y en tanto sufre y necesita de liberación. A esta trinidad de relaciones corresponde una trinidad de formas de historia: cabe distinguir una forma monumental, una forma anticuaria y una forma crítica de la historia (Nietzsche, 2011, p. 703).

Estas formas son actitudes o *modos de asumir el pasado*, que definen el modo en que la historia influye en el hombre en su formación:⁸

- a) *en tanto es activo y aspira*: como inspiración y ejemplo para el presente, para transformar su realidad y *hacer* su historia,
- b) como justificación y sentido para la acción presente; en tanto *preserva y venera* el pasado, y
- c) si a causa de su propio pasado, *sufre y necesita liberarse*; su actitud frente a él es, en consecuencia, de ruptura, e incluso, *destrucción*.

7 Con respecto a la famosa polémica con Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, quien en su escrito *iFilología del futuro!*, descalificó las interpretaciones alegóricas y filosóficas de Nietzsche acerca de la tragedia, cfr. (Nietzsche, 2011) concretamente el apéndice del primer tomo de la edición de *Obras Completas* empleada para este trabajo (pp. 861-951).

8 Cfr. Heidegger, M. (2012), para quien la separación que hace Nietzsche de la temporalidad en tres dimensiones prefigura su propia "historicidad del Dasein": "Distingue allí tres clases de saber histórico: el monumental, el anticuario y el crítico, sin mostrar, sin embargo, explícitamente la necesidad de esta tríada, ni el fundamento de su unicidad [...] El comienzo de su segunda consideración permite conjeturar que él comprendía más de lo que daba conocer" (p. 409).

En tanto modos de relacionarse con el propio pasado, estas actitudes forman parte de la *cultura*, en el sentido profundo y fuerte de esta palabra: como *síntesis*⁹ armónica y vital de la experiencia. La importancia de su estudio radica en este carácter, determinante para la época presente y para la formación del *hombre futuro*.¹⁰

2.1. El uso monumental de la historia

Existe, en primer lugar, un *uso monumental* de la historia: “Pertenece la Historia ante todo al individuo activo y poderoso, a aquel que sostiene una magna lucha, necesita modelos, maestros, confortadores, y no puede encontrarlos entre sus compañeros en el presente” (Nietzsche, 2011, p. 703). Historia como testimonio de que es posible superar la *mediocridad, indiferencia y medianía* del presente; de que son posibles *belleza, gloria y sabiduría*.¹¹

Esta observancia activa de la historia propicia un *tipo* de hombre a su vez superior, en la medida en que son más importantes para el enriquecimiento de la vida, los *seres ejemplares* que las *obras de arte en sí mismas*. Los genios y hombres ejemplares demuestran a los hombres del presente que es posible sobreponerse a los instintos animales y a la mediocridad, convertirse en *creadores*: en enriquecedores y justificadores de la vida;¹² *redimen* la vida, que es perecedera, precaria y limitada, imperfecta en todos los sentidos. Como el arte embellece la miseria del mundo, lo hacen —con su *ejemplo*— las *vidas* de seres excepcionales que trascienden no sólo a sus adversidades, sino también a las comodidades, deseos, vicios e instintos vulgares y gregarios.¹³

La forma *monumental* de la historia tiene un uso ejemplarizante, que pretende conservar y mantener vivos los valores considerados supremos, en los que la humanidad aspira a alcanzar su máxima realización. Es necesaria una *historia monumental* para

9 Nietzsche parece definir la cultura y, con ella, el pensamiento, y con él y concretamente, a la filosofía, como una síntesis de la experiencia vital; entre olvido, memoria y trascendencia, entre conservar el pasado, destruirlo y superarlo. Cfr. Jiménez, O. (2021)

10 Para Fink, E. (1976), la importancia de la caracterización que hace Nietzsche del pasado en tres formas de asumirlo, radica “[...] menos en su mostración del peligro que para una cultura representa la exageración del sentido histórico, que, en su interpretación de la existencia humana desde la perspectiva de las estructuras temporales, de las dimensiones del pasado, el presente y el futuro” (p. 44).

11 Cfr. Nietzsche. (2011): El individuo fuerte mira hacia la Historia “[...] para no sucumbir al desaliento y a la náusea en medio de los ociosos débiles y desesperanzados, de los compañeros aparentemente activos, pero en realidad tan sólo excitados y vociferantes, mira hacia atrás y hace alto en la marcha hacia su meta para tomar aliento” (p. 703).

12 Cfr. Church, J. (2015). Los individuos ejemplares no necesariamente deben tener un papel decisivo en la historia, a favor de una determinada interpretación; es su propia vida y su obra lo que testimonia la posibilidad perenne de vivir una vida acorde con el ejemplo, ejemplar en sí misma. En este sentido el valor para la vida de las existencias ejemplares es, también, como el de sus obras, un valor estético.

13 Cfr. Ward, J. (2011), quien propone también una visión estética del valor de la existencia, donde aquello que Nietzsche valora, son vidas individuales. Esencialmente son los grandes individuos ejemplares los responsables de hacer la historia, de la misma forma que las culturas fuertes son las que pueden engendrar individuos grandes.

preservar la esperanza en el porvenir y en sus posibilidades, y perseverar en la lucha por engrandecer vida y cultura:

Que los grandes momentos en la lucha de los individuos forman una cadena, que en ellos perdura a través de los milenios un plano estelar de humanidad, que lo supremo de tal momento, caducado hace ya mucho tiempo, continúa siendo para mí algo vivo, claro y grande: he aquí la idea subyacente a la fe en la humanidad, idea que se corresponde con la exigencia de una historia monumental (Nietzsche, 2011, p. 703).

La historia monumental *narra y crea*, a la vez, un pasado digno y *edificante* de la nación, la raza, la iglesia, del pueblo:

Mientras el alma de la historiografía esté en los grandes incentivos que extrae de ella un poderoso, mientras el pasado tenga que ser descrito como algo digno de emulación, como algo susceptible de emulación y repetición, él mismo se halla desde luego expuesto al peligro de ser desviado un poco, embellecido y así aproximado un poco a la libre invención; hasta se dan épocas que no saben discernir entre un pasado monumental y una ficción mítica; porque de uno y otro mundo pueden extraerse los mismos incentivos (Nietzsche, 2011, p. 705).

El historiador transfigura los hechos y los narra con un efecto preciso: edificar, ejemplarizar, inspirar. La historia debería ser escrita por individuos excepcionales: la grandeza del historiador está en ser también artista.¹⁴ Esta *transfiguración* del pasado, a la vez que *declaración en favor del arte, de la vida y de la acción* (frente a la *historia, el conocimiento y la ciencia*),¹⁵ es en sí misma una experiencia estética del pasado y determina, por lo tanto, su interpretación y valor para el presente.¹⁶ Finalmente, se debe recalcar que el propósito último de esta forma de asumir la historia es el de emular a las grandes personalidades del pasado, justamente en lo que éstas tienen de ejemplar: *su voluntad de ruptura y de establecimiento de la propia historia*.¹⁷ En este

14 Según lo cual, la tarea principal del historiador no es la objetividad y la fidelidad absoluta a los hechos, que no es posible, sino una labor estética, la producción de un efecto estético que se puede manifestar en cualquier época, independientemente de las causas que lo producen. Cfr. Nietzsche. (2010): "Lo monumental prescinde de las causas. 'Efecto en sí', 'lo que produce un efecto en todas las épocas' (o lo que puede originarse en todas las épocas, para lo que las causas están ahí siempre)" (p. 498).

15 Con respecto al carácter metafórico de la realidad, Vattimo resume el carácter general de la postura nietzscheana en torno a la realidad histórica, y científica en general, como metáfora: "Aun aquello que creemos la realidad y que distinguimos de las interpretaciones es ya el producto de una actividad metafórica, "libremente creadora y poetizante"; solo que estas metáforas, debido a que se han convertido en la base de toda una sociedad, época, o unidad histórica, no son ya más reconocidas como tales" (s.f., p. 73).

16 Cfr. Doran, R. (2000). El arte es una potencia de la vida tan poderosa, que según Nietzsche es la verdadera metafísica. El pensamiento de Nietzsche también acerca de la historia y del conocimiento, es un pensamiento estético, pues estética es la naturaleza de toda interpretación.

17 El influjo deseable de la historia monumental hacia la vida debería ser, justamente, animar dicha ruptura y superación. Lacoue-Labarthe (1983): "La ruptura, la voluntad de ruptura —que es pura voluntad creadora: voluntad del por-venir— siempre es tal que repercute en la captación del modelo. De manera más exacta: vuelve enigmático al modelo. O de manera aún más exacta: restituye el modelo el enigma de la ruptura que él mismo fue" (p. 33).

sentido, la historia monumental cumple un fin enriquecedor y útil; de lo contrario, es perjudicial para la vida.

2.1.1. Perjuicios de la historia monumental para la vida

El uso *monumental de la historia* no es un recurso exclusivo de individuos *fuertes*, inspiración para *hacer historia* en el ámbito de las ideas, el arte o la política. También se requiere de un uso de la historia monumental para dirigir el pensamiento de las *mayorías*, por *sugestión y adoctrinamiento*, en todo caso, desde la *formación*. Por esta razón, debe gobernar al mundo “la sorda rutina”, con su indiferencia –odio incluso– por todo aquello que no sea actual e inmediato, provechoso –que sea *intempestivo*¹⁸–:

Pero precisamente en esta exigencia de que lo grande deba ser eterno se desencadena la más terrible lucha. Pues todo lo que todavía vive grita: “¡No!” lo monumental no debe producirse –tal es la contraconsigna. La sorda rutina, lo mezquino y lo vil que llena todos los rincones del mundo y como pesado vaho envuelve todo lo grande, se vuelca entorpeciendo, engañando, rebajando y asfixiando en el camino que lo grande ha de recorrer rumbo a la inmortalidad. Pero ¡este camino corre por las mentes humanas!, por las mentes de animales azorados y efímeros que se asoman siempre de nuevo a los mismos apremios y a duras penas logran conjurar por breve tiempo la perdición. Porque lo que por lo pronto quieren es una sola cosa: vivir a cualquier precio (Nietzsche, 2011, p. 704).

En su forma monumental, la historia entraña un *peligro* para la vida, si la primacía de los valores mediocres de la mayoría desalienta el crecimiento de cultura *auténtica*¹⁹; si sólo se acude a ella como al espectáculo administrado de una *cultura*, por demás, característica de un hombre que no conoce nada propio, aunque devora *experiencias, datos, interpretaciones y opiniones*.²⁰ El espíritu de grandeza que alentó las obras ejemplares del pasado carece de valor, si su influencia se limita a la veneración, al

18 Acerca de la definición del carácter de intempestivo; así como de la naturaleza intempestiva del pensamiento filosófico, cfr. Jiménez, O. (2021).

19 Aunque necesaria como ejemplo e inspiración para la vida, la historia puede llegar a ser considerada incluso superflua; se puede vivir sin ella. Cfr. Nietzsche. (2010): “Para el hombre que sufre profundamente la existencia, la historia no es nada; él encuentra por todas las partes el mismo problema que cada día le señala. Pero la historia sí es algo para los hombres de acción, para aquel que no es sabio, para aquel que todavía ha de esperar todo, que no se resigna, que lucha –necesita la historia como *exempla* de aquello que uno puede alcanzar, de cómo alguien puede llegar a obtener honores, pero de modo especial la necesita como templo de la fama. La historia tiene un efecto ejemplar y vigorizante”.

20 Cfr. Lemm, V. (2010), para quien la historia monumental parece privilegiar el pasado sobre el presente pues resta valor al mismo. Propicia la idea de que el presente es irremediablemente inferior al pasado, de que su grandeza no se puede alcanzar y que ella justifica a su vez la configuración presente de poder. Alimenta, a su vez, las ilusiones de grandeza nacional, racial, etc.

conformismo y a la comodidad, que son enemigos de lo grande: “Pues no quieren que surja lo grande; su recurso es decir: “¡Mirad, lo grande ya está ahí!”. *En verdad lo grande que ya está ahí les importa tan poco como lo grande que surge: como lo atestigua su vida*” (Nietzsche, 2011, p. 706; la cursiva es del autor).

La veneración exacerbada de un *supuesto* pasado monumental es, al contrario, terreno propicio para el fanatismo, el uso astuto de la agitación y la propaganda, la manipulación de masas e incluso su aprovechamiento en causas siniestras:²¹

La historia monumental engaña mediante analogías: con seductoras similitudes tienta al valiente a la temeridad y al entusiasta al fanatismo, y si se imagina esta historia hasta en las manos y mentes de los egoístas con talento y de los malhechores exaltados, se destruyen reinos, se da muerte a príncipes, se instigan guerras y revoluciones y se aumenta aún más el número de “efectos en sí” históricos, esto es, de efectos sin causas suficientes. Esto, para recordar los daños que la historia monumental puede ocasionar entre los poderosos y los activos, ya sean buenos o malos; ¡y no digamos cuando se apoderan y se valen de ella los impotentes y los inactivos! (Nietzsche, 2011, p. 706).

La historia monumental es *útil* a la vida si la exaltación del pasado inspira ruptura de la propia historia, *superación*: el hombre no se supera a sí mismo sin superar sus obras, si de ellas no surge algo nuevo y grande, si la grandeza del pasado es simple objeto de contemplación;²² es decir, si la imagen que prevalece del pasado lo glorifica al punto de reducir el presente con la idea fatal de que la gloria pasada es insuperable. Si el pasado monumental es un *instrumento del poder* para perpetuarse y producir efecto entre las masas mediocres, egoístas y exaltadas, representa una inconveniencia del *historicismo* para la vida, en tanto se reduce la vivencia de la historia a una *mimesis* manipulada.²³

2.2. El uso anticuario de la historia

Como se ha señalado, lo que *conserva* la memoria es tan determinante como aquello que *olvida*; la historia es aquello que logramos *no olvidar*.²⁴ La *historia anticuaria* es una

21 Cfr. Whyte, M. (2008). Este artículo se refiere al uso que los filósofos del régimen nazi hicieron de la figura y obra de Nietzsche, para justificar la ideología nacional socialista. También es de anotar que el uso de la imagen y la ideología de Nietzsche se extendió más allá del círculo de los filósofos, y fue ofrecida al público para exaltación de la ideología. Llama la atención la utilización, para fines de manipulación gregaria, del pensamiento de un filósofo que no aspiraba a tener “seguidores”.

22 Cfr. Berkowitz, P. (1994). La historia monumental presume ser la verdad acerca de la excelencia humana, y sin embargo como se ha visto, es una constante reconstrucción y manipulación de los hechos.

23 El efecto mimético se contrapone así a un efecto *poiético*; éste último sería al hilo de las consideraciones aquí expuestas, el efecto deseable y verdaderamente útil de la historia para la vida.

24 El impulso anticuario se opone al crecimiento de todo lo nuevo. Cfr. Nietzsche, (2010): “La necesidad de vida exige lo clásico, la necesidad de verdad lo anticuario. Lo primero trata el pasado con arte y con una fuerza artística transfiguradora” (p. 497).

permanente *veneración* y respeto hacia el pasado en su integridad, no una exaltación de sus aspectos heroicos:

La historia pertenece, pues, en segundo lugar, al que preserva y venera, a aquel que con lealtad y amor mira allí de donde proviene y en donde se ha formado; con esta piedad expresa, en cierto modo, su gratitud por su existencia” (Nietzsche, 2011, p. 707).

La *historia anticuaría* encuentra justificación y conformidad en la fría concreción de los hechos, en su pretendida *objetividad*.²⁵ La *cultura anticuaría* es fiel a su legado, leyes y costumbres. Busca identidad, instinto de comunidad, sentido de pertenencia. Gracias a su influjo se instituye un *nosotros*: “de esta manera, con este ‘nosotros’, mira por encima de la efímera y curiosa vida individual y se identifica con el espíritu de su hogar, de su linaje, de su ciudad” (Nietzsche, 2011, p. 707).

Para la historia en su uso anticuario, tanto lo grande y fuerte como lo absurdo hallan —en la razón— finalidad y justificación.²⁶ No hay una *valoración* del pasado para extraer de él vivificación y fuerza, sólo se pretende documentarlo objetivamente.²⁷

El sentido anticuario de un ser humano, de un vecindario, de todo un pueblo, siempre se caracteriza por un campo visual limitadísimo; es muy poco lo que percibe, y este poco lo ve demasiado cercano y demasiado aislado, no es capaz de medirlo y, por consiguiente, considera todo igualmente importante, es decir, atribuye a todo lo individual una importancia excesiva (Nietzsche, 2011, p. 709).

Esta aspiración a *racionalizar* completamente la realidad y el pasado corresponde a la necesidad humana de sentido, de ser parte de un “proceso universal”;²⁸ para esta concepción *teleológica* de la historia dicho sentido puede explicarse porque:

- a) el propósito de la vida humana es la salvación (*concepción teológica*): el proyecto de la historia del hombre es *el proyecto de Dios*, la *realización de su voluntad*; o

25 Cfr. Frey, (2015) para quien “El concepto de lo anticuario se reduce a una cifra para la historia científica, lo que en opinión de Nietzsche conduce a una verdad sin consecuencias que ya no tiene importancia para el hombre” (p. 277).

26 El sentido de lo anticuario resta valor a lo grande, a la vez que se opone a su surgimiento. Cfr. Nietzsche. (2010): “Aspiración del anticuario a devaluar siempre aquello que está fuera de lo común haciéndolo comprensible, es decir, común. Por eso, destruyen con todas sus fuerzas lo monumental” (p. 498).

27 Lo anticuario es enemigo de lo clásico; Cfr. Nietzsche. (2010): “La manera anticuaría que elimina lo más posible lo clásico o busca pensarlo como una posibilidad completamente individual. Porque mucha razón se emplea en comprender de esta manera cualquier pedacito del pasado, se piensa finalmente que es también la razón la que lo ha producido. Así surge la superstición de la racionalidad de la historia: por lo cual la necesidad absoluta es comprendida como manifestación de la racionalidad y la finalidad. Pero los máximos poderes históricos son la estupidez y el diablo” (p. 497).

28 Jaspers, K. (1968), afirma que: “En Occidente, la filosofía de la historia estaba fundada en la creencia cristiana [...] Así decía Hegel todavía: Toda la historia va a Dios y viene de Él; el advenimiento del Hijo de Dios es el eje de la historia universal. Nuestra manera de contar el tiempo es el testimonio cotidiano de esta estructura cristiana de la historia universal” (p. 19).

- b) el propósito de la vida es la realización de la conciencia (*concepción racionalista*): la historia es el progreso y despliegue del *Ideal*, y toda historia es parte de un desarrollo y, por lo tanto, es *racional*.

Tal interpretación tiene raíz *suprahistórica*: para ella, la historia tiene *fin, propósito o meta*. Porque está predestinada y su destino es ineludible, ella concibe cada paso del obrar humano como necesario dentro de la historia de la *salvación* y como encarnación de una voluntad *superior y divina*. Es la encarnación de una *filosofía del éxito*,²⁹ de la justificación, sublimación e idealización de las estructuras dominantes; su reverencia lógica hacia dichas realidades concretas de la historia se consume en la filosofía de la historia hegeliana: *toda la realidad es racional*.³⁰ Cada nuevo hecho, dato, artilugio técnico o conocimiento científico significa *evolución y progreso*, está justificado y justifica a su vez las configuraciones y estructuras –sociales, económicas, políticas, religiosas– del presente.³¹

En esta dinámica de *racionalización* de la historia efectiva,³² Nietzsche pone de manifiesto la irrupción del carácter *irracional* de la existencia.³³ Esto es, la imposibilidad de definir un fundamento racional, el desconocimiento de las más profundas motivaciones de los actos históricos, soslayadas éstas en la explicación teleológica racional, para la cual todo lo que acaece posee un *sentido*.³⁴ La mentalidad moderna resuelve a su vez el elemento *irracional*, privilegiando una visión en la que todo poder o

29 Acerca del carácter *hegeliano* de esta *filosofía del éxito*, cfr. Frey (2015): "Para Nietzsche, Hegel es el promotor de este optimismo histórico, que finalmente desemboca en una 'adoración del éxito'. Ahora, sin embargo, todos los subyugados por el éxito se rebelan contra la idea de un sentido inmanente" (p. 286).

30 Con "filosofía del éxito" se refiere Nietzsche, en general, al historicismo filosófico heredero de Hegel. Cfr. Löwith (1968): "Tal historicismo filosófico tuvo el más peligroso influjo sobre la cultura alemana, pues debió ser, necesariamente, "terrible y destructor", toda vez que semejante fe en el sentido de la historia conducía al culto idolátrico de lo efectivo" (p. 254).

31 Leemos en esta definición de filosofía del éxito la crítica inherente a una equiparación entre progreso material y el cultural, es decir, que el progreso técnico o científico no es una garantía de que la humanidad en su conjunto sea mejor. Cfr. Nietzsche. (2010): "La divinización del éxito es completamente adecuada a la baja humana. Pero quien ha estudiado con precisión alguna una vez un único éxito, sabe qué clase de factores (estupidez, maldad, pereza, etc.) han concurrido siempre en él, y no como factores despreciables." (p. 501).

32 Cfr. Nietzsche. (2010): "¡Es absurdo que el éxito deba tener más valor que la bella posibilidad que subsistía todavía un momento antes! Pero ver incluso en la historia la realización de lo bueno y lo justo es una blasfemia contra lo bueno y lo justo. ¡Esta bella historia del mundo, para hablar con Heráclito, es 'un montón confuso de basura'! Lo que es fuerte se impone, ésta es la ley universal: ¡si al menos eso no coincidiese tan a menudo con lo que es estúpido y malo!" (p. 501).

33 Para Lukács (1972), este carácter fundamental de lo irracional no es una idea aislada de Nietzsche; hay una corriente irracionalista que pasa por Schelling, Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger, y que conduce finalmente al auge del autoritarismo y al nazismo. Dicha concepción irracionalista del mundo y de la historia controvierte toda idea de sistematicidad y finalidad en la Historia, y propende por un subjetivismo romántico. Tal idea desestima una dirección racional de los procesos sociales, y con ello legitima el poder reaccionario y antiprogresista.

34 Lukács (1972): "Desde Schopenhauer, y sobre todo desde Nietzsche, asistimos a un proceso en que el pesimismo irracionalista va minando y destruyendo la convicción de que existe un mundo exterior objetivo y de que el conocimiento imparcial y concienzudo de este mundo puede ofrecer la solución a todos los problemas provocados por la desesperación. El conocimiento del mundo va convirtiéndose aquí, cada vez más marcadamente, en una interpretación del mundo progresivamente arbitraria" (p. 70).

valor histórico ostenta un carácter necesario y *racional*, en tanto se ha hecho *efectivo* en la historia.³⁵ Suprime así toda reinterpretación del pasado en cuanto lo considera acaecido, conocido y *justificado* objetivamente; descarta la posibilidad de que las cosas sean de otra forma, de una realidad *distinta* posible.³⁶ En este horizonte, las condiciones bajo las cuales se vive quedan definidas por una lógica *suprahistórica* o por un *poder divino*, mientras sus auténticas razones y raíces históricas permanecen ocultas, olvidadas en el abismo de la *ahistoricidad*.³⁷

2.2.1. Perjuicios de la historia anticuaría para la vida

La historia anticuaría alienta la indiferencia general; resta peso, valor y significado a la vida de seres concretos cuya participación en la historia consiste en el anonimato y la intrascendencia: síntoma de lo anterior es que en la época contemporánea el instrumento de medición de la masa es la *estadística*. Esta actitud medrosa y mediocre es responsable de que haya historias, pero ningún acontecer: ocurren cosas todo el tiempo, y, sin embargo, el espíritu reposa, satisfecho y conforme, sin que actos genuinamente creadores irruman en el devenir, y se manifiesten en la historia como espíritu creador.³⁸

La concepción de justicia del historicismo se encuentra del lado de la *historia*, el *conocimiento* y la *ciencia*. Se trata de una concepción de lo justo como aquello que se debe alcanzar, basada en el modelo del *estado de cosas* al que la historia supuestamente justifica.³⁹ *Nuevamente, se construye el relato de un estado de cosas*

35 Lemm, V. (2010) aborda la lectura de la *Segunda Consideración* desde la perspectiva de la justicia: el historicismo otorga a la historia el máximo valor. El *historicismo* considera que la configuración de los hechos se corresponde con la razón, de manera que la historia, aún con toda su injusticia, ha terminado por engendrar la justicia. Esta es una contradicción y es un hecho que la realidad refuta.

36 De acuerdo con Lemm, V. (2010), la idea de justicia no es constante, eterna o fija; cambia según la configuración del momento histórico propio. El presente tiene la idea de que es más justo que cualquier época pasada, de que su configuración presente es un progreso y una evolución frente a todo lo vivido en el pasado. Considera que su época es la más justa, basado en la supuesta objetividad y verdad de su historia.

37 Cfr. Gama (2007): "Dado el propósito de la *Segunda intempestiva*, Nietzsche deriva de esta experiencia con el tiempo el cuadro de lo que sería una relación genuina del hombre con el pasado, en contraste con el cual se pondrá en evidencia lo nefasto de un conocimiento histórico positivizado. De allí surge para cada cultura la exigencia de construir permanentemente una renovada relación vital con su historia. En Hegel, en cambio, la experiencia de la certeza sensible representa el punto de partida de un movimiento que no se dispersa en distintas realizaciones culturales, sino que sigue un camino único que culminará en un saber absoluto" (p. 31).

38 Nietzsche explicita no sólo el papel de la historia anticuaría en la formación del pensamiento de la masa, sino su relación con el genio y lo monumental, poniendo como ejemplo el cristianismo. Cfr. Nietzsche. (2010): "La estadística demuestra que hay leyes en la historia. Sí, ella demuestra cómo la masa es vulgar y repugnantemente uniforme [...] Cuanto más vulgar y uniforme es una masa, tanto más rigurosa es la ley estadística" (p. 500).

39 Cfr. Lemm, V. (2010), para quien la historia anticuaría es inherentemente injusta con la vida, pues quiere la preservación de un estatus de vida injusto. El entendimiento anticuarío de la historia toma del pasado todo lo que este ofrece y le da el mismo valor, en tanto se encuentra justificado y a su vez justifica el estado actual de cosas.

justo, sobre la base de una historia esencialmente injusta. Y se justifica, no solamente el *estado de cosas*, sino la historia que lo ha propiciado y, con ella, las configuraciones de poder particulares que lo han hecho posible. *Sin embargo, la libertad posible para el hombre es la renovación del vínculo entre su vida y su pasado, es decir, su historia propia.* Esta concepción es contraria a la de una *historia absoluta*, donde la vida individual está ya determinada por la realidad concreta.

2.3 El uso crítico de la historia

Un tercer modo de la historia es el *crítico*. La crítica impulsa adelante a la ciencia histórica y la cultura, dinamiza la historia al reinterpretar los hechos, interroga al pasado sustrayéndolo del conformismo y comodidad de su *uso anticuario*.⁴⁰

Es preciso que, para poder vivir tenga la fuerza y la empuje de tanto en tanto, de quebrar y disolver un pasado: para cuyo fin abre juicio sobre él, lo hace objeto de una estricta investigación y, por último, lo condena; pero todo pasado merece ser condenado —pues en las cosas humanas siempre han privado la violencia y la debilidad humanas.⁴¹ No es la justicia la que aquí juzga; y menos es la clemencia la que aquí pronuncia el veredicto: es, exclusivamente, la vida, ese poder oscuro e impulsor que con insaciable afán se desea a sí mismo. Su fallo es siempre implacable, siempre injusto, porque jamás ha fluido de la fuente pura del conocimiento; pero en la mayoría de los casos el fallo sería el mismo aunque lo pronunciase la justicia. “Pues todo lo que nace merece sucumbir. Por eso sería mejor que nada naciese” (Nietzsche, 2011, p. 710).

Esta actitud crítica ante la historia cumple una labor revitalizadora:⁴² los valores del presente se abren paso, arrebatan al pasado su carácter irrevocable, *monumental* y *anticuario*, *ejemplar* y *venerable*. La auténtica creación implica quebrar los valores contemporáneos aceptados, la opinión y el gusto común. Es necesaria una labor de ruptura, desmitificación y desenmascaramiento de las *ilusiones* que constituyen la historia y la cultura.

40 Cfr. Según Breazeale, D. (2000), el papel del historiador crítico puede no ser el de crear nuevos valores estéticos, pero sí el de preservar el carácter científico de la historia y su valor más alto: la búsqueda de la verdad.

41 De acuerdo con el texto fijado en la eKGWB, encontramos una inconsistencia en la traducción citada, con lo cual, este pasaje debe leerse así: “—pues en las cosas humanas siempre han primado la violencia y la debilidad humanas” (“*immer ist in ihnen menschliche Gewalt und Schwäche mächtig gewesen.*”). Cfr. Nietzsche., F. (1967): Nietzsche Source — Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB), HL

42 Cfr. Breazeale, D. (2000), para quien, la importancia de la crítica es conseguir una comprensión de la historia lo más cercana a la verdad, pero a la vez, una comprensión que propicie una interpretación fuerte de la vida: no una interpretación pesimista, signada por el resentimiento y la culpa, valga decir, por instintos débiles y gregarios.

La *crítica de la cultura y de la historia* necesitan la labor del docto y el erudito, la objetividad científica necesaria para asumir de forma objetiva sus resultados, aunque estos socaven la legitimidad de lo aceptado como *verdad*;⁴³ la historia crítica prefigura a la *genealogía*.⁴⁴ El *relato histórico* da forma al pasado para favorecer una historia particular, ya que la historia como acontecer (*Geschichte*) es inabarcable, mientras que la historia narrada (*Historie*) de esos acontecimientos es siempre *interpretación*; no hay objetividad completa posible. De igual forma, el curso de la historia puede exigir que tales privilegios y ocultamientos salgan a la luz y propiciar, por ejemplo, un cambio en la distribución de fuerzas de la sociedad:

Pero a veces la misma vida que necesita del olvido pide la destrucción por un lapso de tiempo de ese olvido; precisamente entonces ha de ponerse en evidencia la injusticia inherente a la existencia de tal o cual cosa, de tal o cual prerrogativa, casta o dinastía, y hasta qué punto esa cosa merece desaparecer (Nietzsche, 2011, p. 710).

Esta *renovación de la cultura* como permanente *reinterpretación de la historia* se opone al olvido. Escribir permanentemente la historia implica *crítica* como labor *destructora* y *creadora* a la vez, pues la crítica juzga las *verdades de anticuario* y *monumentales* que son los hechos “oficiales” con sus interpretaciones, para traer del olvido *verdades nuevas*. Aquello en lo que fija su mirada la crítica (“tal o cual prerrogativa, casta o dinastía”) es examinado ahora sin el respeto y la veneración que hasta ahora le otorgó la historia.⁴⁵

La perspectiva crítica de la historia juzga el pasado y el presente en aras de la justicia o el bien del *hombre futuro*. Mientras tanto, el *anticuario* mide la historia según el valor que tenga para su propia *preservación*; el *monumental* la mide según le inspire a actuar y según explote a su vez sus *impulsos de reconocimiento*. El modo crítico de la historia es en este sentido, el más *objetivo*: la crítica no busca *olvidar*, *enaltecer* o *reducir* ningún hecho, obedece al impulso más auténtico de búsqueda de la verdad. *La historia anticuaria y la monumental miran al pasado; la crítica mira al futuro, en el sentido en que su mirada obedece a una visión histórica particular de la justicia y de la verdad, y por lo tanto a un ideal de justicia y verdad*. En su

43 Nietzsche ejemplariza y ejemplifica: en su propia obra, el camino hacia el conocimiento de sus verdades más altas pasa por una vasta cultura histórica y produce transvaloraciones del grado de la *Genealogía de la Moral, Más allá del bien y del mal* o *El Anticristo*, donde la historia y el pasado —en forma más o menos alegórica, más o menos concreta, pero en todo caso asimilada a un nivel de reflexión enteramente filosófico— constituyen el propio suelo donde el hombre vive su propia historia.

44 En la relación crítica entre el estudioso y la *verdad*; cfr. Nietzsche (2011): “se enfoca su pasado con criticismo y se la corta por la base, violando cruelmente todos los piadosos respetos” (p. 710).

45 Cfr. Nietzsche. (2011): “Pues siendo como somos los resultados de generaciones anteriores, somos también los resultados de sus yerros, pasiones y extravíos, y aún de sus crímenes; no es posible desligarse del todo de esa cadena. No por condenar esos extravíos y considerarnos emancipados de ellos deja de ser un hecho que provenimos de ellos” (p. 170).

tarea dinamizadora de la historia, la crítica representa tanto una necesidad como un peligro.

2.3.1. Peligro y necesidad de la historia crítica para la vida

La labor crítica en sí entraña *peligro* porque socava la naturaleza de la cultura; es *peligrosa* para la misma vida por cuanto ella —la vida— habita y se nutre en ese suelo histórico, en creencias y convicciones, en su identidad, que incluye la religión, la tradición, el orgullo patrio: “Es siempre un proceso peligroso, peligroso para la vida misma: y los seres humanos o las épocas que sirven a la vida juzgando o destruyendo un pasado siempre son individuos y épocas peligrosos y expuestos a peligros” (Nietzsche, 2011, p. 710). La crítica es peligrosa en la medida en que, quien cuestiona su pasado y su historia, se cuestiona a sí mismo desde su origen, pues su presente es resultado de las generaciones pasadas, de sus aciertos y errores, incluso de sus crímenes.⁴⁶

El pasado histórico conserva nuestra *naturaleza*; de modo que ahondar en lo oscuro y olvidado de esa naturaleza es una labor *constructora* de conocimiento, a su vez que *destructora* de convicciones, discursos y creencias. Socavar el pasado y la historia de una cultura implica reemplazar su naturaleza por otra. Por otra parte, la crítica del pasado y la tradición puede también *revalorizar* la cultura; la historia crítica conlleva un efecto de superación del pasado, de su *desmitificación*.⁴⁷ Superar el pasado implica un cambio en la medida de su *valor* para la vida presente, y ésta es tarea de la crítica histórica, a la vez que su necesidad: un incesante interrogar al pasado heredado, inculcado. Esta tensión entre la historia establecida por *verdad* y su permanente indagación, implanta en su lugar una nueva disciplina, una nueva verdad ajustada al ideal de la época, una *segunda naturaleza*.⁴⁸

Finalmente, se hace importante señalar que el principal *peligro* de la actitud crítica ante la historia es el hecho de *que esta crítica no signifique en el fondo peligro alguno*: es decir, que de su uso debería resultar un incremento de fuerza y permanente

46 La historia crítica prefigura la genealogía, implementada por el propio Nietzsche como instrumento histórico y filosófico. Foucault (2004): “Así pues, hacer genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento, no será jamás partir a la búsqueda de su “origen”, despreciando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será, al contrario, insistir en las meticolosidades y azares de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad, prepararse a verlos surgir, al fin sin máscaras, con la cara del otro” (p. 23).

47 Cfr. Nietzsche. (2011). La idea de una segunda naturaleza está expuesta en estos términos: “Llegamos, cuando más, a un choque entre la naturaleza ingénita y heredada y nuestro conocimiento, acaso también a la lucha de una disciplina nueva y severa contra lo desde antiguo heredado e inculcado, plantamos una costumbre nueva, un instinto nuevo, una segunda naturaleza, y de esa forma se atrofia la primera. Se trata, en cierto modo, de una tentativa de darse a posteriori un pasado del que se quisiera provenir, en contraposición a aquel del que se proviene —tentativa siempre peligrosa, por ser muy difícil dar con un límite en la negación de lo pasado y porque las segundas naturalezas suelen ser más débiles que las primeras” (p. 710).

48 En el marco de esta reflexión, es importante no perder de vista el hecho de que la Historia, en tanto conocimiento, tradición, cultura, es un fenómeno colectivo y, en último término, social. Cfr. Guzmán, L. (2020).

revalorización de la vida. La crítica, si es *auténtica crítica* del arte, la historia, la ciencia o la política, tiene valor en tanto sea un elemento *dialéctico* de transformación de la propia vida o de la historia. Lo que esto significa es que la crítica para ser auténtica ha de corresponder a una vivencia, a una *praxis*, a una determinación: debe poseer *valor*. Y no ser, por el contrario, simple *actividad*, *trabajo intelectual*. La ciencia recaba conocimiento; el *uso* que de este se haga en beneficio o perjuicio de la vida es justamente el centro del problema planteado aquí.

3. Actualidad y pertinencia de los usos de la historia para la vida presente

En general, en su uso *crítico* la historia puede, como en el *monumental* o el *anticuario*, significar ventajas y peligros para la vida. Puede señalarse cómo, en primer lugar, las tres formas o usos de la historia se encuentran presentes no sólo en la labor historiográfica de escritura y fijación de la historia, sino en la propia *vivencia* de la historia. Las tres son formas de concebir el pasado, a la vez que actitudes frente a éste y ante el presente.

Cada uno de los tres modos de historia existentes se justifica precisamente en un único suelo y en un único clima: en cualquier otro se convierte en una mala hierba que todo lo invade. El ser humano *que aspira a crear algo grande* se apropia del pasado, si es que lo necesita, mediante la historia monumental; en cambio, *quien se inclina por detenerse en lo acostumbrado y tradicional* cultiva lo pasado como historiador anticuario; y únicamente aquel al que un apremio actual oprime el pecho y *que ansía sacarse de encima esta carga*, cueste lo que cueste, tiene una necesidad de historia crítica, esto es, la necesidad de una historia que *juzgue y condene* (Nietzsche, 2011, p. 707; las cursivas son del autor).

Sólo el hombre *exalta, venera o problematiza* su pasado, porque sólo el hombre es *histórico*. Esta condición de *ser histórico* es la raíz misma de la conciencia: como ser que tematiza su pasado y entabla con él una relación de *veneración, conformidad o crítica*, el hombre es a su vez el ente capaz de determinar su propia historia.

En este sentido, la pregunta por la *actualidad* de estas consideraciones tendría que hacerse de cara a la *experiencia* de la historia en la época contemporánea. Se puede empezar por señalar un peligro de manipulación de lo histórico, de *construcción –y destrucción–* de discursos a voluntad del poder dominante. Una *reescritura* del pasado, posible gracias a las omnipotentes redes de la información, hace parte de una realidad *mediada* desde estructuras de poder sin precedentes en la historia misma; y hace posible, además, que la historia en cuanto *relato* que justifica el pasado, sea un discurso hegemónico difundido y aceptado de forma general y *sin crítica*.

Aquí puede leerse el fenómeno contemporáneo de lo histórico desde una perspectiva *monumental*; por ejemplo, en la constante *magnificación* que la historia hace de

acontecimientos o personajes, de si exalta cualidades y virtudes nobles, o si es un instrumento de la propaganda política y económica. La manipulación de la historia con *finés monumentales* fue una realidad en la época de Nietzsche, como en la época de Tucídides; y con mayor alcance, en la de los grandes conglomerados mediáticos, la concentración del poder privado por encima del estado y las hegemonías globales.⁴⁹

La verdad histórica está en construcción *ahora*, en el momento presente, sujeta a la manipulación del poder y exige del ejercicio incontestable de la crítica. Precisamente *ahora* se escribe la historia del pasado inmediato; pero la propia *inmediatez* de la información —ese ente inconmensurable— en contraste con la apariencia de una historia abierta, de libre acceso y democrática, ofrece la permanente sospecha y la evidencia de su manipulación, sesgo, de la inevitable hegemonía de interpretaciones particulares. En este caso no se habla ya de una intervención, manipulación e incluso, revalorización del pasado, sino ya, de la determinación de la historia futura, esto es, del *presente*.

La misma profusión de medios tecnológicos para difundir *información* y *contenido* —ninguna de estas palabras significa o implica *verdad*—, a cambio de garantizar la objetividad en la narración de la historia, propicia más la ambigüedad y la ilusión de rigor científico, de la pretendida *verdad*. En este sentido una forma *anticuaria* de la verdad histórica puede explicar el uso que de la historia se sigue haciendo para justificar la configuración presente de poder. La actitud que *justifica* toda la historia acaecida, con sus injusticias y crímenes, en virtud de un desarrollo racional, está más presente hoy, justamente cuando el poder se permite ese carácter, justificado en la razón y la ciencia.

Conclusión

Aquí revela su valor para *hoy* la actitud que frente a la historia asumimos: la más remota, la reciente y la historia presente, interpelan la conciencia del ente que piensa con su carga de realidad inobjetable, con sus circunstancias, valores y, sobre todo, con su pretendida *verdad*. Pero esa experiencia de la historia es *mediata*, pese a la ilusión de su inmediatez, accesibilidad y evidencia: la sociedad administrada, centrada en la producción, posee el poder necesario para producir también *una historia, un pasado, un discurso, una interpretación, una realidad*. Frente a ese poder estructural —que constituye bajo su dominio el discurso hegemónico de la historia— el individuo sólo es capaz de participar de la historia en un horizonte limitado a sus circunstancias sociales, políticas, religiosas; pero ante todo, a su propio *discernimiento* de la historia y de lo inobjetablemente real. Este determinará, si en su visión de la historia es dominante *la admiración que quiere superar; la veneración que busca conservar; o*

49 Acerca de la apropiación de la tecnología como parte integral de la formación en la sociedad contemporánea, cfr. Schuck, R. (2020).

la crítica destructora de verdades aparentes, indispensable si se aspira a verdades y valores nuevos.

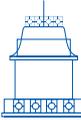
Esta realidad contemporánea consiste en *presenciar* el hecho permanente de la historia en tanto acaece: hoy la historia *mundial* es un hecho que *ocurre* ante nuestra mirada de espectadores, del que somos testigos simultáneos en virtud de una extraordinaria estructura técnica, racional, que hace posible esa presencia *real* de la historia en tanto hecho que se concreta. Sin embargo, esta condición sigue siendo la de una experiencia *mediata* de la realidad: la historia es producida, manipulada y en todo caso es siempre, inevitablemente, una experiencia *limitada* al horizonte de significación, de valores, de interpretación: a la *cultura* del hombre concreto que vive su propia historia. Aquí el ejercicio de la crítica se hace tarea filosófica, ejercicio permanente de mostrar el sentido, de *ser* conciencia activa de su época. *Ser conciencia* de la época en la medida del propio horizonte de lo posible, consiste en *ser* testigo y crítico, y en todo caso e indefectiblemente, en *ser* parte activa de la historia, único propósito razonable de este *ser consciente*.

Referencias

- Berkowitz, P. (1994). Nietzsche's Ethics of History. *The Review of Politics*, 56(1), 5–27. <https://doi.org/10.1017/S0034670500049482>
- Breazeale, D. (2000). Nietzsche, critical history, and “Das pathos der Richtertum”. *Revue Internationale de Philosophie*, 54(211 (1)), 57–76.
- Brobjer, T. H. (2004). Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods. *Journal of the History of Ideas*, 65(2), 301–322. <http://dx.doi.org/10.1353/jhi.2004.0025>
- Carbonell, Ch. (1981). *La historiografía* (A. Garzón, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Church, J. (2015). The Aesthetic Justification of Existence: Nietzsche on the Beauty of Exemplary Lives. *Journal of Nietzsche Studies*, 46(3), 289–307. <https://doi.org/10.5325/jnietstud.46.3.0289>
- De Santiago Guervós, L. (2004). *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Trotta.
- De Santiago Guervós, L. (2005). Arte e historia en F. Nietzsche: ¿Una estética de la historia? *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, (10), 100–117. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1884>
- Doran, R. (2000). Nietzsche: Utility, Aesthetics, History. *Comparative Literature Studies*, 37(3), 321–343. <https://doi:10.1353/cls.2000.0024>.
- Dries, M. (2017). Memento Mori, Memento Vivere: Early Nietzsche on History, Embodiment, and Value. *Journal of Nietzsche Studies*, 48(1), 29–55. <https://doi.org/10.5325/jnietstud.48.1.0029>

- Foucault, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la Historia* (J. Vásquez, Trad.). Pre-Textos.
- Frey, H. (2015). Nietzsche: la memoria, la historia; la Segunda intempestiva entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía de la historia. En: *Cuicuilco* 22(64), 272-290.
- Gama, L. E. (2007). Historia, olvido y recuerdo en Hegel y Nietzsche. *Areté. Revista de Filosofía*, 19 (1), 9-39. <https://doi.org/10.18800/arete.200701.001>
- Guzmán, L. (2020). Conciencia histórica y relatos identitarios: en búsqueda de una ética de la experiencia social de la historia. *Cuestiones de Filosofía*, 6(26), 145-163. <http://dx.doi.org/10.19053/01235095.v6.n26.2020.11171>
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (J. Rivera, Trad.). Madrid: Trotta.
- Jaspers, K. (1963). *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar* (E. Estiú, Trad.). Sudamericana.
- Jaspers, K. (1968). *Origen y meta de la historia* (F. Vela, Trad.). Revista de Occidente.
- Jiménez, O. (2021). Memoria, olvido y trascendencia: las dimensiones de la historicidad en la Segunda consideración intempestiva. *Cuestiones de Filosofía*, 7(28), 133-152. <https://doi.org/10.19053/01235095.v7.n28.2021.11949>
- Lacoue-Labarthe, P. (1983). Historia y mimesis. *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, (6-7), 15-38. <https://doi.org/10.7764/tesisUC/FIL/63104>
- Lemm, V. (2010). History, Life, and Justice in Friedrich Nietzsche's "Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben". *CR: The New Centennial Review*, 10(3), 167-188. <http://dx.doi.org/10.1353/ncr.2010.0045>
- Löwith, K. (1968). *De Hegel a Nietzsche* (E. Estiú, Trad.). Sudamericana.
- Lukács, G. (1972). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* (W. Roces, Trad.). Grijalbo.
- Nietzsche, F. (1967). *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. De Gruyter. Obtenido de <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos Póstumos. Volumen I (1869 - 1874)* (L. de Santiago, Trad.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud* (J., Llinares, D., Sánchez, L., de Santiago, Trans.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2013). *Obras completas. Volumen II. Escritos filológicos* (M., Barrios, A., Martín, D., Sánchez, J., Vermal, Trans.). Tecnos.
- Pieper, J. (1984). *El fin del tiempo* (C. Gancho, Trad.). Herder.
- Sánchez Meca, D. (2013). Introducción al volumen II: Nietzsche y la filología clásica. En F. Nietzsche, *Obras completas. Volumen II: Escritos filológicos* (pp. 15-77). Tecnos.
- Sánchez Meca, D. (2013). *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Tecnos.
- Schuck, R. (2020). Formación (Bildung) y apropiación de la tradición en tiempos tecnológicos. *Cuestiones de Filosofía*, 6(27), 111-126. <https://doi.org/10.19053/01235095.v6.n27.2020.12027>

- Vattimo, G. (1984). *Introducción a Nietzsche* (J. Binaghi, Trad.). Península.
- Vattimo, G. (2002). *Diálogo con Nietzsche* (C. Revilla, Trad.). Paidós.
- Ward, J. (2011). Nietzsche's Value Conflict: Culture, Individual, Synthesis. *Journal of Nietzsche Studies*, 41(1), 4–25. <https://doi.org/10.5325/jnietstud.41.1.0004>
- Whyte, M. (2008). The Uses and Abuses of Nietzsche in the Third Reich: Alfred Baeumler's "Heroic Realism". *Journal of Contemporary History*, 43(2), 171–194. <https://doi.org/10.1177/0022009408089028>



ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Poesía y mundo en los inicios del pensar de Heidegger*

Andrés Felipe Martínez-Castro

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

Email: af.martinez227@uniandes.edu.co

Recibido: 12 de agosto de 2022 | Aprobado: 08 de noviembre de 2022

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.350893>

Resumen: En el artículo se estudia la relación entre la filosofía de Heidegger y la poesía en su escrito de habilitación y primeras lecciones en Friburgo. Aunque la poesía como un fenómeno particular no era aún tematizada por Heidegger, sus conceptos de filosofía y lenguaje se desarrollan en su proximidad desde el escrito de habilitación. Posteriormente, la caracterización del lenguaje como generalidad premundana en sus primeras lecciones es ejemplificada con una cita trágica. A partir de ella, se elabora una interpretación de la relación implícita entre la filosofía y la poesía a partir del lenguaje premundano [*Vorweltliche*] y su crítica al neokantismo. Esta relación es la posibilidad fenomenológica de dejar ver en el lenguaje, en la que aquello mostrado son los fenómenos de mundo y sentido. Así, la fenomenología y la poesía estuvieron siempre hermanadas en el pensamiento de Heidegger, en torno a esos dos fenómenos centrales de su posterior ontología.

Palabras clave: poesía, ser en el mundo, fenomenología, sentido, neokantismo

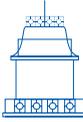
* El presente artículo está vinculado a la investigación "ontología y poesía" realizada para optar por el título de Doctor en Filosofía en la Universidad de los Andes.

Cómo citar este artículo

Martínez-Castro, A.F. (2024). Poesía y mundo en los inicios del pensar de Heidegger. *Estudios de Filosofía*, 69, 115-136. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.350893>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Poetry and world in early Heidegger's thought

Abstract: This article explores the relationship between Heidegger's philosophy and poetry in his habilitation and his first lectures in Freiburg. Although poetry as a particular phenomenon was not yet thematized by Heidegger, philosophy and language developed in its proximity since the habilitation text. Subsequently, a tragic quotation exemplifies the characterization of language as a pre-mundane generality in his first lessons. The article elaborates an interpretation of the implicit relationship between philosophy and poetry based on the pre-mundane language [*Vorweltliche*] and its critique of neo-Kantianism. This relationship is the phenomenological possibility of letting see through language, especially the phenomena of world and meaning. Therefore, phenomenology and poetry came together in Heidegger's thought around those two central phenomena of his later ontology.

Keywords: poetry, being in the world, phenomenology, meaning, Neokantism

Andrés Felipe Martínez Castro: Filósofo y economista de la Universidad de los Andes, con maestría en filosofía. Actualmente curso el doctorado en filosofía en la misma universidad. Mis áreas de investigación son la fenomenología y la hermenéutica en sentido amplio. Mi interés se centra en las investigaciones fenomenológicas en problemas contemporáneos y de nuestro contexto, entre otros, el desplazamiento forzado y la violencia, la relación de la filosofía con la poesía y la filosofía de las matemáticas. He trabajado especialmente a los autores Heidegger y Badiou. Actualmente, investigo sobre las relaciones de la ontología de estos dos autores.

ORCID: 0000-0002-6082-2570



1. Introducción

La unión entre la filosofía de Heidegger y la poesía es el mundo. Esta ligazón entre poesía y mundo estuvo siempre presente, aunque tardara en hacerse explícita, y es, más bien, la filosofía la que cambia para tratar de estar a su altura. Empieza desde una intuición en su tesis de habilitación, *Sobre la doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* (GA 1), o quizás previamente cuando Heidegger escribía poemas. No obstante, la imagen tradicional que obtenemos al leer los comentarios a la filosofía de Heidegger es muy distinta. Para algunos, la unión entre filosofía y poesía surge cuando Heidegger dirige su mirada al arte como forma de apertura de la verdad que contrasta con la técnica (Pattison, 2000). Para otros, la discusión tiene su punto de partida en *Ser y tiempo* (Gosetti-Ferencei, 2004), en la interpretación del papel del lenguaje en la analítica del Dasein, y su centro de gravedad en el viraje posterior. La idea de un primer Heidegger alejado del arte y la poesía, casi “sociológico”, cuya fenomenología se desarrolla en un campo prelingüístico, es particularmente fuerte en los comentarios de su obra en lengua inglesa. Heidegger, no obstante, fiel a su consigna de que todo pensador piensa un solo pensamiento, pensó siempre en torno del emerger continuo y hermanado de poesía y mundo y lo denominó origen, el lugar de donde brota aquello que debe ser pensado.

Le fenomenología nombra una filosofía con la que Heidegger buscó y encontró ese origen. Este texto muestra que en su tesis de habilitación y la labor docente en Friburgo (1919-1923), con una terminología aún en desarrollo, Heidegger ya había encontrado dicho origen, la unión de poesía y mundo en su exploración del carácter premundano del lenguaje. La fenomenología se propone, a manera de indicación, dejar ver en el lenguaje. Al periodo de Friburgo lo determina el tránsito desde el neokantismo hacia la fenomenología, el cual se corresponde con el cambio desde la lógica como teoría del juicio a la lógica como reflexión sobre el lenguaje, sobre el *logos*. La gran ausente a primera vista es la poesía. No obstante, el artículo mostrará que esta primera impresión cambia cuando interpretamos las citas relacionadas con la poesía y extraemos su sentido en dirección a la evolución de la filosofía de Heidegger. Para ello, se explorará, en primer lugar, las conclusiones de *Sobre la doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* para resaltar las conexiones del “espíritu vivo” con la poesía, en especial, con el romanticismo, Novalis y Schlegel. En segundo lugar, se interpretará el mundo y el lenguaje premundano en las lecciones de Friburgo en relación con la poesía. Finalmente, se extraerá, a modo de conclusión, las críticas que dirige Heidegger al neokantismo, y cómo mundo y poesía constituyen el centro del debate.

Como panorama general, la primera imagen sobre la poesía, ausente en el neokantismo, pudo venir del interés de Heidegger por los poetas y por el idealismo alemán. En el prólogo a los escritos tempranos, Heidegger asegura que en 1908 leyó las poesías de Hölderlin (GA 1, p. 56), en los años siguientes entre 1910 y 1914, entre

otros, leyó a Rilke y Trakl (GA 1, p. 56); durante su juventud, también leyó asiduamente a Johann Peter Hebel (Safranski, 1998) y su lectura de Novalis puede constatarse por sus citas, la primera de ellas como epígrafe en su trabajo de habilitación (GA 1, p. 399). Ellos, junto a Goethe y Stefan Georg, son los poetas a los que Heidegger dedicará más citas y notas en sus libros. Sin embargo, su presencia varía a lo largo de su obra. Mientras el ya mencionado fragmento de Novalis sirve de epígrafe de la conclusión de su trabajo de habilitación, Stefan George es mencionado por primera vez en el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 58, p. 69), fechado en 1919-20, y no será citado de nuevo hasta reaparecer con mayor importancia en el segundo Heidegger. Con Rilke sucederá algo similar, su primera mención data de 1924 en el curso similarmente titulado *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24, p. 244). Trakl y Hebel no son citados en los primeros cursos y obras, así como Hölderlin cuya presencia tiene lugar en el periodo posterior a 1930.

También se formó Heidegger una primera idea de la poesía en su ejercicio mismo con la escritura de algunos poemas. Del periodo comprendido entre 1910 y 1916 se conservan 8 poemas (GA 13 y GA 6). En estos poemas tempranos, la temática general es la comparación de una etapa de la vida con algunos motivos poéticos como el atardecer o anochecer, la caída o muerte de la luz, o la finalización o espera de la primavera. Unida a ello, hay una idea de la vida como nacimiento y muerte continua. En dos de ellos, *Ölbergstunden* y *wir wollen warten* (GA 13, p. 6), es notoria una temática religiosa. Los versos guardan una relación muy general con los intereses filosóficos de Heidegger, por lo demás, aún en desarrollo. Pero en los temas filosóficos aún incipientes resuenan también herencias del romanticismo, como el caso de la vida y la muerte, la cual parece intentar ser comprendida como desenvolvimiento de la vida misma, por ejemplo, en *Sterbende Pracht* (GA 13, p. 5) cuando afirma que el ramaje “Siente en la caída // necesidad de la tarde”. No obstante, los versos son pocos y Heidegger parece haber abandonado la actividad durante periodos.

2. Trabajo de habilitación

El mundo es la esfera de las uniones imperfectas
del espíritu y la naturaleza.

Novalis (2001, p. 431)

En el prólogo a la primera edición de sus escritos tempranos (GA 1), Heidegger ofrece de ellos una relectura y narra los encuentros que marcaron su formación. En sus primeros escritos y, en especial, en su trabajo de habilitación de 1915, *Sobre la doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto*, nota una continuidad con su pensamiento posterior que salta ahora a su vista: “Sin embargo, ellos [los escritos tempranos]

muestran el inicio de un camino entonces aún cerrado para mí: en la forma del problema de las categorías la pregunta por el ser, la pregunta por el lenguaje en la forma de la doctrina del significado. La copertenencia de las dos preguntas permanecía aún en la oscuridad” (GA 1, p. 55).

El prólogo escrito para la edición de 1972 mira en retrospectiva una intención desde la cual se unifica su trabajo inicial con las preguntas posteriores de su filosofía. Esta intención yace en la pregunta que le guía y en el problema mismo, más que en el nombre o los primeros conceptos con que la formula. La pregunta por las categorías, la estructura lógica en la cual se presenta el mundo, se transformó progresivamente en la fenomenología, la ontología, y después en el simple pensar, todos ellos nombres dados en algún momento al preguntar por el ser, y la teoría del juicio, convertida en la lógica, en la hermenéutica de la facticidad, en el lenguaje y finalmente en la poesía, fueron los nombres de la inquisición sobre el lenguaje. Ambos aparecen desde un inicio entrelazados y transcurren sobre el fondo de una copertenencia que se mantendrá hasta los escritos tardíos. De ser cierto, debe ser posible localizar en la temática del primer Heidegger aquellos mismos problemas de los que emana toda su filosofía. De ser cierto, su pensamiento, aún encerrado en los conceptos del neokantismo, debe haber visto ya el fenómeno que más tarde llamará poesía.

El primer encuentro filosófico con la poesía, paradójicamente por su temática, es el escrito de habilitación de Heidegger, *Sobre la doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto* (GA 1). Heidegger trabajó en sus primeros textos en la teoría del juicio, la lógica y las categorías. La filosofía de Kant fue interpretada en su tiempo como una investigación psicológica del conocimiento humano, por un lado, y, por el otro, como una investigación lógica sobre la validez de nuestros juicios. En el enfrentamiento de estas interpretaciones, gracias a las *Investigaciones lógicas* de Husserl y a las interpretaciones de la filosofía de Kant por parte de Stadler, Cohen, Nartop, Windelband y Rickert (Gutiérrez, 2009, p. 94), Heidegger se decide en contra de las interpretaciones psicologistas y en favor de aquellas que sostenían que la crítica era una investigación de la validez lógica. La esfera del sujeto y la del objeto están unidas por el puente de dicha validez y la filosofía investiga la formación del puente mismo. Dentro de estas interpretaciones, Heidegger apreció la de Emile Lask, quien pretendía dejar atrás las investigaciones sobre juicios particulares y preguntar por el fenómeno en conjunto y su sustento. En oposición a un sujeto trascendental cuyas categorías preforman el mundo, Lask sostuvo que la forma lógica indica hacia un determinado material y depende de su realización para llegar a ser significado. Con ello, la disyunción entre validez y significado quedaba fundida en el objeto. Esta inmanencia del sentido serviría, según Heidegger, para aclarar el estatuto lógico del juicio. Este es “una relación de ‘validez’ entre el objeto y el contenido significativo determinante; el conocimiento es un ‘apoderarse del objeto’ que se da en el ámbito del sentido que vale” (Gutiérrez, 2009, p. 98-99).

Heidegger pretende en su escrito basarse en la validez y la teoría del juicio para rastrear la unión entre la teoría de las categorías y una subjetividad valorizante, con la que espera llegar a los fundamentos metafísicos del valer. El juicio debe entenderse no desde una perspectiva psicológica, ni trascendental, sino desde una metafísica que pregunte por el valer, el cual, a medio camino entre el sujeto y el objeto, será determinado por Heidegger como una nueva forma de ser diferente de ambos (Gutiérrez, 2009, p. 99). Este valor verdad o verdad como valor emerge de una subjetividad valorizante, la cual ya no es un sujeto trascendental que fuerza con las categorías “lo dado” a la intuición, sino una instancia que da origen a la validez con su actuar y su toma de posición con respecto al valor verdad. En última medida, la lógica del juicio se encuentra entramada de alguna manera con el objeto, la relación misma entre los dos se efectúa al valorar. El “puente” del valor es una forma de ser que no corresponde al sujeto ni al objeto.

En el epílogo, añadido posteriormente como un balance de la obra, aparece la primera cita de un poeta: Novalis. Por la naturaleza del escrito de cierre, el cual quiere evaluar el trabajo y ponerlo en relación con los propósitos posteriores de investigación, el epígrafe debe ser leído como una indicación de la dirección de sus trabajos posteriores. El fragmento dice: “Buscamos por doquier lo incondicionado y encontramos siempre solo cosas” (GA 1, p. 399). El trabajo de habilitación pretendía relacionar el problema de las categorías con un horizonte metafísico que renovara y abandonara la discusión de la unión entre el objeto y el sujeto. Por ello, resulta natural preguntarse a qué se refiere lo incondicionado [*unbedingt*] que no logra captarse entre las cosas o cuyo carácter difiere del de la cosa.

El problema del texto de habilitación se convierte, desde esta óptica, en determinar el modo de encuentro de la conciencia valorante, el objeto y el juicio. El problema no puede encerrarse dentro de la conciencia, pues la lógica debe realizarse en el objeto y su resultado, el valor verdad no es un objeto más como los otros. Lo incondicionado debe ser encontrado más allá de las cosas, del sujeto y del objeto, y captado en toda su amplitud como acto vivo. El significado debe emerger de ese encuentro y no ser ni un contenido mental ni un objeto en el mundo. El lugar de encuentro o conciencia valorante es una prefiguración del Dasein, como ser-ahí. El énfasis, empero, no debe posarse sobre la idea de conciencia o sujeto constituyente, sino en el ahí. Frente a la distancia binaria que constituye la relación sujeto-objeto, Heidegger persigue desde sus inicios comprender a ambos como posiciones binarias derivadas de un “entre”, un puente o un ahí que las funda. Este “entre” es aquello incondicionado [*unbedingt*], distinto a la cosa y, a lo largo de la obra de Heidegger, indisolublemente conectado con el mundo. El fragmento de Novalis citado por Heidegger es una idea recurrente de la obra del poeta y se complementa con otros fragmentos como el citado epígrafe de este capítulo. El mundo, la esfera de las uniones imperfectas del espíritu y la naturaleza, debe ser captado como incondicionado, como una forma de ser distinta a la cosa. En

esta etapa del pensamiento de Heidegger, esta forma de ser es el valer que enlaza el sentido lógico con el significado óntico.

La instancia valorante que resuelve en este escrito de habilitación por primera vez el problema fue tomada de un diálogo con la poesía: el concepto de espíritu vivo [*lebendiger Geist*]. En la medida en que el valer y las determinaciones categoriales no pueden ser reducidas a contenidos mentales, la instancia valorante es un espíritu vivo e histórico que sirve de puente entre lo óntico y lo lógico y conduce la reflexión hacia la metafísica. Heidegger afirma, en la traducción de Mantas (2012):

Sólo desde esta orientación del concepto de espíritu vivo y sus ‘afirmaciones eternas’ (cfr. Schlegel) la lógica de la teoría del conocimiento quedará a salvo de una limitación exclusiva al estudio de las estructuras y se podrá plantear el problema del sentido lógico también desde su significado óntico. Sólo entonces será posible una respuesta satisfactoria sobre cómo el sentido ‘irreal’ ‘trascendente’ nos garantiza la verdadera realidad y objetividad (p. 463).

El concepto de espíritu vivo parece haber sido tomado por Heidegger de Schlegel, de *Diálogo sobre la poesía* (Mantas, 2012). Con esta primera formulación del Dasein, Heidegger piensa por vez primera la diferencia ontológica, aquí bajo la forma del significado óntico y el sentido lógico. El gran ausente en esta formulación parece ser el lenguaje. Si bien la idea de juicio y significado se encuentran en relación con éste, desde otra perspectiva son exactamente las posiciones que Heidegger rechazará y criticará. En el epílogo del escrito, solo la cita de Schlegel sobre las afirmaciones eternas parece dejar un entresijo de un pensamiento distinto sobre el lenguaje.

Heidegger reconoce a Schlegel como fuente de las ideas del espíritu vivo y sus afirmaciones eternas [*ewigen Bejahungen*]. Empero, las dos citas no son tomadas textualmente del *Diálogo sobre la poesía* (Schlegel, 1985). Las afirmaciones eternas no aparecen textualmente en el libro, si bien existen expresiones semejantes y, por lo demás, la constancia terminológica no es una característica de Schlegel (Cf. Schlegel, 1985, Introducción). Con respecto al término “espíritu vivo” no hay una expresión idéntica, pero sí una similar que habría aparecido en los pies de página de una edición alternativa: *Friedrich Schlegel 1794-1802. Seine prosaischen Jugendschriften. Hrsg. v. Jakob Minor. Band II, Wien 1882* (Schlegel, 1985, p. 94). El pie de página en cuestión es el número 6 de la edición consultada (Schlegel, 1985, p. 177) y habla de [*alles lebendig auffassender Geist*]: “[el] espíritu meditativo [que hace sentido] y comprensor de todo lo viviente es un espejo claro del mundo completo a su alrededor” (subrayado propio). Este pie de página corresponde a una redacción alternativa de un comentario de Schlegel sobre la obra teatral *Egmont* de Goethe.

A pesar de que la cita no sea textualmente aquello que afirmara Heidegger, se pueden extraer algunas conclusiones. El *Diálogo sobre la poesía* fue escrito en alusión y como recuento de las reuniones que habría tenido el grupo romántico en el que se

encontraron, junto a otros, Novalis y Schlegel. Es un diálogo sobre la poesía en dos sentidos. Schlegel utiliza el término en su acepción natural como obra del poeta o poema y, en un sentido proveniente del idealismo, como poesía inconsciente de la tierra. El idealismo entendía a la naturaleza como una obra de arte, como un poema, del cual el ser humano hace parte y dentro del cual poetiza el mundo. El idealismo concebía la naturaleza como una instancia del absoluto o como un no-yo, percibido como objetivo, pero en última medida producido por la fuerza imaginativa del absoluto. Este es el caso para Schlegel, quien nombra también al mundo exterior poesía o poema de la divinidad (Cf. Schlegel, 1985, *Introducción y Dialogo sobre la poesía*).

Podemos ver bajo otra luz las verdades eternas del espíritu vivo si fijamos la vista en el conocimiento de la naturaleza para Schlegel. La naturaleza es producto de la imaginación de un “poeta eterno”, de un yo creador del cual somos parte, por lo cual, la forma de conocerla es llevar a cabo parte de dicha creación con nuestra imaginación o fantasía. Toda obra de la fantasía es también creación y la forma más pura de creación es la poética, la cual se convierte en parte de la poesía inconsciente de la tierra. El poema, la forma máxima de conocimiento, debe ser una obra acabada, debe relacionarse con lo infinito y desde su posición individual y particular debe poder reflejarlo. En ese sentido, todos los poemas son un solo poema que busca decir la poesía inconsciente de la existencia. La palabra poética tendría la particularidad de que convertida en una obra finita puede dar a conocer la naturaleza infinita. En este sentido, habla Schlegel en sus *Ensayos sobre Lessing*:

Pero es alcanzable porque ya ha sido alcanzada muchas veces, porque a través de ella se relaciona en todas partes la apariencia de lo finito con la verdad de lo eterno y a través de ello precisamente se disuelve en sí misma: a través de la alegoría, a través del símbolo, a través de aquello por donde en el lugar del engaño hace su aparición el significado, lo único real en la existencia, porque solo el sentido, el espíritu de la existencia brota y regresa de aquello que se ha elevado por encima de todo engaño y de toda existencia (Citados en Schlegel, 1985, pp. 74-75).

Los medios a través de los cuales se expresa el lenguaje poético son aquellos que permiten la aparición de las afirmaciones o la verdad eterna. Esta forma de conocimiento debe sintonizar con el significado de la poesía eterna y solo puede hacerlo como partícipe de ella en la creación. A pesar de que no pueda, lastimosamente, encontrarse una cita directa que despeje las dudas, es difícil suponer que cuando Heidegger cita en el cierre de su escrito de habilitación a ambos, Novalis y Schlegel, y menciona al espíritu vivo y sus afirmaciones eternas, no se percatara de o no quisiera insinuar una proximidad con el poema. Ambos, las afirmaciones eternas de Schlegel y los fragmentos poéticos de Novalis, coinciden con la intención heideggeriana de captar lo incondicionado, pero ellos afirman abiertamente lo que Heidegger aún calla, que el

lenguaje de lo incondicionado no es la lógica, sino la poesía. El espíritu vivo prefigura al ser en el mundo, y, como veremos en la sección siguiente, al mundo incondicionado se llega a través de la vivencia y su lenguaje no lógico, sino premundano.

3. Friburgo: poesía y ciencia originaria

El espíritu vivo mostraba la dirección que seguirían las primeras lecciones de Heidegger, pero frente al primer impulso de elevar el problema a la metafísica se interpuso la fenomenología. A partir de ella, las lecciones de Friburgo proponen captar la vida en su desenvolvimiento inmediato y, en medio de este, alcanzar el sentido y las significaciones primarias. El espíritu ha sido dejado atrás como una determinación innecesaria y tal vez vacía. La fenomenología no se piensa a partir de un problema teórico o de un término filosófico que se deba elaborar. Esta exige ir directo a un fenómeno, al problema, a la cosa misma que se quiere preguntar. Su único criterio es la mostración. El problema mismo y su solución deben hacerse visibles. La vida, en amplio sentido, se presenta a sí misma como primera determinación del problema del conocimiento. El conocimiento es una necesidad, aparece en la vida misma y quiere al mismo tiempo aprehenderla. El lenguaje teórico debe ser expuesto en su cercanía o lejanía en la aprehensión de la vida. El problema del juicio y de las categorías no debe ser elaborado para después ver si puede someterse con él a la vida misma, sino que, de ser verdadero, debe surgir de algún lugar en ella y mostrarse como un fenómeno.

En la consecución de la vía de acceso a la vida y del lenguaje que permite entenderla se juega para el joven Heidegger la existencia de la filosofía. El primer problema consiste en enfrentar la perspectiva del neokantismo, su propia posición previa. En ella, la vida se analiza desde una perspectiva teórica y la forma de aprehenderla es el juicio. La vida aparece así desgajada en un sujeto, al cual le es dado un objeto de conocimiento, bien sea como un contenido mental o un objeto de la percepción, y la teoría debe explicar cómo sea posible que dicho sujeto conozca la esfera independiente del objeto. La vida, sujeto y objeto, es entendida en el neokantismo a través de los juicios, un lenguaje. En esta pugna con las concepciones neokantianas de los juicios y la percepción de objetos, los ejemplos opuestos por Heidegger son poéticos. En la segunda parte de *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (GA 56/57), la fenomenología disputa con el neokantismo su capacidad de entender la vida y el conocimiento. En oposición al neokantismo, la fenomenología se piensa a sí misma como preteórica. Ante la pregunta neokantiana por la donación material “¿Hay algo?”, es decir, ¿cómo podemos saber de la existencia de un mundo exterior y de objetos en él?, Heidegger decide poner en cuestión las posiciones filosóficas establecidas en su tiempo.

Por ejemplo, si preguntamos: ¿hay algo? y respondemos que para saberlo se deben determinar las condiciones psíquicas para captar un objeto existente, el problema inicial

se desplaza hacia la determinación de lo objetivo y de los procesos psíquicos, también objetivos, necesarios para que un sujeto determine que se da un objeto. Con ello, sin embargo, no se ha resuelto la pregunta, sino que nos enfrentamos a determinar qué sean los hechos psíquicos y qué la existencia de objetos, con lo cual reescribimos la pregunta inicial proponiendo otro problema a su base sin haber llegado a cosa alguna. La pregunta “¿hay algo?” no pregunta si hay hechos psíquicos o si hay objetos. Tampoco se resuelve al encontrar una relación entre objetos, la cual une un objeto-contenido mental, con los objetos ojos y, a su vez, los objetos reales que se perciben. Con ello se cae de nuevo en el problema de determinar y justificar la validez de los contenidos mentales, la percepción visual y la determinación y unidad del objeto. ¿Cómo proceder entonces?

Nos topamos aquí con un abismo y con la necesidad de dar un salto o hundirnos en la llamada por Heidegger nada de la objetividad: “Estamos ante la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general, ante un abismo: o bien la nada, es decir, la objetividad absoluta, o bien conseguimos saltar a otro mundo, o más precisamente: por vez primera en el mundo” (GA 56/57, p. 63). Nuevamente el fragmento de Novalis, la búsqueda de lo incondicionado toma sentido junto a la pregunta “¿hay algo?”. La pregunta parece dirigirse hacia una realidad externa, objetiva, pero Heidegger pretende saltar por primera vez en el “entre” de la relación misma, en el mundo incondicionado [*un-bedingt*]. Para que la investigación fenomenológica proceda, Heidegger propone atenerse al preguntar mismo. Cuando pronunciamos la pregunta: ¿hay algo?, sin tratar de anteponer objetos en ella, tenemos una vivencia o una experiencia. La hemos dicho. Cuando preguntamos, “yo me comporto” [*Ich verhalte mich*] (GA 56/57, p. 66) con respecto a algo. El “comportarse respecto a” no es una nueva relación entre un yo y un objeto. Por el contrario, es nombrar la forma original de encuentro. Ella está antes, inmediatamente preguntamos nos comportamos respecto a algo, antes de intentar determinar un objeto o un sujeto en la relación.

Al observar atentamente la experiencia de la pregunta “¿hay algo?”, se puede ver que no hay referencia específica a ningún “yo”. Cuando preguntamos, la vivencia no es nuestro contenido mental, por el contrario, se muestra como “un vivir dirigiéndose a algo”, en específico, un “vivir interrogativamente dirigiéndose a algo”. En el “hay” está ya el enigma que Heidegger quiere rescatar en la expresión alemana: la expresión no apela a ningún sujeto y el algo no se encuentra determinado como un objeto que se dé o se presente. A pesar de que no pueda ser reducida al esquema típico de sujeto y objeto:

La vivencia también es, sin embargo, aun si evito cualquier reificación e inserción en un contexto fáctico, tiene un ahora, está ahí y es incluso de algún modo mi vivencia. Yo estoy aún ahí, yo lo vivo, pertenece a mi vida y sin embargo su sentido está tan distante de mí, tan absolutamente lejos de mí (GA 56/57, p. 69).

La relación entre la vivencia y lo vivido no es una nada y no necesita entenderse en términos de sujeto y objeto. En el “comportarse dirigido a” yace ya un algo hacia el cual comportarse. Hay una similitud con la transitividad de la conciencia de objetos, descrita por Husserl, no obstante la idea de conciencia es demasiado estrecha. Se debe comprender el todo de la vivencia, no solo lo psíquico. Por ello, es mejor hablar de un “vivir dirigido a algo”. De ello se puede concluir que “¿hay algo?” no es una pregunta fundamental, pues ella se posa sobre un vivir interrogativamente, sobre un “vivir dirigido a algo”. Aquí no hay un yo, ningún sujeto ni objeto, pero hay un vivir y un algo que los prefiguran. Para que la pregunta “¿hay algo?” pueda interpretarse teóricamente y aparezcan en ella objeto y sujeto, debe reducirse el “vivir dirigido a algo”, que en sí mismo vincula lo viviente, la vivencia y lo vivido. El sujeto y el objeto aparecen y se fundan sobre el vivir.

La vivencia no es nuestra vivencia, un contenido mental, sino que nosotros estamos en la vivencia. Esta es un “suceso [*Er-eignis*] de carácter significante, no factual”. La pregunta “¿hay algo?” conduce a la comprensión de la vivencia o experiencia como relación originaria entre un vivir, un suceder y un algo “de carácter significante”, los cuales deben permitir salir de la esfera de la teoría y entrar en el horizonte de la comprensión de la vida. Por ejemplo, supongamos que entramos al cuarto de una amiga o una conocida médica y encontramos un espéculo nasal. En nuestra extrañeza lo tomaremos en las manos e intentaríamos saber qué se hace con él, lo manipularíamos parecido a unas pinzas debido a su forma, hasta que nuestra amiga nos sacara de nuestra extrañeza al explicarnos que se utiliza para ensanchar los orificios nasales y poder realizar una observación nasal.

Para quien fuera médico, el espéculo se le presentaría inmediatamente como un instrumento médico, para nosotros se nos mostraría en primer lugar como algo con lo que no sabemos qué hacer. Para ambos, la médica y nosotros, el espéculo se presenta como algo que tiene un significado, como un instrumento mundano que puede ser usado para algo. Así sucede con las cosas que encontramos en las vivencias, se nos presentan como pertenecientes a un mundo que está en torno nuestro, las mesas, sillas o ascensores aparecen bajo una faz mundana, la cual se despliega en sus usos, sin necesidad de identificar primero un sujeto o un objeto: “Vivir en un mundo entorno, significa para mí siempre y en todo lugar, todo es mundano, ‘munda’ lo cual no coincide con ‘valer’” (GA 56/57, p. 73). Las cosas aparecen con un significado porque tanto estas como la vivencia donde las encontramos son vividas, aparecen porque “vivimos dirigidos a”. Estas nociones de vivencia, experiencia, mundo y significatividad son el lugar inicial y el núcleo del encuentro entre poesía y filosofía, especialmente en el carácter fenomenológico de ésta.

Heidegger compara la experiencia vivida con la llevada a cabo por el conocimiento científico. Mientras en la primera existe una referencia al ser vivida, en tanto la cosa se presenta como significante en un “vivir referido a”, en el conocimiento científico

desaparece esta referencia. En estricto sentido, en el conocimiento científico el significado de la cosa inmersa en un mundo se limita sin hacer referencia a aquello que se puede hacer con ella, e inicia un proceso que puede culminar en el objeto, como un algo general sin un significado dado por el vivir. Heidegger recurre nuevamente a una comparación para mostrar el surgimiento del objeto como una limitación o desvivificación de la experiencia. Para ello, contrapone la visión de la salida del sol que tiene el astrónomo, como un proceso natural que no involucra la visión particular o sentimientos del científico, contra una cita de *Antígona* de Sófocles, en la cual los tebanos celebran la defensa de la ciudad que ha permanecido: “Oh! mirada del sol, la más bella // Que la Tebas de siete puertas // Hace tiempo iluminas” (GA 56/57, p. 73). Heidegger sostiene que esta contraposición solo plantea el problema, pero no es una solución. El análisis queda postergado para un apéndice, el cual lastimosamente no se ha conservado (GA 56/57, p. 74).

La contraposición, sin embargo, queda clara. La descripción de la salida del sol por parte del científico ha extraído el fenómeno del campo de significación inmediato, de la experiencia o el “vivir dirigido a”, mientras que el coro de Sófocles nos deja ver el sol en su significado para los combatientes, su belleza sobre las puertas de Tebas y la permanencia de la ciudad que hace largo tiempo ilumina. En la vivencia transmitida por Sófocles, la cual no requiere de un yo en específico, pero sí de un vivir en relación con algo, el sol está en su bello brillo cuando, después de la batalla, hace aparecer la puerta en su permanencia. Fenomenología y poesía coinciden en la posibilidad de dejar ver la experiencia vivida en su carácter de significatividad mundana, sin reducirla a sujeto y objeto. La coincidencia se da temprano en el pensamiento de Heidegger, pero su desarrollo y su alcance aún permanecen por delimitarse. ¿Es solo la capacidad expresiva de la poesía o cierto tipo de ella empeñada en realizar descripciones casi palpables de la cotidianidad la que le hace converger con la descripción fenomenológica? Aceptaremos que, si bien ello puede ser cierto, no obstante, la poesía tiene una relación con la palabra que permanece sin esclarecerse. La coincidencia en este primer punto deja al menos dos preguntas abiertas: cuál sea la relación entre poesía y fenomenología con la significación mundana, con el “vivir dirigido a”, y cuál sea la relación de ambas con el lenguaje, cuál es el enlace entre las significaciones y las palabras.

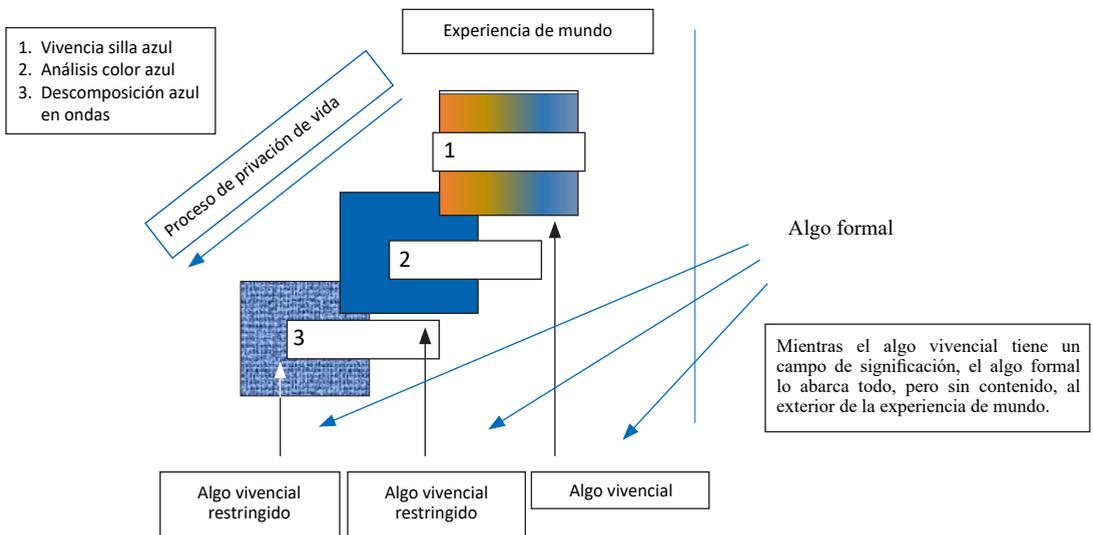
Cuando Heidegger esclarece la vivencia de la pregunta “¿hay algo?” y se remite a otra experiencia, parece obvio que debe analizar solo experiencias suyas. Sin embargo, Heidegger recurre primero a una vivencia compartida y después a una hipotética. El lenguaje nos permite participar en ellas sin haberlas vivido. Es decir, sin necesidad de pronunciarnos sobre su valor de verdad o de recurrir a construcciones sobre el objeto que quisiéramos captar, podemos verlas, sentirlas a través del lenguaje mismo. El dejar ver en el lenguaje que llamamos fenomenología, y que tomamos sin más como primera indicación, tiene algo compartido con la cita de Sófocles. Esta y la vivencia de la cátedra las podemos comprender porque, si bien es una vivencia particular, existe

una generalidad en nuestro modo de acceder a ellas en el lenguaje. En la vivencia de la pregunta “¿hay algo?” sucede algo semejante, no obstante, no hay referencia a una cosa mundana, porque cuando pregunto: ¿hay algo?, lo hago por un algo en general, el cual no está inserto en ningún contexto significativo de mi vida diaria. Resulta natural preguntarnos si ésta generalidad es la generalidad del lenguaje o si tiene un carácter teórico y cuál es su relación con la vivencia y la significatividad.

En el ejemplo del científico, él no se topa con algo en general en sus investigaciones. Por el contrario, lo hace con aspectos cada vez más específicos de la vivencia. Por ejemplo, en la esfera de la vida cotidiana podríamos toparnos con una cosa pesada que necesitamos levantar, entonces preguntaríamos: ¿hay algo con lo cual levantarlo?, o en el caso del científico, él podría preguntar, ¿hay algo que explique su peso o la atracción entre dos cuerpos? En ambos casos aparece “algo”, una cosa en general por la que se pregunta. El algo es en ambos un algo para algo, algo con que levantar un objeto, en un caso, y un algo que explica esta experiencia, una relación entre cosas, que, si bien se han desprendido de la referencia a nosotros, aún es un algo extraído de la experiencia misma y limitado a ella. El algo de la pregunta “¿hay algo?”, por el contrario, puede aparecer en cualquier contexto. Este algo de la donación material puede referirse al algo de la vivencia, al útil con el que puedo levantar una cosa, puede referirse al algo del científico, a la fuerza de gravedad, o, como en el caso de la pregunta, puede referirse como algo a todo en general y a nada en particular. El algo del científico no es un algo cualquiera, sino determinado por la relación existente entre las cosas en un área o un contexto delimitado. En ese sentido es similar al algo de la vivencia. Quiere señalar dentro de la vivencia misma, pero elimina parte de las posibilidades de ella, en particular, elimina la referencia a quien la vive. El algo de la pregunta “¿hay algo?”, por el contrario, tiene mayor amplitud, no está circunscrito a un área restringida como el del científico. En ese sentido, parece tener la amplitud de cualquier vivencia, pero a su vez completamente desprendido de alguna en específico.

Heidegger llama desvivificación al proceso que transforma el algo encontrado en la vivencia en un algo que cada vez remite menos a ella. Por ejemplo, tomemos la experiencia del color de una silla azul. Dentro de la vivencia, el color puede ser para decorar una sala, porque le gusta a alguien o porque debía combinar con otros colores del lugar. Con la visión de la ciencia inicia el proceso que aparta el algo de la vivencia. El azul es una onda que a su vez se explica por el comportamiento de los átomos, fotones. Cada paso de la explicación se hunde en un campo determinado de la vivencia. Ya no hay referencia a quien la vive, tampoco referencia al estar en un lugar determinado, simplemente vemos el azul y después dentro de él. El algo formal de la donación material, sin embargo, no obedece la misma tendencia, sino que puede aparecer en cualquier estado y tampoco es el límite o último paso de la ciencia. En la vivencia y en el proceso de la ciencia, silla es algo, el color es algo, los fotones son algo, pero siempre en un contexto determinado. La silla es azul, el color es luz, pero la silla no

es color. Estos algos aún conservan conexiones significativas dadas en la experiencia misma. Por ello, la teorización formal es cualitativamente distinta del proceso de las ciencias. Esta última puede referirse a la silla, al color, a las partículas, a todo lo posible como algo. Guarda relación con el algo de la vivencia, pero lo extrae de todo contexto significativo. Podríamos visualizarlo en un diagrama:



Elaboración propia (2023)

Heidegger distingue así cuatro componentes. El primero es la vivencia en la cual hay una referencia al ser vivida, pero no a un sujeto particular. Para acceder a ella no es lícito separar sujeto y objeto, es decir, partir desde una visión teórica que desconoce los lazos significativos de la vivencia. El segundo es el proceso de privación de vida [*Entlebens Prozess*], del cual emerge la ciencia a través de pasos sucesivos que analizan la vivencia, se hunden en ella y eliminan paulatinamente sus referencias para delimitar su campo de estudio. Así, cuando veo una silla en la vivencia, veo una cosa para sentarme. Cuando inicia el proceso de privación de vida puedo verla descompuesta en dimensiones, formas y colores, estos últimos a su vez son ondas de luz y así sucesivamente.

Los otros dos componentes son producidos por la generalización. Hay una generalidad de la vivencia, por darle un nombre. ¿Hay algo con lo que pueda levantar esto? Aparece el “algo” o una generalidad que, por no referirse a un particular, no por ello está alejada de la vivencia: requiero el “algo” para algo. Este algo se muestra como una posibilidad o un “todavía no”, es decir, como algo vivible en general que aún no emerge en la vivencia, Heidegger le llama por su carácter posible el algo premundano [*Vorweltliche*]. En tanto es algo para algo, conserva el carácter significativo. Sobre esta generalidad de la vida se posa la generalización formal y el correspondiente algo de la

cognoscibilidad, el cual da lugar a la pregunta por la donación material: “¿hay algo?”, y podemos inferir que también da lugar a la esfera de la lógica. Este segundo “algo” formal o teórico priva al algo premundano del carácter significativo. Encontramos así al objeto en general, el cual no tiene una relación inmediata ni con la vivencia ni con el proceso de privación de vida. Es un proceso independiente de la desvivificación de la ciencia. Esta se hunde en la experiencia y la analiza, aquel retrocede hacia una generalidad que no tiene relación con la vivencia. Es decir, este algo formal captura todo asentándose en la generalidad del algo premundano, pero quitando su carácter vivible, su “para algo”.

Ello nos conduce al problema de la primacía de la teoría que debe ser revocada por la vida y la consiguiente reformulación de la comprensión del lenguaje. La experiencia del científico se ha mostrado como una desvivificación de la vida diaria y la pregunta por la donación material como una desvivificación del algo premundano. En ambos casos, la unidad originaria de la vivencia y lo vivido, es decir, el punto de partida fenomenológico, sirve de base al análisis del científico y a la pregunta teórica por la donación material. La teoría, por el contrario, no logra llegar a la vida y se encierra en explicaciones que demandan nuevas explicaciones. La objeción teórica a la vivencia del mundo circundante le reclama que demuestre la “realidad” de la vivencia, pero la realidad misma, como sucedía en la vivencia de la pregunta “¿hay algo?”, se desvanece en datos de los sentidos, en reglas de inferencia, y en una realidad siempre más honda que se debe recabar. La solución a este encierro se encuentra en abolir el problema mismo. Exigir a la vivencia y al mundo circundante que se justifique como realidad es aceptar la teoría como punto de vista y como ciencia originaria. La vivencia no tiene por qué demostrar su realidad.

La fenomenología y el lenguaje usado por ella no tienen por qué partir desde la teoría ni aceptar su primacía, sino tratar de mantenerse en la vivencia y en forma de conocer dirigiéndose a lo vivido. No obstante, según la crítica de Natorp (GA 56/57) a la fenomenología, su identificación con una descripción fenomenológica no basta para caracterizarse como preteórica o ateorética, pues toda descripción es subsunción en la generalidad del lenguaje, en géneros que tienen como fin la descripción de las leyes buscadas por el conocimiento. Desde este punto de vista, la experiencia del mundo entorno no es anterior a la teoría, sino su primer paso, teoría burda. En la crítica que Natorp (GA 56/57, p. 99 y ss.) dirige a Husserl, la descripción fenomenológica no puede aspirar a ser una descripción “ingenua” o carente de prejuicios y alejada de la teorización. La descripción es una reflexión que interrumpe el flujo de la conciencia o de la vida y después lo disecciona, lo separa analíticamente para subsumirlo en conceptos, en generalidades, gracias a la abstracción. La fenomenología, por tanto, no es preteórica sino el primer paso.

Empero, puede verse en ello una interpretación contraria. Natorp estaría presentando la teoría como una esfera que no admite exteriores. Son dos los problemas

principales para refutar a Natorp e impedir que el mundo circundante quede rebajado a teoría burda. El primero radica en hallar la relación entre la fenomenología y su mirar con la descripción. ¿La fenomenología describe los objetos que son significados por su lenguaje? ¿La mirada fenomenológica encuentra inmediatamente objetos o acaso hay una intuición no teórica en la que lo objetivo se funda? El segundo consiste en si todo lenguaje es subsunción en géneros, es decir, ¿la significación y generalización del lenguaje precisa de la objetivación y la abstracción o puede haber una significación y generalización preteórica?

Si digo, por ejemplo: “este árbol que tengo en frente”, ¿estoy diciendo: “yo afirmo que el objeto de en frente es un ejemplar perteneciente al género árbol”? ¿En toda expresión del lenguaje está ínsita la distinción sujeto-objeto?, ¿el lenguaje capta lo dicho como perteneciente a un género, como un ente captado teóricamente? y, por el otro lado, ¿toda expresión proviene de un sujeto opinante [*meinend*]? (GA 56/57, p. 11). En el mismo sentido en que la vivencia refiere a alguien que la viva, pero no tiene una indicación clara de propiedad, así la expresión refiere al ser dicha, pero no necesariamente a una opinión, propiedad de un sujeto. Por ejemplo, si digo: “las hojas de los árboles se han quemado con las heladas de la noche.” ¿Es equivalente a decir: “yo-aquí veo el ejemplar de árbol y en él los ejemplares de hojas y en ellos dirijo mi mirada a las marcas que les dejó el frío en la noche anterior a una fecha determinada”? ¿Es la frase inicial equivalente a una verdad performativa, porque si repito la frase mañana es mentira? Podemos aceptar que en casos particulares estamos diciendo eso, pero es solo un caso particular. Si nos atemos a la frase, en ella no hay una indicación a mí, podría ser a alguien, a cualquiera que viera las hojas quemadas por el frío, a un alguien en una generalidad mundana. Lo mismo sucede con el árbol y tampoco las hojas son un objeto inventariado y marcado. Existe una generalidad, pero significativa, aún inserta en el mundo. Tampoco la noche es específicamente una noche, de forma que la frase expresa mucho más que aquello que la certeza performativa pretende. El árbol no es árbol en la frase por pertenecer a un género, no está tomado en cuanto representante de una idea o en tanto instancia de una universalidad, sino en cuanto conexiones significativas que nos hacen partícipes de una vivencia en la cual surgen las cosas. Aquí, el árbol es aquel que crece y tiene hojas que no soportaron el frío o aquel en el que juegan los niños, pero no es un ejemplar cualquiera de un género o una clase, ni un árbol-objeto aquí determinado.

En esta experiencia, al igual que en la poética, la referencia al yo permanece, no en cuanto contenido mental, sino porque en el mundear del mundo también vengo yo al mundo. La fruta jugosa o apetitosa que el hambriento o el sediento anhela acontece como acontece la sed de quien la espera. Heidegger nombra este fenómeno co-resonar, co-manifestarse [*mitanklingen*]: “Solo en el co-manifestarse del propio yo se vive un mundo entorno, mundeas, y donde y cuando mundeas para mí, soy yo de alguna forma completamente ahí” (GA 56/57, p. 73). Co-manifestarse es el término desde el cual

puede interpretarse la expresión [*er-eignis*], palabra capital del segundo Heidegger pero que aún no ostenta el mismo sentido. En la traducción de Escudero (Heidegger, 2005, p. 84) se vierte el término como “a-propiación”. Se interpreta en este sentido la similitud con el verbo [*eignen*], el cual puede relacionarse con lo propio, como ser apropiado para algo o tener cualidades para algo, o bien con el adjetivo [*eigen*], el cual se traduce como propio. Sin embargo, el sentido de apropiación va en contravía con el desarrollo del texto, el cual manifiesta la independencia de la experiencia de un yo determinado o cualquier sentido de propiedad. Sería más sencillo interpretar que Heidegger utiliza la palabra en el sentido de suceso, pero quiere señalar el prefijo *er*, el cual como en *er-fahrung* o *er-lebnis* puede aportar el sentido de obtener o vivir algo. Podríamos, en consecuencia, interpretar que esta primera formulación del evento se encuentra naturalmente ligada a la vivencia, sin referencia a un sujeto o a algo propio, se vive, sucede o acontece. Heidegger afirma: “La vivencia no me pasa por delante como una cosa que yo coloco, como objeto, sino que yo mismo me sucedo en ella, ella se sucede según su esencia”.¹ La traducción como apropiación, “yo me lo apropio”, induce a error. No se trata en ninguna medida de que me apropie de algo, mucho menos de que suceda “en”, “dentro” de mí, o de que se haga mío por acción de mi conciencia. En la vivencia ni yo entro dentro de una relación de objetos, ni ella entra en mí como una representación, sino que ambos nos co-manifestamos en el “entre” de la significatividad del mundo. Mi “yo” sale completamente fuera de sí y el algo, la cosa del mundo, viene al encuentro como significatividad, de esta forma sucede-acontece el mundo. Se trata de que sucedo allí, confluyo con el mundear del mundo, me co-manifiesto. Si la poesía puede transmitirnos este confluir en el suceso es porque de algún modo el lenguaje poético nos permite también a nosotros confluir en él.

En este sentido, la fenomenología es una forma de filosofía que se ubica antes de la teoría, en contraposición a la opinión de Natorp (GA 56/57, p. 101). La fenomenología, en tanto dejar ver en el lenguaje, no necesita ser en primer lugar una subsunción en géneros o en abstracciones para mostrar la vivencia. La vivencia solo aparece porque la fenomenología no hace teoría de ella. Sin separar la vivencia en objetos y sujetos, sin pretender apresar el acontecer del mundo en conceptos formales, el dejar ver en el lenguaje es posible por la generalidad del lenguaje mismo y nuestra posibilidad de ver a través de él. Igualmente, aquello que la fenomenología describe no es un objeto, ni relaciones entre objetos, pues el dejar ver en el lenguaje se muestra en primera instancia como un co-acontecer significativo, que no está en el objeto ni en el sujeto, sino en el “entre”, en el mundo. Por ello, la coincidencia entre la cita de Antígona y la fenomenología consiste en que ambas permiten ver en el lenguaje a través de estas relaciones significativas, sin partir desde posiciones teóricas.

1 “Das Er-leben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach” (GA 56/57, p. 75).

Heidegger sostiene, en consecuencia, que el carácter del lenguaje no es formal. Contesta a la objeción de Natorp con la intención de recuperar lo premundano y su generalidad, sin aceptar el primado de la teoría. El algo mundano responde a la vivencia, es el “aún-no” de la posibilidad, de lo vivible. Las hojas del árbol quemadas por el frío son comprensibles porque significan una posibilidad vivible: “Por lo tanto, lo significativo, la expresión lingüística, no tiene por qué ser meramente teórica o incluso objetiva, sino que es originariamente vivible, premundana, mejor dicho, mundana” (GA 56/57. pp. 116-117). La expresión del lenguaje vive como la vida misma, la expresa y se expresa en ella con el mismo carácter del evento [*Ereignischaraktere*] (GA 56/67, p. 117). La significatividad del lenguaje nos descubre el mundo. De igual manera, puede existir un conocimiento de la vivencia misma, una comprensión de ella que no es el conocimiento teorético, sino que atrapa a la vida en su acontecer. Volviendo a la vivencia y anticipándose a ella, la intuición hermenéutica comprende a la vivencia en su propio devenir, en la posibilidad del ser vivido. Ella es la comprensión de la ciencia originaria que se posa en un lenguaje premundano para acontecer junto con la vivencia, la cual no necesita salir de sí misma, de forma tal que “[l]a vivencia apoderadora y que se lleva consigo de las vivencias, es la intuición comprensiva, la intuición hermenéutica” (GA 56/67, p. 117). Con respecto a la poesía, el coro de Sófocles ejemplifica la intuición hermenéutica, el conocimiento en el acontecer del mundo. Éste, como la fenomenología, es intuición de sentido que acontece en conjunto con la vivencia. El sentido y la intuición, fenómenos captados en la vida, son el origen desde el cual se encuentran y emergen fenomenología y poesía. En referencia al fenómeno del sentido y para explorar un poco más el lenguaje es útil revisar la crítica al neokantismo.

4. Crítica al neokantismo y sentido

Heidegger resalta a Windelband en el desarrollo del neokantismo. Para él, el objeto se constituye a través de la síntesis que realiza la conciencia, en la cual, una representación es una unión mediante normas de una multiplicidad. La conciencia se identifica con la función de la unión. Reflexivamente puede distinguirse entre el contenido de la conciencia y la relación que lo une. Las categorías son para Windelband (GA 56/57, p. 34 y ss.) dichas formas sintéticas de la conciencia. De la reflexión emerge una separación entre la unión efectuada por la conciencia y lo unido por ella. Sin embargo, para que ello implique un conocimiento del objeto, Heidegger resalta que debe captarse algo de la “realidad” por fuera de la esfera del sujeto teorético o no habría correspondencia posible ni ningún afuera del sujeto cognoscente. Por ello, habría que admitir en esta concepción que existe al menos una relación original en la cual el sujeto copia o crea las representaciones originales de las cosas, una operación

que no puede ser en sí misma representación. Según Heidegger (GA 56/67), Rickert trató de resolver este problema dentro del neokantismo. Al considerar que los juicios y toda representación requieren de la afirmación o negación estableció que el sujeto cognoscente requiere un comportamiento práctico. En el juicio y en toda formación de representación hay un comportamiento que afirma o niega, que excede la esfera teórica y pone el contenido del juicio en relación con un valor. Para afirmar la verdad de un juicio o negarla éste debe pasar por el actuar y el sentir que permiten asentir o disentir. Así, Rickert sostiene que en un comportamiento práctico yo admito que existe una verdad necesaria del tipo del deber ser en el juicio. En consecuencia, para Heidegger, el objeto del conocimiento es el deber ser que le asigna el carácter de verdad al conocimiento.

Desde el punto de vista de Heidegger, las investigaciones dentro del neokantismo conducen hacia su propia salida. Rickert (1892) muestra efectivamente que el comportamiento teórico se encuentra unido al práctico y que se debe a un asentimiento fuera del sujeto teórico, que él denomina deber ser. En esa medida, para Heidegger, debe Rickert en un contexto más amplio probar que aquello a lo que se dirige el conocimiento, su objeto, es un valor. Para ello examinó los actos que confieren dicho valor, pero se vio obligado a reconocer que son actos más que psíquicos. En el acto de juzgar se topó con el problema del sentido. Para afirmar que un juicio es verdadero éste debe estar formulado en un complejo de palabras que conformen una oración. Sin embargo, no cualquier complejo de palabras es una oración válida. En consecuencia, para admitir o denegar la verdad de un juicio, este debe estar formulado en un complejo de palabras que pueda ser comprendido. Pero la comprensión no atañe solo a la forma de la oración o las relaciones de la conciencia, sino que está dirigida a un contenido. El acto no puede ser reducido a un acto psíquico, sino que comparte la amplitud de la vivencia que siempre se dirige hacia algo. El concepto de verdad como valor en Rickert requiere salir de la conciencia y de lo psíquico hacia el contenido comprensible del juicio-oración. Aquí yace el problema del sentido que en palabras del neokantismo no puede ser ni un contenido psíquico ni una forma de valor, lo cual podemos reescribir, en términos más beneficiosos para nuestra propia investigación, como: el sentido no es ni un fenómeno lógico-lingüístico ni un fenómeno psíquico.

El sentido es un fenómeno de la vida misma. La intuición hermenéutica es intuición de sentido. El co-manifestar o co-resonar en el mundo se manifiesta como sentido en la unidad originaria de la vivencia y lo vivido. Resta mucho por aclarar sobre el sentido y su unión con el lenguaje. No obstante, este concepto Heideggeriano es un salto por fuera del neokantismo y de las representaciones de la epistemología. El concepto de sentido no es una visión representacional del conocimiento. No es un contenido psíquico moldeado conforme con un objeto ni una adecuación entre el lenguaje o el juicio y una realidad. El sentido es un fenómeno que se encuentra

en el “entre” que Heidegger quiere caracterizar y la intuición hermenéutica es una intuición “referida a”, que no pertenece a un sujeto, sino que se despliega en el acontecer con el mundo y es coextensible al fenómeno del sentido. En esa medida, la intuición hermenéutica es intuición de sentido en contacto con la vida y lo vivible mismo y no aprehensión de un sujeto de un objeto externo. Los versos de Antígona que nos permiten ver el sol sobre las puertas de Tebas y con ellas la ciudad después de la batalla son la intuición de dicho acontecer, el cual se encuentra ya en el mundo, y nos transmiten el sentido que se despliega en la vivencia misma de la batalla y la supervivencia.

A modo de conclusión, en las lecciones del siguiente año (GA 58), se encuentra una nueva alusión a un poeta. En estas lecciones prima la intención de aproximarse a la vida y examinar cómo emergen las preguntas científicas, las filosóficas y los conceptos de ambas. En la formación de conceptos se resalta así un horizonte práctico. El conocimiento es la experiencia conformada en las acciones de la vida diaria, en los contextos de intenciones y prácticas y a ellos les corresponde un objeto de conocimiento que pronto se muestra bajo la forma de la significatividad. Dentro de esta abundancia de remisiones y experiencias en que se sucede la vida en su significatividad cotidiana debe extraerse de ella las estructuras fenomenológicas, aquellas que descubren la vida y la experiencia en su significado sin destrozarla en conceptos analíticos. La poesía y la filosofía las hacen visibles en el lenguaje, en este caso, el ejemplo remite a George para designar la experiencia:

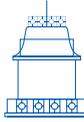
Lo experimentado tiene un extraño carácter de lo mixto, lo múltiple, lo punteado, pero no bajo el más o menos agudo surgimiento de un patrón [Me gustaría designar este aspecto con la inscripción que Stefan George, quien tan fuertemente puede ver de forma directa, dio a una de sus colecciones de poesía: la “alfombra” de la vida] (GA 58, p. 69).

Heidegger describe a George como “quien tan fuertemente puede ver de forma directa”, no hay más comentarios al respecto. Sin embargo, según se expuso en este texto, este mirar no se refiere a ningún carácter profético del poeta, sino a su posibilidad de ver y dejar ver en el lenguaje. Hay una convivencia entre el sacar a luz del examen fenomenológico de la experiencia y la forma de dejar ver la vivencia del poema: observamos en frente el sol, una nube, los edificios, árboles y montañas y sentimos el viento, la mesa o el pasamanos sobre el que nos apoyamos y en cualquier dirección que nos movamos, sucede como si pasáramos nuestras manos por una alfombra, por el tapiz interminable en el que se hunde la vida diaria. En la fenomenología y en la poesía se logra la misma visión de la experiencia, su determinación como la alfombra sensible y significativa de la cotidianidad. Ambas emergen y tratan de mantenerse en el despliegue continuo de la vida.

5. Referencias

- Dreyfus H. L. y Wrathall M. (Eds.). (2002a). *Heidegger Reexamined*. Vol. 1: Dasein, Authenticity, and Death. Routledge.
- Dreyfus H. L. y Wrathall M. (Eds.). (2002b). *Heidegger Reexamined*. Vol. 2: Truth, Realism, and the History of Being. Routledge.
- Dreyfus H. L. y Wrathall M. (Eds.). (2002c). *Heidegger Reexamined*. Vol. 3: Art, Poetry, and Technology. Routledge.
- Dreyfus, H., & Wrathall, M. (2005). *A companion to Heidegger*. Blackwell companions to philosophy. Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470996492>
- Gosetti-Fencei, J. (2004). *Heidegger, Hölderlin, and the subject of poetic language: Toward a new poetics of dasein*. Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823223602.001.0001>
- Guignon, C. (Ed.). (1993). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521385709>
- Gutiérrez, C. B. (2009). *La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger*. Ediciones Uniandes.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. (GA 2)
- Heidegger, M. (1978). *Frühe Schriften*. Vittorio Klostermann. (GA 1)
- Heidegger, M. (1983). *Aus der Erfahrung des Denkens*. Vittorio Klostermann. (GA 13)
- Heidegger, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Vittorio Klostermann. (GA 61)
- Heidegger, M. (1987). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Vittorio Klostermann. (GA 56/57)
- Heidegger, M. (1988). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Vittorio Klostermann. (GA 63)
- Heidegger, M. (1993a). *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Vittorio Klostermann. (GA 58)
- Heidegger, M. (1993b). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Vittorio Klostermann. (GA 59)
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Vittorio Klostermann. (GA 60)
- Heidegger, M. (2000). *Reden und Andere Zeugnisse*. Vittorio Klostermann. (GA 16)
- Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Vittorio Klostermann. (GA 62)
- Mantas España, P. (2012). La "Conclusión" de la tesis de habilitación de Heidegger. Traducción y Comentario. *Cauriensia*, VII, 451-174. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4235527.pdf>

- Novalis. (2001). *Novalis Werke* (Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Schulz). C.H. Beck Verlag.
- Pattison, G. (2000). *Routledge philosophy guidebook to the later Heidegger*. Routledge.
- Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger* (F. Duque, trad.). Alianza.
- Rickert, H. (1892). *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr.
- Safranski, R. (1998). *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. Fischer Taschenbuch Verlag.
- Schlegel, F.V. (1985). *Über Goethes Meister; Gespräch über die Poesie*. Schöningh.
- Trawny, P. (2003). *Martin Heidegger*. Campus Verlag.



ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

El arte y el artista modernos en Hegel*

Javier Domínguez-Hernández

Investigador independiente, Medellín, Colombia

E-mail: jjdominguezh@une.net.co

Recibido: 23 de abril de 2023 | Aprobado: 11 de julio de 2023

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.353398>

Resumen: La afirmación de Hegel, según la cual, para nosotros modernos, el arte es asunto del pasado, ha oscurecido el genuino interés que él tenía en el arte de su tiempo y el arte moderno en general. El presente artículo intenta corregir esta situación. Primero, contextualiza la afirmación en sus aspectos históricos y conceptuales; segundo, vuelve a los planteamientos de Hegel sobre el arte moderno, descuidados hasta ahora por los intérpretes. Esta revisión implica aclarar lo que para Hegel es lo moderno, cuyo concepto proviene de la libertad y la autonomía del pensamiento, y no se ajusta a lo que, en desarrollos de la Estética, posteriores a Hegel, representan tendencias y prescripciones como las vanguardias, o giros como la modernidad y la posmodernidad estéticas. El arte moderno es el producto de un artista que dispone libremente de los medios y contenidos del arte, pues se pone por encima de ellos.

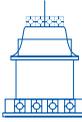
Palabras clave: Hegel, arte, artista antiguo, artista moderno, modernidad estética

* El presente artículo es una reelaboración de la ponencia presentada en el Seminario *El Romanticismo y sus pasiones*, auspiciado por el grupo de Investigaciones Estéticas del Departamento de Humanidades de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, del 7 al 9 de noviembre de 2017.

Cómo citar este artículo

Domínguez-Hernández, J. (2024). El arte y el artista modernos en Hegel. *Estudios de Filosofía*, 69, 137-158. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.353398>





ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Modern art and artist in Hegel

Abstract: Hegel's assertion that, for us moderns, art is a matter of the past has obscured his genuine interest in the art of his time and modern art in general. This article attempts to correct this situation. First, it contextualizes the claim in its historical and conceptual aspects; second, it returns to Hegel's approaches to modern art, neglected hitherto by interpreters. This revision implies clarifying what for Hegel is the modern, whose concept comes from the freedom and autonomy of thought, and does not conform to what, in developments of Aesthetics, after Hegel, represent tendencies and prescriptions such as the avant-garde or turns such as aesthetic modernity and postmodernity. Modern art is the product of an artist who freely disposes of the means and content of art since he places himself above them.

Keywords: Hegel, art, ancient artist, modern artist, aesthetic modernity

Javier Domínguez Hernández es Doctor en Filosofía de la Universidad de Tübingen, Alemania, profesor universitario centrado en las áreas de Filosofía hermenéutica, Filosofía del arte y Estética, con publicaciones en cada una de ellas. Actualmente es Investigador independiente.

ORCID: 0009-0004-6897-0051



1. La tesis básica de Hegel sobre el arte y su época

El célebre diagnóstico sobre el arte, expresado por Hegel en la *Introducción* a sus *Lecciones de estética* y reiterado poco más adelante en la primera parte dedicada a *La idea de lo bello artístico o el ideal*—diagnóstico según el cual, para nosotros modernos el arte ya es un pasado— lastra poderosamente su posición como filósofo sobre el arte en general, y de entrada enturbia todo intento por salvar un Hegel abierto para el arte y el artista modernos. No obstante, ese es el interés genuino de Hegel, y es lo que me propongo mostrar en lo que sigue. A favor de esta tesis están los propios textos de Hegel, vale decir, la amplitud y la consistencia de los planteamientos de su filosofía del arte. Lo que pesa en su contra proviene, en primer lugar, del uso del término “moderno”, que difiere en Hegel en ciertos aspectos frente a lo que para nosotros es usual hoy al referirnos a lo moderno y a la modernidad; en segundo lugar, depende de interpretaciones que estancaron a Hegel en las estéticas del clasicismo; y finalmente, obedece al descuido de lo que efectivamente es el interés central en la filosofía del arte de Hegel: la función histórica del arte en la formación de la conciencia humana y de su saber, en la representación de sus inquietudes espirituales y mundanas, en la expresión de su libertad.¹ En tanto histórica, esta función del arte es cambiante, y según Hegel, algo que hay que saber reconocer. Se trata de una tesis arraigada en lo más hondo de su pensamiento, pareja a su preocupación por la tarea de la filosofía en su presente. Al respecto, Hegel formula su idea del modo siguiente:

así como cada hombre en su actividad, sea ésta política, religiosa, artística, científica, es un hijo de su tiempo y tiene la tarea de elaborar el contenido esencial y la figura por tanto necesaria de aquel, así también resulta la determinación del arte que encuentre para el espíritu de un pueblo, la expresión artísticamente conforme (Hegel, 1989, p. 442).²

Para esta formulación de la tarea del arte con su época o su tiempo, Hegel tenía en mente la pauta de uno de los artistas más apreciados por él, Friedrich Schiller, quien como artista la planteó y puso en práctica con su obra dramática, lírica e intelectual. En la novena de sus *Cartas*, Schiller anima a un joven poeta a ser hijo

1 Una corrección estimulante de estos lastres en la interpretación de la filosofía del arte de Hegel comenzó a fraguarse en el círculo de investigación de Otto Pöggeler en el Archivo Hegel de Bochum, que llevó a su culminación Annemarie-Gethmann-Siefert y su equipo de Investigación, cuyas publicaciones no se pueden recoger aquí. El foco de las tesis para la nueva lectura de un Hegel moderno y no clasicista, y de un Hegel no obstinado en el sometimiento del arte a la filosofía, sino atento a su función histórica en el horizonte de la cultura, se encuentra en Gethmann-Siefert (2005).

2 En cuanto a la función histórica de la filosofía, la idea de Hegel se encuentra en la introducción a las *Lecciones de historia de la filosofía* que, más resumida, aparece en *Principios de la filosofía del derecho*: “La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, hijo de su tiempo; de la misma manera, la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos” (Hegel, 2005, p. 52).

de su tiempo, aunque igualmente lo alerta a que no pervierta su compromiso con la actualidad convirtiéndose en “su discípulo o su favorito”: “Vive con tu siglo –le aconseja–, pero no seas obra suya; da a tus coetáneos aquello que necesitan, pero no lo que aplauden” (Schiller, 1990, pp. 173 y 179).

El adelanto de la tesis de Hegel sobre la función histórica del arte facilita la recta comprensión del, a primera vista, desorientador diagnóstico negativo sobre el arte para nosotros modernos como algo del pasado.

2. El contexto del diagnóstico negativo de Hegel sobre el arte: bajo qué punto de vista ya no se puede activar el arte en el presente moderno

El contexto en el cual aparece por primera vez la idea del arte como un pasado para nosotros modernos, tiene que ver con un debate de Hegel con sus contemporáneos en cuanto a la apreciación del arte. Desde finales del siglo XVIII, el siglo de la Estética, se había impuesto la idea, según la cual, para la obra de arte bastaba la respuesta estética, bien fuera del gusto o del sentimiento. Anclado en el mundo del embellecimiento o del agrado, el arte era indigno de la filosofía, cuya atención se debía centrar en lo sustancial y esencial de la vida y el pensamiento. Para Hegel, en cambio, esa respuesta inmediata, meramente sensible, se quedaba corta; el arte requería también respuesta del pensamiento, de la filosofía. La razón de ello había que buscarla, no en la opinión dominante e inmediata de la actualidad, sino, por una parte, en el horizonte amplio de la historia, y, por la otra, en un concepto filosófico del arte proveniente del giro reciente de la filosofía. Hegel pretendía el reconocimiento de la *Filosofía* del arte, una propuesta nacida en el ámbito intelectual del pensamiento romántico, particularmente en la filosofía de F.W.J. Schelling, la cual, ni había logrado suficiente difusión y aceptación, ni logró imponerse a la “Estética” académicamente establecida, y sobre todo, con respecto a la cual Hegel mismo tenía esenciales diferencias.³ A más de dos décadas de la propuesta de Schelling, aunque ateniéndose al título académicamente establecido de *Estética, Lecciones de estética*, Hegel había logrado darle a la *filosofía del arte* su cuño personal.

Desde comienzos del siglo XVIII, lo que inicialmente se abrió camino como *crítica del gusto*, a mediados del siglo se afianzó y consagró como disciplina en el lenguaje académico bajo el título de *Estética*, la cual se centró en el efecto de lo bello en el mundo subjetivo de nuestro ánimo y nuestros sentimientos. La cultura

3 La propuesta de Schelling de una Filosofía del arte aparece en su obra de 1800, *Sistema del Idealismo Trascendental* (Schelling, 2005), pero sólo desarrolla su exposición en sus lecciones de *Filosofía del arte* (Schelling, 2006), que Schelling comenzó a dictar en Jena en 1802/1803, y prosiguió en Würzburg hasta 1805. Como obra, su edición y publicación es póstuma, pues sólo aparecerá en 1859.

de la sociabilidad moderna del momento se dio por satisfecha con esta apreciación, y cobijó el arte en el horizonte estético de lo lúdico o lujoso, o de lo útil para educar o moralizar, pero, en lo esencial y sustancial, lo consideró como algo contingente y sin valor por sí mismo; el arte era por ello adecuado para la estética como inquietud intelectual en el marco general de la cultura, pero era indigno de la filosofía. Hegel no podía consentir con esta apreciación del arte. Modernamente era así, pero no siempre fue así en la historia de la humanidad:

En las obras de arte —objeta Hegel— han depositado los pueblos sus intuiciones y representaciones internas más ricas en contenido, y a menudo constituye el arte bello la clave, la única en muchos pueblos, para la comprensión de la sabiduría y la religión (Hegel, 1989, p. 11).

Es una idea muy elevada del arte como forma de pensar, que en tanto comparte su función cultural con la de la religión y la filosofía (la sabiduría), representa para Hegel “la libertad del conocimiento pensante”, y constituye lo que él denomina “arte en su determinación suprema”, el arte como una de las formas superiores del pensamiento que, como experiencia histórica, merece ser *replanteada* en el presente moderno.

Hegel reconoce efectivamente que para la mentalidad de nuestro presente moderno, el arte ya no puede pretender ser, como en tiempos arcaicos y antiguos, arte “en su determinación suprema”, ya no es “un modo de hacer conscientes y de expresar lo *divino*, los intereses más profundos del hombre, las verdades más comprensivas del espíritu” (Hegel, 1989, p. 11). Ya no lo es, al menos en su plenitud, sobre todo para la representación de lo divino, pues para la representación de las inquietudes humanas, eso no se lo podemos negar al arte. Por ejemplo, no es que el arte religioso sea ya imposible, de hecho, sigue habiéndolo y hay comunidades de fe que lo demandan, pero su cultivo se reduce a ellas, y ya no es el arte desde el cual irradia la cultura en su conjunto, como ocurrió, por ejemplo, hasta el Renacimiento en la Europa cristiana.⁴ El arte ya no es el centro, pues la historia de la cultura no se ha desarrollado sin consecuencias para la racionalidad y el pensamiento; en dicho proceso, el arte, la religión y la filosofía se han autonomizado y se han separado: en su esfera común se ha instalado el juicio discriminatorio de la reflexión y la crítica racional. La desmitificación y desacralización del pensamiento y del poder de la imagen, así como el empoderamiento del conocimiento histórico sobre las tradiciones y la leyenda, han socavado a lo largo de la historia la ingenuidad e inmediatez de la respuesta de la cultura al arte: ante las obras del arte, ante lo que nos representan

4 Hegel mismo atestigua esta situación: “Por más eximias que encontremos todavía las imágenes divinas griegas, y por más digna y perfectamente representados que veamos a Dios Padre, a Cristo y a María, en nada contribuye esto ya nuestra genuflexión” (Hegel, 1989, p. 79). Ya no son lo *divino*, sabemos que son arte, *imágenes* artísticas, cuyo aprecio ya no depende de nuestra fe religiosa, sino de nuestra cultura histórica y artística.

o nos proponen, ya no nos disponemos sin conocimientos ni crítica previos.⁵ El arte mismo se ha convertido en objeto de ciencias y de teoría, y sus condiciones de existencia están determinadas por instituciones y políticas culturales: si antes el arte irradiaba como centro y fuente de la cultura, ahora es la cultura la que debe cultivarlo y fomentarlo.

Cuando se cita, entonces, el diagnóstico de Hegel, “Considerado en su determinación suprema, el arte es y sigue siendo para nosotros en todos estos respectos, algo del pasado” (Hegel, 1989, p. 14), quien así habla no es un Hegel “consciencia superior de la historia”, su vanguardia filosófica, sino Hegel afincado en la racionalidad del presente moderno, eso sí, aunque participe, igualmente insumiso respecto al paradigma de su mentalidad. Si, igual que muchos de sus contemporáneos románticos, Hegel también quisiera que el arte mantuviera en su inmediatez “su primitiva necesidad”, “la verdad y la vitalidad auténticas”, tampoco puede, contra tales nostalgias románticas, cerrar los ojos a la disposición en que nosotros modernos nos disponemos frente al arte, con ilustración y crítica:

Lo que ahora suscitan en nosotros las obras de arte es, además del goce inmediato, también nuestro juicio, pues lo que sometemos a nuestra consideración pensante es el contenido, los medios de representación de la obra de arte y la adecuación o inadecuación entre ambos respectos (Hegel, 1989, p. 14).

Las épocas en que el arte, “ya para sí como arte, procuraba satisfacción plena”,⁶ sin necesidad de los dispositivos de una cultura artística como ciencias e instituciones, quedaron en el pasado.

No obstante, y con la misma claridad, también puede reconocerse en la afirmación de Hegel, que ilustración y crítica frente a las obras de arte no excluyen el goce inmediato

5 Al respecto afirma Hegel lo siguiente:

En sus inicios el arte conserva todavía algo de misterio, un presentimiento secreto y un anhelo, pues sus productos todavía no le han presentado su pleno contenido a la intuición figurativa completamente. Pero si el contenido perfecto se revela perfectamente en las figuras artísticas, entonces el espíritu de más amplias miras retorna de esta objetividad a lo suyo interno y rechaza aquella. La nuestra es una de tales épocas. Puede sin duda esperarse que el arte cada vez ascienda y se perfeccione más; pero su forma ha dejado de ser la suprema necesidad del espíritu (Hegel, 1989, p. 79).

No es que el arte haya dejado de ser necesidad espiritual, sino que ya no es la suprema, y cuando acudimos al arte para representarnos inquietudes superiores, es nuestro pensamiento el que lo involucra y mediatiza. Antes, el arte copaba el pensamiento, ahora, el horizonte del pensamiento es mayor, y el arte mismo, sin dejar de ser arte, en cuanto hace pensar, apunta más allá de sí a ese pensamiento que, aunque lo acoja, lo desborda.

6 Entre los estudiosos de la filosofía del arte de Hegel en la actualidad, que se han confrontado con el discutido diagnóstico de Hegel sobre el arte como un pasado para nosotros modernos, diagnóstico que apalancó tanto la bandera posmoderna del “fin” o de “la muerte del arte”, Arthur C. Danto es uno de los que mejor han comprendido su sentido genuino: la tesis no dice nada sobre el futuro del arte, afirma, “La tesis de Hegel no trata tanto sobre el arte, cuanto sobre nuestra relación con él” (“Hegels These handelt nicht so sehr von der Kunst als vielmehr von unserem Verhältnis zu ihr”). La tesis trata de hombres, prosigue Danto, para cuyo autoconocimiento progresista el arte ya no aporta las respuestas espirituales, del pensamiento y la racionalidad que en tiempos pasados les fueron tan satisfactorias (Danto, 2007, p. 676).

o el placer estético, y gracias a ello, junto a las demandas de la crítica, que son objetivas y del entendimiento, igualmente persiste la liberalidad propia de la subjetividad y la cultura del espíritu, gracias a cuyo juicio cultivado y mediador, se resguarda y actualiza la experiencia esencial con las obras de arte. La época moderna puede ser hostil al arte, pero como, según Hegel (1989, p. 27), la necesidad humana del arte no es estética, contingente, sino absoluta y racional, no hay que plegarse a esa satisfacción estética inmediata que lo que hace en el fondo no es más que contemporizar con el arte, neutralizándolo, por ejemplo, en la burbuja del Museo, y en vez de ello, lidia y se confronta con él en las nuevas condiciones. No sólo la racionalidad se ha emancipado, también el arte. También éste ha ganado un concepto y una comprensión de sí mismo que lo dispone a la cultura en condiciones de modernidad y de presente. El replanteamiento de la función del arte no obliga a abjurar por completo de esa capacidad arcaica y antigua, ni a polarizarse en la modernidad en una especie de Ilustración a ultranza, sino que procede a corregir la autoestima acrítica de su racionalidad, a reconocer en ella las mellas de la experiencia histórica, y en su ganada madurez reflexiva y crítica, en estas nuevas condiciones, volverle a abrir al arte la dimensión de su libertad pensante.

3. Las nuevas condiciones para el arte: las de la cultura moderna

3.1. Dos aclaraciones previas sobre el uso del término moderno en la época de Hegel y el de modernidad estética en la actualidad

Primera aclaración: debido a los sobreentendidos con que nosotros usamos en la actualidad el término “moderno”, es necesaria una aclaración previa al respecto, ya que los usos del mismo en la época de Hegel son diferentes. Las periodizaciones disponibles para nosotros hoy, Renacimiento, Barroco, Neoclasicismo, Romanticismo, Impresionismo, y siguientes, no estaban todavía a disposición de Hegel, pues apenas logran establecerse en la segunda mitad del siglo XIX. Esta es la razón por la cual, en el discurso de las *Lecciones de estética* de Hegel, lo que aparece es una mezcla frecuente de expresiones como el artista romántico y el artista moderno, el arte romántico o de la forma romántica y el arte moderno. Artistas como Cervantes o Shakespeare, por ejemplo, son llamados los más románticos entre los modernos. Son conocidos el largo debate entre antiguos y modernos y la distinción que hace Schiller entre poesía ingenua y poesía sentimental para caracterizar el espíritu sustancial básico de este arte de los poetas grecorromanos y los poetas europeos cristianos. Hegel pertenece a un momento de transición con respecto a la fijación que estos términos adquirieron para nosotros. En lo que se ha denominado el “Círculo de Jena”, intelectualmente dominado por los hermanos Friedrich y August Schlegel, y que se mantuvo entre 1795 y 1801, se forjó y generalizó el uso de los términos poesía antigua y poesía romántica, que se aplicó también a las demás artes, y que cobijó

todo el arte de la Europa cristiana, desde el Medioevo hasta el presente.⁷ Hegel se acoge a esta distinción, entre arte antiguo y romántico, pero introduce una novedad. Apoyado en los resultados investigativos del libro de Friedrich Creuzer, *Simbolismo y mitología en los pueblos antiguos, particularmente entre los griegos (1810-1812)*,⁸ precisa el arte antiguo de una manera más diferenciada que Schlegel, pues no lo deja monolítico ni copado por el arte clásico de los griegos, sino que distingue en el mundo de su pensamiento dos formas del arte: el arte de la forma simbólica, en realidad la forma arcaica de pensar que alienta en el arte de Oriente, y el arte de la forma clásica, que desarrollaron Grecia y Roma. Para el arte europeo cristiano forja el término “arte de la forma romántica”, donde perviven los usos de Schlegel, imprecisos para nosotros hoy. Lo que en la actualidad denominamos el Romanticismo, no existe aún en las *Lecciones de estética*, donde más bien encontramos la denominación “La escuela de los Schlegel”, y corresponde a lo que Hegel denomina “el último arte”, es decir, el más reciente o actual para su momento. En 1835, cuatro años después de la muerte de Hegel, apareció el libro de Heinrich Heine *La Escuela Romántica (2010)*, exactamente la escuela de los Schlegel y sus seguidores o afines en Alemania,⁹ y desde ese momento entra al uso general y se arraiga el término el *Romanticismo*, tal como lo reconocemos y delimitamos todavía hoy. A pesar de que en cuanto a la expresión “el arte moderno” se gana más claridad en la delimitación que lo reconoce a partir del siglo XIX, comenzando con el romanticismo, como lo hacen varios historiadores del arte, sobre el arte *moderno* tampoco se ha dicho la última palabra, debido al sentido de horizonte que el concepto de *moderno* tiene de por sí; *moderno* es siempre lo que cabe en el “horizonte de actualidad”. Tal sentido de actualidad opera claramente en Hegel, y a él se anuda la idea de modernidad como “un proyecto inacabado”, como la ha

7 La diferencia de comprensión y uso de los términos romántico y moderno entre F. Schlegel y nosotros se puede comprobar en la siguiente afirmación:

Aquí busco y encuentro yo lo romántico en los más antiguos de entre los modernos, en Shakespeare, en Cervantes, en la poesía italiana, en aquella antigua edad de los caballeros, del amor y de las fábulas, de que derivan la cosa y la palabra mismas (Schlegel, 1994, p. 135).

8 Friedrich Creuzer (1771-1858) fue colega de Hegel en Heidelberg (1816-1818). Hegel resume así el mérito de su libro:

ha reanudado (...) en tiempos recientes, en su *Simbolismo*, el examen de las representaciones mitológicas de los pueblos antiguos, no de la manera habitual, exterior y prosaicamente, o según su valor artístico, sino buscando en ellas una racionalidad interna de los significados. Aquí se ha dejado guiar por el presupuesto de que los mitos e historias legendarias tienen su origen en el espíritu humano, el cual puede ciertamente jugar con sus representaciones de los dioses, pero que con el interés de la religión entra en un ámbito superior, en el cual, la razón se convierte en la inventora de figuras, aunque sigue adoleciendo de la incapacidad para exponer de modo adecuado, de entrada, su interior. Esta hipótesis es verdadera en y para sí: la religión halla su fuente en el espíritu, el cual busca su verdad, la presente y se hace consciente de la misma en cualquier figura más o menos afín a este contenido de la verdad. Pero si es la racionalidad la que inventa las figuras, entonces surge también la necesidad de reconocer la racionalidad (Hegel, 1989, p. 230).

9 Heine (1797-1856), poeta, ensayista y periodista, gran poeta romántico en su juventud, pasó a ser el enterrador del romanticismo y a convertirse en el apóstol de *La Joven Alemania*, movimiento intelectual y político de *pathos* revolucionario. Publicado en 1835, el libro es apasionado y severo contra los escritores e intelectuales románticos, a quienes fustiga por su apoyo a los pilares de la política de La Restauración: la monarquía, el nacionalismo y el espíritu anti-francés (lo francés era sinónimo de lo revolucionario y moderno).

retomado Habermas (1989). Esta acepción de moderno como horizonte de actualidad que marcha con nosotros, abierto y no normativo, tiene una vigencia indefinida. Esto lo opone al término de modernidad estética, que es sólo una tendencia, un programa o una normativa estética particulares, que en su momento la crítica de arte institucional dictaminó como distintivo de lo vanguardista, consagró tal arte y lo contrapuso al no-arte o al arte que ya perdía interés para ella. Un caso derivado de esta situación es lo que se denomina lo posmoderno, con la gran diferencia, de que aquí el relativismo formal sustituye el imperativo formalista.

Segunda aclaración: de modo muy diferente a como nosotros nos hemos acostumbrado a hablar del arte moderno, asociándolo al abandono de la imitación de la naturaleza y a la plástica no figurativa, a la abstracción, la apropiación de objetos de la vida cotidiana no asociados a la estética o al arte, a la construcción de configuraciones inéditas, a la experimentación con los medios artísticos y los soportes, a tendencias estéticas prescriptivas en la determinación de la apariencia de las obras, procesos que se desataron muy posteriormente a Hegel, pues se dieron a partir del siglo XX, Hegel piensa el arte moderno desde la idea fundamental del arte como una de las formas superiores del pensamiento, la forma intuitiva, la cual está entrelazada con las concepciones del mundo, determinadas por la religión y la disposición histórico-cultural de los pueblos y de las épocas frente a lo espiritual y lo mundano. Estas determinaciones no atraviesan sólo el arte, lo atraviesan todo en cada presente vivo (Hegel, 1989, p. 442). “Arte moderno” en Hegel, por tanto, es el arte que como modo de pensar alcanza en el artista la autonomía del sujeto moderno: en lo filosófico y en lo religioso, en la sensibilidad y en la praxis social, y en el terreno específico del arte, en la autonomía del artista para disponer sobre los contenidos y las formas del arte. El principio de la subjetividad implica un punto de no-retorno al pasado como autoridad o modelo y una libertad para darse a sí mismo y al presente los ideales y las metas. Para que el arte sea moderno, tiene que ser libre y ser un instrumento de la libertad.

3.2. Arte y artista modernos para Hegel

Teniendo en cuenta las aclaraciones anteriores, cuando Hegel habla en sus *Lecciones* del “arte de la forma romántica”, y dentro de su marco, habla del “último arte”, Hegel está refiriéndose, no sólo al arte moderno de su momento, sino a todo el arte de nuestra modernidad cultural. El arte de la forma romántica tiene dos grandes desarrollos. El primero de ellos cae bajo el pensamiento del mundo cristiano medieval, y desde el punto de vista de nuestra modernidad cultural, ya es un pasado; y el segundo se desarrolla a partir de la secularización del pensamiento, desencadenada por el espíritu del Renacimiento y la Reforma. Conceptualmente, y ya desde su primer desarrollo, el arte de la forma romántica tiene sus orígenes en el rechazo cristiano a

las imágenes y, por lo tanto, en el rechazo del arte como fuente de la comprensión y representación de lo divino. El cristianismo no es una “religión de arte”, es decir, de representaciones de la fantasía libre (*Kunstreligion*), como la religión de los griegos, sino una religión de la palabra, y enfáticamente, de la palabra *revelada*, es decir, de un *saber* al que los hombres no llegan naturalmente, sino que les tiene que ser anunciado. Esta es la razón por la cual, cuando el cristianismo aceptó el uso de las imágenes, y se abrió con ello la vía para la configuración de algo así como un arte religioso, el arte cristiano, el cristianismo lo aceptó, pero lo aceptó *como* arte, es decir, condicionado por un *saber* que antes no se usaba ni se necesitaba. La relación positiva de acoplamiento perfecto entre contenido y figura, que en el arte de la época clásica le mereció ser arte de la belleza, dejó de regir para el arte surgido en el horizonte del pensamiento cristiano. Por una parte, si Dios es puramente espiritual, no hay imagen, ni configuración sensible, ni arte, que lo represente: lo sensible ya no puede ser el elemento *verdadero* o *inmediato* de su existencia. Si, además, por otra parte, Dios se hace hombre, y padece el sufrimiento y la muerte, si se lo representa en el arte, la belleza tampoco puede ser ya lo adecuado: la verdad se impone a la belleza, la doctrina o el pensamiento sobrepasan al arte. Estos son pensamientos muy lejanos para nosotros hoy, pero sin ese desfase entre contenido y forma, entre arte y doctrina o pensamiento, no se hubiera desarrollado el concepto de arte, ni se le habría abierto al artista el camino para disponer él mismo de las formas y los contenidos del arte, para nosotros hoy, un sobreentendido.

Conceptualmente, el arte de la forma romántica, según Hegel, “es la trascendencia del arte más allá de sí mismo, pero dentro de su propio ámbito y en la forma del arte mismo” (Hegel, 1989, p. 60). El pensamiento cristiano alimentó durante siglos la cultura europea en general, y dentro de ella, determinó los contenidos y las formas de este arte, sin que los artistas entraran en conflicto por ello. Tras la irrupción del Renacimiento, la Reforma protestante, el individualismo, y con ello el pensamiento moderno libre y autónomo, la fe común en la que se desarrolló el arte y su recepción, dieron paso progresivamente al principio más genuino del arte de la forma romántica, la *subjetividad*, tanto la del artista como la de los receptores. En esa brillante descripción de Hegel, el arte romántico se trasciende a sí mismo, pero en su esfera artística, con un artista, además, cada vez más determinante para decidir sobre los contenidos y los medios, justo la disposición moderna de actualización o “revolución permanentes” del arte. En la terminología de Hegel, es esta situación la que está implícita en su caracterización del arte de la forma romántica como “disolución”, en cuyo horizonte surge la pregunta de Hegel sobre “el punto de vista desde el que el arte puede activarse todavía hoy en día” (Hegel, 1989, p. 436). Esta pregunta es clave para entender por qué Hegel mantiene su actualidad, infortunadamente una actualidad enturbiada, silenciada y descuidada, ante el sobrepeso que se le atribuyó al diagnóstico sobre el arte como un pasado para nosotros modernos.

3.3. El contexto histórico del arte y el artista modernos

Hegel expone el contexto histórico-cultural para el arte moderno en el pasaje dedicado a *La disolución de la forma artística romántica* (Hegel, 1989, pp. 435-447). “Disolución” no significa aquí que el arte romántico se disuelva, llegue a un final, y aparezca otra forma artística, sino que la dinámica de su naturaleza es la disolución, por una parte, de la correspondencia bella entre idea y configuración, que caracterizó el arte antiguo de la forma clásica, la cual consagraba o excluía los contenidos, las formas y los materiales del arte. Por otra parte, dicha disolución es inherente a ese tener que trascenderse de continuo, pero manteniéndose en su esfera, debido al saber de sí mismo que el arte ahora sobrelleva. Un arte en cambio o revolución permanente es ahora posible, gracias al fortalecimiento del arte de su propio concepto, que no consiste en una definición categórica o doctrinaria, sino en una idea de sí mismo, tan de la autoconciencia y la libertad artísticas, que los artistas la arriesgan y desafían de continuo. El artista y la intimidad subjetiva del ánimo son ahora el momento esencial del arte para todas sus representaciones: el mundo *externo*, por una parte, puede aparecer autónomamente en él, con todas sus particularidades y peculiaridades, pero el tinte subjetivo que le confiere el artista es lo determinante; por otra parte, el ánimo puede acomodarse a cualquier contenido de la realidad y mostrarse en todas las coyunturas, pero su toque y su disposición anímica son lo que cuenta: “En las representaciones del arte romántico”, afirma Hegel,

tiene por tanto lugar todo, todas las esferas vitales y todos los fenómenos, lo máximo y lo mínimo, lo supremo y lo ínfimo, lo ético, lo no ético y el mal; y particularmente el arte, cuanto más se mundaniza, más se instala en las finitudes del mundo, más afición les toma, más les confiere perfecta validez, y más a gusto se encuentra el artista cuando las representa como son (Hegel, 1989, p. 436).

Aunque parece que Hegel trazara aquí un mapa del pluralismo del arte contemporáneo, los ejemplos que aduce pertenecen al mundo de Shakespeare, que para Hegel (al igual que para sus contemporáneos románticos) era un artista moderno, libre. Lo importante en esta concepción moderna del arte es el prosaísmo en que se sitúa la realidad y el presupuesto de un artista que, con la sensibilidad o el sentimiento de su subjetividad, la sabe transfigurar y plasmar.

El marco de la disolución del arte de la forma romántica, o de la puesta en marcha de su “revolución permanente”, es el horizonte general donde Hegel se ocupa del arte y el artista modernos. Para desarrollar, según palabras suyas ya citadas, “el punto de vista desde el que el arte puede activarse todavía hoy en día”, Hegel desarrolla el aparte *El final de la forma artística romántica* (Hegel, 1989, pp. 441-447), señalando con ese “final” el devenir del arte que reconocemos ya como el nuestro, con el que nos pensamos nosotros mismos y nuestro presente. Nuestro arte moderno es el arte cuyas

obras proceden de una subjetividad y están dirigidas a la subjetividad de los receptores; la subjetividad es lo común para hacer la mediación que las reabra como experiencias abiertas para nosotros. Hegel procede en esta explicación de un modo comparativo, marcando los contrastes entre la relación que ligaba al artista con su mundo y la función del arte en él, en la antigüedad o el contexto cultural pre-moderno, y la nueva relación que se forja con la irrupción de lo que en la filosofía se denomina la modernidad, una noción que, hay que repetirlo, no se puede confundir con “la modernidad estética”, tan reciente y cronológicamente tan delimitada.

La principal característica del arte del pasado, y Hegel tiene en mente el arte del antiguo Oriente (el arte de la forma simbólica, de la sublimidad), el arte griego (arte de la forma clásica, de la belleza) y el arte de la forma romántica que transcurrió durante el Medioevo (el arte cristiano hasta el Renacimiento y la Reforma protestante), es, por un lado, la relación sustancial de significado y figura; y por el otro, la relación sustancial de la subjetividad del artista con su contenido y su obra. Esta doble relación sustancial era la condición para que el arte fuera “arte en su máxima determinación” o vocación, como lo formula en la *Introducción*, arte que para nosotros modernos es ya asunto del pasado. En el pasaje actual, Hegel no echa mano de tal expresión, sino que habla de arte “en su integridad”, pero se trata del mismo pensamiento. En ese arte del pasado, afirma Hegel,

la subjetividad reside totalmente en el objeto, la obra de arte surge de igual modo enteramente de la indivisa interioridad y fuerza del genio, la producción es *ferme*, no vacilante, y en ella se mantiene la plena intensidad. Esta es la relación fundamental para que el arte se dé en su integridad (Hegel, 1989, p. 442).

Es arte que, como tal, es un pensar que lo copa todo: también es religión, es la sabiduría y es el espíritu que alienta en toda la comunidad.

No es, sin embargo, una integridad sin diferencias entre el arte del antiguo Oriente, el clásico y el arte de la fase cristiana del arte romántico. La concepción de lo absoluto y de lo divino marca diferencias esenciales: en el arte del antiguo Oriente hay más un anhelo de representarlo que su logro; lo divino no se comprende todavía en su espiritualidad, íntima y libre para sí misma, y por ello se lo representa en lo externo, simbólicamente, en las formas o poderes de la naturaleza. Los griegos hacen un gran avance en la concepción de lo divino, al antropomorfizar su comprensión y representarlo en dioses individuales; eso sí, la figura humana les es tan positiva y esencial, tan idealizada, que con ello se escapa la unicidad de la espiritualidad genuina y pura de lo divino. Es gracias al pensamiento cristiano que el arte romántico se dispone a la infinitud, a la espiritualidad y a la intimidad de lo divino: si bien no se atiende ya a la unidad viva y positiva de significado y figura, tan esencial en el arte clásico, pues lo sensible ya no es medio adecuado para representarlo, como arte lo tiene que mantener porque ese es su elemento, y dado que para el cristianismo Dios se manifiesta en la historia, de la

negatividad inicial con lo sensible, el arte va haciendo valer progresivamente la carne, la realidad externa y la mundanidad, hasta lograr el valor positivo y la autonomía con que aparecen en él, desde la irrupción del Renacimiento y la Reforma. El artista ya no tiene que ocuparse de contenidos exclusivamente cristianos, y el deber con lo religioso se desplaza del mundo de la vida, público e institucional, de la comunidad, a la esfera de lo individual.

La circunstancia más clara para avistar la diferencia entre el arte y el artista del pasado y la relación vigente para nosotros modernos, la describe Hegel en la contraposición que hace de un artista medieval europeo, cuyo mundo es cristiano, y un artista de su tiempo, primeras décadas del siglo XIX, cuando la concepción desacralizada de la realidad acuña la cultura y el mundo de la vida. En el mundo medieval, el artista, en realidad un artesano, está ligado “en identidad inmediata y fe firme” con la concepción cristiana del mundo y de la religión, toma “verdaderamente *en serio*” sus contenidos y la forma de representarlos, pues para él son “lo infinito y verdadero de su propia consciencia”, de acuerdo con la cual y desde lo más interno de su ánimo, acomete su vida. Las figuras que conoce de las imágenes religiosas y las cosas, las toma como lo adecuado y, como artesano, a lo que aspira es a la excelencia en reproducirlas cuando se las encomiendan. La concepción cristiana es *sustancia* inmanente a él mismo, es lo que lo *ata* e *inspira*, de modo que, a diferencia del artista moderno, según Hegel, “sus invenciones no devienen un producto del arbitrio, sino que surgen en él, de él, de ese suelo sustancial (...) cuyo contenido no descansa hasta haber alcanzado por medio del artista una figura individual adecuada a su concepto” (Hegel, 1989, p. 442). En una palabra, la pretensión primera para el artista medieval es que la religiosidad del mensaje cristiano logre ser el aliento que irradian sus imágenes, y no que él mismo, como subjetividad artística, ocupe el primer plano de su arte. Cuando comienzan a aparecer pretensiones de subjetividad artística de este tipo, es que apunta la aurora del Renacimiento, la nueva mentalidad de la cultura moderna, una subjetividad nueva para un arte nuevo.

La circunstancia del artista en la época de Hegel es muy distinta. Él mismo pone un ejemplo, que no debe tomarse como mero recurso imaginativo a favor de su planteamiento, sino que refleja algo que ocurría en el arte en ese momento en Alemania:

Si por el contrario ahora queremos hacer de un dios griego, o como protestantes de hoy día, de una Virgen María el objeto de una obra escultórica o de un cuadro, no podemos ocuparnos con verdadera seriedad de tal material. Lo que en tal caso nos falta es la fe más interna (Hegel, 1989, p. 442).

En los años en que Hegel expone estos planteamientos en sus *Lecciones*, esa fe interna, que abrazaría por igual a artistas y comunidad, ya no se puede dar como sobreentendido y, también hay que advertirlo, tampoco se trata de la santidad o la devoción en el artista. Estas son virtudes en las que los artistas, ni siquiera los

medievales, han sido precisamente modelos. En 1819, “la hermandad de San Lucas” o, como los italianos burlonamente los apodaron, los “Nazarenos”, nombre con el que han pasado a la Historia del Arte, estos artistas presentaron en Roma la Exposición “El nuevo arte alemán cristiano y patriótico”, que F. Schlegel celebró en una reseña. Era la cruzada que estos artistas le anunciaban a una Alemania controlada en este momento por el régimen monárquico y autoritario de la Restauración, para hacer retornar una cultura y unos valores, tocados y tentados ya por aspiraciones de libertad e instituciones republicanas, es decir, por valores de cultura política moderna, a lo que consideraban la fuente alemana de su identidad y autoestima, el Medioevo cristiano. La posición de Hegel es sencilla y clara: ya no son tiempos para tal tipo de arte, para una cruzada y un arte con tal misión en la cultura; sin fe interna viva y común, un arte confesional y estrechamente nacionalista, como el que pretendían imponer los Nazarenos, ya no podía despertar una respuesta seria, sino distancia escéptica o ironía.

4. El artista moderno de nuestras afinidades

En el mundo de la cultura moderna ya no hay condiciones para que el arte se dé en su integridad. Que el arte ya no fuera el centro desde donde irradia la cultura fue una de las quejas sentidas de muchos románticos en la época de Hegel. El Romanticismo es en gran parte una actitud de crítica cultural, de descontento con el presente. Hegel sostiene el punto de vista opuesto: “no debemos considerar esto como una mera desgracia contingente que le sobreviniera al arte desde fuera por la miseria del tiempo, el sentido prosaico, la falta de interés, etc., sino que es el efecto y el progreso del arte mismo” (Hegel, 1989, p. 442). El arte lleva a intuiciones objetivas sus contenidos, pero no sólo eso, como modo de pensar, en el arte también se alienta el impulso por liberarse de ellos. Como en el pensamiento, también en el arte late la inquietud del espíritu humano cuando percibe que sus contenidos se agotan, y en ellos, como anota Hegel, “ya no queda nada oscuro e interior. Pues sólo se halla interés en actividad fresca. El espíritu sólo se ocupa de los objetos en la medida en que en éstos hay algo de secreto, no revelado” (Hegel, 1989, p. 443). El arte le cumplió al espíritu de los pueblos cuando sus inquietudes fundamentales apuntaban a la concepción del mundo y a la de lo divino, proporcionándoles mitos e imágenes en las que se cifraba lo que se necesitaba saber, y con ello, el *ethos* que debía regir su vida. Ya no es así; las ciencias, las doctrinas religiosas y las instituciones han descargado al arte de tales misiones. No significa que el arte se haya quedado sin contenidos esenciales que representar y se torne superfluo. Justo para reasumir lo esencial que, para el arte, implica hacer contenidos suyos y representar lo que la época necesita y no lo que aplaude, el arte renace y se renueva; para ello tiene que

volverse *contra* las convenciones y lo regular, que el espíritu objetivo de la época termina también por imponérselos a él mismo. Hegel aduce al respecto ejemplos antiguos y modernos. En la antigüedad, recuerda los casos de Aristófanes y Luciano: respecto al primero, percibiendo la novedad de los tiempos y buscando retomar lo que debía permanecer necesario y válido, Aristófanes se rebela con la comedia contra su presente en Atenas; y en el helenismo avanzado, con su cultura literaria y su oratoria, Luciano la emprende contra todo el pasado griego, que había devenido en convencionalismo fatuo. En las postrimerías de la Edad Media, Ariosto, y un siglo más tarde en el Renacimiento, Cervantes con la poesía, el teatro y la novela, se vuelven contra los valores de la caballería, antes genuinos, ahora mera máscara. Todos ellos son casos de renovación del arte, que refrescaron respectivamente y en su momento, los contenidos y las formas de la poesía.

A diferencia del artista de épocas pasadas, que estaba arraigado en una nacionalidad, su concepción del mundo y su religión, y estaba sujeto a las tradiciones de representación artística de sus contenidos, el artista moderno se halla ante un panorama abierto. Hegel lo describe con tal contundencia que, a pesar de su extensión, el pasaje merece la cita completa:

En nuestros días, en casi todos los pueblos se han apoderado también de los artistas el cultivo de la reflexión, la crítica y, entre nosotros los alemanes, la libertad de pensamiento, y respecto al material y a la figura de su producción, después de haber recorrido también los necesarios estadios particulares de la forma romántica, han hecho, por así decir, *tabula rasa*. (...) el arte se ha convertido por tanto en un instrumento libre que el artista puede manipular proporcionalmente a la medida de su destreza subjetiva respecto a cada contenido, sea de la clase que sea. (...) Por eso en conjunto el artista se comporta con su contenido, por así decir, como un demiurgo, que presenta y expone personas distintas, extrañas. Ciertamente también ahora sigue aplicando su genio, teje su propio material, pero sólo lo universal o lo enteramente contingente; la individualización más precisa no es por contra la suya, sino que a este respecto se sirve de su acopio de imágenes, modos de configuración, formas artísticas anteriores, que, tomadas para sí, le son indiferentes y sólo devienen importantes cuando se le aparecen como las más idóneas precisamente para este o aquel material (Hegel, 1989, p. 443).

El artista moderno puede poner todo su ánimo en el contenido dado o en el que le encomiendan, pero éste ya no representa inmediatamente para él lo sustancial de su consciencia, como era el caso del artista del pasado. Como lo señala Hegel, lo que se espera de él es que sea un espíritu libre, que antes de ponerse a producir detente ya una posición intelectual propia e históricamente sepa su sitio. Dicha libertad artística es la mayor afinidad que nos conecta como modernos.

5. El humor de la subjetividad moderna y el destino de los contenidos y las formas en el arte

La peculiaridad del arte de los tiempos más recientes es el hecho de que “la subjetividad del artista está por encima de su material y su producción” (Hegel, 1989, p. 441); los contenidos del arte y el modo de su configuración están ahora bajo su poder y su elección. Esta elevación del artista parece poner en riesgo la función esencial del arte en la historia de la humanidad. Si, como afirma Hegel, “[e]l arte, según su concepto, no tiene otra vocación que transferir lo en sí mismo pleno de contenido a una presencia sensible adecuada” (Hegel, 1989, p. 447), esta relación del arte con lo sustancial para el espíritu humano puede estropearla el artista. De hecho, el último aparte de las reflexiones sobre *El final de la forma artística romántica*, el arte más reciente en la época de Hegel se confronta con esta posibilidad. La particularidad de la configuración del arte para nosotros hoy queda determinada por la aprehensión de lo que para nuestra consciencia vale como lo absoluto, vale decir, lo referencial y común que se respeta. Para irlo despejando, Hegel repasa las configuraciones de lo absoluto o lo divino en las formas universales del arte: en un principio, las formas de la naturaleza y las personificaciones de sus poderes fueron las que le dieron su particularidad al arte de la forma simbólica; luego en el arte clásico, lo fueron la individualidad espiritual, plástica y bella, representada en figura humana, aunque sometida a la fuerza superior del destino; y en lo romántico, el arte europeo al que le abrió paso el modo de pensar cristiano, el aliento del arte provino de “la espiritualidad con subjetividad inmanente a ella misma” (Hegel, 1989, p. 444). Para esta última comprensión de lo divino, de una interioridad tan espiritual, cualquier figura externa que buscara representarla, resultaba contingente, y así fue al principio, cuando la imagen, y no lo artístico en ella, era lo que reclamaba y recibía la atención de la comunidad (en terminología nuestra, no de uso en la época de Hegel, el poder de la imagen en el románico y el gótico). No obstante, tal intimidad tenía que objetivarse y acceder a los contenidos mundanos de la subjetividad o, lo que es lo mismo, lo sensible tenía que ganar apariencia autónoma en el arte. En el Medioevo, lo infinito de la personalidad se representó en los valores de la santidad y la caballería: el honor, el amor, la fidelidad; en el Renacimiento, en la individualidad del carácter; y tras la Reforma y la irrupción del pensamiento moderno, esa infinitud se personalizó en *el humor de la subjetividad*, cuya contingencia interna hace vacilar y disolverlo todo, nada deja firme, ni siquiera el propio arte, al cual ahora trasciende.¹⁰

10 El humor fue una categoría relevante y de uso común en la teoría y la crítica literaria a finales del siglo XVIII y principios del XIX, en el período de la Escuela Romántica, que luego cayó en desuso. Hegel pertenece al momento de su vigencia, y como se verá más adelante, proporciona el profundo significado con que la aplica. Hoy se puede traducir como el talante de la subjetividad del artista, de la cual penden la poética de su percepción y de configuración.

Que sea el humor y ya no más lo divino de la historia anterior lo que ahora le da su sello al arte, denota en éste un cambio sustancial. Lo divino era lo que en la antigüedad sacralizaba al arte, y fue también lo divino, en la fase del pensamiento cristiano, lo que fue determinante para que el arte se convirtiera en uno de los baluartes de la religión. Ahora, cuando el humor subjetivo se pone en el primer lugar como lo absoluto, se instala en el arte el horizonte infinito de los intereses de lo humano. Hegel describe este cambio sustancial del arte del modo siguiente:

en esta trascendencia del arte a sí mismo ésta es igualmente un retorno del hombre a sí mismo, un descenso al interior de su propio pecho, con lo que el arte aparta de sí toda limitación fija a un círculo determinado del contenido y de la aprehensión, y hace del *humanus* su nuevo santo: la profundidad y altura del ánimo humano como tal, lo universalmente humano en sus alegrías y sufrimientos, sus afanes, actos y destinos. Con esto el artista extrae su contenido de él mismo y es el espíritu humano que se determina efectivamente a sí mismo, que considera, trama y expresa la infinitud de sus sentimientos y situaciones, al que nada que pueda devenir vivo en el pecho humano le es ya extraño (Hegel, 1989, p. 444).

Un marco de esta envergadura, para los intereses y las inquietudes humanas absolutamente incluyente, constituye ahora, según Hegel, el horizonte abierto para el arte y para la invención del artista: el arte puede abrigar ahora todo aquello en lo cual el hombre tenga la facultad de sentirse a gusto. La exigencia que salta de inmediato para esta tarea del arte es que, con su humor, el artista la acometa con actualidad, y todo lo humano que aborde lo encamine a la mediación con el presente.

En el Romanticismo de la época de Hegel, que como ya se indicó, dominaba la insatisfacción con el presente, muchos artistas e intelectuales volvieron sus ojos y sus nostalgias hacia el pasado. Primero y previo al movimiento romántico, fue el redescubrimiento de Shakespeare, el vigor de su naturaleza creativa, lo que los animó a emularlo y a romper con los convencionalismos del arte de los franceses, dominantes en la Europa distinguida; el neoclasicismo fue en parte una tentación de volver a la simpleza y claridad de los griegos; pero la fascinación que más exasperó a Hegel fue el medievalismo con el cual los románticos se apertrechaban contra una Europa moderna. Todo el patrimonio del arte estaba a disposición de los artistas, Hegel no tenía con ello ningún escrúpulo, pero si el artista retomaba algo del arte anterior, no debía hacerlo para provocar un retorno al pasado, sino que, desde el presente, el artista debía acometer un tratamiento que refrescara lo sustancial de sus contenidos, según la mentalidad y el mundo de la vida de la actualidad:

El artista moderno puede por supuesto adherirse a antiguos y más antiguos; ser homérica, siquiera como ultimísimo epígono, es bello, y también productos que reflejen el giro medieval del arte romántico tendrán sus méritos; pero una cosa es esta validez universal, la profundidad y la peculiaridad de un material, y otra

su modo de tratamiento. En nuestros tiempos no pueden surgir ningún Homero, Sófocles, etc., ni ningún Dante, Ariosto o Shakespeare; lo tan magníficamente cantado, lo tan libremente expresado, expresado está; son materiales, modos de intuirlos y de aprehenderlos ya cantados. Sólo el presente está fresco, lo otro cada vez más pálido (Hegel, 1989, p. 445).

Las épocas y las naciones han legado obras sobre “la apariencia y el operar de lo imperecederamente humano”, como Hegel anota a renglón seguido, pero para que vuelvan a ganar verdad artística para nosotros, el tratamiento es lo decisivo: el artista moderno debe saber infundir en sus tramas una actualidad que viva y resuene en nuestro ánimo, y le aporte verdad a nuestro sentimiento y nuestra representación. El arte vuelve así a su cometido esencial, que como ya se señaló, consiste en darle presencia sensible o intuitiva a lo en sí mismo pleno de contenido. Ahora bien, ¿queda expedita esta tarea, si lo que le da al arte ahora su sello es el humor?

El concepto del humor merece una atención particular, pues es una categoría desvanecida en la actualidad; nosotros tenemos una noción del humor diferente, sobre todo, es un término descartado para definir por su medio el espíritu del arte moderno. El concepto era una propuesta reciente, surgida en el círculo de los románticos, especialmente en intelectuales y críticos literarios como F. Schlegel, con quien Hegel tenía una relación muy distante; en filósofos como K.F. Solger, cercano a Hegel, aunque prematuramente muerto; y en brillantes escritores como Jean Paul, por quien Hegel sentía al mismo tiempo admiración y desconcierto. Ya Schiller había caracterizado la poesía antigua como ingenua y a la moderna como sentimental. Estos intelectuales no vieron en lo sentimental, sino en el humor, el verdadero espíritu nuevo de la poesía, de la novela, como se estilaba ya entre los románticos. Igualmente, todos, incluido Hegel, reconocían en la novela inglesa el modelo de este giro hacia el humor.¹¹

El concepto del humor que sostiene Hegel en los pasajes sobre *El final de la forma artística romántica* es un concepto muy profundo. Baste señalar que Hegel lo prefirió al concepto de ironía, que él mismo había señalado en la *Introducción* como el aporte más reciente, el de la “Escuela de los Schlegel”, a la construcción histórica del concepto de arte. Hegel criticó con mucha severidad ese concepto de la ironía, prácticamente lo descartó, pues llegaba al punto de dejar atrás al arte y a poner por encima de él al artista, según estos intelectuales, lo único incondicionado, tanto en la libertad como en la inventiva de la imaginación. Para Hegel, la ironía *programática* era vanidad intelectual (un giro, estéticamente amañado, de la teoría del Yo de Fichte), y como *programa* artístico, un suicidio para el arte (Hegel, 1989, pp. 49-53). En contraposición, el concepto de humor es para Hegel muy profundo, ciertamente riesgoso, pero idóneo

11 Sobre las novelas de Lawrence Sterne (1713-1768), y del alemán Theodor Gottlieb von Hippel (1741-1796), dice Hegel, que en ellas se expresa “la autocondescendencia del poeta en el curso de sus exteriorizaciones (...) un vagar totalmente ingenuo, ligero, inaparente, que en su falta de significación (da) precisamente el supremo concepto de profundidad” (Hegel, 1989, p. 441).

para reconocer en él una marca del espíritu moderno del arte. “En el humor —dice Hegel— es la persona del artista la que se produce a sí misma en sus aspectos particulares tanto como en los más profundos, de modo que en él se trata esencialmente del valor espiritual de esta personalidad” (Hegel, 1989, p. 440), y completa: hacen parte de él, “muchas profundidades y riqueza de espíritu para subrayar como efectivamente expresivo lo sólo subjetivamente aparente y hacer surgir de su contingencia misma, de meras ocurrencias, lo sustancial” (Hegel, 1989, p. 441).

¿Cuál es la marca de un arte que proviene del humor del artista? Que sus contenidos no se despliegan y configuran objetivamente, como lo que autónomamente son por sí mismos, sino que el artista se introduce en el material, que, sin él, no se exhibe. En este arte, la representación se convierte en juego con los objetos, que puede deformar y subvertir, divaga, entrecruza enfoques y actitudes subjetivas. Es por ello que en el humor hay riesgos que trivializan el arte. Hegel señala dos: primero, el giro hacia lo humorístico y la extravagancia, como en su admirado y desconcertante Jean Paul,¹² y segundo, cuando la personalidad del artista “carece en sí del núcleo y del sostén de un ánimo lleno de verdadera objetividad, (en cuyo caso, la obra) frisa fácilmente en lo sentimental y sensiblero” (Hegel, 1989, p. 441; el paréntesis es mío). En este caso, Hegel tiene en mente obras que fueron frecuentes en esa corta época de arrebatos juveniles que fue el *Sturm und Drang*, en el que se inscriben también obras juveniles de Schiller y Goethe. Lo insatisfactorio del principio del humor subjetivo para el arte reside en que, para satisfacer su interioridad, la subjetividad del artista se polariza en dos extremos en su producción: en la contingencia de la exterioridad o en la contingencia de la subjetividad; ambos desarrollos terminan por restarle interés espiritual y duradero al arte. Hay sin embargo arte, gran arte, que, bajo el principio del humor, no cae en estas polarizaciones, pues en la personalidad del artista alienta un valor espiritual de objetividad que enriquece su mundo subjetivo y le da apertura. Es el arte del *humor objetivo*. Hegel no se extiende en la exposición de esta figura, pero esboza la poética mediante la cual el artista produce su arte y da ejemplos de tales artistas, poetas en este caso.

La virtud del humor objetivo consiste, en que su ánimo es capaz de la inmersión en el objeto, de ocuparse de él y de su configuración, y de intimar con él, sin perder la libertad interior de su subjetividad. Colocándonos con Hegel en el arte de la poesía, el sentimiento del poeta se vuelca plenamente en el objeto y lo despliega, pero su movimiento tiene la subjetividad de su ánimo y su fantasía, de modo que no incurre

12 Acerca de él señala Hegel:

entre nosotros Jean Paul es un humorista apreciado, y sin embargo destaca sobre todos los demás precisamente por la barroca combinación de lo objetivamente más distante y por la más revuelta mezcla de objetos cuya relación es algo de todo punto subjetivo. En sus novelas lo menos interesante es la historia, el contenido y el curso de los acontecimientos. Lo principal resultan ser los barquinazos del humor, que sólo se sirve de cada contenido para hacer valer en él su ingenio subjetivo (Hegel, 1989, p. 440).

en contingencias o arbitrariedades; como anota Hegel, es “un movimiento del espíritu que se dedica enteramente a su objeto y lo conserva como interés y contenido” (Hegel, 1989, p. 446). Gracias a la poética de este humor objetivo, la inmersión en el objeto que acomete el artista queda traspasada de

un sentimiento profundo, un ingenio agudo, una reflexión rica en sentimiento y un movimiento espiritualmente pleno de la fantasía, que vivifi(can) y dila(tan) lo más pequeño mediante la poesía de la aprehensión. (...) Se trata por tanto en esta fase principalmente de que el ánimo con su intimidad, de que un espíritu profundo y una rica consciencia, se acomoden enteramente a las circunstancias, situación, etc., se detengan en ello, y hagan por tanto del objeto algo nuevo, bello, en sí mismo valioso (Hegel, 1989, p. 446; las correspondencias completadas en los paréntesis son mías).

Se trata de un pensamiento de gran alcance para el arte en general, a saber, el gran logro de hacer de lo banal algo extraordinario, de transfigurar lo usual, tal como lo ha vuelto a poner de presente la filosofía del arte reciente.¹³ Los ejemplos de Hegel pueden dejarnos insatisfechos, sobre todo los sonetos de Petrarca y los *gazales* de Hafiz, que son poesía del siglo XIV, muy antigua para nosotros. No hay que olvidar, sin embargo, que el arte moderno en la época y el lenguaje de Hegel y sus contemporáneos, es la fase avanzada del arte romántico. Goethe y Rückert, los otros dos ejemplos de humor objetivo que refiere Hegel, sí le son contemporáneos. Con Rückert, Hegel fue un visionario: nadie en su momento podía prever la acogida de los poemas de este poeta entre los compositores del *Lied Alemán*, que se ha mantenido hasta el siglo XX. Y respecto a Goethe, el paradigma de poesía que Hegel le celebra es su obra de vejez, *Diván occidental-oriental*, que apareció en 1819. Por lo demás, el segundo de sus doce libros lleva por título *El libro de Hafiz*, y es innegable que entre Goethe y Hafiz hay profundas *afinidades electivas*. De ambos puede decirse lo que Hegel afirma de Goethe:

Aquí el amor está totalmente transpuesto a la fantasía, a su movimiento, dicha, beatitud. En general, en las producciones análogas de esta índole no nos hallamos ante un anhelo subjetivo, un enamoramiento, un apetito, sino ante un puro gusto por los temas, una inagotable autoefusión de la fantasía, un juego inocuo, una libertad en los jugueteos también de la rima y de la métrica artística, y junto a ello una intimidad y alegría del ánimo que se mueve en sí mismo, que con la serenidad del configurar elevan el alma muy por encima de toda la penosa imbricación en la limitación de la realidad efectiva (Hegel, 1989, p. 447).

13 Arthur C. Danto tituló su primer libro de filosofía del arte de 1981 *La transfiguración del lugar común (The Transfiguration of the Commonplace)* (Danto, 2014). La experiencia reciente era la del *Pop Art*, que lleva los objetos de la vida cotidiana al mundo del arte; la abolición de la diferencia jerárquica entre la alta cultura y el arte de masas, pese al trasfondo socio-político subyacente, también remite a esa poética del humor objetivo.

6. ¿Mantiene Hegel actualidad?

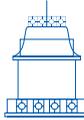
Arte así, es arte para nosotros modernos; de artistas así, el arte tiene futuro. Goethe y Rückert son artistas, poetas en este caso, contemporáneos de Hegel, y con la atención que le merecieron, Hegel estaba a la altura del arte de su tiempo. Pero, si se tiene en cuenta todo lo que ha ocurrido en las artes desde el siglo XIX hasta el siglo XXI, ¿mantienen su vigencia los planteamientos de Hegel? No se puede especular sobre cuál hubiera sido la reacción de Hegel a los drásticos cambios del arte, sobre todo, a rupturas tan severas como las que llevaron a cabo las vanguardias de principios del siglo XX, el experimentalismo, el desmonte de la jerarquía que regía entre arte de la gran cultura y el arte de la cultura de masas; la subversión de los géneros artísticos en las instalaciones, el performance, los multimedia; el reconocimiento de formas nuevas de arte como la fotografía y el cine. Sobre todo, la desmaterialización de la obra de arte debido a la carga conceptual o tecnológica de los montajes; la mengua de la obra de arte como objeto ante el predominio de los eventos; la aceptación de la desaparición de la obra de arte tradicional, en favor de la exposición de objetos artísticos u objetos culturales, etc. Son cambios de los objetos del arte, por consiguiente, también, cambios de la concepción del artista y de su desempeño. Ni hablar de las transformaciones de los museos y de la mediación institucional del arte de Hegel a nosotros. Así las cosas, a vuelo de pájaro, los planteamientos de Hegel parecen haber quedado superados.

No obstante, hay en la filosofía del arte de Hegel unas firmezas y unas aperturas que, nosotros, no él, debemos mantener en el horizonte. La primera de esas firmezas es la idea acerca de la superioridad del artista sobre el arte, en cuanto es él quien dispone de sus contenidos y sus formas. Se trata de la autonomía moderna de la racionalidad y del sujeto, que, traducidas al arte y al artista, corresponden a su libertad y su autonomía: arte es lo que hacen los artistas y lo que será el arte lo pondrán ellos en obra. Una segunda firmeza es la idea acerca de la relación entre contenido y forma en la obra de arte. En la terminología de época que Hegel emplea, que, aunque cayó en desuso, en lo anterior la hemos traducido, Hegel decía que el arte de la forma romántica, sobre todo el de su etapa final, la moderna, era disolución. Se trata de la disolución de la positiva correspondencia entre el contenido y la forma de la obra de arte clásica antigua, en favor de una relación negativa, aunque llena de sentido y de dinámica, en la obra de arte moderna. El arte moderno es un arte que lleva en sí mismo un concepto de arte que antes no existía ni se necesitaba, lleva en sí mismo pensamiento y racionalidad que lo desbordan, y por esta razón, se trasciende a sí mismo, pero dentro de su esfera. La obra de arte puede, por un lado, remitir a lo religioso, a lo mundano, a lo social, político o cultural, a lo íntimo o a lo público; pero todo ello lo aborda como arte y desde su mundo propio, sin dejarse sustituir. Por otra parte, es disolución, porque está abocado a la revolución permanente. El arte moderno, al poder ocuparse hasta de sí mismo, tiene que romper con tradiciones que lo aten, tiene que experimentar y arriesgar, sobre todo con las formas que los artistas acometen con sus obras.

Quizá la idea de modernidad más fértil para el arte, y para la confianza en él y en los artistas, que nos lega Hegel, es su concepción acerca de la pertenencia de ambos, artistas y arte, a la cultura y a las inquietudes de su presente —son hijos de su época—, y a su concepción de la tarea artística: darle a su tiempo lo esencial y verdadero que lo piense, lo profundice y lo trascienda. Es la obligación, nacida del *ethos* de los artistas, término de más aceptación para nosotros que el del *humor*, lo que los hace velar en los cambios de época, para captar y representar en el arte “lo impercederamente humano”, como lo plantea Hegel. Se trata de la producción y la recepción del arte en la esfera del espíritu subjetivo, que es el ámbito genuino del arte como experiencia que enriquece la vida. Una de las diferencias grandes entre la época de Hegel y la nuestra es el acrecentamiento del espíritu objetivo, la inhibición creciente de la subjetividad del artista y del receptor, en favor de las determinaciones del *Zeitgeist*, hoy personificado por “el Mundo del Arte”, diseñado a la medida de la cultura mediática, sus pautas y sus instituciones. Por lo que podemos aprenderle a Hegel, aquí también el artista actual sigue haciendo florecer el arte de nuestra época.

Referencias

- Danto, A. C. (2007). Hegels These vom Ende der Kunst. En D. Wellbery, J. Ryan, H. Gumbrecht, A. Anton, J. Koerner und D. Mücke (Eds.), *Eine neue Geschichte der deutschen Literatur* (675-681). Berlin University Press.
- Danto, A. C. (2014). *La transfiguración del lugar común: Una filosofía del arte* (Á. Molla Román, Trad.; 4a reimpr). Paidós.
- Gethmann-Siefert, A. (2005). *Einführung in Hegels Ästhetik*. Fink.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad: Doce lecciones* (M. Jiménez-Redondo, Trad.). Taurus.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política* (J. L. Verma, Trad.; 2. ed., 1. reimpr). Edhasa.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones sobre la estética* (A. Brotons Muñoz, Trad.). Akal.
- Heine, H. (2010). *La escuela romántica* (J. C. Velasco Arroyo, Ed.; M. Sacristán Luzón, Trad.). Alianza Editorial.
- Schelling, F. W. J. von. (2005). *Sistema del idealismo trascendental* (V. López-Domínguez & J. Rivera, Trads.; 2. ed). Anthropos.
- Schelling, F. W. J. von. (2006). *Filosofía del arte* (V. López-Domínguez, Trad.; 2. ed). Tecnos.
- Schiller, F. (1990). *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre* (J. Feijóo & J. Seca, Trads.; Ed. bilingüe, 1. ed). Anthropos; Ministerio de Educación y Ciencia.
- Schlegel, F. von. (1994). *Poesía y filosofía* (D. Sánchez Meca & A. Rábade Obradó, Trads.). Alianza.



ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Nihilismo y salvación. Entre la Trascendencia y la Inmanencia*

Sergio Espinosa Proa

Universidad Autónoma de Zacatecas, México

E-mail: sproa52@hotmail.com

Recibido: 28 de agosto de 2022 | Aceptado: 21 de diciembre de 2022

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.351037>

Resumen: En este artículo se parte de dos libros de Santiago Alba Rico y Peter Sloterdijk para abordar el problema del nihilismo, desembocando en Nietzsche y Heidegger para centrar teóricamente la discusión y para concluir que la idea misma de salvación es nihilista y pertenece a su propia lógica. El problema de fondo se puede enfocar como el conflicto entre el escape a alguna instancia metafísica o trascendente —el Estado o la Revolución, formas materiales del Reino— o la inmersión —que implica la plena asunción del sufrimiento y del goce— en la inmanencia.

Palabras clave: nihilismo, salvación, inmanencia, trascendencia

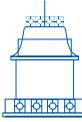
* El presente artículo es un trabajo independiente presentado por primera vez como conferencia magistral en el *III Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales* en Zacatecas, México en 2016.

Cómo citar este artículo

Espinosa Proa, S. (2024). Nihilismo y salvación. Entre la Trascendencia y la Inmanencia. *Estudios de Filosofía*, 69, 159-176. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.351037>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Nihilism and salvation. Between transcendence and immanence

Abstract: This article starts from two books by Santiago Alba Rico and Peter Sloterdijk to address the problem of nihilism, leading to Nietzsche and Heidegger to theoretically center the discussion and to conclude that the very idea of Salvation is nihilistic and belongs to its own logic. The fundamental problem can be approached as the conflict between the escape to some metaphysical or transcendent instance – the State or the Revolution, material forms of the Kingdom –or the immersion– which implies the whole assumption of suffering and enjoyment –in immanence.

Keywords: nihilism, salvation, immanence, transcendence

Sergio Espinosa Proa antropólogo social (ENAH) y filósofo (UCM). Profesor de la UAZ desde 1981. Autor de *La fuga de lo inmediato* (Madrid, 1999), *Em busca da infância do pensamento* (Río de Janeiro, 2004), *De una difícil amistad* (Madrid, 2005), *De los confines del presente* (México, 2006), *Del saber de las musas* (México, 2016), *Bataille: de un sol sombrío* (México, 2017), *Blanchot: del enigma diurno* (Madrid, 2019), *Del instinto del pensamiento* (Madrid, 2020), *El silencio de lo Real. Teología y psicoanálisis* (México, 2022) entre otros títulos.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1186-435X>



1

Desde cierta perspectiva metodológica, resulta posible no definir rigurosamente los términos, pero sí sorprenderlos *in fraganti*. Intentaré hacerlo. Es posible sorprender al nihilismo moderno como un desajuste potencialmente desastroso entre el respeto —el *re-spectare*, el mirar de soslayo o de plano el bajar la mirada— y la bulimia, es decir, la conversión de todas las cosas, las imágenes y las personas en cosas de comer: porque, en el límite, todo es consumible, todo llega a ser objeto de una voracidad sin freno. La lógica del Capital —que nada quede sustraído de la relación universal de compra-venta, es decir, que todo quede reducido a ello— es una manifestación catastrófica de aquel desajuste. En otras palabras, *el capitalismo es un modo del nihilismo, y no al revés* (el nihilismo tiende a pensarse como una “ideología” dependiente de la privatización de los medios de producción). Saberlo es importante porque de lo contrario se combatirán los síntomas sin llegar al origen del mal; si el capitalismo tiene su raíz en el nihilismo, lo primero por hacer es comprender cómo actúa éste para imaginar —y proponer, y construir— otra cosa. La “dialéctica del hambre y la mirada” —subtítulo del libro *Capitalismo y nihilismo* de Santiago Alba Rico (2007)— es una manera de decir que el nihilismo, en el capitalismo, es una articulación de eso que en otra terminología —aunque igualmente crítica— sería la sociedad de consumo con la sociedad del espectáculo (aunque, de modo más radical, en el capitalismo la sociedad es directamente el consumo y el espectáculo: una plaga de langostas). La palabra arcaica —griega— para identificar esta condición es *hybris*: la desmesura, la pérdida de la medida, del ajuste, del equilibrio. Es el *tiempo descoyuntado* de Shakespeare (*Hamlet*). Al nihilismo no parecen afectarle medidas económicas, ni políticas, ni culturales, ni sociales: ni siquiera —menos que ninguna— medidas morales. Es justo al revés, como muy lúcidamente especificó Nietzsche: el nihilismo resulta de considerar al mundo desde una perspectiva moral. ¿Con qué se le combate entonces? Peor todavía: ¿se le combate? ¿No será mejor hacerlo nuestro aliado? Porque la idea misma de combatir, de exterminar, de hacer la guerra, ¿no es de rancia estirpe nihilista? El nihilismo es esa infinita red de procesos cuyo efecto general es reducir a nada las cosas que existen: física, pero también, antes, metafísicamente. Un sutil y a la vez brutal conjunto de procesos humanos que, consciente o inconscientemente, adrede o sin querer, espontánea o sistemáticamente, van reduciendo el ser a la nada. ¿Qué resiste, y cómo lo hace? Esta es la cuestión, la pregunta de cuya respuesta dependerá todo lo demás. Hay que tomar nota de esto: respecto de esta profundidad, de esta herida abierta que es lo real debajo de la realidad convenida —toda realidad se desentiende de lo real precisamente por ser convenida—, todos parecemos querer no saber nada; o saber lo menos posible. Pero este “no querer saber”, ¿es propio de la “naturaleza humana”? En otros tiempos, que en gran medida han vuelto, la alternativa era muy clara: socialismo o barbarie (así

se llamaba, en honor a Rosa Luxemburgo, autora del *slogan*, un grupo de trabajo político de los años sesenta); presente o no, los términos mismos, tanto como su oposición, aparecen movidos y borrosos como en una mala fotografía. El socialismo ha salido muy maltrecho del choque, en la historia tanto como en la teoría; pero la idea de barbarie también, porque exhibe una tara humanista según la cual todo cuanto obstaculice la marcha de la civilización —concebida como ideal moral— ha de ser removido, convertido, integrado o simplemente destruido. Una miopía a la que ya se había enfrentado Walter Benjamin: “No existe un solo documento sobre la civilización que no sea al mismo tiempo un documento sobre la barbarie” (2016, p. 309). La civilización es la barbarie —pero una que por alguna razón dispone de los medios de legitimidad necesarios para imponerse. Era, pues, y esto es triste, una falsa alternativa. ¿Hay salida del capitalismo, que se ha manifestado como la hidra de mil cabezas que no sólo devora a los seres humanos sino, por medio de ellos, a la totalidad de la naturaleza, a la tierra y al cielo en su arcaica (dis)armonía? ¿Hay otra cosa además de ese monstruo de innumerables rostros que es el nihilismo? En otros términos, ¿qué se puede y qué se debe “salvar” de sus fauces? ¿En qué consiste y cómo resiste nuestra “humanidad”?

De acuerdo con el modelo explicativo propuesto por Santiago Alba Rico, no es ni la “bondad”, ni la “razón” —ni la compasión ni la inteligencia—, sino un delicado equilibrio —a mi modo de ver, roto de modo irreparable— entre tres “órdenes” vitales: lo comestible, lo utilizable y lo admirable. Salvo la nuestra, que ya resulta bastante grotesco calificar de “nuestra”, ninguna cultura humana se ha privado de trazar fronteras o diferencias muy nítidas entre esos “órdenes”:

Pues bien, el capitalismo es el primer orden económico-social de la historia que ha borrado la frontera entre estos tres órdenes, que no distingue entre objetos de consumo, fungibles y maravillas, y que trata todas las cosas por igual, sin hacer ninguna diferencia, las manzanas y los corderos, las mesas, las casas, los ordenadores, los libros, los cuadros, el oro y el cuerpo, las patatas, las catedrales, las imágenes —las cosas naturales, las instrumentales y hasta las solamente pensadas— como “cosas de comer”, como puros comestibles; es decir, como mundos medios para la reproducción de la vida. El capitalismo [...] sumerge ininterrumpidamente la cultura en la biología, la antropología en la naturaleza, y la sociedad construida en su seno —en los países llamados paradójicamente avanzados— es cada vez más una sociedad de puros comensales, de hambre libre desatada sobre el mundo: una plaga de langostas que no se detendrá mientras pueda comerse todavía una torre o un paraguas. El capitalismo dedica todo su tiempo a fabricar su propia comida y a comérsela y, si es sobrehumano porque se cree in mortal, es prehumano porque es animal: una sociedad, en fin, de pura subsistencia (Alba Rico, 2007, p. 113).

La “alternativa” es, miremos por dónde, y aunque el autor se cuida muy bien de decirlo, el “reencantamiento del mundo” –algo en extremo paradójico en un mundo hechizado en y por el fetichismo de la mercancía y atravesado de cabo a rabo por la lógica del Capital. La alternativa no es ya *socialismo o barbarie*, sino *reencantamiento o fetichismo*: dos categorías ni siquiera filosóficas, sino antropológicas; no económicas o sociales (o económicas y sociales porque primero son categorías antropológicas). Parece que sí: sólo la maravilla –y no un dios– podría salvarnos. La maravilla: lo digno de verse sin con ello “comérselo”; la maravilla –lo numinoso– es lo inapropiable. ¿Cómo contribuir al desarrollo de esa sensibilidad, cómo volver a despertar nuestra potencia imaginativa? ¡Volviendo a Dadá! Al menos es lo que en ciertos casos parece funcionar. El reencantamiento es el retorno de la singularidad –un Kierkegaard sin angustia–, el retorno de la diferencia, de la infancia, de la locura, del misterio del mundo. Y lo mejor: ese reencantamiento es obra de uno solo; nadie nos enseña cómo, porque el encanto está en descubrirlo todo de nuevo, por sí mismos. Como decía La Bruyère, “no hay en el mundo más bello exceso que el de la gratitud” (2006, p. 159). Quizás. Pero esta conclusión puede ser precipitada. Aunque en general no se puede estar en desacuerdo con el análisis, se antoja reiterativo (y la verdad aburre un poco). Su denuncia del capitalismo como el Mal radical lo habríamos leído en infinidad de lugares. Aunque con seguridad habría que remontarse hasta el principio. En una conferencia pronunciada en Friburgo en 2001, Peter Sloterdijk presenta una tesis tal vez exagerada pero muy interesante. Según él, Martin Heidegger ha elegido el camino de la filosofía para apartarse de la escenografía trágica –del teatro–, pero para permanecer en las inmediaciones de la religión. Repite, en este sentido, el gesto fundador de Platón: los dioses presentes en la tragedia han resultado, por su semejanza con las partes monstruosas de los hombres, literalmente impresentables. La filosofía se sale del teatro y funda la academia, la escuela, un sitio que, sin salir de la ciudad, le rendirá los debidos honores a un Dios que se revela –y se vacía– en la transparencia de la razón, es decir, del diálogo. “En vez de secta”, dice Sloterdijk haciendo un guiño a los pitagóricos, “debe haber escuela” (2011, p. 18). La educación del pueblo ha de pasar de los poetas a los maestros. Esta es la razón del rechazo platónico: una razón teológico-política (el dios ha sido purificado, interiorizado y logificado “para epifanías más sutiles”). Se trata, pues, de un masivo desplazamiento del espacio teofánico: se ha pasado del éxtasis místico –provocado o no por sustancias enteogénicas– al teatro dionisiaco, y de éste a la academia (platónica), una institución de la que más tarde se apropiaría la Iglesia cristiana provocando un “melancólico híbrido” que llegará casi intacto hasta el Idealismo alemán.

2

Esto de que Heidegger no es un “pensador de escenario” remite a lo dicho antes por Sloterdijk en referencia a Nietzsche, con su conocida predilección por lo trágico. Heidegger no; él es, según se infiere de su exposición, un pensador “rural”: provinciano y decididamente antimoderno. Con todo, habría que reconocerle una originalidad, o una discrepancia esencial con Platón: su pensamiento se mueve, rasgo que Sloterdijk radicaliza hasta el extremo de caracterizar su filosofía como una ontocinética:

Ya no partimos de la apariencia estática, de la idea, de las cosas, del sujeto, del sistema, de la conciencia, del estado de cosas, de lo objetivo, de los valores supratemporales. Sólo podemos partir de la movilidad esencial en nosotros mismos, con nuestra temporalidad, nuestro estar emplazados, nuestra situacionalidad y nuestra adscripción. [...] La filosofía es comentario de nuestra situación (Sloterdijk, 2011, p. 22).

¿Qué es, a este respecto, el inquietante *Dasein*? Un ente que cae, pero también un ente que encuentra en sí mismo la posibilidad de experimentar su vida en su profundidad o, mejor, en su desfundamiento. Somos seres arrojados a lo abierto del mundo sin saber nadar —sin saber ni poder valernos por nosotros mismos—, por lo cual “flotamos” entre las cosas y nos aferramos a algunas que nos ayudan a simplemente no ahogarnos demasiado pronto. Uno, de mil amores, podría pasarse así toda la vida —así se la pasa la inmensa mayoría de cualquier país; pero la filosofía es una especie de despertador, una experiencia que nos salva de caer y permanecer en la zona de confort, en la mediocridad abúlica, en la miseria existencial. La contribución más importante de Sloterdijk en esta conferencia —y en las otras nueve que componen el libro, escritas con un talante muy similar— es el paralelismo trazado entre la teología —con Agustín en posición preeminente— y la Ilustración o, en general, entre el mundo antiguo y el moderno:

Y así como san Agustín había respondido a la pregunta cristiana por la posibilidad de crear, en medio del desarraigo del hombre en el mundo, un lugar de arraigo al fundar en los límites del Imperio romano una comunidad monacal que existe hasta hoy, el último Heidegger funda como caminante y meditador un hábito reflexivo que establece las reglas del denominado cuarteto, reglas de una orden orientada a la naturaleza conservada que reclama la “región” para su permanencia salvada-salvadora en aquélla. Si por el fundador fuese, también las cosas y los dioses tendrían que cumplir la ley de este riguroso idilio. Aquí puede satisfacerse la tendencia a un ministerio puro. En la reserva reflexiva, los hombres se hacen voluntariamente tan débiles como fueron antes de la introducción de la gran técnica. La segunda impotencia se amolda, como

creen sus representantes, al nuevo derrotero del Ser. Ahora se comprende por qué al cabo son nuevamente los teólogos católicos los que encuentran una formalización de su modalidad de fe en los escritos posteriores de Heidegger (2011, p. 48).

El criptocaticismo de Heidegger es el resorte fundamental de su crítica del mundo moderno, y uno se pregunta si no lo sigue siendo en la gran mayoría de sus autoproclamados críticos; el círculo (vicioso) siempre termina cerrándose del lado de Dios. Hay en este rechazo de la maldad del mundo decisivos componentes gnósticos: el viejo y tan nuevo tema de la perversión y la conversión. Nada nuevo bajo el sol platónico-agustiniano. Su esquema (cinético) es:

Caída ——— Construcción del mundo ——— Vuelta
(Estado de-yecto) (Experiencia) (Kehre)

Perversión ————— Conversión

El elemento propiamente religioso o, mejor dicho, teológico, está en la desaparición del sujeto: no es ni el yo ni es la comunidad humana la que “torna” a Dios, sino Él que retorna y endereza a la estirpe de Adán. La *periagogé* platónica —el giro que el filósofo protagoniza en el interior de la caverna— pierde, en la lectura agustiniana de Heidegger, su carga irónica para hundirse en la melancolía y la desesperación: el hombre no debe ser iluminado —rescatado de su ignorancia— sino redimido: salvado del pecado, arrancado de su perversión originaria:

Si, con todo, el mito, fomentado por el propio Heidegger y repetido tanto por exegetas como por historiadores atentos a los textos, de un “camino del pensamiento” posee todavía cierta significación en el proceso de la obra, es en el abandono progresivo de la voluntad como agente del viraje —empezando por la inicialmente exigida autocaptura heroica, continuando con el ‘salto’ a la “participación en el acontecer”, acentuado por la voluntad de no querer, y terminando con la adaptación al juego del “cuarteto”, que vira hacia aquí y hacia allá obedeciendo a sus propias leyes, y en la fuerza recogedora de la “región”. Si al principio parecía exigible el viraje producto de una autoimplicación decisiva en la autenticidad revolucionaria, más tarde se expondrá de manera cada vez más explícita que el hombre nunca entra en consideración como autor del viraje (Sloterdijk, 2011, p. 47).

La posición de Heidegger se encuentra claramente en los confines de la modernidad: se ha despedido del sujeto, del objeto, de la sustancia y del hombre mismo. En efecto, sólo (un) Dios podría (aún) salvarnos. A menos que, cosa que sólo insinúa débilmente

Sloterdijk, no se trate de eso, de “salvarnos”. ¿De qué se trata entonces? Dado que la experiencia de los dos últimos siglos –cuando menos– ha sido terrorífica –nada humano ha logrado impedir la destrucción de la tierra y la depauperación existencial de la gente–, y cancelada –por reaccionaria– la parousía del Ser, ¿a dónde mirar?, ¿qué nos es lícito esperar? Definitivamente, no es cuestión de “salvarse”, porque, por desgracia, *extra ecclesiam nulla salus*: “¿No hay que ponerse en guardia, más que ante cualquier cosa, ante la expertocracia de la salvación?” (2011, p. 50). Contra el provincianismo ontológico de Heidegger y contra las capellanías de los intelectuales críticos –aunque aprendiendo todo de ellos–, Sloterdijk se inclina por una relectura naturalista del verso hölderliniano: “En el corazón del peligro /crece también lo que salva” (*Patmos*). Evocando el arrojado de los navegantes portugueses del siglo XV, parece aún posible confiar en una *volta do mar* que –sin Dios y sin clerecía– nos traiga de vuelta a la tierra firme:

Puede que sólo se trate de un viraje en el que influya la herencia bien conocida de las revoluciones hasta ahora intentadas y fracasadas, una vuelta de la técnica contra la técnica [...], una vuelta del capital contra el capital, una vuelta de la guerra contra la guerra, una revisión de las ciencias por las ciencias, una vuelta de los medios contra sí mismos. Los movimientos de viraje adquieren una complejidad que va más allá de la mera “revolución”. Las inversiones relevan a las revoluciones percibidas como imposibles e infecundas. Las retorsiones reemplazan a los virajes; con ellas, una nueva dimensión de la inteligencia cinética aparece en nuestro campo de visión (2011, p. 53).

3

De ser aún ahora y haber sido un vocablo arrojado a la menor provocación, “nihilismo”, después de Nietzsche y Heidegger, quizás haya alcanzado su mayor altura conceptual –o su mayor profundidad filosófica–, al grado que, sin él, el tiempo que nos ha tocado vivir se antoja decididamente impensable; no es, por cierto, un “ismo” entre otros –capitalismo, socialismo, comunismo, fascismo, imperialismo, totalitarismo, liberalismo, anarquismo, surrealismo, futurismo, modernismo (con todos los post- o neo- que se requieran)– que recubren y dan nombre a determinadas opciones –políticas, económicas, estéticas–, sino, justo al contrario, una condición básica que se impone con –o más bien– sin nuestro consentimiento: lo contrario, pues, de una “opción”. Del nihilismo no hay sujeto, sólo una sustancia que vuelve todo su objeto: que se lo “come”. Así, el capital, o lo social, o lo común: formas encarnadas de su Espíritu. Así como hay cada año una “temporada de huracanes” –recién recommienza– que nadie, ni la NASA ni la NOAA, puede preciar de elegir libremente, o de prever y controlar con márgenes mínimos de error, el nihilismo es una especie de catástrofe natural que

se cierne sobre la tierra, pero —y aunque también se cierne sobre ellas— surgida de las entrañas de la cultura o de la civilización humana. El nihilismo es una cosa del ser, pero, fundamental y absurdamente, del ser *humano*. Allí comienza a ser un tema interesante. Friedrich Nietzsche se ha referido al nihilismo como al “huésped más inquietante”: “El nihilismo está a la puerta: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes?” (2008, p. 220), a ese que no podemos echar de la casa, pero tampoco acostumbrarnos a tener bajo el mismo techo. Es y no es nuestro conocido. Es y no es nuestro enemigo. No es fácil hacérselo nuestro amigo; no es fácil decir que lo conocemos. Ha llegado sin permiso y sin esperar cortesías. Sabe no ser insoportable. Es incluso adaptable, pero nunca deja de ser “profundo” (con todo lo asfixiante que eso pueda implicar). Lo inquietante es que, sin ser propiamente un invasor, o un *alien*, y ni siquiera una presencia viral, está aquí, entre nosotros. El nihilismo es lo que hay entre “nosotros”. Lo mejor que podemos hacer, ya que no se trata de una ideología que adoptar o despreciar, como una camiseta de esas que regalan en las campañas llamadas políticas, es utilizarlo como —perdón por la expresión— “clave hermenéutica” para intentar penetrar e iluminar los entresijos del tiempo presente y descifrar hasta donde ello sea posible su sentido, su lógica y sus límites. No sabemos aún si funcione como tal. El nihilismo es una categoría ontológica: apunta al corazón (o al cerebro) y no a la piel (o a las extremidades) de las cosas: allí donde ellas pueden cesar, seguir siendo o dar de sí. Argumenta o exhibe —quiere hacerlo— el centro y no la periferia, el fondo y no la superficie, lo esencial y no lo accidental, de las cosas (y de las palabras): es una categoría que pregunta (si es que pregunta y no mejor pasa de largo) por el ser necesario y no por la experiencia contingente. Es, pues, con la consabida ilusión/decepción que suele acompañarlas, una categoría filosófica (de donde podría sin violencia extraerse una ética, una estética y una política, acaso algo más: una psicología, una antropología). Que sea filosófica —y no, por ejemplo, científica— tiene consecuencias no siempre benéficas o edificantes. El nihilismo es un *huésped inquietante* incluso dentro del discurso filosófico, que a menudo se ocupa un tanto desesperadamente de lanzarlo con todo y chivas a la calle. A semejanza del tema del inconsciente —la categoría sin la cual el psicoanálisis se derrumba no sin gracia y dignidad—, las ciencias bien constituidas lo observan con franco y creciente recelo. Y no podría ser de otra forma: ni el nihilismo ni el inconsciente son objetos dóciles a la manipulación (o a la formalización), y ni siquiera a la mirada, razón por la cual levantan comprensibles —aunque no siempre justificables— suspicacias, refunfuños y arcados de cejas. Porque el nihilismo es exactamente aquello en lo que no podemos confiar. Un espacio, un vacío, un hueco que ni la amistad ni la enemistad, ni el amor ni el odio, ni el entusiasmo ni la apatía tienen el poder de cerrar. Da miedo, pero también atrae; da asco y se antoja. Uno quiere y no quiere ser nihilista. El nihilismo es la ambigüedad: antiguo y siempre nuevo, deseable y execrable al mismo tiempo. Es como lo sagrado; como lo real. Es como el demonio.

Sin duda, es difícil escribir después de Nietzsche (aunque también, desde otro punto de vista, mucho más fácil); Gottfried Benn (2005) comprendió que, habiéndolo dicho todo con una precisión insuperable, todo lo que ha venido tras él ha sido y será una pálida o desvaída exégesis. La tarea no es por tanto convertirse en su epígono —y menos aún su detractor—, sino trabajar sin fatiga y con la máxima imaginación (crítica) en el surco abierto. Que es, le guste o no admitirlo, la tarea de Martin Heidegger: Nietzsche es para él el sitio de acabamiento, la última terminal de una actitud y una perspectiva iniciada con Platón. Es verdad que así se le puede leer; pero, radicalizándolo, Heidegger termina desfigurando su legado, y entregándonos un Nietzsche irreconocible: hace de él un Platón desenfrenado, un Platón enloquecido: ¡un Platón nihilista! Con todo, le acompañará —seduciéndolo, pervirtiéndolo— un importante tramo de su camino, concretamente entre 1930 y 1947. Heidegger ha leído en clave teológica a Nietzsche; todo lo que éste afirma del nihilismo gira en torno del símbolo de la muerte de Dios, que el de Messkirch reinterpretará en lengua filosófica como el hundimiento o la caída del hombre “en medio del ente”, es decir, en la inmanencia del mundo. La muerte de Dios es para Heidegger, como también para Nietzsche, la desvalorización de los valores heredados, pero cobra una dimensión filosófica más radical asumiendo con ella la muerte o, mejor, la disolución de la Trascendencia: la distinción mil veces practicada por Heidegger entre el ser y el ente deja traslucir la diferencia —fundamental en la metafísica— entre Trascendencia e Inmanencia. ¿Es que no se podrían proponer valores, ni sostenerse, sin apelar a alguna Trascendencia (es decir: a un límite absoluto que no está en nuestra mano transgredir)? ¿Por qué, por lo demás, ha sido juzgada la Inmanencia como el territorio del mal, como lo demoníaco, como aquello de lo que —unos pocos— tendríamos que salvarnos? ¿Es imposible dejar de concebir a la inmanencia —al ente, en palabra de Heidegger— como la sombra, la negación, la traición, el olvido o el simulacro de la Trascendencia (o del Ser)? La verdad, no ha habido mucho de nuevo bajo el Sol de Platón. Heidegger ha leído en Nietzsche los signos capitales de un destino histórico y metafísico: en su delirio final está revelado el sentido de nuestra civilización. Nietzsche es, a sus ojos, la realización total de Platón; en él se cumple la promesa más íntima de Occidente. ¿Cuál sería ésta? La promesa es explícita en la “fábula” del “mundo verdadero”: no importa la verdad mientras pueda hacerse algo con ella (no por ella). Que se pueda hacer algo es la promesa que termina con la cumplida instalación humana en la tierra. En eso que Heidegger llama *Ge-stell* —precisamente, “instalación”— está garantizado el proyecto, una subjetivación/objetivación del ser cuyo sentido más profundo es, por ventura, el nihilismo: a saber, la devastación. El carácter predatorio del ser humano se halla allí (hoy) en su apogeo. La pregunta de Heidegger, sumido en el “abismo de Nietzsche”, es si aún nos resulta posible salir del agujero, que nosotros mismos hemos cavado (y que continuamos cavando). ¿Es posible, y cómo, escapar de ese hoyo? Tal será la interrogación que, según sabemos, trataría de responder, en nuestro siglo, Hans-Georg Gadamer (1977). De esa barranca no nos saca ni Dios. ¿O sí?

El nihilismo es, ciertamente, el enemigo. También de Nietzsche. Sólo que el intento de “salvarse” de él es su mejor aliado, su cómplice, así lo sea en un plano vergonzante. Es posible pensar en un Dios capaz de salvarnos, con el poder de hacerlo, pero ¿quién, si fuera Dios, lo querría? ¿No faltaría con ello a su propia justicia? ¿Cómo justificar que tenga sus favoritos? La idea de una Trascendencia que no dice nada, que no pide nada y que tampoco ofrece nada no da la impresión de convencer a nadie, por más ilustrado que se presuma. Si quiero salvarme, estoy condenado; ¡menuda aporía! Gadamer (y, con él, Heidegger) afirma con una mano lo que niega con la otra: es imperativo salvarse —como especie, como individuo, como comunidad—, pero nada que esté en nuestro poder logrará la proeza. Nos salva saber que no sabemos nada. Nos salva renunciar a toda salvación mundana. Nos salva afrontar nuestra impotencia. ¿Salvarnos? Sí: sólo un dios lo podría. Nosotros, mejor pensemos de otro modo. Esto es lo que hacen los no humanistas: Friedrich Nietzsche, en el siglo XIX, y Baruch Spinoza, en el XVII.

4

Escapar hacia la Trascendencia o sumergirse en la Inmanencia: he ahí el dilema. Fervoroso partidario del retorno a la naturaleza, o de su recuperación en una dimensión propiamente humana, Nietzsche invierte tal vez menos al platonismo que a la moral cristiana que en él ha pretendido apoyarse. La naturaleza no es la de los biólogos, ni la de los físicos: esa naturaleza sigue exhibiendo evidentes impregnaciones metafísicas. El retorno a la naturaleza previsto por Nietzsche presupone una liberación de los conceptos —científico/teológicos— que la aprisionan. “Si la vida desarrolla sus propias normas”, señala Vanessa Lemm,

si es capaz de saber por sí misma qué es bueno y qué malo, si puede distinguir entre la salud y la enfermedad, y si puede, además, reconstituirse en la normalidad a partir de una condición de anormalidad, entonces se abre la posibilidad de que nuestros conceptos sean moldeados en función de la vida y no nuestra vida en función de nuestras normas y conceptos. En la modernidad, esta hipótesis fue propuesta por primera vez por Nietzsche, cuyo pensamiento está marcado de principio a fin por la consideración de que la validez normativa depende de la afirmación del devenir de la vida (2014, p. 13).

Correcto: para Nietzsche, la salvación, como fenómeno religioso, consiste y ha consistido siempre en salvarse de la vida, no en salvar a ésta de la decadencia o la destrucción. No se trata de eso. La vida se afirma a sí misma sin requerir ninguna justificación, sin esperar alguna coartada axiológica: se afirma sin por qué y sin para qué. En esto, como en tantas otras partes, es completamente schopenhaueriano. Con Nietzsche se da siempre un problema de escala. No es un filósofo “normal” y mucho

menos un profesor (si lo fue, era de filología): sabemos, por su última postal, qué habría elegido entre ser Dios o un académico en Basilea. Su humor es zahiriente, su inteligencia despiadada, sus estocadas siempre certeras. No es una persona común: ¡es dinamita! Con él ha de andarse con el mayor cuidado; no se sabe muy bien qué hacer con él, no se sabe ni siquiera leerlo. Lo que ocurre con Nietzsche es algo que va más allá de acuerdos y discordancias; resulta extremadamente difícil marcar las distancias adecuadas. En otra ocasión, hablando de Hegel (en un texto inédito), comparé a Nietzsche con el cinturón de asteroides que navegan entre Marte y Júpiter: incluso un ínfimo pedrusco te puede partir en dos. Sensación que se acentúa al leer sus *Nachgelassene Fragmente*: penetramos en una zona profusamente minada. Por lo mismo, comprendemos que la forma-libro se encuentre perpetuamente suspendida; equivaldría a mojar sin necesidad su pólvora. La fragmentación, la dispersión, la rarefacción del pensamiento no es un mero “estilo”, no es expresión de un amaneramiento de intelectuales; no lo es, porque no es el sujeto —el individuo Friedrich Nietzsche— el agente último de la escritura. No hay, al principio o al final de todo, un “quién”, pero sin duda hay un qué. El sujeto —Nietzsche— sólo le propone un nombre a ese “qué” —y le llama “Voluntad de poder”. Nombre deliberadamente equívoco: a menos que la voluntad no sea en absoluto la propiedad de una autoconciencia. Ésta es, propiamente, una ficción, una imagen que a sí misma se da la voluntad de poder. Equívoca, también, porque ni siquiera es “la”:

El hombre como una multiplicidad de “voluntades de poder”: cada una con una multiplicidad de medios expresivos y formas. Las presuntas <pasiones> singulares (p. ej. el hombre es cruel) son sólo unidades ficticias, en la medida en que aquello que proveniente de los diferentes impulsos básicos entra en la conciencia como algo homogéneo es imaginariamente unificado de modo sintético en un “ser” o una “facultad”, en una pasión. De la misma manera pues en que el “alma” es una expresión de todos los fenómenos de la conciencia, a la que nosotros sin embargo interpretamos como causa de todos esos fenómenos (¡la “autoconciencia” es ficticia!) (Nietzsche, 2008, p. 52).

La “voluntad” es, así, una “falsa cosificación”. Es un nombre que Nietzsche otorga a lo desconocido, un desconocido que conocemos sólo por dos de sus síntomas: la materia y el espíritu (o el pensamiento y la extensión). De ahí que el filósofo sea implacable, y muy en primer lugar contra sí mismo: se ha despedido del Yo y se ríe de sus rabietas. Desde la perspectiva de la voluntad de poder, que es la que en filosofía debe adoptarse, la voluntad de un yo particular —la conciencia y la autoconciencia— es más irrisoria que falsa. Es el Ello —para decirlo en términos psicoanalíticos— aquella fuerza que se da a sí misma un yo-pienso, y que por agotamiento o declinación cristaliza en un super-yo. Con el tiempo y un palito, los efectos serán tomados por causas y el yo-pienso se pondrá a las órdenes de un deber-ser dictado no por la fuerza del Ello, sino por su debilitamiento y extinción (moral) en el super-yo.

Porque existen dos clases de nihilismo, el nihilismo de la moral contra la vida y el nihilismo de la vida contra las formaciones morales; es probable que a ello se reduzca toda la controversia (y la confusión). El nihilismo, según Franco Volpi, no tiene solución, pero, al igual que todos los problemas filosóficos, tiene historia (2005, p. 18): formulado en su máxima concisión, hay una concepción amplia –es el pensamiento obsesionado por la nada que en la metafísica de Occidente acompaña al ser como su sombra– y una concepción restringida: a saber, la definición de Nietzsche como el eclipse de los valores supremos o del “para qué”. Se trata, en un sentido, de una enfermedad, y, así considerada, reclama un diagnóstico, un tratamiento y una curación. Ahora bien, en qué consista esta curación y cuáles sean los medios para alcanzarla dará la medida exacta del pensamiento y de la posición de Nietzsche. Menos pesimista que trágico, Nietzsche se aparta enérgicamente de Schopenhauer por considerarlo inconsecuente; el maestro acertó en el diagnóstico –la representación está al servicio de la voluntad–, pero no pudo desembarazarse de la representación al juzgar este mismo hecho: si la vida no tiene sentido, no vale la pena vivirla. El pesimista parte de la inversión y, hasta cierto punto, de la intensificación de Leibniz: en efecto, en la pregunta ¿por qué el ser y no mejor la nada? El énfasis se pone en el adverbio: sin duda, lo “mejor” sería no haber nacido. La “voluntad” schopenhaueriana es una afirmación injustificable del ser, y, por serlo, exigirá del ser humano, como prenda de su superioridad intelectual y moral, una negación, un rechazo, un adormecimiento, una sublimación. Nada más alejado de la posición de Nietzsche (y nada más próximo a la posición de Freud). El nihilismo es, para el pensador solitario, la negación de la voluntad de poder, una negación que adopta direcciones y figuras casi tan múltiples como su afirmación. Con todo, y dicho un poco entre paréntesis, no es exactamente la inversión de Schopenhauer (como tampoco lo es de Platón); quien lleva sus premisas hasta sus últimas consecuencias, dándoles la vuelta, es Philippe Mainländer (1841-1876): la Voluntad es lo primero y lo último, pero, contra Schopenhauer, es una voluntad de no ser, una voluntad de autoaniquilación. En lenguaje filosófico, la inmanencia existe porque la Trascendencia se ha suicidado, y su muerte da origen al mundo: “Dios ha muerto, y su muerte fue la vida del mundo”, afirma Mainländer en *Filosofía de la redención* (2020). El primer nihilista, el más grande de todos, es Dios. De ahí que el acto más divino sea el suicidio (Mainländer se quitó la vida a los 34 años). Aquí, lo interesante sigue siendo que la autoaniquilación no se propone, como tal vez sí lo hace Schopenhauer, desde la altura de la moral: la voluntad es voluntad de muerte, de disolución, de entropía y desorden, voluntad de nada. Es el ser mismo lo que tiende irresistiblemente al no ser. En relativa concordancia con esta filosofía, Nietzsche tratará de comprender el fenómeno del nihilismo desde un punto de vista no moral. El nihilismo es la lógica de la civilización. No es un efecto perverso, una excrecencia accidental, la erupción superficial de cierta alergia: “el nihilismo”, escribe Nietzsche,

“es la lógica, pensada hasta el fondo, de nuestros grandes valores e ideales” (2008, p. 64). Tal vez no el ser, como pretende Mainländer, pero sí el mundo —el mundo de la civilización occidental— se halla atravesado por una voluntad de nada, por una negación autojustificada —en nombre de los más altos valores e ideales— de la existencia real. La Trascendencia se ha ideado como una plataforma destinada a nulificar —aniquilar, pero también neutralizar, reducir y manipular— todo lo que tenga que ver con la inmanencia; ésta se ha puesto al servicio completo de aquélla. Tal vez, pero debemos preguntarnos por qué este modelo de subordinación, tras mostrar su histórica eficacia, tendría un día que dejar de funcionar. El nihilismo, dirá Nietzsche, no es lo contrario del platonismo, o del cristianismo, o del kantismo, o del positivismo, sino su reverso: si se niega lo real en nombre de lo ideal, lo real retornará como mala conciencia. Nihilista es el gesto que decreta que el mundo tal cual es no debe ser, y nihilista es aquel que afirma que lo que debe ser simplemente no existe. Quedamos a mano. El resultado de esta doble negación, ¿podría ser algo diferente de la afirmación? ¿Afirmación de qué, afirmación de quién? La lógica del nihilismo escapa al control —técnico, político— de los hombres. En su última fase, se niega a sí mismo: la dicotomía entre lo verdadero y lo aparente se disuelve... ¿en qué? ¿Qué queda después de esta disolución? ¿Nada? ¿Todo?

5

Lo que ha ocurrido es esto: la Trascendencia —el horizonte de la crítica y negación de lo real, de lo existente; la plataforma que garantiza su sujeción y dominio— se ha hundido hasta las cejas en la Inmanencia. Este es el sentido primario de la “muerte de Dios”. El hundimiento en la inmanencia implica la aniquilación del punto de vista desde el que lo real se halla dividido en dos mitades, una sola de las cuales es verdadera. El mundo —el mundo realmente existente— no ha desaparecido con ello; pero se ha transformado. En un mundo despojado de trascendencia —en un mundo en el que los valores de Unidad, Finalidad y Verdad se hallan desacreditados o eclipsados—, las cosas aparecen de formas raras y desusadas (aparecen como el arte, al parecer, y dicho muy en general, siempre las vio). Sin Trascendencia, el mundo carece de principio y carece de fin: ha dejado de existir *para*. No se orienta a ninguna meta, porque el tiempo se enrolla sobre sí mismo (es la visión del Eterno Retorno). La consecuencia, efectivamente, es la extinción de los “meta-relatos”: no existe ni la exigencia de salir de la “minoría de edad”, como supuso Kant, ni existe tampoco —menos todavía— la marcha triunfal del Espíritu sobre la Naturaleza, como pretendió Hegel. Sin Trascendencia, el mundo carece de unidad: ha dejado de ser un Cosmos para desdoblarse y ramificarse al infinito. Sin Trascendencia, el mundo carece de un centro desde el cual podría aparecer en su verdad: ha dejado de juzgar

lo sensible como algo aparente y lo aparente como algo falso o engañoso. ¿Cómo aparece entonces el mundo, si no como un perpetuo e insensato, como un infinito e injustificable devenir? ¿Podría subsistir un mundo así? ¿Habría que esperar —o contribuir a— su disolución total para poder proponer una nueva tabla de valores, una nueva Trascendencia? ¿Necesitamos, de verdad, otro Dios? ¿Quiénes lo necesitarían? Este punto es, creo, el más delicado. ¿Es la Voluntad de poder el candidato ideal para ocupar semejante trono? ¿No es más bien, vista con detenimiento, su negación más radical y más poderosa? ¿En qué podría consistir la “transvaloración de los valores” propugnada por Nietzsche? Me gusta pensar que la afirmación de la inmanencia es —como enseña la ascensión del Eterno Retorno— una afirmación sin por qué y sin para qué: de ahí su incondicionalidad. No hay imperativo categórico que valga. Por ese motivo el fragmento 125 de *La gaya ciencia* (2014) está formulado como una interrogación, la más profunda y soberana de todas: imagina que la vida no tiene el menor sentido, ¿la quieres o no la quieres? Si la quieres, romperás el círculo del nihilismo; si la rechazas, formarás parte del mismo. Seguramente, pero ¿de qué depende esta decisión? La cercanía con el concepto cristiano de gracia —esencial de San Pablo a Lutero y Calvino y a toda la teología protestante— resulta inquietante. Se trata de una afirmación literalmente gratuita; de hecho, negarla, optar por su rechazo, es efecto de un cálculo (que fue lo que hizo Schopenhauer: ¡en la vida nunca cuadran las cuentas!). Si dejamos que el cálculo —es decir, la razón— intervenga, el nihilismo se llevará la victoria. Y ya hemos visto cuál es el efecto perfecto (no perverso) del nihilismo: el suicidio. Es la esperanza en una vida mejor —una vida nueva— lo que nos hace vivir; pero como eso es realmente imposible, a menos que vivamos como sonámbulos (que es lo que por cierto ocurre), la desesperación nos llevará a la autodestrucción. ¡Pero eso podríamos haberlo previsto! No hay que descuidar un aspecto básico de esta revelación negativa: la perspectiva del Eterno Retorno es sugerida por un demonio. El demonio, a diferencia de Dios, no nos dice, o, mejor, no nos ordena qué hacer: sólo nos plantea un dilema, nos planta ante él. Se comporta como una esfinge; pregunta: “¿Qué harías tú si...?”. ¿De verdad, necesita uno que las cosas tengan sentido, necesita uno que algo o alguien justifique nuestra existencia para continuar con ella, para seguir cargándola? Por algo tituló Nietzsche a este aforismo como *El peso más pesado*: decidir continuar con la vida pensando en términos de salvación, redención o renovación —la decisión propiamente cristiana, aunque no sólo ella— equivale a cometer un suicidio. Es decir: uno muere al instante presente pensando en un instante futuro, pero este futuro no sólo no existe, sino que jamás existirá. Por lo mismo, el escape a la Trascendencia es un suicidio (simbólico) del ser que en cada instante se es. No hay mejor definición del nihilismo. Pero, para muchos, el eterno retorno, la revelación del eterno retorno, permanece siendo enigmático. Un hecho, como dice Franco Volpi, tan lúcido e informado él, “intrínsecamente esotérico” (2005, p. 68).

Místico o no, la cultura del 900 ha abrevado en esas ácidas o amargas fuentes; la literatura se ha hundido en ese fango. Las mentes más potentes del siglo han tomado al nihilismo como un dato primario. También los filósofos, o sociólogos. Y, en nuestros días, ni se diga. En todos, en favor o a la contra, el horizonte es el mismo: no hay Trascendencia merced a la cual ofrecer valores supremos. ¿Lamentable? Sólo en parte. Max Weber, por caso, pedirá a sus coetáneos dejarse de lloriqueos. La Trascendencia es necesaria para los débiles; la Inmanencia, la inmanencia de la razón, puede y aun debe afirmarse sin esperar nada en retribución:

La razón se mantiene lúcida sólo si no se somete a ningún principio heterónimo, sino si se da por sí misma su ley y su forma: el poder de lo racional está en la disolución de todo lo sustancial y en el erigirse en fundamento de sí mismo. El ejercicio de la razón es la virtud de una ascética mundana que reconoce y acepta el carácter de creatura de este mundo, pero que renuncia a todo valor de trascendencia y considera la finitud como la única dimensión temporal en la cual se mide el éxito o el fracaso de la existencia (Volpi, 2005, p. 76).

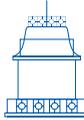
La pregunta es ahora si la Trascendencia sólo podría ser religiosa y la Inmanencia solamente dominio de la tecnociencia. La respuesta se ve venir: no, en absoluto, la Inmanencia no es hostil al misterio del mundo, sino todo lo contrario. Es la Trascendencia aquello que, dado que es necesaria, producto de un cálculo (moral), expulsa de sí todo lo desconocido. En otras palabras, no hay Trascendencia que tenga el poder de evitar que en ella se aloje algún dios (y un dios es aquello de lo que se esperan órdenes y prohibiciones); en cambio, la Inmanencia es la caverna de mil ventanas en donde se alojan todos los demonios. ¿Por qué tendríamos que temerle? La Voluntad de poder, según he adelantado, es otro nombre para eso: el *conatus* de Spinoza (y Montaigne), el *élan vital* de Bergson (y Proust), el *paideuma* de Frobenius, lo *numinoso* de Otto (y Lovecraft), el *Ello* de Freud (y Groddeck), lo *Demoníaco* de Goethe y Thomas Mann... Decisivo será advertir que, como milagrosamente ha descrito Franz Kafka, lo absolutamente otro se encuentra en el corazón de lo mismo, no en un cielo del que se han expulsado las estrellas y su insensata e injustificable violencia. Tal es el sentido, me parece, de la petición ética de Nietzsche: ¡fidelidad a los espíritus de la tierra! La Trascendencia, en suma, siempre ha sido una invención de la razón, que quiere estabilidad, que quiere saber a qué atenerse, que quiere un Estado (democrático o autocrático) y quiere un Capital (un principio irrestricto de acumulación). La pregunta, en el fondo de la anterior, es qué demonios quiere la vida. Tal vez nunca lo sabremos, pero eso (una Ciencia, un Estado, un Capital), definitivamente, jamás. ¿De qué se trata entonces, de combatir el nihilismo –concebido sin lugar a dudas como una enfermedad humana, como

una patología de la civilización—, de aprovecharlo, de defenderlo y agudizarlo, de ponerse francamente de su lado? La posición de Nietzsche es inequívoca: ¡es preciso atravesarlo! Y para ello salen sobrando las ciencias, que son sus hijas, y la religión, que es su madre. El arte es la única actividad metafísica que nos resta, diría, con Nietzsche, Gottfried Benn. El nihilismo es instructivo: otorga las más imborrables lecciones a quienes lo padecen, a quienes lo gozan, a quienes lo cruzan. Nunca a quienes, sonámbulos, simplemente pasan de largo como si no estuviera ahí. Que Dios haya muerto no tendría por qué desalentarnos; que la Trascendencia se haya revelado como un gigantesco embuste tampoco tendría que arrojarnos en los calabozos de la desesperación. Hay un aroma casi festivo en el fin de los metarrelatos. Que el arte sea la única forma de atravesar —en todos los sentidos de la palabra— al nihilismo no es ni ha sido algo que todo el mundo —ni siquiera Heidegger— comprenda con absoluta nitidez. Es, ha sido y sigue siendo demasiado fácil tachar a Nietzsche de esteticista. No, la posición de Nietzsche no es “esteticista”, por más que ha mostrado que no es la ética (considerada en su acepción convencional) aquello capaz de ayudarnos a cruzar (también en todos los sentidos) los torrentes nihilistas. En todo caso, pero es lo que deberíamos mostrar, sería una ética en el sentido de Spinoza: un equilibrio entre los deseos y las razones, una potenciación del conatus, pues éste no es en absoluto un afán de dominio y sujeción o sometimiento. Las Trascendencias siempre son verticales, siempre imponen —y justifican— un orden; la Inmanencia los crea, y si no se ajustan a su deseo de ser más, tranquilamente los desecha: así, literalmente, es la vida. La incomprensión de Nietzsche, que dura hasta el día de hoy, tiene que ver con un miedo cerval, aunque aprendido, inoculado desde la Trascendencia, al hecho inocultable de que los humanos somos naturaleza. ¿Podríamos, en el clímax de las tecnociencias, en la apoteosis de la cibernética, en la irresistible y omnipotente virtualización del ser, dejar un día de serlo?

Referencias

- Alba Rico, S. (2007). *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*. Akal.
- Benjamin, W. (1974). *Discursos interrumpidos*. Taurus.
- Benjamin, W. (2016). Sobre el concepto de Historia, *Obras, II*. Akal.
- Benn, G. (2005). *El Yo moderno*. Pretextos.
- Gadamer, H-G. (1977). *Verdad y método*. Sígueme.
- Heidegger, M. (2000). *¿Qué significa pensar?* Trotta.
- La Bruyère, J. (2006). *Los Caracteres*. Hermidia.

- Lemm, V. (2014). *Nietzsche y el devenir de la vida*. Fondo de Cultura Económica.
- Lyotard, J-F. (1979). *Discurso, figura*. G. Gilli.
- Mainländer, P. (2020). *Filosofía de la redención*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, IV. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *La gaya ciencia*. Tecnos.
- Poirier, N. (2011). *Castoriadis. El imaginario radical*. Nueva Visión.
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Akal.
- Volpi, F. (2005). *El nihilismo*. Biblos.



ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Reducción de la filosofía: dos décadas de políticas públicas en la construcción de la enseñanza de la filosofía en Colombia*

Maximiliano Prada-Dussán

Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia
E-mail: aprada@pedagogica.edu.co

Recibido: 6 de abril de 2023 | Aprobado: 20 de mayo de 2023
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.353222>

Resumen: El presente artículo analiza el sentido que otorgan a la filosofía las políticas y disposiciones públicas que han afectado la enseñanza de la filosofía en Colombia en las últimas dos décadas. Se analizan el Documento 14, la prueba de Lectura Crítica en Saber 11, la Reforma a las Licenciaturas, y las disposiciones recientes sobre Registro Calificado y Alta Calidad de programas universitarios. El escrito analiza las normas y rastrea reflexiones y discusiones que tales normas han suscitado en la comunidad filosófica nacional. Con todo, siguiendo la hipótesis de Tovar, se quiere mostrar que a la filosofía se le ha dado un sentido operativo, orientado a la demanda laboral y la convivencia, y que esto se ha dado sacrificando la riqueza y amplitud de la filosofía. El texto revela, finalmente, que la comunidad filosófica ha asumido críticamente las normas, constituyendo el reflexionar filosófico en acción política.

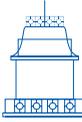
Palabras clave: filosofía, enseñanza de la filosofía, políticas públicas, educación filosófica, acción política

* El presente texto es fruto del proyecto de la Vicerrectoría Académica 001 de la Universidad Pedagógica Nacional, "Mesa crítica de Resultados de Aprendizaje", llevado a cabo durante 2022.

Cómo citar este artículo

Prada-Dussán, M. (2024). Reducción de la filosofía: dos décadas de políticas públicas en la construcción de la enseñanza de la filosofía en Colombia. *Estudios de Filosofía*, 69, 177-198. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.353222>





ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Reduction of philosophy: Two decades of public policy in the construction of the field of philosophy teaching in Colombia

Abstract: This article analyzes how public policies and regulations have affected the meaning of teaching philosophy in Colombia in the last two decades. Here, we analyze “Document 14”, the Critical Reading test in the “Saber 11” tests, the reform of the Bachelor’s Degrees and the recent regulations on Qualified Registration and High Quality of university programs, which are structured from the notion of “learning outcomes”. The paper analyzes the norms and their reflection on the national philosophical community. Following Tovar’s hypothesis, we intend to show that, as a consequence of these regulations, philosophy has been given an operative meaning oriented to the labor demand and “living together” education. This has occurred by sacrificing the richness and breadth of philosophy. Finally, the text reveals that the philosophical community has critically assumed the norms, constituting philosophical reflection on political action.

Key words: philosophy, philosophy teaching, public policy, philosophy education, political action

Maximiliano Prada Dussán es Magíster en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia y Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor Titular en la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional. Coordinador del Doctorado Interinstitucional en Educación en la UPN (2019-2022). Coordinador actual del grupo de investigación Filosofía y Enseñanza de la Filosofía. Áreas de actuación: filosofía medieval, filosofía de la música, filosofía como forma de vida, filosofía de la educación y enseñanza de la filosofía.

ORCID: 0000-0003-0204-8801



Introducción

En el actual sistema educativo colombiano, definido en sus planteamientos generales en la Ley General de Educación de 1994 (Ley 115), Ley promulgada en el marco de la entonces nueva constitución nacional de 1991, y que rige el funcionamiento de la nación en su conjunto, la filosofía se presenta como una asignatura “obligatoria y fundamental” para la educación media (Sección cuarta, artículo 31).¹ Al ser definida de ese modo en la Ley que actualmente regula el currículo escolar, en los tiempos siguientes a 1994 no se ha suscitado en Colombia una discusión pública sobre la presencia o no de la filosofía en la formación escolar —aunque sí se ha seguido a detalle discusiones sobre este asunto en otros países de la región o con relación a otras áreas del conocimiento. Sin embargo, las políticas que definen el currículo, o políticas curriculares, son solo uno de los soportes de la presencia de un saber en la sociedad y, en este caso, en la educación escolar. Así, aunque no ha habido una discusión o una modificación acerca de la existencia del área en el currículo como disciplina independiente —más allá de aquella centrada en el número de horas que se asignan a la filosofía y el horario que estas tienen— la enseñanza de la filosofía en los ya casi 30 años de vigencia de la Ley de Educación sí ha atravesado por otro tipo de modificaciones, ajustes y discusiones que afectan la filosofía y su enseñanza.

El presente escrito, pues, pretende, por un lado, reseñar los hitos relevantes que se han dado recientemente en el ámbito de las políticas públicas colombianas y que se relacionan directamente con la enseñanza de la filosofía en el periodo posterior a 1994 y, por otro, identificar las cuestiones filosóficas que se han elevado o han sido desarrolladas en torno a los ajustes de la política pública. Con este segundo asunto buscamos relevar la relación de doble vía entre políticas públicas y filosofía: por un lado, las políticas afectan la filosofía y su enseñanza; por otro, la filosofía elabora una comprensión —en muchos casos, filosófica— de las políticas y desde allí aporta a su apropiación, crítica o ajuste. Con esta última vía se revela que dichos cambios han sido ocasión también para alimentar las discusiones en torno a la enseñanza de la filosofía como problema filosófico.

1 La misma Ley, en su artículo 27, sección cuarta, define así la educación media: “La educación media constituye la culminación, consolidación y avance en el logro de los niveles anteriores [se refiere a los niveles preescolar y básico; este último está constituido por nueve grados escolares o años] y comprende dos grados, el décimo (10°) y el undécimo (11°). Tiene como fin la comprensión de las ideas y los valores universales y la preparación para el ingreso del educando a la educación superior y al trabajo”. El artículo 31 señala que las áreas de la educación media serán las mismas que la educación básica, junto con las ciencias económicas, políticas y la filosofía.

1. Advertencias conceptuales

Dos indicaciones previas son necesarias. La primera de ellas se refiere a lo que atañe a la denominación “enseñanza de la filosofía”, a lo cual nos referimos aquí solo a modo de introducción, sin ánimo de profundizar en cada uno de sus conceptos y reconociendo que la expresión implica asuntos que escapan a los propósitos de este texto. Cuando nos referimos a la enseñanza de la filosofía, nos referimos a los procesos y asuntos que tienen como propósito que un saber (la filosofía) sea transmitido y recreado —o se enseñe— a quienes no lo conocen (en este caso, niños y jóvenes) en el marco de instituciones cuya función es, entre otras, “enseñar” y bajo procesos formales que tienen algún grado de planeación y retorno. En esta primera idea, siguiendo la delimitación que realiza Cerletti (2008, p. 15) y que nos acerca a distinguir la enseñanza de otros conceptos y preguntas concernientes a la educación (Vasco, Martínez Boom & Vasco, 2008, pp. 110-122), se busca resaltar que se trata de un proceso formal e institucional que versa sobre el saber específico filosófico, para distinguirlo de dos procesos: por un lado, aquellos en los que la filosofía puede ser transmitida, practicada o divulgada a la sociedad en su conjunto, pero cuyo proceso no adquiere el mismo grado de formalización y cuyos propósitos difieren de los que se plantearían las instituciones; relacionado con ello, por otro lado, se distingue también de conceptos tales como educación filosófica, didáctica de la filosofía, aprendizaje de la filosofía, práctica filosófica u otros conceptos y preguntas (Pulido, Espinel, & Castro, 2018, pp. 21-29). Por ello, tras la estela de Comenio, nos referimos aquí a lo que ocurre a la filosofía, como saber independiente, en la escuela y demás instituciones educativas.

Con Cerletti, concordamos con que la enseñanza de la filosofía es, desde su inicio y fundamentalmente, un problema filosófico “más que didáctico o pedagógico” (2008, p. 16) —aunque estos saberes entren también en escena en algún momento del camino educativo. Sin embargo, esto no hace que la mirada no deba fijarse, también, en las políticas públicas, aunque concordemos que ellas no son el fundamento último de la enseñanza, pues al tratarse de un asunto que se da en instituciones sociales, la filosofía se da dentro del marco y se ve afectada, también, por la regulación de tales instituciones. No podemos desconocer que en ocasiones las discusiones sobre enseñanza de la filosofía se orientan más por las regulaciones que por los problemas filosóficos, asunto que, siguiendo la orientación de Cerletti, confundiría la naturaleza de la enseñanza. Una comprensión filosófica de tales regulaciones —sin desconocer la necesidad de otras aproximaciones— ayuda a convertir la enseñanza de la filosofía en un asunto filosófico, sin ser el análisis de las políticas el único derrotero para este propósito.

Con la aproximación que aquí realizamos no pretendemos sugerir que la enseñanza de la filosofía se agota en las regulaciones. Somos conscientes de que problematizar este asunto supera nuestra perspectiva. Así, además del ya mencionado tópico sobre

si la enseñanza de filosofía es asunto filosófico o pedagógico (Cerletti, 2008), algunos de los asuntos sobre ella desarrollados recientemente se refieren a la idea misma de enseñar, —sobre la cual nos encontramos cercanos a la idea de transmisión activa de Leontiev (1969, p. 27) o de repetición creativa que Cerletti (2008, p. 36) desarrolla a partir de Badiou— y de enseñanza (Zuluaga *et al.*, 2003; Martínez, 2013; Vasco *et al.*, 2008); a la distinción y sentido entre conceptos como enseñar filosofía, educación filosófica, didáctica de la filosofía y aprender filosofía (Tovar, 2022, p. 69; Pulido, Espinel & Mariño, 2022, pp. 30-36; Pulido *et al.*, 2018, pp. 21-29); a los sentidos y orientación de la enseñanza de la filosofía (Tovar, 2022, pp. 67-79; Vargas, Meléndez & Herrera, 2017, pp. 67); y, finalmente, a asuntos relativos al currículo, textos, orientaciones y tendencias de la enseñanza, algunas de ellas constituyendo, como señala Prieto, más una filosofía de la enseñanza de la filosofía que propiamente una didáctica (2022, p. 180). A algunos de estos aspectos nos acercaremos en este texto siguiendo el camino que hemos señalado.

En su texto “¡Colombia necesita de filosofía! Aproximación histórica a la educación filosófica que necesita Colombia”, el profesor Leonardo Tovar González divide en cinco cortes la educación filosófica que ha necesitado Colombia a lo largo de su historia desde el siglo XVIII.² El momento presente —el quinto corte en su distribución— en el que nos encontramos, se refiere a que las “tendencias desustancializadoras de la misma filosofía [...] se confabulan con una concepción meramente operativa de la educación entendida, preponderantemente pero no exclusivamente, como adquisición de competencias para el trabajo y la convivencia” (2022, p. 69).

El quinto corte presentado por Tovar sirve de telón de fondo y clave de lectura para comprender en una mirada general el camino que ha tomado la filosofía en las líneas de la política pública colombiana en las últimas décadas.³ Con todo, en un intento de rastreo de los hitos y cambios en las políticas públicas posteriores a la Ley de Educación de 1994 que afectan directamente la enseñanza de la filosofía encontramos cuatro momentos relevantes. Reseñaremos cada uno de ellos y presentaremos las discusiones para la enseñanza de la filosofía que han suscitado, acompañado de bibliografía donde se pueden documentar las discusiones.

2 El primer corte se da a finales de tal siglo, con el enfrentamiento entre la filosofía peripatética enseñada en los claustros, frente a la filosofía útil reclamada por los Borbones. El segundo corte corresponde a la “cuestión textos”, de mitad del siglo XIX, en donde se oponía la formación sensualista y utilitarista, frente a la defensa del tomismo de Balmes. El tercer corte, dado hacia inicios del siglo XX, se caracterizó porque el tomismo implantado se vio cuestionado por una oferta secular educativa. El cuarto corte, hacia mediados del siglo XX, giró en torno a la búsqueda de independencia de la disciplina filosófica, en el proceso de normalización de los estudios de filosofía en Colombia. Sería este el corte en el que emerge la distinción entre formarse profesionalmente en filosofía y la formación pedagógica en filosofía; asunto que hoy en día se discute también, como veremos más adelante (Tovar, 2022, pp. 67-79).

3 Somos conscientes de que el devenir de las políticas nacionales en educación no es ajeno al de las tendencias internacionales. No es el propósito de este estudio ahondar en tal relación. Para rastrearlo, sin embargo, se recomienda el texto de Arias *et al.* (2018), incluido en la bibliografía de este escrito, en especial el capítulo I (pp. 29-40).

2. Análisis y discusiones: cuatro hitos en las políticas públicas

2.1. El Documento 14

En el marco de la denominada “Revolución Educativa: Colombia aprende”, el Ministerio de Educación Nacional emitió lineamientos, estándares y orientaciones pedagógicas sobre las distintas áreas del currículo escolar, con el propósito de ofrecer referentes o criterios “que establecen el nivel de desarrollo de las competencias básicas que se espera todo estudiante alcance para enfrentar los retos que se le presentan en el mundo actual” (2010, p. 7). El carácter de cada documento es distinto; para el caso de la filosofía, los referentes son orientaciones que constituyen una guía “para el diseño del plan de estudios del área, el desarrollo del trabajo de aula y el ejercicio de prácticas evaluativas en las instituciones educativas” (p. 10). El Documento 14 de 2010 lleva por título *Orientaciones Pedagógicas para la Filosofía en la Educación Media*.

El Documento 14 busca “llenar un vacío existente en el país” (p. 11); esto es, aunque la Ley General de Educación promulga la existencia de la filosofía como área escolar, tal ley no tiene el propósito de dotarla de contenido, asunto que delega a las instituciones. Estas, a su turno, deberían alinear sus estructuras de formación y currículo al enfoque de competencias adoptado paulatinamente en el país desde los años 90’s (Paredes & Carmona, 2019, p. 29), enfoque curricular que estaría articulado con las pruebas de estado que se realizan a los estudiantes al culminar sus estudios obligatorios —pruebas ICFES o, posteriormente, SABER—. Así, dicho documento se promulga ante la ausencia de orientaciones didácticas, curriculares y de contenido filosófico en las instituciones del país.

El Documento parte del reconocimiento de la filosofía como disciplina específica (p. 10), por lo cual plantea que debe trabajarse a partir de problemas propios de la disciplina. En ese marco, presenta la enseñanza de la filosofía bajo el enfoque de competencias (capítulo primero), señalando las tres que atañen al ejercicio del filosofar: crítica, dialógica y creativa (pp. 31-35); muestra las preguntas centrales de la tradición filosófica, abordando tanto una perspectiva histórica como de preguntas o áreas centrales de la filosofía (capítulo segundo); y ofrece una propuesta curricular, didáctica y de implementación del mismo documento (capítulo tercero), basado en un enfoque de problemas. El enfoque basado en problemas sería el indicado para potenciar las competencias del ejercicio; a su turno, sería este el enfoque, señala el documento, que propende por las indicaciones kantianas según las cuales “no se aprende filosofía, sino se aprende a filosofar” y “no se deben enseñar pensamientos, sino enseñar a pensar” (p. 100).

Aunque el Documento 14 busca ensamblar los enfoques de competencias y el basado en problemas para la comprensión del mundo actual, por un lado, y la enseñanza de la tradición filosófica, por otro, trascendiendo con ello enfoques doxográficos de la enseñanza, su promulgación, análisis e implementación no han estado exentos

de críticas, discusiones y propuestas alternativas. Críticas agudas y detalladas al Documento 14, luego de cuestionar los aportes del documento y evaluar su coherencia interna, terminan por afirmar: “Así, el documento presentado por el MEN no logra aportar verdaderas orientaciones pedagógicas para la enseñanza de la filosofía en el bachillerato colombiano” (Prieto, 2022, p. 174). Otras críticas centrarían su atención en aspectos específicos. Veamos algunas de ellas.

Una vertiente de estas discusiones y críticas se centra en la noción misma o contenido de lo que se denomina tradición filosófica, lo que aquí toma la forma de una *crítica curricular*. En palabras de Paredes y Carmona, el Documento 14, como otras propuestas de enseñanza, parten de un problema fundamental:

el lugar común para la enseñanza-aprendizaje de la filosofía en la escuela suele estar determinado por el pensamiento europeo impuesto desde la modernidad como la única manera legítima y universal de hacer filosofía y, por tanto, como la única filosofía digna de ser conservada y transmitida al interior de las diferentes culturas (Paredes & Carmona, 2019, p. 32).

Según ello, si los maestros diseñan sus planes de aula y contenidos bajo las orientaciones allí presentadas, “se refuerzan las pretensiones de una universalidad de la filosofía eurocéntrica” (Paredes & Carmona, 2019, p. 32).

Siguiendo esta crítica al Documento 14 se pueden rastrear propuestas que, recogiendo ecos de las discusiones llevadas a cabo en distintos grupos, especialmente latinoamericanos, en torno a la revisión de los 500 años de América, apuestan por una enseñanza que trascienda la filosofía monocultural y eurocéntrica; propuestas como filosofía intercultural y decolonial o conceptos como el de des-filosofar la filosofía han emergido para poner en cuestión aquella otra perspectiva, acusada de eurocentrismo, en el propósito de construir un “currículo intercultural” que haga frente a injusticias epistémicas (Rosero, 2020, p. 59). En este orden de ideas, Paredes y Carmona lanzan una propuesta de currículo intercultural para la educación media (2019, pp. 32-46).

A su turno, entendido el Documento 14 como un tipo de orientaciones que, quizás sin proponérselo, sostiene un enfoque “tradicional” (Suarez *et al.*, 2018, pp. 68-69), resaltan las discusiones acerca de la centralidad de la historia de la filosofía y el academicismo en la enseñanza, con lo que se abriría, podríamos denominarlo así, una crítica no solo *curricular*, sino también *didáctica*, pues, a pesar de que explícitamente se inscribe en un enfoque basado en problemas, el enfoque difiere de las estrategias en tanto estas, se considera, siguen conservando aspectos centrados en el texto y en el profesor o, a lo sumo, replican las estrategias utilizadas en las universidades. En efecto, el documento describe las siguientes estrategias (cap. 3): lecturas y análisis de textos filosóficos; seminario; disertación filosófica; comentario de texto filosófico; debate filosófico; exposición magistral; foro y, finalmente, hace una alusión breve a las TIC (2010, pp. 106-117).

Resulta paradójico, o quizás debemos dar razón a la crítica de Prieto señalada con anterioridad, que se reprocha al Documento 14 sostener un enfoque tradicional de enseñanza y a la vez el mismo documento ofrezca la alternativa del enfoque basado en problemas. El asunto parece estar, pues, en que tal planteamiento de las Orientaciones no tuvo la fuerza suficiente para escapar y romper el paradigma tradicional, aunque ese fuera su propósito. Así parecen expresarlo Paredes y Villa, “estas orientaciones ofrecidas por el MEN no son de fácil transferencia o aplicación a las prácticas escolares, puesto que exigen una transformación en la concepción que ha primado en Colombia sobre la filosofía y su vínculo con el tema de las competencias” (2013, p. 38). Paredes y Villa, entonces, abogan por una enseñanza que supere el enfoque “verbalista” y buscan ampliar las posibilidades multisensoriales de la enseñanza (2013, p. 38); de la misma manera, Suárez *et al.* insisten en que un límite de tal documento es que el pensamiento crítico allí es reducido a la perspectiva cognitivista (2018, pp. 68-69). Resulta haber cierta coincidencia con los planteamientos de Hernández, Nossa y Soler quienes, en su intento de llevar estas las orientaciones del MEN a un aula diversa encuentran que algunas estrategias “convierten el texto en el centro de la clase y exigen comprender un lenguaje complejo y metafórico; otras requieren la producción de textos filosóficos lo cual no era el fin del proyecto [...]; otras estrategias son viables con grupos de pocos participantes y no con cerca de cuarenta, como son las realidades de muchas IED”, (2022, pp. 66-67) entre otras cuestiones encontradas.

Por otra parte, no podemos dejar de mencionar que, sin casi mención del Documento 14, la propuesta de enseñanza de la filosofía que más ha cuestionado tal enfoque tradicional y academicista, y que más alto grado de consolidación ha alcanzado, quizás sea la filosofía para niños (FpN). Precisamente el documento de la UNESCO *Filosofía: una escuela de la libertad*, en el apartado sobre filosofía con niños, se refiere a lo que podría denominarse un “paradigma tradicional de la enseñanza de la filosofía” (2011, p. 11), punto de partida desde el cual la filosofía para o con niños se ha alzado también como un referente alternativo al currículo propuesto por el Documento 14. En su desarrollo se ha avanzado no solo en descentrar la enseñanza de la filosofía de los últimos grados de la educación media (10^o y 11^o, para el sistema colombiano), ampliando los espacios del filosofar en la escuela hasta grados de primaria, sino que se ha indagado también en sus propuestas curriculares, enfoques, noción de aula, etc.

Finalmente, con el transcurrir de los años, no sólo otras orientaciones han ido ganando fuerza para orientar la enseñanza de la filosofía, como los Estándares básicos de competencias ciudadanas que desde 2003 elaboró el MEN o las orientaciones hacia la lectura crítica, que analizaremos aquí más adelante; sino que otros enfoques y tendencias curriculares y didácticas se han alzado y han logrado, con mayor o menor grado de sistematización, consolidar propuestas alternativas a la “tradicional” señalada en el Documento 14. Además de las propuestas ya mencionadas, dentro de ellas cabe destacar el enfoque de género (Murcia, 2022; Acevedo & Cortés, 2022), la filosofía

como forma de vida (Prada, Acevedo & Prieto; 2019), enseñanza en aulas diversas o con poblaciones especiales (Hernández, Nossa & Soler, 2022; Bejarano, Forero & Álvarez, 2022; Olarte, 2022) o el desarrollo mismo del pensamiento crítico (Suárez *et al*, pp. 66-69), entre otras perspectivas.⁴

Con todo, aunque antes de su promulgación existía en Colombia la preocupación curricular y didáctica para la enseñanza de la filosofía, el Documento 14 sirvió de referente para actualizar tales discusiones y promover discusiones nuevas. Las discusiones filosóficas asociadas a tal Documento han sido de orden curricular, didáctico y de enfoque de la enseñanza. Es de anotar, finalmente, que el Documento constituye solamente una guía para instituciones y docentes, que no es de obligatorio cumplimiento; por ello, aunque aún se tiene como referente de enseñanza, se suele privilegiar la autonomía de las comunidades de enseñanza a la hora de diseñar sus planes y llevar a cabo sus clases.

2.2. Las pruebas Saber 11

Previo a la promulgación del Documento 14, el estado colombiano asumió el enfoque por competencias como enfoque rector para la enseñanza escolar. En el caso de la filosofía, dicho enfoque se formalizó desde el año 2000 (Melo, 2007, p. 5) en el diseño de las pruebas de estado que se aplican a los estudiantes en el último año de la educación obligatoria (11º; en ese momento, pruebas ICFES. Hoy las pruebas se denominan pruebas Saber 11º). En mayo de 2007, el ICFES elaboró un análisis de la aplicación que desde el año 2000 venía haciendo de dichas pruebas y resaltó su justificación conceptual, en el documento titulado *Fundamentación Conceptual: área de filosofía* (ICFES, 2013, p. 8; Melo, 2007). Tal documento insiste en que uno de los retos de la enseñanza de la filosofía es vencer aquella idea según la cual la filosofía es el cúmulo de frases célebres y de opiniones, asunto por el cual es necesario fortalecer su carácter conceptual e histórico, su relación con la cotidianidad y con las demás disciplinas (p. 6).

Siguiendo esta idea, el documento se estructura dividiendo dos aspectos, la enseñanza y la evaluación. En el capítulo de la enseñanza se hace énfasis en el carácter crítico, cotidiano, vital, dialogal e histórico de la filosofía y en el carácter de ser siempre una pregunta; mientras que en la evaluación se enfatiza en el enfoque de competencias. Sin embargo, aunque en el documento se sobreentiende que la enseñanza y carácter de la filosofía está unida a su evaluación, años más tarde se separarían estos dos aspectos en las pruebas de estado. En efecto, en el año 2013 el ICFES reformó las

4 La bibliografía sobre estas tendencias comienza a ser abundante, por lo cual no la podemos reseñar aquí exhaustivamente. Para ello, se sugiere revisar una serie de estados del arte sobre enseñanza y didáctica de la filosofía que han aparecido recientemente en el país: Pulido, Espinel Gómez, 2018; Espinel *et al.*, 2022; Prieto, 2022; o la tesis de maestría de Valencia, 2016.

pruebas estandarizadas, cambio manifiesto en el documento *Consolidación de un Sistema Nacional de Evaluación Estandarizada: alineación de las pruebas Saber 11*. En tal reforma, las que previamente eran pruebas que evaluaban competencias en lenguaje y filosofía de modo separado, pasaron a conformar una sola prueba, la de Lectura Crítica, cuyo propósito consiste en evaluar “competencias relacionadas con la lectura de diferentes textos (continuos y discontinuos), incluyendo textos filosóficos” (ICFES, 2013, p. 21).

Dada la importancia que la evaluación y, con ello, sus políticas públicas, tienen para el actual funcionamiento de la educación, por encima incluso de las políticas curriculares, poco tiempo después numerosos académicos denunciaron lo que en su momento se denominó el “Asesinato de la Filosofía”, a través de un manifiesto público (2014) elaborado por la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. El manifiesto denuncia la consecuencia que traería la desaparición explícita de la filosofía en las pruebas estatales: la fusión de las pruebas implica no solo cambios en los contenidos y modos de enseñanza (Cruz & Castro, 2018, p. 98), sino que “produce como efecto paulatino, pero no explícito, la expulsión de la filosofía de la enseñanza básica y media colombiana” (Manifiesto, 2014, p. 2), motivo justificado de preocupación. Nótese que tal asesinato vino a través de políticas sobre evaluación y no por políticas curriculares.

Los años que rodearon tal ajuste evaluativo tuvieron como efecto que los académicos se agruparan en torno a una reacción defensiva de la filosofía: emergieron, por ejemplo, redes de maestros de educación escolar,⁵ así como la Comisión Educativa de la Sociedad Colombiana de Filosofía y se dio la reactivación de la Red Nacional de Programas de Filosofía. Dichos grupos se han sostenido en el tiempo, pasando quizás de una posición reactiva a una posición activa promoviendo dentro y fuera del país la defensa y enseñanza de la filosofía.

Particularmente, la Sociedad Colombiana de Filosofía mantuvo el diálogo con el ICFES, con el propósito de mostrar la preocupación: “para zanjar la discusión y atendiendo a la necesidad imperiosa de examinar lo que estaba ocurriendo, la junta directiva de la SCF decidió crear una comisión [...] a fin de analizar el impacto que estaba teniendo el cambio en la prueba y su relación con la enseñanza de la filosofía en Colombia” (Herrera, 2022, p. XII). La respuesta de este último organismo señaló que la filosofía no desapareció de la prueba y que no es su intención el hacerla desaparecer. La prueba de Lectura crítica preservaría la filosofía toda vez que evalúa comprensión sobre distintos tipos de textos, dentro de los cuales se incluirían textos filosóficos.

5 Dentro de ellas, se puede resaltar la RED-FILO, nacida justamente como reacción al intento de minar la enseñanza de la filosofía a través de políticas públicas. Esta Red se ha orientado por las preguntas “¿Cómo se enseña y cuándo se enseña filosofía?”, preguntas dentro de las cuales se han ocupado también de la lectura crítica (Santos & Bula, 2021, pp. 315-317).

El libro *Actualidad y defensa de la filosofía*, editado por el profesor Wilson Herrera en 2022, constituye la compilación y reflejo más completo de las discusiones suscitadas por aquella comisión, discusiones que tuvieron alcance nacional.⁶ Adicionalmente, tales discusiones motivaron la publicación de un número monográfico en la Revista Colombiana de Educación (no. 72), editado por Vargas y Prada en 2017, en donde se aborda en sentido amplio “La puesta en vilo de las humanidades”. En los capítulos del mentado libro se pone de presente que, aunque no desaparezca la filosofía de la educación básica y media, las pruebas reducen el ejercicio filosófico a ejercicio técnico, a aplicación instrumental de procedimientos (Acevedo & Prada, 2017, p. 20), algo que, desde luego, es posible si se entiende la filosofía como herramienta. Complementando esta idea, Cárdenas y Niño, a su vez, además de denunciar que la prueba supone que los textos filosóficos son de igual naturaleza que otro tipo de textos o imágenes, sostienen que la idea de lo “crítico” en la competencia lectora de dicha prueba se restringe al ámbito cognitivo (2022, p. 161), desconociendo otros sentidos de lo crítico, y que esto se puede poner de presente a partir de los análisis que es posible realizar desde la teoría crítica del discurso y desde perspectivas socio culturales (2022, p. 171).

Sirvan estas dos aproximaciones para manifestar que se detecta en las pruebas la cuestión acerca del sentido de la filosofía en la enseñanza, aun cuando se diga que la filosofía sigue estando presente: una filosofía tecnicizada, reducida a procedimiento cognitivo. En pocas palabras, y paradójicamente, una filosofía que pierde su sentido crítico en el amplio sentido de la palabra y posibilidades de comprensión (Suárez, 2018) y de otros conceptos y propósitos que usualmente asociamos a la filosofía: liberación, cuestionamiento, emancipación, mayoría de edad, etc.

La denuncia de reducción del sentido de la filosofía toma varias expresiones en el libro. Ya mencionamos la alusión de Tovar al respecto: se refiere a una educación “entendida, preponderantemente pero no exclusivamente, como adquisición de competencias para el trabajo y la convivencia” (2022, p. 69). Ortiz, por su parte, señala: “si la filosofía es crítica, desde el lenguaje y hacia la comprensión de la realidad, es ‘por consiguiente una hermenéutica radical de la existencia’” (2022, p. 215). En la introducción del libro, Herrera sostiene que el sentido crítico de la filosofía se opone a continuar con el *statu quo*, “pues quien reflexiona filosóficamente está dispuesto a cuestionarse tanto a sí mismo como al contexto en el que se desenvuelve” (2022, p. XVIII). Acevedo y Prada, cuestionando que el análisis textual se oriente

6 Los textos de Rico (2022, p. 179) y de Cabanzo y Wills (2022, p. 221) constituyen aportes invaluable para aproximarse en detalle a la estructura y propósitos de la prueba en relación con la filosofía y su enseñanza. Muchas de tales discusiones fueron expuestas en el VI Congreso Colombiano de Filosofía, celebrado en la Universidad del Norte, en Barranquilla, y otras fueron desarrolladas en otros eventos llevados a cabo en los años 2014 y siguientes.

solo hacia el fortalecimiento de la actividad económica, señalan que “la escritura filosófica creativa podría ayudar a examinar y configurar nuevos mundos” (2017, p. 35). Finalmente, la pregunta por el sentido de la filosofía en la enseñanza se encuentra con la cuestión de los fines de la educación, como lo señalan Vargas, Meléndez y Herrera (2017, p. 67), toda vez que la formación ciudadana “es el medio por excelencia en el que una sociedad se proyecta hacia el futuro” (Herrera, 2017, p. 67); la formación ciudadana que requiere Colombia, añaden, debe estar anclada en los propósitos históricos y políticos marcados por el Acuerdo de Paz de 2016.

En la introducción del libro, Herrera sitúa una cuestión que no debe pasar desapercibida: una hipótesis de trabajo según la cual la “mala fama” de la filosofía “también es responsabilidad de quienes enseñamos filosofía” (2022, p. XVIII). Tal idea, expresada en este libro, ha renovado el interés por la enseñanza de la filosofía, como lo referimos en el presente apartado. En esa dirección se mueve el capítulo de Eslava en su análisis de las humanidades: “Si se nos da la oportunidad, insistimos, demostraremos que la humanidad se puede enseñar; que hacer visible aquello que en el fondo es compartido por todos los miembros de la raza humana es la única manera de encontrar la ruta de salida a la desesperada situación actual. No importa que a la fecha hayamos fallado sistemáticamente, no importa que nuestras estrategias sean recibidas con más resistencia que emoción” (2022, p. 32). Eslava apunta, entonces, a un renovado sentido de las humanidades, como “un espacio para la construcción prospectiva de nosotros mismos” (2022, p. 47).

En una línea distinta a la expuesta hasta aquí, Farieta abre una nueva discusión: pone en cuestión que la filosofía no tenga potencial para el desarrollo económico, argumento con el cual se sostiene que la filosofía debe desaparecer del currículo. A partir de estudios cuantitativos cuasiexperimentales aplicados a programas de formación de maestros, sostiene que la enseñanza de la filosofía debe mantenerse en la educación “no solamente por la capacidad de esta disciplina de desarrollar habilidades lectoras en sus estudiantes, sino que por intermedio de la lectura se posibilita también la capacidad de desarrollar otras habilidades y competencias” (2022, p. 277).

Con todo, las discusiones sobre el cambio en las pruebas de estado suscitaron las siguientes cuestiones: puso de presente o alertó sobre el intento de eliminación de la filosofía en la educación obligatoria; puso en cuestión el sentido que se le está dando a la enseñanza de la filosofía, pues se detecta una reducción técnica de esta; mostró que la fusión de la filosofía en la enseñanza no solo viene por vía de la fusión de materias, sino, también, de pruebas evaluativas; finalmente, aunque más tímidamente, hizo que se reparara tanto en los métodos de enseñanza como en la forma en que se evalúa la filosofía a nivel escolar.

2.3. Reforma a las licenciaturas

En 2016, el Ministerio de Educación Nacional, a través de la Resolución 2041, renovó los procesos y requisitos para otorgar la acreditación de Alta Calidad a los programas de formación de profesores en el país: las Licenciaturas. El impacto de tal Resolución fue de gran calado para las universidades debido a que junto con la renovación de requisitos básicos para estar activos –obtención o renovación de Registro Calificado– se hizo obligatoria la obtención de la Alta Calidad para los programas, asunto que hasta el momento y para otros programas, era opcional.

El núcleo formativo de la reforma estuvo constituido por la idea según la cual el maestro se forma fundamentalmente en la práctica. Esto no implicaba necesariamente el abandono de la teoría, hacia una suerte de práctica ciega, pero sí implicó que el trasfondo de comprensión de la práctica estaría dado por los saberes pedagógicos, didácticos y educativos. Así, si bien es cierto que, por ejemplo, en el caso específico del campo que nos ocupa, desde varias décadas atrás se denunciaba que la formación pedagógica de los profesores de filosofía era escasa o tenida en poca estima, la norma inclinó la balanza hacia el polo contrario: desestimar la formación filosófica y otorgar centralidad y prioridad a la práctica y la pedagogía.

Las reacciones en la comunidad filosófica pusieron de presente, fundamentalmente, tal asunto. La cuestión se expresó en términos del peso, porcentajes y presencia de la filosofía, por un lado, y de la pedagogía, por otro, en los planes de estudios de las Licenciaturas. La Resolución exigía elevar el número de créditos de los saberes y práctica pedagógica, por lo cual, en más de una ocasión se sacrificó la formación filosófica (Prada & Nossa, 2020, pp. 40-42). En su momento, la Red Nacional de Programas de Filosofía inició encuentros y análisis sobre el impacto de dicha Resolución en los programas, asunto que ha sido seguido en estudios posteriores (Prada & Nossa, 2020; Valderrama *et al.*, 2019) ampliándose también a estudios sobre otras áreas disciplinares (Arias *et al.*, 2018).

Aunque al interior de las comunidades filosóficas el problema originado por la Resolución se expresó en el número de créditos que se otorgaba a cada componente en el plan de estudios, a la base de tal expresión se encontraba una discusión que se había venido gestando en el país desde la década de los noventa del siglo XX: aquella sobre el saber propio o fundante de los maestros, que les daría estatus de intelectuales, portadores de un saber. Tras este propósito, entonces, varias corrientes asociadas a comunidades educativas habían instalado en el país la idea de que el saber fundante del maestro es la pedagogía, idea que, a su vez, había ido tomando fuerza en las políticas educativas (Arias *et al.*, 2018, p. 90). Al ser portadores de este saber, habría una suerte de dignificación de la profesión, que había sido afectada y ofendida al ser considerada siempre de manera instrumental (Álvarez, 2020, p. 95).

Desde luego, esto lanza la pregunta acerca del sentido de los saberes específicos, por ejemplo, de la filosofía, en la formación de maestros y en la enseñanza. Aunque las teorías que encumbran a la pedagogía como saber fundante reconocen la importancia de estos saberes, quizás siguiendo la indicación de Herbart de que el maestro debe saber tanto de pedagogía como de aquello que enseña (Zuluaga, 202, p. 78),⁷ el curso que el énfasis en el saber pedagógico tomó nos habilita para señalar que en nombre de tal defensa se configuró una Ley educativa que implicaba el detrimento de los saberes específicos, tal como se revela en la Resolución 2041. Con todo, a pesar de la indicación de Herbart, el rumbo de tal defensa configuró un camino de olvido, en nuestro caso, de la filosofía, como rescate del saber pedagógico en el ámbito de la enseñanza.

Como se puede advertir, la reacción de las comunidades académicas disciplinares fue enérgica. En el caso de la filosofía, la Resolución mentada, su implementación y discusiones suscitaron que se hiciera eco de la orientación de Cerletti, según la cual la enseñanza de la filosofía es un asunto filosófico (2008) —lo cual no excluye de suyo los saberes pedagógicos y didácticos; más aún, los requiere—. De hecho, el Congreso Colombiano de Filosofía de 2016, celebrado en la Universidad del Norte, en Barranquilla, tuvo como asunto central la filosofía de la educación y a Cerletti como uno de sus plenaristas centrales.

Desafortunadamente, la dignificación del oficio de ser maestro —reivindicación con la cual nos identificamos plenamente—, que se hizo concreta en la Resolución mentada, abrió o ahondó una herida en las comunidades disciplinares, que empezaron a ver, no solo que la enseñanza de los saberes se desprendía del saber mismo para instalarse en un campo ajeno, sino también, que cada disciplina se convertía en un asunto “accidental” o “instrumental” en la enseñanza, advirtiendo con ello el deterioro que esto implicaría en la calidad de la práctica de la enseñanza, pues, en efecto, si las disciplinas ocupan un lugar secundario en la enseñanza: ¿qué se enseña?, ¿qué aprenden los estudiantes? Existe el riesgo, pues, de que la enseñanza se convierta en una forma pobre o vacía de contenido y de que la enseñanza se desvincule de la investigación en el campo específico.

Aunque la Resolución fue derogada en 2020, la grieta abierta no se ha cerrado: de hecho, muchos programas de Licenciatura que inicialmente se ofrecían desde las facultades disciplinares, pasaron a ser ofrecidos por facultades de educación, lo cual implicó reducción de espacios filosóficos en la formación de maestros; de allí que

7 El lugar que ocupan los saberes específicos en relación con la pedagogía ha sido objeto de discusión durante varias décadas. En una línea general de interpretación se puede señalar que los saberes específicos quedarían subsumidos en el saber pedagógico, tomando varias posibilidades: “los saberes específicos se articulan a la pedagogía a través de sus didácticas particulares” (Zuluaga, 2020, p. 84); aportan conceptos y teorías para la configuración del campo conceptual de la pedagogía (2020, p. 88) o ingresan a la escuela en forma de saber escolar, como construcción pedagógica, “ahora que las disciplinas y las epistemologías están tan relativizadas” (Álvarez, 2020, p. 99).

se haya renovado la defensa de la presencia explícita de materias de filosofía. En el mismo orden de ideas, tomó fuerza la idea de que para ser profesor no se requiere tener conocimiento profundo ni investigar el saber que se enseña, con lo cual aumentó también la brecha y diferencia entre los maestros y los “profesionales” al interior de cada uno de los saberes; solo algunos programas de Licenciatura han sostenido la idea, no sin dificultad, según la cual se requiere que los maestros conozcan a fondo sus disciplinas. Herbart brindaría una indicación acertada de cara a cerrar la herida que generó la estocada de la Resolución. Entre la “actitud pedagogicista” y la “actitud disciplinar” (Vargas, 2007, p. 7), quizás sea necesario reabrir el diálogo, pues se requiere trabajar “contra la presunción de que ‘quien sabe filosofía, sabe enseñar filosofía’ [...] y combatir otra presunción igualmente perversa: que ‘quien sabe enseñar, puede enseñar cualquier saber’” (Vargas, 2007, p. 7). ¿Acaso las disciplinas específicas no son, también, un saber fundante del maestro?

2.4. Estructuración de los programas universitarios en torno al aprendizaje

Desde 2019, se han promulgado una serie de disposiciones normativas tendientes a regular, una vez más, la oferta de programas en Educación Superior, a través de los procesos de autoevaluación, registro calificado y acreditación de alta calidad, esta vez, abarcando todos los programas, no solo las Licenciaturas. Nos referimos al Decreto 1330 de 2019 del MEN, la Resolución 021795 de 19 de noviembre de 2020 del MEN, el Acuerdo 02 de 2020 del CESU y la Resolución 002265 del MEN de 2023 (esta última deroga la Resolución 021795). La característica académica que tienen este conjunto de disposiciones consiste en que exige a las universidades que estructuren sus programas académicos a partir de la noción de “resultados de aprendizaje”. Veamos algunos asuntos sobre ello:

Junto con los aspectos o impactos institucionales derivados de las nuevas normas, dos asuntos adicionales han centrado la atención en las comunidades académicas: la autonomía universitaria y la estructuración de la formación bajo el concepto de Resultados de Aprendizaje.⁸

Tras las críticas de las comunidades académicas, la resolución 21795 de 2020, que regulaba fundamentalmente el tipo de evidencias que se pedía en los procesos implicados en las normas, fue derogada con la Resolución 002269 de 2023, lo cual constituyó un alivio en la ejecución de los procesos. Sin embargo, la idea de que los

8 Estos tres temas fueron alertados por la Mesa Crítica de Resultados de Aprendizaje de la UPN (Prada, 2022, p. 3) y fueron puestos en discusión por el Sistema Universitario Estatal, SUE. Para aproximarse a los fundamentos que permiten sugerir una indebida injerencia a la autonomía universitaria con la noción de Resultados de Aprendizaje, véase Sánchez (2022, pp. 2-5)

programas se estructuren y regulen por la noción de “resultados de aprendizaje” sigue vigente. Algunos programas de filosofía —licenciaturas o no— ya se han acogido a tal criterio y otros se encuentran en proceso, por lo cual la discusión sobre tal noción sigue su curso. ¿Por qué preocupa a la filosofía la noción de “resultados de aprendizaje” como estructurador de los programas?

Los resultados de aprendizaje “son concebidos como las declaraciones expresas de lo que se espera que un estudiante conozca y demuestre en el momento de completar su programa académico” (Acuerdo 020 de 2020, CESU, Capítulo I, Artículo 2). Como señalamos, además, las normas exigen que tales declaraciones estructuren el programa académico: su propósito formativo, perfil de egreso, estructuras curriculares, objetivos, metodologías, contenidos, selección de profesores y políticas institucionales, entre otros aspectos. Así, la preocupación de la filosofía puede ser expresada de la siguiente manera: ¿Qué ocurre con la filosofía cuando su formación se estructura a partir de declaraciones expresas de lo que se espera que un estudiante conozca y demuestre?

Sin duda alguna, orientarse por resultados de aprendizaje puede traer beneficios a un programa de formación, en términos de movilidad entre programas, relación con el sector laboral y atención al proceso de aprendizaje de los estudiantes. Sin embargo, los reparos se encuentran en que, justamente, la formación en filosofía y su ejercicio se reduzcan a este tipo de expresiones, dejando de lado otros elementos valiosos que los programas mismos establecen como derroteros.

Así, por una parte, alinear los programas de formación a las necesidades y condiciones del sector laboral, aunque puede traer beneficios, corre el riesgo de que la filosofía se convierta en un saber adaptativo, en lugar de crítico. Siguiendo a Giroux, el riesgo en el que se encuentra el conjunto de la formación e instituciones educativas puede ser expresado en la siguiente pregunta: “¿Deberían las escuelas formar a los jóvenes para que se adapten a la actual sociedad tal como ella es de hecho? O, por el contrario, ¿tiene la escuela la misión revolucionaria de formar a jóvenes que tratarán de mejorar esta misma sociedad?” (Giroux, 1990, p. 71).

Por otra parte, el énfasis en los resultados de aprendizaje desconoce otras funciones o propósitos de los programas académicos. Esta denuncia ha hecho que haya crecido el interés hacia conceptos y categorías de la filosofía de la educación y de la pedagogía que pueden ayudar a describir y comprender el fenómeno de la educación, haciendo frente al fenómeno, como lo refiere Biesta, de “Aprendificación”, que “refiere a la tendencia, relativamente reciente, por la que mucho, si no todo, lo que hay que decir sobre la educación se expresa en términos de un lenguaje de aprendizaje” (2017, p. 34). Así, otros conceptos se alzan para comprender los fenómenos educativos, tales como, el *estudio*, (Barcena, 2019; Larrosa & Venceslao, 2021); la *formación* (Bustamante, 2019); la amplitud en los propósitos en la enseñanza, como subjetivación o emancipación, más allá del aprendizaje (Biesta,

2017) o la idea de suspensión y profanación escolar (Simons & Maschelein, 2014). Dos aproximaciones a estos asuntos son de especial interés para nuestra comprensión del problema que perseguimos, pues se desarrollan al interior de la discusión sobre la enseñanza de la filosofía, aunque nacieron en contextos distintos a las normas que aquí discutimos. Por un lado, la diferencia entre un aprendizaje *objetivante*, que hace de los estudiantes objeto de seguimiento y control en virtud de lo que aprenden; y aprendizaje *subjetivante*, que impulsa la creatividad, la crítica, la resignificación; por tanto, no puede ser objeto de control (Cerletti, 2022, pp. 60ss). El aprendizaje *subjetivante* tendría cierto privilegio en la educación filosófica, pero este escapa a las pretensiones de las normas citadas. Por otro lado, se alza con fuerza la idea de una educación filosófica, como cierta orientación que tendría cualquier proceso educativo escolar, más allá del área específica enseñada, pues la escuela tiende a formar personas y ciudadanos reflexivos y críticos, capaces de pensar, cuestionar y emprender proyectos comunes o históricos; en suma, un tipo de educación que trascienda la mera transmisión adaptativa e instruccional de información y dote de sentido a lo aprendido (Pineda, 2004; Pulido *et al.*, 2018, p. 25; Tovar, 2022, p. 70; Vargas *et al.*, 2017, p. 67).

Con todo, el énfasis en el aprendizaje ha hecho que se desplieguen y se fomente la lectura de categorías y conceptos específicos en la filosofía de la educación, que usualmente realzan la autonomía de la filosofía y de las instituciones del saber, frente a la injerencia indebida en ellas, no solo del poder estatal, sino de los criterios y orientaciones, estatales o no, que enfatizan en la adaptabilidad al sector laboral. Sin embargo, a la fecha de redacción de este escrito, se empiezan a vislumbrar apenas las reacciones teóricas ante las normas nacionales tendientes a la “aprendizaje”.

Conclusiones

Hemos de insistir en que las políticas que explicitan la asignatura de filosofía en el currículo no son las únicas que afectan a la filosofía y su enseñanza. Aunque bien se sabe que tal asunto ha sido el de mayor discusión a nivel internacional, también es cierto que el campo se ve afectado por políticas dirigidas a impactar otros dominios: pruebas estandarizadas, enfoques curriculares y didácticos, formación de maestros, etc. La afectación sobre este tipo de asuntos ha marcado parte de la discusión sobre la enseñanza de la filosofía en Colombia en los últimos años. Con Leonardo Tovar, podemos señalar que el curso de estas políticas educativas ha encaminado a la filosofía a convertirse en un saber que desarrolle competencias (Documento 14 y Pruebas Saber 11), y que habilite para el ejercicio laboral (reforma a las licenciaturas, giro hacia el aprendizaje).

Ahora bien, el análisis detenido de tales políticas pone de presente aspectos sobre los que conviene reparar: aunque, como se mostró, el Documento 14 haya sido cuestionado por sus enfoques, ha sido la única disposición normativa reciente que ha buscado abarcar comprensivamente el campo de la filosofía en el ámbito de la enseñanza. Las demás normas, por el contrario, han tendido a reducir, desconocer o desplazar el asunto mismo de la filosofía, ocupándose de los procesos educativos o aplicaciones posibles de la filosofía, a los cuales ha dado prioridad. En ocasiones, esto se ha impulsado abriendo la posibilidad de que se prescindiera de la filosofía en su carácter amplio de saber reflexivo y crítico. Así, hemos querido mostrar que, al tenor de las normas, se instala la idea de que ni el aprendizaje con fines de desempeño laboral, ni la formación escolar, —por ende, tampoco la formación de profesores de filosofía— requerirían una formación filosófica amplia, completa, autónoma, de carácter investigativo o “sustancial”, como la denomina Tovar. Tras la denuncia de un saber centrado en sí mismo y altamente cuestionado por sus raíces históricas, tienden a impulsar, en su lugar, un saber filosófico operativo y adaptado a las necesidades inmediatas; a su turno, proponen instituciones educativas competentes sobre todo en procesos de instrucción, más que de formación o investigación. De nuevo, con Tovar, podríamos decir que ese otro polo de la discusión se podría tratar de una interpretación mal lograda de la idea de que para enseñar a filosofar se puede prescindir de la filosofía: “en su densidad histórica, en su problematicidad específica, en su profundidad discursiva, para quedarse con la pura forma de la correcta argumentación o la recta acción” (Tovar, 2022, p. 8). Si bien la filosofía, en sus distintas expresiones y contextos, debe estar abierta a distintos usos sociales, no por ello puede olvidarse la defensa del campo en sí mismo.

Las políticas públicas aquí analizadas han sido objeto de estudio especialmente en la segunda década del siglo XXI. Paralelamente, en dicho período se ha visto un aumento del interés en Colombia de investigar la enseñanza de la filosofía. Como hemos querido mostrar aquí, tanto el movimiento en las políticas públicas como la producción investigativa han ido de la mano, estableciendo un puente entre investigación filosófica y políticas públicas. Esto nos lleva a considerar que la reflexión filosófica ha tenido aquí una doble orientación: por un lado, consolidar las discusiones sobre la enseñanza de la filosofía como asunto filosófico y, por otro, constituirse a la vez como un cierto tipo de acción política. Ahora bien, debemos decir que aun cuando las políticas públicas tiendan a mostrar o hacer uso de un sentido reducido de la filosofía, idea que hemos querido sustentar aquí, corresponde a las instituciones educativas, en pleno uso de su autonomía, resistir a esta tendencia reduccionista, de modo que sean ellas el lugar en el que la filosofía se cultiva en sentido amplio, tal como lo expresa Vargas Arbeláez:

La acción política en el conocimiento, en la Universidad, reclama un despliegue de la “multitud” de los cognitarios que, alejados de las formas productivas, sean

capaces de reivindicar el estudio por el estudio mismo y que, al tiempo, se pueda beneficiar de los encuadres institucionales para el cultivo del saber —si se quiere, haciendo eco del comportamiento parasitario que describen Hardt y Negri—. Allí reside la acción política de resistencia que la Universidad debe ejercer con respecto a la sujeción de la productividad, es decir, en las prácticas del saber que reivindican el conocimiento como bien común. Esta resistencia, insisto, encuentra mayor estabilidad en la institución universitaria como arconte, garante y vehículo epistemológico de esas prácticas del saber como bien común, como institución de lo común (Vargas Arbeláez, 2021, p. 130).

Referencias

- Acevedo, D. y Cortés, Y. (2022). Aportes para una pedagogía feminista descolonial en filosofía. En M. Prada Dussán (Ed.), *Didácticas emergentes de la filosofía* (pp. 113-128). Universidad Pedagógica Nacional.
- Acevedo, D. y Prada, M. (2017). Pensar la vida: crisis de las humanidades y praxis filosófica. *Revista Colombiana de Educación*, 72, 15-37. <https://doi.org/10.17227/01203916.72rce15.37>
- Arias, D., Díaz, O., Garzón, I., León, A., Rodríguez, S., y Valbuena, E. (2018). *Entre las exigencias de calidad y las condiciones de desigualdad: formación inicial de profesores en Colombia*. Colciencias y Universidad Pedagógica Nacional.
- Bárcena, F. (2019). La intimidad del estudio como forma de vida. Teoría de la educación. *Revista Interuniversitaria*, 31, 41-67. <https://doi.org/10.14201/teri.20411>
- Bejarano, Á., Forero, J., y Álvarez, J. (2022). La lógica inferencialista como una alternativa para la enseñanza de la lógica a estudiantes de filosofía: un aporte para la enseñanza de la lógica a estudiantes ciegos. En M. Prada Dussán (Ed.), *Didácticas emergentes de la filosofía* (pp. 39-58). Universidad Pedagógica Nacional.
- Biesta, G. (2017). *Redescubrir la enseñanza*. Morata.
- Bustamante, G. (2019). *La formación como efecto*. Aula de Humanidades.
- Cabanzo, A. y Wills, S. (2022). Filosofía y lectura crítica. En W. Herrera (Ed.), *Actualidad y defensa de la filosofía* (pp. 221-240). Uniagustiniana-Universidad del Rosario.
- Cárdenas, N. y Niño, Á. (2022). Lectura crítica y filosofía: ¿mutua implicación? En W. Herrera (Ed.), *Actualidad y defensa de la filosofía* (pp. 169-178). Uniagustiniana-Universidad del Rosario.
- Cerletti, A. (2008). *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*. Libros del Zorzal.
- Congreso de la República de Colombia. (1994). *Ley 115 de 8 de febrero de 1994. Por la cual se expide la Ley General de Educación*. Bogotá, Congreso de la República.

- Cruz, I. y Castro, L. (2018). Filosofía: una mirada a las tendencias emergentes en enseñanza y evaluación. *Cultura Científica*, 16, 88-112. <https://doi.org/10.38017/1657463X.535>
- Eslava, E. (2022). Humanos, humanismos y humanidades. En W. Herrera (Ed.), *Actualidad y defensa de la filosofía* (pp. 29-50). Uniagustiniana-Universidad del Rosario.
- Farieta, A. (2022). La incidencia de la filosofía en la lectura crítica y otras competencias genéricas de los programas de formación de docentes en Colombia. En W. Herrera (Ed.), *Actualidad y defensa de la filosofía* (pp. 241-290). Uniagustiniana-Universidad del Rosario.
- Hernández, D., Nossa, K. y, Soler, C. (2022). Experiencia en la enseñanza del concepto aristotélico de amistad en un aula diversa. En M. Prada Dussán (Ed.), *Didácticas emergentes de la filosofía* (pp. 59-78). Universidad Pedagógica Nacional.
- Herrera, W. (2022). Introducción. El para qué de la enseñanza de la filosofía. En W. Herrera (Ed.), *Actualidad y defensa de la filosofía* (pp. XI-XXVII). Uniagustiniana-Universidad del Rosario.
- ICFES (2013). *Consolidación de un Sistema Nacional de Evaluación Estandarizada: Alineación de la Prueba Saber 11*. s.d.e.
- Larrosa, J. y Venceslao, M. (Eds.). (2021). *De estudiosos y estudiantes*. Universidad de Barcelona.
- Leontiev, A. (1969). *El hombre nuevo*. Martínez Roca.
- Licenciatura en Filosofía, Universidad Pedagógica Nacional (2014). *Manifiesto en contra del asesinato de la filosofía en Colombia*. s.d.e. <https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2014/09/manifiesto-contrael-asesinato-de-la-filosofc3ada-en-colombia.pdf>
- Martínez, A. (2013). Lecciones para diferenciar: conceptos, historias y debates. En G. Vargas y A. Ruiz (Eds.), *Campo intelectual de la educación y la pedagogía* (pp. 39-66). Universidad Pedagógica Nacional
- Melo, C. (2007). *Fundamentación Conceptual, área de filosofía*. s.d. ICFES.
- Ministerio de Educación Nacional - Ascofade (2003). *Estándares básicos de competencias ciudadanas*. Bogotá, MEN-Ascofade.
- Ministerio de Educación Nacional (2010). *Documento 14. Orientaciones pedagógicas para la filosofía en la Educación Media*. Bogotá, MEN.
- Murcia, S. (2022). Infancia y género: un compromiso de transformación a partir de la filosofía con niños y niñas. En M. Prada Dussán (Ed.), *Didácticas emergentes de la filosofía* (pp. 93-112). Universidad Pedagógica Nacional.
- Olarte, L. (2022). Filosofía con personas sordas. En M. Prada Dussán (Ed.), *Didácticas emergentes de la filosofía* (pp. 79-92). Universidad Pedagógica Nacional.
- Paredes, D. y Carmona, A. (2019). Una propuesta de orientaciones pedagógicas desde la filosofía de Nuestra América para la enseñanza de la filosofía en Colombia. *Cuestiones de Filosofía*, 5(24), 21-48. <https://doi.org/10.19053/01235095.v5.n24.2019.9026>

- Paredes, D. y Villa V. (2013). Enseñanza de la filosofía en Colombia: hacia un enfoque multisensorial en el campo didáctico. *Revista Nodos y Nudos*. 4(34), 37-48. <https://doi.org/10.17227/01224328.2282>
- Pineda, D. (2004). ¿En qué consiste una educación filosófica? En G. Vargas y L. Cárdenas (Eds.) *Filosofía, Pedagogía y Enseñanza de la Filosofía* (pp. 125-162). Universidad Pedagógica Nacional.
- Prada, M., Acevedo D., y Prieto F. (2019). *Filosofía como forma de vida. laboratorio de escritura: estrategias pedagógicas*. Aula de Humanidades.
- Prada, M. y Nossa, K. (2020). Impacto de las políticas de formación de maestros y evaluativas en el campo de la enseñanza de la filosofía en Colombia, 2014-2019. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(123), 31-49. <https://doi.org/10.15332/25005375/5988>
- Prada, M. (2022). Avances y perspectivas de la Mesa Crítica de Resultados de Aprendizaje. *Boletín No. 4, Vicerrectoría Académica-Universidad Pedagógica Nacional*. Bogotá, VAC-UPN. http://vac.pedagogica.edu.co/wp-content/uploads/2022/09/boletin_VAC_4_26septiembre.pdf Consultado en abril de 2023
- Prieto, F. (2022). ¿Dónde hallar la didáctica de la filosofía en Colombia? En M. Prada Dussán (Ed.), *Didácticas emergentes de la filosofía* (pp. 167-198). Universidad Pedagógica Nacional.
- Pulido, Ó., Espinel, Ó., y Castro, L. (2018). Enseñanza de la filosofía: perspectivas conceptuales y fundamentación teórica. En Ó. Pulido, Ó. Espinel y M. Gómez (Eds.) *Filosofía y enseñanza. Miradas en Iberoamérica* (pp. 19-36). UPTC.
- Pulido, Ó., Espinel, Ó., y Mariño, L. (2022). El balance como apuesta teórico-metodológica. En Ó. Espinel, L. Mariño y Ó. Pulido (Comps.) *Enseñar, aprender, educar: formas de la filosofía* (pp. 23-35). Uniminuto.
- Red Iberoamericana de Filosofía (2017). Declaración de Salvador de Bahía en favor de la filosofía. s.d.e. http://cchs.csic.es/sites/default/files/content/news/2017/declaracion_de_salvador_en_favor_de_la_filosofia_espanol_portugues.pdf Consultada en abril de 2023
- Rico, L. (2022). Evaluación estandarizada y lectura crítica: de la homogeneización al 'abandono' de la filosofía. En W. Herrera (Ed.), *Actualidad y defensa de la filosofía* (pp. 179-220). Uniagustiniana-Universidad del Rosario.
- Rosero, J. (2020). Filosofía intercultural: dificultades y desafíos en la enseñanza de la filosofía. *Revista Utopía y praxis latinoamericana*, 25(55), 50-64. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3931046>
- Sánchez, C. (2002). La autonomía universitaria y la indebida injerencia del Decreto 1330. Un enfoque jurídico. *Boletín No. 6, Vicerrectoría Académica-Universidad Pedagógica Nacional*. Bogotá, VAC-UPN. <http://inbox.pedagogica.edu.co/userfiles/files/25-11-2022%20Boleti%CC%81n%20VAC%206-22.pdf> Consultado en abril de 2023.
- Santos, A. y Bula, G. (2021). RedFilo: hacia una evaluación del estado de la enseñanza de la filosofía en Colombia. En R. Malagín (Ed.), *Evaluación y aprendizaje en contextos lasallistas: experiencias docentes* (pp.315-322). Universidad de la Salle.

- Simons, M. y Masschelein, J. (2014). *Defensa de la escuela: una cuestión pública*. Miño y Dávila.
- Suárez, J., Pabón, D., Villaveces, L. y Martín, J. (2018). *Pensamiento crítico y filosofía. Un diálogo con nuevas tonadas*. Universidad del Norte-Promigas.
- Tovar, L. (2022). ¡Colombia necesita de filosofía! Aproximación histórica a la educación filosófica que necesita Colombia. En W. Herrera (Ed.), *Actualidad y defensa de la filosofía* (pp. 67-84). Uniagustiniana-Universidad del Rosario.
- UNESCO (2011). *La filosofía una escuela de la libertad*. UNESCO.
- Vargas, G., Meléndez, R., y Herrera, W. (2017). Experiencia y problemas. Educación ciudadana y enseñanza de la filosofía. *Revista Pedagogía y Saberes*, 47, 65-77. <https://doi.org/10.17227/01212494.47pys65.77>
- Valderrama, M., Murillo, L., Farieta, A. y Vela, L. (2019). Licenciaturas en Filosofía: disputas y articulaciones entre lo disciplinar y lo pedagógico. En M. Beltrán, C. Cáceda & L. Murillo (Comp.) *Formación de docentes en universidades latinoamericanas* (pp. 71-112). Editorial Uniagustiniana. <https://doi.org/10.28970/9789585498273.02>
- Valencia, D. (2016). Estado del arte de la enseñanza de la filosofía en Colombia: génesis y categorías. Tesis de Maestría dirigida por Armando Zambrano. Cali, Universidad ICESI. <http://hdl.handle.net/10906/81296> Consultado en abril de 2023.
- Vargas, E. (2021). Autonomía universitaria y acción política. En M. Prada (Ed.), *Universidad Hoy* (pp-113-136). Universidad Pedagógica Nacional.
- Vargas G. (2007). Liminar. En G. Vargas (Ed.), *¡Enseñar filosofía!* (pp. 7-8). Universidad Pedagógica Nacional.
- Vasco, C., Martínez, A. y Vasco, E. (2008). Educación, pedagogía y didáctica: una perspectiva epistemológica. En G. Hoyos (Ed.), *Filosofía de la Educación* (pp. 77-99). Trotta.
- Zuluaga, O., Echeverri, A., Martínez, A., Restrepo, S. y Quiceno, H. (2003). Educación y Pedagogía: una diferencia necesaria. En Zuluaga, O., Echeverri, A., Martínez, A., Restrepo, S., Quiceno, H., Sáenz J. y Álvarez, A. *Pedagogía y Epistemología* (pp. 21-40). Magisterio.



Brücker, T. (2019). *Auf dem Weg zur Philosophie. Friedrich Nietzsche schreibt “Der Wanderer und sein Schatten”*. Brill/Fink¹

Osman Choque-Aliaga

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Freiburg im Breisgau, Alemania

Email: osman.choque@philosophie.uni-freiburg.de

ORCID: 0000-0003-4374-8708

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.351773>

La publicación de un comentario sobre *Der Wanderer und sein Schatten* [El caminante y su sombra] ha estado ausente en la *Nietzsche-Forschung* y en lo que se refiere a obra investigativa era un desiderátum. El reciente libro de Tobias Brücker, fruto de su disertación en la Universidad de Zúrick, se posesiona como la primera monografía sobre *Der Wanderer* [en adelante WS].

El libro de Brücker está constituido en cuatro capítulos: la introducción [1], la sección “Der Wanderer und seine Schatten” [2], le sigue “Konstellationen von Schreiben und Philosophie” [3] y, finalmente, “Auf dem Weg zur Philosophie”. En ese sentido, el texto persigue dos objetivos: los procesos de escritura de WS en el marco de una situación-contexto y el alcance de dicha práctica en cuanto ‘contextualidad’. No solo se trata de un interesante y profundo análisis de WS, sino que dibuja vivamente aspectos del siglo XIX.

Nietzsche publicó *Menschliches, Allzumenschliches I* [Humano, demasiado humano] en un primer tomo; luego añadió dos escritos: *Vermischte Meinungen und Sprüche* [en adelante VMS] y WS que conforman *Menschliches, Allzumenschliches II*

¹ Ich bedanke mich bei dem DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst), dessen Stipendium mir ermöglichte, diese Rezension zu verfassen.

[en adelante *MA I* o *MA II*]. Los tres textos se encuentran complejamente conectados. Mediante las circunstancias de composición, la construcción del libro evidencia una ‘génesis’ material: “manuscritos impresos, materiales de escritura, cartas, las lecturas” (2).² La noción de ‘génesis’, por su parte, no se refiere a los orígenes e intenciones primeras, ni a una práctica de procesos de escritura y lecturas en retrospectiva, sino se trata de una ‘genealogía’ que señala los cambios discontinuos.

En los manuscritos de Nietzsche de 1879 se encuentran, por un lado, técnicas de trabajo filosófico, pues el sentido de las palabras no es definitivo, sino que ellas cambian de dirección o significado; de una revisión a otra, en medio de tachaduras o palabras suprimidas, el escrito se modifica como etapa previa del libro acabado. En el marco de la interpretación sobre Nietzsche, *WS* estuvo alejado de ser considerado una obra filosófica. La intención de Nietzsche jugó un papel importante ya que en 1886 él combinó tanto *VMS* como *WS* en *MA II*; sin embargo, según Brücker, *WS* debe considerarse, o insistir en ello, como una publicación independiente. La primera parte del libro parte desglosa “cinco razones” que se han postulado en contra del *status* de obra filosófica de *WS*.

El segundo capítulo, “Der Wanderer und seine Schatten”, describe la composición y las características internas de *WS*. Por un lado, se presentan el estado y el método de investigación sobre el libro. El acceso a los manuscritos de *WS*, entendidos como técnicas de escritura, es posible gracias, por un lado, al proyecto “Der später Nietzsche” que se concentra en las publicaciones de 1885 hasta 1889 [KGW IX] y, por otro, a la edición digital *Nietzsche Source*, cuyo nombre previo fue *HyperNietzsche*. Brücker conoce y utiliza muy bien dichas fuentes; en especial se sirve del “dossier génétique”, que apareció originalmente en *HyperNietzsche*, el cual se trata de una herramienta de referencia que rastrea los procesos de escritura en los manuscritos del siglo XIX. Dicho dossier nació como método en Francia en la década de los 70 y luego pasó al campo de los textos filosóficos. Este marco de investigación científica, en el que *WS* se discute, estudia las situaciones escritura-experimentales a partir de varios elementos como los espacios geográficos, móviles, a saber, el laboratorio o una biblioteca; de instrumentos, es decir, el lápiz o la máquina de escribir; de formas de organización, ya sea las notas, cuadernos o papeles. Dicho conjunto teje una red de campos interdisciplinarios y se conecta con el proyecto “Zur Genealogie des Schreibens: Die Literaturgeschichte der Schreibszene von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart” [Sobre la genealogía de la escritura: la historia literaria de la escena de escritura desde los primeros tiempos de la Edad Moderna hasta el presente]. Los libros de Nietzsche, por su parte, se orientan a partir de una ‘teoría de los medios de comunicación’, pues la relación entre la investigación filológica y

2 Las citas son traducciones del autor, a menos que se mencione lo contrario.

filosófica se condensa en la edición crítica de sus obras [KGW-KGB] que se posee hoy, gracias a Giorgio Colli y Mazzino Montinari, la cual impulsa “la forma frágil de leer a Nietzsche” (13).

En el contexto general de las publicaciones sobre *MA I* y *M II*, *WS* posee el carácter de fragmentariedad, como un apéndice menor. Incluso para la propia investigación se trata de una obra con una “existencia sombría” (16). Pero su decisiva importancia sobresale en el marco de los manuscritos que componen el texto: por un lado, se deben mencionar las *Vorstufe* [etapas preliminares] que son la faceta previa al formato impreso y, por otro, el *Nachlass* [Legado] un conjunto de notas que no tienen necesariamente una conexión con el texto publicado. También existen las *Gelegenheitsnotizen* [notas ocasionales], las *Notate* [anotaciones] y *Aufzeichnungen* [registros] cuya característica es no obedecer a la ley lineal. Los manuscritos así son solo una parte de la génesis en la constitución de una obra.

La siguiente sección, “Befangenheit der Wanderer-Rezeption” [Sesgo en la recepción del caminante], se pregunta por la autonomía e independencia de *WS*. Por razones filosóficas y filológicas, no es posible llegar a un consenso objetivo. Una tendencia marcada es la relación con el espíritu libre; pero, sin duda, hay aspectos que diferencian a *WS* con *MA I* y *VMS*, como por ejemplo, sus respectivos “cuatro contenidos centrales” (24). A ello añadir la composición de *WS* en relación a las portadas, en plural; cada una contiene una historia: modificaciones en el título, el formato del libro y su relación con el escrito previo, *VMS*. La edición de 1886 evidencia que *VMS* y *WS* se combinaron en un volumen doble (*MA II*) y esto forma parte de elementos biográficos del propio libro. Por otro lado, ante una continuidad la división de los aforismos resulta sugestiva, pues *MA I* posee nueve “piezas principales”, que no se sigue en los otros dos textos.

La escritura de *WS* inició el 21 de junio de 1879 cuando Nietzsche viajó a St. Moritz, fue terminada en 4 meses y el 18 de diciembre se publicaron los primeros ejemplares. En cuanto a la “situación de la escritura y génesis del caminante” [*Schreibsituation und Entstehung vom Wanderer*] (34) se distinguen dos momentos: por un lado, el acto de escribir en cuanto sistema de signos y, la forma visible y estática, por otro. La escritura se mueve así en situaciones determinadas por diversos factores; se funda en la vida cotidiana y de ese modo la vida contiene potencial interpretativo, un cruce y tejido de hechos como de encuentros: una integración que se crea entre el ambiente espacial y el acto de escribir. La escritura de *WS*, según lo anterior, está conectada a los paseos que Nietzsche dio en St. Moritz.

¿Qué tiene en particular St. Moritz? Poseía un auge de turistas en el siglo XIX en medio de la Alta Engadina, un valle al este de Suiza. La popularidad y las visitantes obligaron a que se mejoraran los senderos, los balnearios y el correo; una “metrópolis en miniatura” (S. 39). Junto a la Alta Engadina se encuentran lugares como Chur,

Flims, Splügen y Bergün, que crean una imagen portentosa de las montañas y los lagos del lugar. Nietzsche ‘disfrutó’ de los balnearios cuando escribió *MA I*, *VMS* y *WS*. Brücker hila datos importantes de la vida de Nietzsche en el verano y otoño de 1879: vivía solo en una habitación y no en hoteles turísticos; fue la época en la que tuvo más sufrimientos corporales y enfermizos; el periodo en el que dejó la cátedra universitaria y recibió una pensión, un *fugitivus errans*; es el tiempo donde masivamente vendió y regaló sus libros. Una opinión generalizada sobre los aforismos del filósofo señala que estos son el resultado de varias enfermedades o la debilidad en los ojos; pero, según el autor, el estilo aforístico tiene que ver con los espacios geográficos: Nietzsche tuvo, ante la ausencia de su biblioteca, que citar de memoria las fuentes, como por ejemplo, los aforismos sobre Jean Paul, Gotthold Ephraim Lessing, etc.

La minuciosa reconstrucción de manuscritos, cuadernos, notas, es el reflejo de la composición de *WS*. Pocas personas fueron testigos del silencioso y paciente proceso que tomaba a Nietzsche publicar un libro. Testigos privilegiados fueron Peter Gast y el editor Ernst Schmeitzner, quienes registraron el intercambio epistolar sobre el proceso de corrección y publicación. Nietzsche fue un cuidadoso y meticuloso juez de la forma del libro impreso, pues lo atestigua la reconstrucción gráfica de dicho proceso entre el 21 de junio y 18 de diciembre. *WS* se publica el 12 de diciembre con 185 páginas y 350 aforismos. Todo lo anterior está bien documentado y aquí hay otra virtud de esta monografía.

En la tercera parte, “Konstellationen von Schreiben und Philosophie” [Constelaciones de la escritura y filosofía], se describe la situación de la escritura y los procesos de producción como potenciales elementos del filosofar. Un primer aspecto tiene que ver con la “Schreiben und Autorschaft” [Escritura y autoría]. Los textos de *MA* se conforman en gran medida con base en comentarios sobre artistas, compositores y filósofos; al criticar la estética del genio elogia la escritura antigua, pues esta se mueve dentro de las “técnicas, reglas y convenciones” (65). Nietzsche describe los procesos creativos como “Handwerk” [artesanía] (69). Menciona, inspirado en el libro de notas de Ludwig van Beethoven, distintas prácticas de selección, remodelación y las denomina como *Urteilkraft* [juicio]; como proceso material de pensamiento es efectivo, pues el autor puede borrar o eliminar lo que escribe. Otro ejemplo viene del § 163 de *MA I* en el que Nietzsche se refiere al oficio de escribir a partir de novelas de ficción: se señalan técnicas de escritura –borradores cortos– recopilación de material, técnica narrativa y técnica de la autoestima (*cfr.* 71-72). El filósofo alemán distingue así entre el buen novelista y el escritor aficionado; el primero posee la seriedad y la estricta dedicación, como el artesano cuando trabaja, sus novelas son ‘oficios’, un “ejercicio diligente y persistente” (72); para el segundo es mero pasatiempo. Por otro lado, Platón menciona las sombras, en su famosa ‘Alegoría de la caverna’, como símbolo del encierro; Nietzsche, en cambio, sitúa al inicio y al final de *WS* a la sombra como un valioso interlocutor; él es el acceso

al conocimiento. Desde *MA I* hasta *WS* el texto refleja movimientos de pensamiento mediante técnicas de escritura, el entorno físico, los materiales. Entonces, ¿qué rol cumple el autor? Apunta, recopila situaciones de escritura en sentido amplio (cfr. 86). La importancia del lugar [la Alta Engadina], los elementos [cuadernos y lápices], los procesos [las caminatas], y el tiempo [el verano] en *WS* son determinantes.

Tanto la autoría como el pensamiento y la situación de escritura están delimitadas por el contexto. Al inicio de *WS* se encuentra el diálogo entre el caminante y la sombra, el cual se lleva a cabo durante la luz del sol. El caminante escribe cuando pasea, toma sus notas en el camino: una práctica que Nietzsche fue adquiriendo a partir de 1876. Hay una diferencia entre los pensamientos nacidos en el escritorio y los que se recogen en los paseos, pensamientos de paseo [*Geh-danken*]. Hay un programa de escritura: el filósofo recoge sus pensamientos en las caminatas; pero los ordena en su habitación en notas o cuadernos. Los siglos XVIII-XIX ofrecen ejemplos de la “escritura del caminar” (89), como por ejemplo, Jean-Jacques Rousseau, Michel de Montaigne, Ludwig van Beethoven, Jonathan Swift y Stendhal, alias de Marie-Henri Beyle (cfr. 89-91). Nietzsche tituló un proyecto “St. Moritz Gedanken-Gänge” enfatizando el año 1789 [prueba de ello se encuentra en *MI 2*]; en dicho título se aprecia lo fundamental de los elementos materiales: lápiz y el paisaje. Para Nietzsche el “espacio-temporal” forma parte de la autoría y la situación de escritura, como por ejemplo, cuando fechó, como marco de redacción, la creación de *Jenseits von Gut und Böse* [Más allá del bien y del mal] en el verano de Sils-Maria de 1885.

En el segundo punto, “Schreiben und Lesen” [Escribir y leer], se aboga por una lectura ‘suelta’ (cfr. 107), con miras hacia una ‘política de la lectura’. Es conocida la influencia en Nietzsche de los moralistas franceses en el uso de los aforismos; la lectura filológica es la que caracteriza su forma de escritura: el lector pertenece al arte de la lectura lenta y la reflexión prolongada.³ El aforismo⁴ se postula como el meticuloso oficio o trabajo de lenguaje ingenioso y pulido. Este cumple dos funciones: siguiendo *VMS*, despierta un estado de ánimo filosófico y, por otro, es una instrucción filosófica. El aforismo es para Nietzsche un ‘ideal’ de escritura, y no su estricto estilo (cfr. 117); por otro lado, dicho estilo cambia y tiene otras características en *WS*: la distribución de aforismos, no se guía por un orden coherente. Brücker analiza el sentido de la expresión *locker* [suelto] como quien escribe de manera espontánea, sin restricciones o ataduras. Nietzsche se va desprendiendo de las cadenas estilísticas y desde 1876 posee un estilo “más suelto” (121). Una nota que se encuentra en los archivos (*N IV I*) refleja que él tituló su obra como “El caminante y su sombra. Una charla en el camino” [Ein Geschwätz

3 Para la cuestión de la lectura de Nietzsche, ver Schwab (2019) y Choque (2022a).

4 Para la interpretación del aforismo, ver Choque (2020b).

unterwegs]. Esta sección destaca el interés de Nietzsche por la literatura cómica, por los libros satíricos y divertidos, a saber, la literatura humorística inglesa de Mark Twain, Laurence Sterne y Jonathan Swift.

En “Schreiben und Diätetik” [Escritura y dietética] Brücker considera que entre *MA I* y *WS* Nietzsche cambió del espíritu libre a la vida individual. Este acento se halla en el título de la nota: “Die Lehre von den nächsten Dingen” [La enseñanza de las cosas cercanas]. Por un lado, Nietzsche evalúa los límites de la ciencia y este entusiasmo va perdiendo fuerza a partir de *WS*. Lo valioso no es el texto o la información que se recibe, sino lo cercano e incluso lo ‘más cercano’. En un *Nachlass* [Fragmento póstumo] de 1879 el filósofo menciona una receta de las cosas cercanas: el interés por la comida, la vivienda y la calefacción. Las “cosas próximas” son lo cercano, el diario vivir, la comida. La dietética entonces no solo es un conocimiento de cuidados, sino también una descripción de la aplicación a uno mismo. Nietzsche conocía muy bien la importancia de la vida cotidiana, por ejemplo, al mencionar que los ‘huevos alargados son los más sabrosos’. La dietética tiene una relación con la política cultural, en el marco del proyecto del espíritu libre. La mejora de la cultura es el tema de *MA I*, en cambio, *MA II* se centra en la salud y la vida cotidiana a partir del cuerpo. Como prueba de ello, se realiza una descripción del espíritu dietético en el siglo XIX.

La enseñanza de las “cosas cercanas” (172) es un discurso de uso popular contemporáneo, que incluye las lecturas de textos, autores y la literatura conocida del siglo XIX. Nietzsche estuvo conectado con dicha literatura, en especial por sus comentarios sobre la salud, tal como se puede encontrar en su biblioteca privada. Dos libros, en ese sentido, son de especial interés: *Die ärztliche Zimmergymnastik* de Daniel Gottlob Moritz Schreber y *Das Buch vom gesunden und kranken Menschen* de Carl Ernst Bock. La dietética de Nietzsche no obedece al mundo griego exclusivamente, sino a la literatura dietética de ese entonces.

La última parte, “Schreiben und Demokratie” [Escritura y democracia], analiza la posición política de Nietzsche en relación a la democracia. Desde *MA I* Nietzsche señala los límites de la misma; pero en *WS* se acerca a ella no de forma sistemática, sino en varias secciones a lo largo del libro (*cf.* 199). Brücker desglosa 10 posibles consideraciones sobre la democracia (*cf.* 199-212). La Ilustración es el correctivo de la democracia, pues los ciudadanos educados tendrán una función que media tanto la primera como la segunda. Nietzsche comprende que la democracia es imparable y en ese sentido aboga por una Ilustración del individuo. La democracia, por su parte, tendría una relación con el autor-artesano y con la dietética, pues el propio concepto va más allá de la esfera política a partir de dos cuestiones: “allmählich” [lo paulatino] orientado hacia la Ilustración y “plötzlich” [lo repentino] orientado hacia la revolución (*cf.* 213). En cuestión, Nietzsche no posee una teoría sobre la democracia, sino que sus puntos de vista son favorables a la misma en razón

del modelo temporal 'estético'. Al final WS representa una democracia profiláctica preventiva que está conectada con la exigencia de una auto-ilustración y los modos de escritura. La democracia ofrece la libertad de expresión y Nietzsche había pensado que sus obras estarían inscritas en ella.

El último capítulo, "Auf dem Weg zur Philosophie" [En camino a la filosofía], parte de aspectos biográficos de Nietzsche. Desde que dejó la cátedra en Basilea hasta que escribió WS él pensó en reiteradas veces escribir *Miscellenbüchern* [libros misceláneos] como ejemplo de una relación entre el autor y el respectivo contexto-material de escritura. Acentuó fuertemente el flujo de redacción y la forma de libro en un nivel elevado de productividad. Otro tópico frecuentado por los investigadores tiene que ver con la expresión "Philosophie des Werdens" [filosofía del devenir]: la misma no ofrece pensamientos definitivos, sino tan solo opiniones de Nietzsche; conectados con la forma real y viva, no meramente intelectual, dicha "filosofía del devenir" socaba el formato autor-filosófico. En definitiva, la escritura de St. Moritz tiene un aspecto experimental, en el sentido de 'taller de filosofía', pues se trata de pensamientos experimentales,⁵ conectados con el paisaje, los paseos, la dieta, el cuaderno y el lápiz.

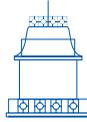
En general, el detallado, minucioso estudio de Brücker abre un nuevo sendero en el tupido campo de interpretaciones sobre Nietzsche. El valor de su trabajo no solo resuelve la promesa de una obra sobre WS, sino que cierne sobre sí el propio trabajo filosófico, la materialidad de la escritura. Desde MA I, pasando por VMS hasta WS los métodos de trabajo, en plural, de escritura son frecuentes y tienen una importancia indiscutible junto con el trabajo artesanal tanto como las caminatas y la vida cotidiana. Nietzsche llevaría entonces el título de 'cercano a las cosas' a la hora de escribir; y al parecer es una tendencia de la presente obra. Se deja en suspenso la 'reducción performativa', es decir, la 'materialidad' como punto culminante podría ser socavada con aspectos del Nietzsche posterior; aunque el texto afirme que las "cosas cercanas" están presentes en dichas obras. Sin embargo, lo anterior obedece a otros márgenes de interpretación. En definitiva, el libro de Brücker debe recomendarse sin duda para el interesado en Nietzsche.

Referencias

- Choque, O. (2021). Nietzsche y la filosofía experimental. Estudios y perspectivas. *Praxis filosófica*. Jul. 51,109-132. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i53.11188>
- Choque, O. (2022b). Meditación y precaución. *Discusiones filosóficas*, 40, 191-199. [10.17151/difil.2022.23.40.10](https://doi.org/10.17151/difil.2022.23.40.10)

5 Para la cuestión de lo experimental en la filosofía de Nietzsche ver Sommer (2019) y Choque (2021).

- Choque, O. & Prøhl-Hansen, P. (2022a). Nietzsches Denken als Irritationspotential, Kulturphilosophie und Wagnis. *Nietzscheforschung*, 29(1), 359-361. <https://doi.org/10.1515/NIFO-2022-023>
- Schwab, P. (2019). 'Rück- und vorsichtig lesen': Nietzsches 'aphoristische' Denkform. En: Häfner R, Kaufmann S, Sommer A. (2019), *Nietzsches Literaturen* (pp. 49-82). De Gruyter
- Sommer, A. U. (2019), *Nietzsche und die Folgen*. J.B. Metzler.



Nota a los autores

La revista *Estudios de Filosofía* publica preferentemente contribuciones que provengan de investigaciones en los diferentes campos de la filosofía, así como artículos que aporten a la discusión, el esclarecimiento, la actualización o la interpretación de problemas filosóficos. Se aceptan contribuciones en español e inglés. Es de suma importancia que los artículos enviados cumplan los siguientes requisitos:

1. Entrega

Para realizar envíos de contribuciones a *Estudios de Filosofía* es necesario que los autores estén registrados en el sitio web de la revista (OJS) en el siguiente link: https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/about/submissions. Acceda al sitio y proceda al envío, que se hace a través de cinco pasos. Así mismo, lea el aviso de derechos de autor.

- **Preparación**

Todos los manuscritos serán sometidos a doble arbitraje anónimo antes de su posible publicación. Por ello, rogamos a los autores eliminar del cuerpo del texto su nombre, afiliación institucional y cualquier referencia que pueda ayudar a identificarlo.

Puede darse el caso de que al autor se le pida revisar su artículo antes de ser publicado. Además, el derecho de rechazar la publicación de los artículos es reservado al editor. Para información sobre los tipos y extensión de los artículos que la revista publica consulte la tipología de los artículos en la página web de la revista. Sugerimos usar el siguiente instructivo de guía para la preparación de su envío.

- **Estructura**

Proceda según la siguiente estructura para presentar su envío:

- Título
- Resumen: en inglés y español, entre 130 y 150 palabras en un solo párrafo donde señale los objetivos y propósitos, así como las conclusiones. El resumen no debe contener ninguna abreviatura indefinida ni referencias no especificadas.
- Palabras clave: una lista de 5 a 7 descriptores, los cuales son usados con fines de indexación.
- Texto principal del artículo.
- Referencias: APA séptima edición.

- **Diseño del manuscrito**

El archivo enviado debe estar en .docx.

Página: tamaño carta, todas las páginas numeradas consecutivamente.

Fuente: tamaño 11 o 12 puntos, Times New Roman

Espaciado: 1,5.

Márgenes: 3 cms. arriba, abajo, derecha e izquierda.

2. Datos imprescindibles que deben incluirse en el sistema de envíos (OJS) de la revista

- El artículo debe ir precedido por un resumen de máximo 150 palabras en el que se describan el contenido y la tesis central del artículo, además de 5 a 7 palabras clave para identificar los temas sobre los que versa.
- Al final del artículo debe ir la lista de referencias.
- **En sistema de envíos OJS:** todas las colaboraciones deben aportar una breve biografía intelectual del autor, que no exceda 150 palabras, en la que aparezcan los siguientes datos: nombre y apellidos del autor, filiación institucional completa (universidad, dependencia, grupo de investigación); estudios realizados (títulos obtenidos, institución); libros y artículos publicados recientemente; áreas de especialización; ORCID, e-mail y dirección postal.

3. Formatos para las referencias bibliográficas

La revista se rige únicamente por el modelo de citación APA séptima edición. En el cuerpo del artículo se hace la referencia entre paréntesis indicando el apellido del autor, el año de publicación de la obra y el número de página, p. ej. (Nietzsche, 1973, p. 20).

Cuando se citan obras de un mismo autor publicadas el mismo año, la diferencia se indica mediante una letra minúscula adjunta al dato del año, p. ej. (Gutiérrez, 1999a). Cuando sea necesario repetir referencias a una misma obra, se usan de nuevo los paréntesis para repetir los datos de autor, año o página, según sea necesario.

El formato de referencias bibliográficas, que debe incluirse al final del artículo, se rige por el siguiente orden, puntuación y resalte tipográfico:

- **Libros**
Nietzsche, F. (1973). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- **Artículos de revistas**
García, C. (1985). El problema de la virtud en Platón. *Pensamiento Filosófico*, 12(4), 45-60.
- **Capítulos de libros o colaboraciones en obras colectivas:**
Gutiérrez, A. (1999). La cuestión del juicio determinante en el pensamiento de Kant. En: M. Arboleda (Ed.), *El pensamiento de Kant en la reflexión filosófica contemporánea* (pp. 325-350). Madrid: Tecnos.
- **Recursos electrónicos:**
Pritzker, T. J. (s.f.). An early fragment from central Nepal [sitio en internet]. *Ingress Communications*, <https://www.asianart.com/pritzker/pritzker.html>

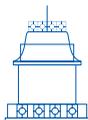
4. Recepción, evaluación y aceptación de contribuciones

- La evaluación de los artículos es anónima. El comité editorial de la revista selecciona a los jurados de un amplio grupo de prestigiosos filósofos colombianos y extranjeros que cubre todas las áreas de la filosofía.
- La revista informará a su debido tiempo los resultados de las evaluaciones de los artículos.
- Con autorización del autor, la revista realizará cambios editoriales cuando sean necesarios.

Las colaboraciones deben ser enviadas a *Estudios de Filosofía* en el siguiente link:

https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/about/submissions

Última actualización: 10 de julio de 2020



Código de ética de publicación

1. Introducción: Temática y alcance de *Estudios de Filosofía*

Estudios de Filosofía es la revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Es una publicación electrónica internacional de acceso abierto regida por el sistema de doble arbitraje anónimo. Circula semestralmente de manera ordinaria, sin perjuicio de que, a juicio del Comité editorial, se realicen publicaciones extraordinarias. Desde su fundación en 1990, *Estudios de Filosofía* 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.

El propósito de publicar este Código de ética de publicación es señalar las expectativas de *Estudios de Filosofía* y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia con respecto a la ética de publicación, teniendo como referente la temática, enfoque y alcance de la revista. Este código presenta los estándares éticos básicos para autores y evaluadores, así como también señala esquemáticamente las funciones y responsabilidades del editor.

2. Estructura editorial

Estudios de Filosofía está coordinada sólo por un director, quien a su vez coordina al editor (general o invitado), al asistente de dirección y al asistente editorial, al diagramador y al equipo editorial. El director es nombrado por el director del Instituto de Filosofía. El director es el principal responsable de la revista y todo lo que esta implica. El editor determina la temática de cada número y evalúa la adecuación temática y la calidad de cada artículo que llega a la revista antes de enviarlo a evaluar. El/la asistente y el comité editorial se encargan de apoyar al editor con la revisión del material potencialmente publicable, así como de la asesoría en el nombramiento de los revisores externos. El diagramador es el responsable del diseño y formato de la revista, y el editor es el encargado de la versión final de cada número publicado de *Estudios de Filosofía*. Todos los cargos antes mencionados son ocupados bajo el principio de la libre voluntad de cada uno de los miembros.

3. Obligaciones y responsabilidades generales del director

El director es responsable de:

- 3.1. Trabajar por satisfacer las necesidades de los lectores y autores.
- 3.2. Tratar de mejorar constantemente la revista.
- 3.3. Tener procesos para asegurar la calidad del material publicado.
- 3.4. Defender la libertad de expresión.
- 3.5. El mantenimiento de la integridad del expediente académico.
- 3.6. Oponerse a las necesidades empresariales que comprometan los estándares intelectuales y éticos de la revista.
- 3.7. Estar siempre dispuesto a publicar correcciones, aclaraciones, retractaciones y disculpas, cuando sea necesario.

4. Relaciones con los lectores

A los lectores se les

- 4.1. Informará acerca de las fuentes de financiamiento, las investigaciones y si los financiadores tenían algún papel en la investigación y su publicación y, en caso afirmativo, cuál fue.
- 4.2. Garantizará que todos los informes publicados y revisiones de la investigación hayan sido revisados por evaluadores calificados.
- 4.3. Asegurará que las secciones no arbitradas de la revista están claramente identificadas.
- 4.4. Informará las medidas adoptadas para garantizar que manuscritos de los miembros de la revista o consejo editorial reciban una evaluación objetiva e imparcial.

5. Relaciones con los autores

- 5.1. Las decisiones del editor de aceptar o rechazar un artículo para su publicación se basarán en la importancia del manuscrito, su originalidad y claridad, así como la validez del estudio y su relevancia para la revista.
- 5.2. El editor no revocará las decisiones del editor anterior de aceptar manuscritos para su publicación, salvo que se les identifique serios problemas.
- 5.3. *Estudios de Filosofía* hace una detallada descripción de los procesos de revisión por pares, y el editor justificará cualquier desviación importante de los procesos descritos.
- 5.4. *Estudios de Filosofía* tiene un mecanismo para que los autores apelen las decisiones editoriales, a través de la comunicación con el Comité editorial.
- 5.5. *Estudios de Filosofía* ha publicado una guía para los autores en la que se señala qué espera de sus manuscritos. Esta guía regularmente se actualiza y señala un vínculo para acceder a esta sección.

6. Compromisos del editor

El editor de *Estudios de Filosofía* se compromete a:

- 6.1. Orientar a los evaluadores en el proceso de evaluación, incluso en la necesidad de manejar el material evaluado con confidencialidad.
- 6.2. Exigir a los evaluadores que declaren los posibles conflictos de intereses antes de aceptar evaluar un manuscrito.
- 6.3. Contar con sistemas adecuados para asegurar que las identidades de los evaluadores estén protegidas.

- 6.4. Impulsar a que los revisores que comenten asuntos éticos y de la investigación, así como la posible mala conducta de publicación planteada en los manuscritos.
- 6.5. Estimular a los revisores para que comenten la originalidad de los manuscritos y a que estén atentos a si la publicación es redundante o constituye plagio.
- 6.6. Enviar, en su totalidad, los comentarios de los evaluadores a los autores, salvo que contengan términos injuriosos o difamatorios.
- 6.7. Reconocer la contribución de los evaluadores a la revista.
- 6.8. Monitorear el desempeño de los evaluadores y tomar medidas para garantizar que sean de alto nivel.
- 6.9. Desarrollar y mantener una base de datos de evaluadores idóneos y actualizarla con base en el desempeño del evaluador.
- 6.10. Dejar de contactar a los evaluadores que de manera recurrente hacen evaluaciones deficientes, descorteses o de baja calidad.
- 6.11. Utilizar una amplia gama de fuentes (no sólo los contactos personales) para identificar posibles nuevos evaluadores (por ejemplo, bases de datos bibliográficas).

7. Relaciones del editor con el Comité editorial

El editor de *Estudios de Filosofía* proporciona a los nuevos miembros del Comité editorial las directrices sobre todo lo que se espera de ellos y mantiene actualizados sobre las nuevas políticas y desarrollos a los miembros existentes. Además de esto el editor:

- 7.1. Tiene políticas establecidas para el manejo de los manuscritos de los miembros del Comité editorial para asegurarles una revisión imparcial.
- 7.2. Identifica miembros para comité editorial, debidamente cualificados, que puedan contribuir activamente al desarrollo y buena gestión de la revista.
- 7.3. Examina regularmente la composición del comité editorial.
- 7.4. Ofrece una orientación clara a los miembros del comité editorial acerca de sus funciones y deberes previstos, que incluyen: (1) actuar como embajadores de la revista, (2) apoyar y promover la revista, (3) buscar los mejores autores y trabajos, y fomentar activamente el envío de manuscritos, (4) revisar los envíos a la revista, (5) aceptar ser comisionados para escribir editoriales, críticas y comentarios sobre artículos en su área de especialización, (6) asistir y contribuir a las reuniones del comité editorial.
- 7.5. Consulta periódicamente a los miembros del comité editorial para conocer sus opiniones sobre la marcha de la revista, informarles cualquier cambio en sus políticas, e identificar los retos del futuro.

8. Procesos editoriales y de evaluación por pares

El editor de *Estudios de Filosofía* vela por:

- 8.1. Esforzarse por garantizar que la revisión por pares en la revista es justa, imparcial y oportuna.
- 8.2. Tener sistemas para asegurar que el material remitido para su publicación es confidencial durante el proceso de evaluación.
- 8.3. Toma todas las medidas razonables para asegurar la calidad del material publicado, reconociendo que las revistas y secciones dentro de las revistas tienen objetivos y normas diferentes.

9. Manejo de casos en que posiblemente se incurra mala conducta

- 9.1. El editor de *Estudios de Filosofía* tiene el deber de actuar cuando haya sospecha de mala conducta o cuando esta sea alegada. Esta obligación se extiende a los artículos publicados y no publicados.
- 9.2. El editor no rechazará simplemente los documentos que plantean dudas sobre posible mala conducta, está éticamente obligado a investigarlos.
- 9.3. El editor sigue los diagramas de flujo que el COPE sugiere para estos casos.
- 9.4. El editor solicitará primero una respuesta de quienes se sospeche que incurren en mala conducta. Si no queda satisfecho con la respuesta, debe pedir a los empleadores respectivos, a la institución, o alguna instancia apropiada, como de la organización nacional de investigación integridad, que se adelante la respectiva investigación.
- 9.5. El editor deberá hacer todos los esfuerzos razonables para asegurar que la debida investigación de supuesta mala conducta se lleva a cabo. Si esto no ocurre, deberá hacer todos los esfuerzos razonables para persistir en la obtención de una solución al problema. En *Estudios de Filosofía* somos conscientes de que esto es un deber dispendioso, pero importante.

10. Fomento del debate académico

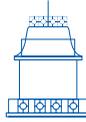
- 10.1. El editor promueve y está dispuesto a considerar para su publicación las críticas académicas a los trabajos publicados en esta revista.
- 10.2. Los autores de los trabajos criticados tienen la oportunidad de responder.
- 10.3. El editor está abierto a la investigación que cuestiona el trabajo anterior publicado en la revista.

11. Conflictos de intereses

- 11.1. El editor tiene formas para gestionar sus propios conflictos de intereses, así como los de autores, revisores y miembros del comité editorial.
- 11.2. *Estudios de Filosofía* tiene un proceso específico para el manejo de los manuscritos de los editores, profesores del Instituto de Filosofía o miembros del consejo del comité académico para asegurar una revisión imparcial.

Este código se realizó usando como base las guías que ofrece el Committee of Publication Ethics (COPE).

Última actualización: 10 de julio de 2020.



Ethics guidelines

1. Introduction: focus and scope of *Estudios de Filosofía*

Estudios de Filosofía is the journal published by the Institute of Philosophy of the Universidad de Antioquia. It is an international peer-reviewed, open-access, electronic journal and adheres to the policy of double-blind peer review. Since its foundation in 1990, *Estudios de Filosofía* has been devoted to fostering the research in all fields of philosophy. The journal publishes papers in Spanish and English.

The purpose of publishing these code of ethics is to indicate the expectations of the journal and of the Institute of Philosophy regarding the publishing ethics, having as a referent the theme, focus and scope of the journal. This code presents basic ethical standards for authors and reviewers, and also points out schematically the functions and responsibilities of the editor.

2. Editorial Structure

Estudios de Filosofía is coordinated by one director, who at the same time coordinates the (general or guest) editor, the editorial assistant, the designer and the editorial team. The director is appointed by the director of the Institute of Philosophy. The director is the main responsible for the journal. The editor determines the theme of each issue and evaluates the thematic relevance and quality of each article submitted to the journal before sending it to review. The editorial assistant and the editorial committee support the editor by reviewing potentially publishable material, as well as by suggesting external reviewers. The designer is responsible for the style and format of the journal. Finally, the editor is in charge of the final version of each published issue of *Estudios de Filosofía*.

3. General Obligations and Responsibilities of the Director

The director is responsible for

- 3.1. Working to satisfy the necessities of both readers and authors.
- 3.2. Trying to improve constantly the journal.
- 3.3. Put in place processes to ensure the quality of the published material.
- 3.4. Defending free speech.
- 3.5. The integrity of the academic archive.
- 3.6. Opposing to mercantile tendencies that may compromise the intellectual and ethical standards of the journal.
- 3.7. Being always willing to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when necessary.

4. Relations with the readers.

Readers will be

- 4.1. Informed about the financial sources of the researches, whether the financiers had any role in the research and its publication and, if so, which one.
- 4.2. Guaranteed to have all the published reports and research revisions checked by qualified reviewers.
- 4.3. Assured that the non-reviewed sections of the journal are clearly identified.
- 4.4. Informed about the measures adopted to guarantee that the manuscripts by the members of the editorial committee receive an objective and unbiased evaluation.

5. Relations with the Authors

- 5.1. The editor's decision concerning the acceptance or rejection of an article for its publication will be based on the quality of the manuscript, its originality and clarity, as well as its relevance for the journal.
- 5.2. The editor will not revoke the former editor's decision to accept manuscripts for their publication, unless serious problems were identified.
- 5.3. *Estudios de Filosofía* makes a detailed description of the peer-review processes, and the editor will justify any important deviation from the described processes.
- 5.4. *Estudios de Filosofía* has a mechanism for authors to appeal the editorial decisions, through communication with the editorial committee.
- 5.5. *Estudios de Filosofía* published guidelines for the authors where they can check what is expected from their manuscripts. These guidelines are regularly updated.

6. Commitments of the Editor

The editor commits to:

- 6.1. Guiding the review process in order to guarantee the quality and integrity of it. For this purpose, the editor designed guidelines and a review format which will be periodically updated.
- 6.2. Requiring the reviewers to declare the possible conflicts of interests before agreeing to review a manuscript.
- 6.3. Having adequate systems to ensure the protection of the reviewer's identities.
- 6.4. Encouraging the reviewers to comment on ethical and research issues, as well as possible misconducts.
- 6.5. Prompting the reviewers to comment on the originality of the manuscripts and to be vigilant about redundancies or plagiarism in the publication.
- 6.6. Sending to the authors the totality of the reviewer's comments, unless they are injurious or defamatory.
- 6.7. Acknowledging the reviewer's contribution to the journal.
- 6.8. Monitoring the reviewer's performance in order to guarantee the quality of the review.
- 6.9. Developing and keeping a suitable reviewer database and updating it based on the reviewer's performance.
- 6.10. Avoiding the reviewers who regularly make poor, unkind or low-quality reviews.
- 6.11. Using a wide range of sources (not only personal contacts) to identify possible new reviewers (e.g. bibliographical databases)

7. Relations of the Editor with the Editorial Committee

The editor of *Estudios de Filosofía* provides the new members of the editorial committee with guidelines on everything expected from them and shares updates about new policies and developments with the existing members. In addition, the editor:

- 7.1 Has established policies for managing the manuscripts of the editorial committee members in order to ensure an unbiased review.
- 7.2 Identifies qualified members for the editorial committee who can actively contribute to the development and good management of the journal.
- 7.3 Regularly examines the conformation of the editorial committee.
- 7.4 Offers the members of the editorial committee a clear orientation about their expected duties and functions, including: (1) to act as ambassadors for the journal, (2) to support and promote the journal, (3) to search for the best authors and works, and actively encourage the submission of manuscripts, (4) to accept being commissioned to write editorials, critiques and commentaries on articles in their areas of expertise, (5) to assist and contribute to the editorial committee meetings.
- 7.5 Consults periodically the members of the editorial committee to know their opinions on the performance of the journal. The editor also informs them about any change on its policies and identifies challenges for the future.

8. Editorial and Peer-Review Processes

The editor of *Estudios de Filosofía* watches over

- 8.1 Making an effort to guarantee a fair, unbiased and timely peer review.
- 8.2 Having systems to ensure that the submitted material for publication is confidential during the review process.
- 8.3 Taking reasonable measures to ensure the quality of the published material, recognizing that the sections within the journals have different goals and norms.

9. Managing Cases of Possible Misconduct

- 9.1 The editor of *Estudios de Filosofía* has the duty to act whenever there is suspicion or report of misconduct. This applies to both published and unpublished articles.
- 9.2 The editor will not simply reject the documents that raise questions about possible misconduct, s/he is ethically obligated to investigate them.
- 9.3 The editor will follow the COPE guidelines for these cases.
- 9.4 The editor will first request an answer from those under suspicion of misconduct. If the answer is not satisfactory, an investigation must be solicited to the employers, institution, or the research agency.
- 9.5 The editor shall make all the reasonable efforts to ensure that a proper investigation of alleged misconduct is carried out. If this does not happen, the editor must make all the reasonable efforts to persist in obtaining a solution to the problem. In *Estudios de Filosofía* we are aware of the difficulty of this duty, but also of its importance.

10. Encouragement of Academic Debate

- 10.1 The editor promotes and is willing to consider for publication academic critiques of the works published in this journal.
- 10.2 The authors of the critiqued works will have the opportunity to reply.
- 10.3 The journal accepts papers that criticize previous publications of the journal.

11. Conflict of Interest

- 11.1 The editor has ways to manage his/her own conflicts of interest, as well as those of the authors, reviewers and members of the editorial committee.
- 11.2 *Estudios de Filosofía* has a specific process for managing the manuscripts by the editors, members of the Institute of Philosophy (UdeA) or members from the editorial committee, to ensure an unbiased review.

This code is based on the guidelines provided
by the [Committee of Publication Ethics \(COPE\)](#).

(Last update: October 8, 2020)