

CAJA de
HERRAMIENTAS
para una
FILOSOFÍA
PRÁCTICA



Santiago María Borda - Malo Echeverri
(Compilador)

CAJA de HERRAMIENTAS para una FILOSOFÍA PRÁCTICA

Comité editorial

Fr. Álvaro José ARANGO RESTREPO, O.P.

Rector

Fr. José Gregorio HERNÁNDEZ TARAZONA, O.P.

Vicerrector Académico

Fr. Héctor Mauricio VARGAS RODRÍGUEZ, O.P.

Vicerrector administrativo y Financiero

María Ximena ARIZA GARCÍA

Directora Ediciones Usta Tunja

Sandra Consuelo DÍAZ BELLO

Directora Unidad de Investigación e Innovación

Juan Carlos CANOLES VÁSQUEZ

Director Centro de Recursos para el Aprendizaje y la Investigación

Primera edición, 2022

ISBN: 978-628-7603-45-5

Corrección de Estilo:

Fr. Ángel María BELTRAN NARANJO, O.P.

Diagramación:

Bertolt Rafael CANARÍA MARIÑO

Diseño de Portada

Daniel Bordamalo Medina

"La ilustración destaca a la niña Sofía empuñando el martillo como máxima herramienta, que evoca la 'Filosofía del martillo' enarbolada por Nietzsche como crítica de la sociedad y su transvaloración. Ella arroja Luz sobre un trasfondo rojo que recuerda la Parresía, otro aspecto siempre perseguido como lo evidenció Foucault con su praxeología o Filosofía práctica".

Todos los derechos reservados conforme a la ley. Se permite la reproducción citando fuente. El pensamiento que se expresa en esta obra, es exclusiva responsabilidad de los autores y no compromete la ideología de la Universidad Santo Tomás.



Ediciones Usta

Universidad Santo Tomás

2022

Departamento Ediciones Usta Tunja

Universidad Santo Tomás Seccional Tunja

Queda prohibida la reproducción parcial o total de este libro por cualquier proceso reprográfico o fónico, especialmente por fotocopia, microfilme, offset o mimeógrafo.

Ley 23 de 1982.

Santiago María Borda-malo Echeverri

(Compilador)

Claudia Liliana Ramos Quintero

Santiago Bordamalo Echeverri

Diego Fernando Barrios Andrade

Edgar Támara Puerto

María Teresa Gómez Ramírez

Jonnathan Abdul Rincón Díaz

Milton Adolfo Bautista Roa

Carlos Andrés Rodríguez Mora

Arnold Andrés Calderon Prada

Esther Chaparro Barreto

Nestor Felipe Leal Noy

Miguel Adolfo Galindo Pérez

Alfonso Camargo Muñoz

María Cristina Martínez Gómez

Paula Catalina Piracoca Pérez

Daniel Bordamalo Medina

Daniel Eduardo López Rodríguez

Ángela María Manrique

Rodríguez

Julián Andrés Nausán Numpaque

Yamid Alejandro Vega Cely

Autores



Contenido

7	Dedicatoria
9	Agradecimientos
11	Epígrafe Genésico
13	Presentación
19	Prólogo
21	PARTE I: Seis ensayos de docentes orientadores
185	PARTE II: Doce ensayos de estudiantes perseverantes
341	Conclusiones discontinuas y continuales

Dedicatoria

Para:

Gloria del Señor Uni-trino (*Kyrios*), 'en Quien vivimos, nos movemos y existimos' (Hch 17: 28), como expresó *parresiásticamente* Pablo de Tarso en el Areópago, ante la mirada displicente de varios filósofos de su época... Y como hemos aprehendido del 'sumo' Aquinate: '*Ante todo, te busco a Ti, Señor (Lumen Gloriam)*'...

In Memoriam, Santo Tomás de Aquino (*'Doctor Humanitatis et Universalis'*),

por su amor desinteresado al conocimiento y su auténtico espíritu investigativo... Y su inconmensurable aporte a la *Philosophia perennis* –hoy 'en vías de extinción'–, *Filosofía Práctica* e inter y transdisciplinaria que articula magistral y praxeológicamente la Razón y la Fe.

Agradecimientos

A nuestra *Alma Mater*, la USTA-Seccional Tunja, por avalar un Diplomado gratuito, sentando un hermoso precedente tomista: compartir el conocimiento generosa y desinteresadamente.

Al Director de la Unidad de Formación Docente, Milton Adolfo Bautista Roa, quien acogió e impulsó incondicionalmente el proyecto del Diplomado desde el principio, como directivo y luego también como docente.

Al Director del Departamento de Humanidades y Formación integral, Diego Edgardo Rojas Escobar, quien secundó el esfuerzo con empeño como directivo y luego como docente.

A los docentes que con disponibilidad colaboraron ‘sin ánimo de lucro’ en esta ‘quijotada’: Rafael Bohórquez, Alexander Puerta, Diego Barrios, Alfonso Camargo, Alexander Toro, José Eduardo Pardo, Hernán Pinzón, Edgar Támara, Jonnathan Abdul Rincón, María Teresa Gómez y Claudia Ramos como cuota femenina...

Epígrafe Genésico

La *Parrhesía* o el decir veraz es la *línea de fuga* que planteo hacia un mundo en donde haya autenticidad en los valores, por más confrontaciones con el poder que ella pueda acarrear. Contrapongo el *decir la verdad* como polo de la cuestionable identidad al *decir-verdad*, que es auténticamente mantenerse diciendo verdad de lo que uno es y de lo que uno hace, hasta el punto de que ese *decir-verdad* termine por destituir tantos convencionalismos en los que se mueve nuestro yo y nuestra supuesta verdad. Este texto '*De la Parrhesía o el decir-verdad*' foucaultiano no sólo se debería reeditar sino ante todo practicar. Entonces la *Parrhesía* como actitud filosófica y ética podría salvar a Colombia (...) Un proyecto filosófico donde *la vida* –como 'tercero excluido'– irrumpe en la lengua para proponer una función transformativa en inmanencia con la vida... *Algo está cambiando, ¿no es cierto? Una filosofía libre y liberadora se anuncia por todas partes* (Garavito, en *Escritos escogidos: Líneas de fuga y Transcursividades*; Medellín: Universidad Nacional, 1997, pp. 41-54. Filósofo colombiano fallecido en 1999, *In Memoriam 20 años de su Pascua*, con Tesis dirigida y laureada por Gilles Deleuze en París).

Presentación

En todo caso se ha ido abriendo paso la idea de que la llamada tradicionalmente '*filosofía práctica*' -cuyo ejemplo más eminente y constante han sido la moral y la ética- se distingue de la titulada '*filosofía teórica*' por sus intereses personales, interpersonales, sociales y políticos, estéticos... de la '*razón práctica*' como dijera Kant, también postulada por pensadores como Marx (al hablar de 'praxis' y empujar a los filósofos a transformar el mundo en su *Tesis XI sobre Feuerbach*), pero también por Kierkegaard, Unamuno, Sartre, Ortega y Gasset, y la Escuela crítica de Frankfurt, que empezaron a asumir factores extrafilosóficos actuales como la ecología y la bioética (...). Puede entonces hablarse de 'un renacimiento de la *filosofía práctica* o 'filosofía aplicada'.

(José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, T. II, 2001: pp. 1352-1353, Voz '*Filosofía práctica*')

A la luz de este tan preciso como acreditado epígrafe del filósofo español, yo *sentipienso* la inmensa satisfacción de presentar este libro como producto maduro del *Diplomado de Filosofía Práctica*, en su primer nivel 2019. En efecto, este quijotesco proyecto del diplomado se cocinó como un supraacadémico e incluso des-escolarizado aporte tras la realización de un doctorado, experiencia academicista que deja no pocas frustraciones debido a muchas presiones y arbitrariedades

(que he expresado en el artículo “Contra los académicos”, inspirado en san Agustín, y ya vetado por cinco pares académicos con sus ‘peros’ por causa de su Parresía, herramienta por excelencia de una nueva academia, ‘Filosofía del martillo’ para Nietzsche)...

A todas luces, conviene hoy implementar una especie de “Filosofía al parque”, que libere nuestra filosofía del sarcasmo de algunos plasmado en un indiscutible retruécano: “La filosofía es la pseudociencia -con la cual o sin la cual- el mundo sigue tal cual”... Fue por eso que creemos haber sido inspirados al bautizar este texto *CAJA DE HERRAMIENTAS PARA UNA FILOSOFÍA PRÁCTICA*, re-significando la expresión de Michel Foucault (1926-1984), según su preciosa expresión:

Todos mis libros son, si se quiere, pequeñas *cajas de herramientas*, si las personas quieren abrirlos, servirse de una frase, de una idea, de un análisis, como si se tratara de un destornillador o de un alicates para cortocircuitar, descalificar, romper contra-hegemonicamente los sistemas de poder, y eventualmente los mismos sistemas de los que han salido mis libros, tanto mejor...

Foucault, en *Le Monde*, entrevista, 1975
(cit. en Gil Claros, 2007), p. 157.

Fue muy significativo el recorrido panorámico práctico que realizamos -de mano de los docentes del Departamento de Humanidades- por las *Ideas y Mentalidades* filosóficas: desde el Oriente y el pensamiento precolombino (Alexander A. Puerta), la filosofía grecorromana (Santiago Borda-Malo), el pensamiento cristiano-tomista (Diego Barrios), el racionalismo y el empirismo (Alfonso Camargo), la Ilustración y Kant (José Eduardo Pardo), la filosofía de la Sospecha (Nietzsche, Marx y Freud, con Edgar Támara), la epistemología contemporánea (Rafael Bohórquez), el existencialismo y el personalismo (Alexander Toro), la filosofía posmoderna (Milton A. Bautista), la filosofía latinoamericana (Jonnathan A. Rincón) y la filosofía colombiana (Diego E. Rojas)... Postulamos un ‘*Veridiccionario*’ de acento parresiástico que cada

pensador debe construir ('Facientes veritatem'), es decir, que se atreva a llamar las cosas por sus nombres, y un *Paradigmario* (elenco de 40 filósofos muy representativos pero que rompan esquemas trillados en tantos 'ismos' y modas académicas) "libros ya publicados y registrados en Repositorio CRAI USTA". Así como un método práctico –holístico y sinérgico- de abordaje filosófico denominado "El caracol del corazón"... Toda una "caja de herramientas".

Alegra sobremanera presentar como cosecha doce ensayos de rigor académico pero también *praxeológico* (léase simbiosis de teoría y praxis indisolubles) sobre ineludibles tópicos actuales: la manoseada 'felicidad' humana (Carlos A. Rodríguez); la educación para la paz y la convivencia desde la *Crítica de la razón violenta* (Esther Chaparro Barreto); la figura del maestro hoy tan desdibujada (Arnold Calderón); el juicio del nazi Eichmann en Jerusalén y su abuso de la filosofía kantiana según Hannah Arendt (Miguel A. Galindo); el problema de migración venezolana y los brotes de xenofobia (María Cristina Martínez); el retorno a la sabiduría antigua oriental y amerindiana ante la política actual (Nestor Leal); el diálogo existencial entre la filosofía y la literatura (Daniel Bordamalo Medina); la poesía como expresión existencialista ante el drama del suicidio (Paula C. Piracoca); el honesto cuestionamiento filosófico de nuestra religiosidad (Daniel A. López); la pedagogía de la filosofía para niños (Ángela María Manrique); la interacción entre la música y la filosofía (Julián A. Nausán), y la alteridad como actitud filosófica desde la óptica latinoamericana de Enrique Dussel anti-eurocéntrica (Yamid A. Vega).

Excelente repertorio de filosofemas de implicaciones prácticas muy relevantes, por parte de participantes que representaron pregrados y posgrados de USTA, UPTC y UNIBOYACÁ. Cada uno socializó deleitosamente su tema sin premio ni castigo de 'calificaciones o notas'... Por convicción

y no coacción, siguiendo nuestro lema: “¿Un sistema educativo sin notas es posible!” (*Revista Quaestiones Disputatae*, USTA, Tunja, 2017, No. 21, Julio-Diciembre, No. 156-176). Inmenso e inaudito logro, ajeno al Sistema educativo encasillado en una evaluación punitiva que castra el auténtico amor al conocimiento y el espíritu investigativo, como el que preconizó y postuló el Aquinate. Podemos exclamar con el profesor Enver Joel Torregroza Lara (doctor laureado de la Universidad Javeriana): “**¡Liberen a los filósofos!**”¹ Queda como tarea leerlo y hacerlo leer. Yo le he propuesto a este autor –docente de mi hija María Lucía en la Universidad del Rosario de Bogotá– conformar un grupo semillero filosófico anti-academicista, junto con Jorge Eliécer Martínez Posada, otro docente de la Universidad de La Salle de nivel posdoctoral, que aboga por una academia no arrodillada al Capitalismo neoliberal globalizado.

Hemos cumplido a cabalidad nuestra tarea y damos parte de victoria más que de ‘éxito’ *light*... Pero no queremos que sea un paréntesis decorativo. Vamos por más en el *Año Olímpico: Altius, citius, fortius* (‘Más alto, fuerte y rápido’ como fray Henri de Didon)... Ya está la propuesta de *otro nivel de profundización* para quijotes alternativos, para el año próximo, en que estamos proponiendo el *Movimiento filosófico M-20* para el año 2020, marcado por la nefasta pandemia del *Covid-19*... Viene como ‘anillo al dedo’, en una nueva década que se abre con no pocos nubarrones en el horizonte humano cada vez más complejo... Daremos ‘la pela’ con temas críticos y específicos...

Sea nuestra máxima aspiración –como broche de oro de este intento supraacadémico– que esta semilla sembrada en buena tierra cumpla en plenitud el sueño tomista como utopía realizable o la *Heterotopía* foucaultiana (otro lugar posible): “La gloria del Maestro es la vida honesta del discípulo”. Porque aún hoy ‘Otro mundo es posible’...

1 Disponible en *La silla vacía*, <https://lasillavacia.com/silla-llena/red-de-la-educacion/liberen-los-filosofos-71548>

¡Buen tiempo y buena mar para esta nave que zarpa y leva anclas hacia plenos horizontes de altamar filosófica!

Santiago Borda-Malo Echeverri, Ph. D. en Filosofía USTA-Bogotá, aprendiz de docto más que doctor, Estructurador del Diplomado de Filosofía Práctica y Compilador de este trabajo.

Prólogo

La presente obra es el esfuerzo conjunto entre profesores y alumnos que se han atrevido a ir más allá de las fronteras de la filosofía actual. Realizando nuevas relecturas de autores, aportan otro horizonte de comprensión a las problemáticas actuales. Y, en esa medida, la filosofía sale de la esfera de las abstracciones, para situarse en el campo de la práctica.

Hoy es necesario seguir filosofando, ya que las nuevas temáticas interpelan nuestras formas de ser y de existir. Por lo tanto, estamos llamados a iluminar estas realidades teniendo en cuenta a los pensadores que conforman la gran tradición del pensamiento universal.

Es de destacar que esta obra es el primer fruto escrito del *Diplomado en Filosofía Práctica*, asunto que evidencia que no se ha limitado sólo a cátedra magistral, sino que de allí ha salido un producto, que a la vez interpela a los participantes y suscita otras miradas.

Por lo tanto, esta nueva iniciativa de pensar y expresar la filosofía con base en las realidades circunstanciales es digna de elogio y promoción, rompiendo paradigmas y atreviéndose a

mostrar nuevas propuestas a partir de una 'caja de herramientas' que provienen del estudio del acervo filosófico en toda su historia, y constituyendo un efectivo aporte a la vida experiencial y entregar novedosas alternativas de comprensión. De esta manera, iniciativas como estas crean nuevas hermenéuticas que sirven para re-leer y contextualizar las problemáticas contemporáneas.

Sugiero al lector que se acerque a esta obra de manera desprevenida, con un corazón y mente abiertos, dejándose interpelar por las nuevas intuiciones aquí presentadas, que han brotado de un ejercicio de innovadora *filosofía práctica*.

Fr. Iván Fernando Mejía Correa, O.P.
Ph. D. en Teología UPB

PARTE I

*Ensayos de
Docentes Orientadores*

SEMBLANZA: ROSTRO Y RASTRO DE MICHEL FOUCAULT, ‘FUROR Y MISTERIO’...

Santiago Bordamalo Echeverri²

“El rayo me dura...”

(René Char, poeta francés, epígrafe de Didier Eribon, 1992: p. 9)

... + “¿Qué es usted, profesor Foucault?”

(...) Historiador, filósofo, arqueólogo, estructuralista, anti-humanista...

Importa el ‘núcleo duro’ de su trabajo y sus herramientas,
su diagnóstico de lo que es el ‘hoy’, la actualidad.

(...) Dejar que el personaje (Quijote) y el texto hablen por sí mismos...

Aprender los fenómenos...

(2013: pp. 77, 284-285)³

2 Maestro colombiano que fue monje durante 19 años, licenciado en Filosofía y Teología de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, especialista en Ética, magister en Filosofía Latinoamericana (USTA, Bogotá), y doctor en Filosofía (USTA, Bogotá, 2018). Realizó su pasantía doctoral con el erudito foucaultiano Edgardo Castro (Ph. D. Friburgo, Suiza), en la Universidad Nacional San Martín (Buenos Aires, Argentina, 2017). Sustentó su Tesis ante él y Dr. Santiago Castro-Gómez. Es docente investigador hace 20 años en USTA, seccional Tunja. Fue docente ocasional en UPTC durante diez años.. Autor de los libros *Filosofía de la Noviolencia y Crítica de la razón violenta* (USTA, 2011, Tesis meritoria de Maestría en Filosofía), *Ética: Un arte de vivir con plenitud* (2012, Módulo) y *El coraje de la verdad en Michel Foucault* (Tesis doctoral, USTA-Tunja, 2019).

3 Michel Foucault. *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método* (Entrevistas). Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.

Me parece significativo trazar una semblanza –más que biografía escueta- del autor, si bien él controvirtió esta figura en su Obra: “paradójico para quien en repetidas ocasiones, puso en tela de juicio la noción de ‘autor’ y estudio biográfico (...) Pero él es un autor y ha llevado a cabo una Obra, y ésta está sometida a discusión” (Eribon, 1992: p. 11 / Cf. Miller, 1995: pp. 19 s.: ‘La muerte del autor’). No obstante, en varios lugares de sus libros se percibe que él reconoce que éstos son ‘fragmentos autobiográficos’ (ibíd., p. 54).

“¿Cuál es, pues, este momento tan frágil del que no podemos separar nuestra identidad, y que se la llevará con él?”

(Michel Foucault, ‘Pour une morale de l’inconfort’, 1979, epígrafe de Daniel Defert, 1999: p. 25)⁴

4 Me ciño a las fechas y parafraseo la crónica de su ‘compañero sentimental’ **Daniel Defert** (Barcelona : Paidós, 1999c: pp. 25-63, Obras esenciales: *Entre literatura y filosofía*, T. I: ‘Chronologie’ o ‘Cronología), insertando elementos muy significativos de las cuatro más reconocidas biografías: **Didier Eribon** (original francés: *Michel Foucault*), Barcelona : Anagrama, 1992, acreditada por José Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía* (Tomo II, 2001: p. 1386); después apareció su complemento: *Michel Foucault et ses contemporains (M. F. y sus contemporáneos)*; Buenos Aires : Nueva Visión, 1995). **David Macey**: *Las vidas de Michel Foucault* (original inglés: *The lives of Michel Foucault*), Madrid : Crítica, 1995, y la más audaz de **James Miller**: *La pasión de Michel Foucault* (original inglés: *The Passion of Michel Foucault*), Santiago de Chile : Andrés Bello, 1995. Y, como si fuera poco, es preciso tener en cuenta a **Frédéric Gros** (n. 1965), especialista y reconocido intérprete foucaultiano y editor de varios cursos del Collège de France, en su libro *Michel Foucault* (1996): ‘Referencias biográficas’ (2007: pp. 11-25). En la última parte de la trama biográfica, tengo en cuenta el aporte de David Halperin: *San Foucault: Para una hagiografía gay*; Buenos Aires : El cuenco de plata (Ediciones Literales), 2007. Véanse además las fuentes cibergráficas: <http://michel-foucault-archives.org> // <http://foucault.info/documents...>

A modo de abre bocas, en el *prefacio* rescata D. Eribon algunos aspectos foucaultianos muy significativos, que a mi modo de ver se convierten en *clave hermenéutica de su vida y su obra*:

La obra de Michel Foucault –en su totalidad–, puede leerse como una insurrección contra las fuerzas de la ‘normalización’. A él le gustaba emplear esta sentencia del poeta René Char: ‘Desarrollad vuestra legítima rareza’. Sirva ella de emblema a esta biografía, que tan sólo es producto de la admiración hacia *un Hombre y una Obra* cuyo resplandor no ha dejado de iluminar la actividad intelectual en Francia y en el mundo en el decurso de los últimos 30 años (...) Fue un personaje múltiple y complejo, que ‘se ocultaba detrás de una máscara, y siempre estaba cambiando de careta’ (Georges Dumézil); de todas maneras, un *filósofo comprometido* cuya Obra sobresalía por su fuerza innovadora, su riqueza y fecundidad, y a quien puede aplicársele lo que él mismo afirmó de L. Binswanger: ‘*Las formas originales de pensamiento se introducen por sí solas: su historia constituye la única forma de exégesis que pueden soportar, y su destino la única forma de crítica*’. (...) O como afirmó su amigo Gilles Deleuze: ‘El pensamiento de Foucault representa –a mi entender– una de las filosofías contemporáneas más importantes (Didier Eribon, 1992: pp. 11-17, 22; los resaltes míos).

A) Raíces: “Poitiers: La ciudad donde nació”: vida en familia.

1926: Octubre 15: Nacimiento en Poitiers (Francia), la tierra de *san Hilario*, Obispo y Padre de la Iglesia (315-367), sobresaliente por la ‘*Parresía*’ o testimonio audaz de la verdad; número 10 de la calle de la ‘*Visitation*’. Sus padres: Paul-Michel Foucault y Anne-Marie Malapert. Su padre fue hijo de Paul-André Foucault, eminente médico condecorado con la ‘*cruz de la guerra*’, cirujano y anatomista brillante. El abuelo fue el médico de los pobres en Nanterre. Su madre Anne-Marie era también hija de cirujano, quien se desempeñó como profesor en la facultad de medicina de Poitiers, y de quien se recordaban criterios como éste: “*Lo importante es gobernarse a sí mismo*” (Eribon, 1992: pp. 24, 31). Se explica –creo yo– que llegue a concebir la filosofía como ‘*diagnosticar*’ la realidad y cual terapia humana... Y que sus métodos fuesen cual bisturíes certeros. Hubo tres hijos en el matrimonio marcado por la medicina: Francina, Paul Michel y

Denys, quien será cirujano. La familia paterna era católica y más bien devota, mientras la familia materna –más acomodada- se inclinaba hacia un ‘*volterianismo*’ de buen tono. La hermana del padre era misionera en la China, y el hermano de la madre fue farmacéutico en Perú. Dos polos ideológicos en su familia...El niño Paul-Michel fue monaguillo (ídem).

1930: A los cuatro años de edad, entró Michel al liceo Henry IV de Poitiers, junto con su hermana mayor. Hasta 1936 estudió allí. El 25 de julio de 1934 fue el asesinato del canciller Dollfus por los nazis austríacos: “Fue mi primer gran espanto ante la muerte”, dirá en una entrevista (1983 / Defert, 1999: p. 26).

1936: A los diez años de edad, *Paul-Michel* (aunque él suprimirá su primer nombre) ingresó al sexto curso, y se codeó con los primeros niños refugiados de la guerra civil de España. En 1937 sorprendió a su padre –quien confiaba que continuase la descendencia de cirujanos-, comunicándole que sería profesor de historia: “Estatuto familiarmente inaceptable” (Defert, 1999: p. 26). El ministerio de Sanidad en esos días sustituyó el ‘bello nombre de *asilo*’ –creado por Esquirol- por el de ‘*hospital psiquiátrico*’. Dato eufemístico significativo en sus Obras clínicas críticas del futuro.

1940: En mayo, contando 14 años de edad, fueron enviados los tres hermanos a la propiedad familiar de Vendevre-du-Poitou, a casa de su abuela Raynad Malapert, mientras que el ejército alemán invadía Francia. Mientras tanto (en junio), su familia acogió a sus parientes parisinos en éxodo. El mariscal Petain pidió el fin de los combates y sustituyó la República por un ‘*orden nuevo*’ colaboracionista, pro-nazi. La casa familiar fue allanada y requisada por los oficiales alemanes hasta la apertura del frente ruso. El adolescente Michel se inscribió en el colegio Saint Stanislas de los Hermanos de las Escuelas cristianas, fundado por san Juan Bautista de La Salle, cuyo proyecto educativo evocará el futuro pensador. Allí su profesor de filosofía será deportado

por actos de **resistencia**, testimonio valioso. Su madre le asignó entonces al estudiante de filosofía Louis Girard, comentador del *'manifiesto comunista'*, y luego al monje benedictino *Dom Pietro*, de la abadía de Ligugé: “el único que dejó alguna huella en él, en quien se notó una curiosidad intelectual formidable, y bastante solitario” (Eribon, 1992: pp. 27, 29, 33). Variedad de influencias antagónicas. En todo caso, “no romperá nunca del todo con su ciudad natal, porque tampoco lo hará con su familia” (Ib., 1992: p. 35).

B) Vida universitaria en París: el filósofo y el psicólogo en cierne...

1943: “Obtiene a los 17 años el título de bachiller en el Liceo Henry IV de Poitiers, y concursa para su ingreso en la Escuela Normal Superior. En 1944 vive en carne viva el bombardeo aliado de su ciudad, poco antes de su *Liberación*. Al no aprobar el paso a la Normal, logra el traspaso al Liceo Henry IV de la sede de París (1945)”. El episodio “*en la Rue d’Ulm*”, según D. Eribon (Ib.: pp. 48-69). El conocido filósofo *Jean Hyppolite* –traductor de “Fenomenología del Espíritu” de Hegel (‘la voz de Hegel’, ib.: pp. 37-47)-, enseñaba allí, y sus buenas calificaciones a las disertaciones del joven M. Foucault inauguraron su reputación filosófica. Con él estará de acuerdo en lo que afirmó L. Althusser: “Nos enseñaba a pensar sobre **la conexión de la violencia y el pensamiento**” (Eribon, 1992: p. 45). En julio de 1946 entró en la célebre Escuela Normal Superior de París (Cf. Eribon, 1995, cap.4: *‘La amistad como modo de vida’*)... Estudió seriamente el alemán. Con 20 años de edad, pasada la II Guerra Mundial, anidaba expectativas: “Cambiar radicalmente una sociedad que permitió el paso del nazismo”, dirá en otra entrevista de 1980. En la Escuela Normal estrechó amistades y solidaridades definitivas con algunos condiscípulos: el sociólogo Pierre Bourdieu y el historiador Paul Veyne, entre otros... Es un período desgraciado, al sentirse incómodo con su físico y empezar a sentir la inclinación homosexual (Cf. Eribon, *‘Filosofía y homosexualidad’*, 1995: p.

17 s.). De ahí “su fascinación por los escritores de la ‘*transgresión*’, de la ‘*experiencia-límite*’: Bataille, Blanchot, Klossowski, y el descubrimiento de la ‘*posibilidad del filósofo loco*’, cuya palabra ardiente calcina la dialéctica y las positividades”, como escribirá él mismo en ‘*Préface à la transgression*’ (prólogo a las Obras de G. Bataille / Eribon, 1992: p. 53).

1947: El conocido filósofo Maurice Merleau-Ponty, profesor de la facultad de Lyon, es nombrado profesor pasante de psicología en la Escuela Normal, encargado de preparar a los estudiantes para la ‘*agregación*’ pedagógica. Su curso sobre la unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Maine de Biran y Bergson, determinó el primer proyecto de tesis de M. Foucault sobre el nacimiento de la psicología en los filósofos poscartesianos. Comenzó en ese tiempo la ‘*Guerra fría*’ entre Rusia y EE.UU.

1948: A los 22 años de edad, Michel se licenció en filosofía por la famosa universidad La Sorbona de París; redactó su monografía sobre Hegel, bajo la dirección de Jean Hypolitte. Fue discípulo de *Jean François Lyotard*, uno de los pilares de la filosofía posmoderna (Eribon, 1999: p.64). El también conocido Louis Althusser, filósofo estructuralista y marxista, fue profesor suyo, pero anota: “la moda era fingir desprecio por el emergente filósofo existencialista Jean Paul Sartre”. Percibo yo aquí evidencias del ‘*canibalismo ideológico*’ propio de las escuelas filosóficas y los ‘*ismos*’ esnobistas de la pseudo-academia, y su deplorable pugna de egos (Cf. Eribon, 1995, cap. 2: ‘*La crítica y sus monstruos*’). Ciencia burguesa y ciencia proletaria comienzan a enfrentarse, alrededor de pensadores husserlianos y marxistas como Jean Toussaint Desanti y el vietnamita Tran Duc Thao, dos esperanzas de esa generación francesa. En esos días de octubre tuvo lugar el ***primer intento de suicidio de Michel Foucault*** (a los 22 años de edad), contado por su amigo Maurice Pinguet (Defert, 1999: p. 29). D. Eribon sostiene que en esos tiempos el joven despertó odios unánimes, al agredir a muchos, armar líos y provocar peleas (1992: p. 68).

1949: M. Merleau-Ponty influyó al joven M. Foucault con su curso '*Ciencias del hombre y fenomenología*', al tiempo que le descubrió al lingüista Ferdinand de Saussure, quien inculcará a nuestro novel pensador ese gusto por lo que denominará '*el pensamiento formal*', confrontándolo con el mismo Estructuralismo. "Él ejercía sobre nosotros una fascinación", declarará a su amigo Claude Mauriac en 1976. Debido a sus insuficiencias ópticas fue declarado inepto para el servicio militar obligatorio. Obtuvo de 23 años su segunda licenciatura, en psicología. Fue un período en el que alternó el trabajo y la angustia existencial violenta; tentado por el alcohol, comenzó una psicoterapia. "La lectura de S. Freud le sugiere tal vez que es propio de una buena y sana moral no ceder a la verdad del deseo", anota su amigo M. Pinguet.

1950: M. Foucault se incorporó al partido comunista francés. Contaba 24 años de intensa vida, y fue inducido por la guerra de Indochina. Los estudiantes se habían pronunciado contra esta guerra. Pero él vio con muy malos ojos las presiones que entonces había ejercido el partido sobre la vida privada de L. Althusser para que rompiera con su mujer, Hélène Legotien, a quien desafortunadamente él estrangulará dos décadas después... El 17 de junio de este año, tuvo lugar su *segunda tentativa de suicidio*, a apenas dos años de la primera (Defert, 1999: p. 30). Un estudioso de la época contabilizó 11 episodios de suicidio entre los jóvenes en apenas 18 meses (1952-55)...Preocupante diagnóstico. Quienes hemos pasado por esta tentación suicida comprendemos a *Albert Camus* cuando afirmó en "*El mito de Sísifo*" que el único filosofema serio era el suicidio... Y evocamos al sincero *Michel Émil Cioran*... ¡Si la disyuntiva se plantea entre vegetar y morir, es respetable que algunos elijan la segunda opción! M. Foucault visitó al psicoanalista Gallot, aunque dudaba del psicoanálisis freudiano. Le escribió a un amigo preocupado por su caso: "Déjame callar... déjame volver a acostumbrarme a mirar de frente; déjame disipar la noche con la que me he acostumbrado a rodearme en pleno mediodía" (Defert, 1999: p. 30). Enigmáticas palabras. El 24 de junio de ese año 1950, se le negó un puesto de

ayudante en La Sorbona que le había sido prometido –según él pensaba-, a causa de sus compromisos políticos. Su vida empezó, pues, a experimentar dificultades de toda índole.

El músico Gilbert Humbert, alumno del famoso Olivier Messiaen –también homosexual-, el testigo más próximo durante los años 1950-52, recuerda a un joven inquieto y bohemio, que recitaba de memoria a los célebres poetas Vigny, Musset, Éluard y Nerval, y devoraba a autores como Saint-John Perse y a los filósofos Husserl, Jaspers y Bergson. Refiere también la tentación de las ‘*experiencias-límite*’ captadas en K. Jaspers, pero asumidas al estilo del controvertido G. Bataille. Evocando la misma época juvenil, el citado M. Pinguet escribió: “Mi primera imagen de M. Foucault es de un joven risueño, de gestos vivos, una mirada clara y vigilante tras unos cristales sin montura; oí al pasar que se trataba del ‘*dasein*’ heideggeriano del ‘*ser-para-la-muerte*’; oí a uno de mis camaradas que declaró alardeando de docto: “Foucault es inteligente como todos los homosexuales. Señal de que no conocía demasiados” (Defert, 1999: p. 30 / Cf. Eribon, 1995:p. 12: ‘francmasonería homosexual de su juventud’).

En julio de ese año intenso se suspendió la ‘*agregación*’ pedagógica, lo cual inquietó a sus condiscípulos, entre los que circuló el fantasma de una ‘*cacería de brujas*’ anticomunista. Esto hizo que M. Foucault se aproximase más a L. Althusser. Pasó el año estudiando a Plotino. Discutió con sus amigos la tesis de que toda la cultura occidental es signo de un formalismo burgués. Le gustaban autores como Mozart y Duke Ellington... En agosto realizó un viaje de estudios a Göttingen (Alemania). En octubre se atrevió a atacara su maestro J. Hyppolite en la revista ‘*La Nouvelle Critique*’, denunciando el retorno a Hegel como última expresión del revisionismo universitario. Realizó una breve cura de desintoxicación y escribió al respecto: “Vuelvo de bastante lejos”... Discutió con su padre acerca de una eventual hospitalización en Saint-Anne, pero fue disuadido por L. Althusser, quien la había probado en 1947 debido a su

esquizofrenia. Se esforzó entonces por ser “un buen comunista”, según escribió en el periódico de los estudiantes comunistas, y ayudó a vender “*L’Humanité*” (Defert, 1999: p. 31).

1951: Contando 25 años de edad, soñó con abandonar Francia en cuanto acabase sus estudios. Pensó en Dinamarca. Leía a F. Kafka y a S. Kierkegaard, explicado en La Sorbona por Jean Wahl, también gran introductor en Francia de la filosofía alemana, de *Husserl, Heidegger y Nietzsche*. Soñó también con abandonar el partido comunista francés. En junio visitó al eminente profesor *Georges Duhamel* para presentar su candidatura a la Fundación Thiers, única posibilidad de conseguir un estatuto de investigador sin cumplir aún dos años como docente. El 14 conoció a Pierre Boulez, durante una estancia en la abadía de Royaumont, donde Boulez le expresó que cada compositor ha sido influenciado por un escritor, en su caso por James Joyce, el autor del monólogo “Ulises”. En agosto aprobó la ‘agregación’ de filosofía (Cf. Eribon, 1995, cap. 5: ‘*Foucault y la enseñanza de la filosofía*’). Le correspondió como tema de la lección magistral, ‘*la sexualidad*’, propuesto por su eminente profesor *Georges Canguilhem*, filósofo y médico. Confesó a su amigo músico G. Humbert que hacía ya tres meses que no era comunista. En octubre de ese año fue pasante de psicología en la Escuela Normal, donde sus cursos enseguida fueron muy frecuentados. A lo largo de los años, asistirán a ellos futuros intelectuales como Paul Veyne, Jacques Derrida y Maurice Pinguet. Asimismo, participó como psicólogo en trabajos de electroencefalografía del doctor Verdaux. Fue además becario de la Fundación Thiers, y comenzó su tesis sobre los poscartesianos y el nacimiento de la psicología. Frecuentó a Ignace Meyerson, director del ‘*Journal de psychologie normale et pathologique*’. El doctor Morichau-Beauchant, primer francés que adhirió a la Sociedad Internacional de Psicoanálisis y autor del primer artículo en Francia –amigo de la familia Foucault en Poitiers-, le envió su colección de primeras revistas de psicoanálisis. Leyó en ese tiempo a Martin Heidegger, acumulando notas sobre

este controvertido autor y sobre el padre de la Fenomenología, Edmund Husserl.

1952: Ejerció las funciones de psicólogo en el servicio del doctor Delay, donde Henri Laborit experimentaba con el primer neuroléptico, que constituyó el amanecer de una revolución psiquiátrica. En mayo, cuando contaba 26 años de edad, comenzó su primera relación amorosa intensa con Jean Barraqué (1928-1973), excelente talento de quien escribirá André Hodier en la revista personalista *'Esprit'*: “Extraña personalidad la de este compositor al que no dudamos en calificar como la figura más importante de toda la música contemporánea desde Debussy (...) La libertad más delirante bajo el control más severo de la pluma”. M. Foucault, por su parte, escribía a un amigo: “Adorable, feo como un demonio, locamente espiritual, estoy absolutamente desconcertado de sentirme invitado por él a explorar un mundo que todavía ignoraba, en el que voy a pasear mi sufrimiento”. Este amigo afirmó que el músico produjo ‘una mutación’ sobre el joven filósofo, la salida del tormento (Defert, 1999: pp. 32-33). Empero, D. Eribon se refiere a este episodio con términos musicales como “*las disonancias del amor*”, incluso vivido con el trasfondo de los poemas de F. Nietzsche (1992: pp. 94-108). En junio de ese año obtuvo su diploma en *Psicopatología* en el Instituto de Psicología de París. En octubre entró como asistente de psicología en la Facultad de Letras de Lille, donde buscaban alguien competente en psicología experimental. Su retiro del partido comunista se había producido con el asentimiento del mismo marxista Louis Althusser, pues el antisemitismo de la URSS hacia unos judíos acusados de complot contra J. Stalin, cristalizó el malestar que M. Foucault ya sentía en el seno de ese partido. Por otra parte, “Foucault no se sentía nada a gusto en un partido que rechazaba y condenaba la *homosexualidad* como un vicio de la burguesía y signo de decadencia, versión que atestiguará el mismo L. Althusser” (Eribon, 1992: p. 88). Y el hecho abusivo de que un estudio suyo sobre Descartes —encargado por el partido— se

publicara mutilado acabó de exasperarlo. En ese tiempo estudió el surrealismo con su amigo Maurice Pinguet.

1953: Leyó a Blanchot y a Bataille, compartiendo a J. Barraqué su entusiasmo por Nietzsche, al que acaba de descubrir, mientras el músico le compartía el suyo por la música de L. van Beethoven y por el vino... Presentó un ensayo corto de psicopatología materialista inspirado en Pavlov, por propuesta de Althusser. Y continuó en Saint-Anne el seminario del conocido psicoanalista Jacques Lacan (Cf. Eribon, 1995, cap. 6: *'La dependencia del sujeto: Foucault y Lacan'*). Inspirado por M. Foucault, J. Barraqué rehizo su obra sobre A. Rimbaud con textos de *"Ecce homo"* y poemas de F. Nietzsche. El entusiasmo del joven Foucault por el poeta *René Char* sustituyó definitivamente el que sentía por Saint-John Perse. Recordaba sus versos, aquellos que 30 años más tarde le leerán en sus exequias: *"Au soir le dur amour révèle a leurs parages / la soif cuisante en miettes de sang"* (*'Al atardecer el duro amor revela en sus parajes / la sed punzante en vestigios de sangre'*)... De hecho, el poeta R. Char le dedicará personalmente un poema (Eribon, 1992: p. 93). En ese tiempo leyó intensivamente sobre psiquiatría alemana, así como sobre la teología de Karl Barth y la antropología de Haebelin. Tradujo artículos de Ludwig Binswanger (1881-1966), entre los que destacaba *"Le délire comme phénomène biographique"*, que respondía a su situación personal muy permeada por la fenomenología. En octubre –junto con Jacqueline Verdeaux-, visitó personalmente a L. Binswanger en Suiza, introductor de la *'Daseinanalyse'* de M. Heidegger en la práctica psicoanalítica y psiquiátrica, y emprendió la traducción de su texto iniciador del psicoanálisis existencial (*'Traum und Existenz'*). Asistió a un *'carnaval de desquiciados'* en casa del psiquiatra Roland Kuhn, en el hospital de Münsterlingen (Eribon, 1992: pp. 70-80). Conoció en ese tiempo a *Gaston Bachelard*, el connotado epistemólogo, con quien se escribirá varias cartas, en una de las cuales le escribió: "Usted es un verdadero explorador" (Eribon, 1995: p. 204). Me atrevo a argumentar que de él aprehendió de primera mano la *'ruptura epistemológica'*,

pilar de su *discontinuidad*. Estudió los manuscritos de E. Husserl confiados entonces a M. Merleau-Ponty, y obtuvo otro diploma de psicología experimental en el Instituto de Psicología. Le confesó en carta a un amigo: “Bebo mucho, ya no soy desgraciado, pero estoy más solo que antes. Sustituí a Althusser como pasante de filosofía en la Escuela Normal, y ya no tengo tiempo de trabajar para él” (Defert, 1999: p. 34). En julio redactó un extenso artículo sobre la constitución de la psicología científica. Y soñó romper con un modo de vida en el que tan sólo la inteligencia de su novio J. Barraqué le retenía, quien lo describió: “Está sumido en la realidad de dos formas de internamiento: el de los ‘locos’ y el de los ‘delincuentes’ (Cf. Eribon, 1995, cap. 7: ‘Foucault, el hermafroditismo y la identidad sexual’). Y él opta por un distanciamiento con respecto a la profesión de psicólogo que había aprendido a ejercer” (Eribon: 1992: p. 80; de ahí su enfático título de la *Parte I de la biografía: “La psicología en los infiernos”*). No obstante, estudiará exhaustivamente, dos casos extremos y emblemáticos de ‘anormales’ como el del parricida Pierre Rivière y la hermafrodita Herculine Barbin, llamada Alexina...

En agosto viajó por Italia con Maurice Pinguet, quien refirió: “Hegel, Marx, Heidegger (éste maquillado en su ideología nazi) y Freud: éstos eran –en 1953–, sus ejes referenciales cuando se produjo su encuentro con F. Nietzsche (...) Le recuerdo leyendo al sol, en la playa de Civitavecchia, las ‘Consideraciones intempestivas’. Pero, ya desde 1953, el eje de un proyecto de conjunto se dibujaba” (“Le Débat”, No. 41 / Defert, 1999: p. 34). M. Foucault afirmó a menudo que había llegado a Nietzsche por Bataille, y a éste por Blanchot. Y confesará al periodista Trombadori en entrevista inédita (1978): “Lo que me hizo cambiar fue la lectura de un artículo de Sartre sobre Bataille antes de la guerra, que yo leí después de la guerra, y era un monumento tal de incompreensión, de injusticia y de arrogancia, de rabia y agresividad, que a partir de ese momento estuve irreductiblemente a favor de Bataille contra Sartre” (Defert, 1999: pp. 34-35). En octubre, M. Foucault dictó un curso en Lille sobre “*Connaissance*

de l'homme et réflexion transcendental”, y algunas lecciones sobre Nietzsche. Además, explicó a S. Freud y la Antropología de I. Kant.

1954: En enero se fundó en París “*Arcadia*”, primera asociación denominada ‘*homófila*’ (pro-homosexual), cuyos modos de acción estaban inspirados en la francmasonería (poco se ha aclarado la vinculación del joven Foucault a este núcleo...) Escribió su primer libro, “*Maladie mentale et personnalité*” (‘Enfermedad mental y personalidad’, MMPE)-a petición de Althusser- para los estudiantes, y expresó en esos días: “La verdadera psicología, como toda ciencia del hombre, debe tener como fin desalienarlo”. Aunque comentaba la psiquiatría existencial de L. Binswanger, exponía apologeticamente la reflexología de Pavlov. En su texto “*Titres et travaux*” (‘Títulos y trabajos’), aludirá a estos primeros ensayos. Todavía como ayudante de psicología en Lille y pasante en la Escuela Normal, ofreció un curso sobre antropología filosófica sobre Stirner y Feuerbach. Jacques Lagrange, quien asistió, recordó también la importancia concedida por Foucault a la psicología genética de J. Piaget y S. Freud. Por esos días, experimentó miedo al alcoholismo y deseos de romper relaciones con J. Barraqué –tras dos años-, abandonar Francia y tomar distancia de su formación anterior, como le comentará a M. Clavel (“*Ce que je crois*”, 1975 / Defert, 1999: p. 36). Escribió un texto sobre F. Nietzsche que nunca publicará: “Hay tres experiencias próximas: el sueño, la embriaguez y la sinrazón (...) Todas las propiedades apolíneas definidas en ‘*El nacimiento de la tragedia*’ forman el espacio libre y luminoso de la existencia filosófica”. Su nombre es presentado al historiador de las religiones, Georges Dumézil, quien buscaba un lector de francés para Suecia. En octubre de ese año empezó un curso sobre “*Fenomenología y psicología*” (se evidencia aún más su estilo fenomenológico en su primera etapa). G. Dumézil le informó sobre la vacante de director y lector de la Maison de France en Upsala (Suecia), que él había ocupado veinte años atrás. En noviembre estalló la renombrada insurrección de Argelia.

C) El filósofo itinerante: estancia en Uppsala (Suecia)

1955: Michel Foucault confesó: “La música ha jugado para mí un papel tan importante como Nietzsche”. En febrero, la revista *‘Critique’* a través de *Roger Callois*, dio cuenta de su obra *“Maladie mentale et personnalité”*: “Es sorprendente que el autor crea haber definido un materialismo en psicopatología. Excelente positivismo científico, que no implica ninguna posición metafísica. La palabra *‘materialismo’* sobra” (citado por D. Defert, 1999: pp. 36-37). En agosto M. Foucault fue destinado durante un año por el Ministerio de Educación a asuntos exteriores. En otoño se incorporó al trabajo de Upsala (Suecia), colaborando en la reconstrucción de las relaciones culturales. Allí permanecerá durante tres años dirigiendo la Maison de France. Se interesó en serio por la política cultural. Sus conferencias fueron muy concurridas, con la participación de los dos Premios Nobel de la universidad sueca: Svedberg y Tiselus. En diciembre (Navidad), conoció en París a *Roland Barthes*, principio de una larga amistad.

1956: Escribió a un amigo: “Desde el fondo de esta rareza del bosque inmenso donde el mundo recomienza la génesis, asciende tan sólo lo esencial, que es grato volver a aprender” (27 de enero). No buscaba hacer carrera en Francia. Cedió a los gustos burgueses de un *período ‘dandy’*, conduciendo vertiginosamente un lujoso *‘jaguar’* deportivo entre Estocolmo y París (de hecho, *“el dandy y la reforma”* denomina este capítulo su biógrafo D. Eribon, 1992: p. 177 ss., resaltando sus incomprensibles inconsistencias personales *‘pequeño-burguesas’*, que lo hacían muy vulnerable psicológicamente / p. 190). Curiosamente, inició una serie de conferencias sobre *‘L’amour de Sade à Genet’*, mientras en París Pauvert es procesado por reeditar las obras del Marqués de Sade. Los altibajos zarandearon su vida: Sade, Paul Genet, un hedonista extremo. En marzo escribió a otro amigo: “Tengo necesidad nietzscheana de sol”. Conoció en Upsala a *Dumézil*, a quien lo vinculará durante toda la vida una *‘amistad-filiación’* (Defert, 1999: p. 38), y “quien tendrá importancia capital en el

desarrollo del pensamiento de Foucault, cual maestro espiritual ” (Eribon, 1992: p. 111, 114). Frecuentó los laboratorios de los dos citados Premios Nobel suecos. Trabajó igualmente en la traducción de un texto de neuropsiquiatría de *Weizsäcker*, y acogió al erudito dominico *A. J. Festugière*, especialista en filosofía y espiritualidad helenísticas, con el que permanecerá en contacto durante toda su vida, y citará en sus investigaciones finales sobre la *Parresía*. Cumplió 30 años de edad.

1957: Presionado por los plazos temporales impuestos a los doctorandos franceses, M. Foucault decidió presentar una tesis sueca más corta. Su manuscrito sobre la historia de la psiquiatría –más centrado en la locura-, fue rechazado por el profesor Lindroch, que esperaba un acercamiento más positivista. ¡Ay, las veleidades academicistas!... Anunció un curso consagrado a la experiencia religiosa en la literatura francesa, de F. R. Chateaubriand a G. Bernanos. Soñó con partir a Frankfurt o Hamburgo. En julio descubrió en París –donde trabajaba durante los veranos en los archivos bibliotecarios-, el libro “*La vue*” del desconocido *Raymond Roussel*, autor sobre quien escribirá un libro. En diciembre acogió a Albert Camus, quien había acudido a recibir el Premio Nobel de Literatura en Suecia. En una memorable y espléndida conferencia no conservada, presentó la obra de su compatriota y gran representante del humanismo de posguerra al público de Upsala. Asimismo, corrigió el análisis erróneo de las posiciones políticas de A. Camus, en homenaje a Argelia. Jean Hyppolite leyó el manuscrito de su importante obra “*Folie et Délirium*” (*‘Historia de la locura en la época clásica’*), y le aconsejó que la convirtiese en una tesis francesa bajo la tutela de G. Canguilhem (Cf. Eribon, 1995, cap. 3: *‘Nacimiento de la Historia de la locura’*). Por primera vez, la locura alcanzaba el estatus de filosofema, sentando un valioso precedente. *Razón y sinrazón* confrontadas. Aunque, curiosamente, el autor suprimirá después la segunda del título (‘sinrazón’).

D) El fugaz y controvertido paso por Varsovia (Polonia).

1958: El 30 de mayo regresó precipitadamente a París —en compañía de Jean Cristophe Öberg— para estar presente en los acontecimientos políticos de su país, días en que recibió la investidura del general Charles de Gaulle como jefe del gobierno. El 28 de septiembre, Francia aprobó por referéndum la Constitución de la V República. En octubre de ese año M. Foucault abandonó Estocolmo por Varsovia (Polonia), ciudad todavía en ruinas. Recibió la misión de volver a abrir en el seno de la universidad el ‘*Centre de civilisation française*’. Se instaló en el hotel Bristol, encima del café intelectual de la época, y reescribió “*Folie et Déraison*”. El general De Gaulle fue muy deferente con la representación diplomática francesa, en cabeza del embajador, Étienne Burin des Roziers, muy cercano al general, razón por la cual M. Foucault se convirtió en el asesor suyo y, por ende, ‘*pro-degaullista*’ ante la opinión pública. Se confesó en carta ante un amigo: “Me siento en prisión en Polonia: es decir, del otro lado, del peor. Lastimado por las rejas... viendo a otros recibir patadas y no tienen el coraje para responder. Me alojan en un palacio socialista. Trabajo en mi ‘*Folie et Déraison*’ que, en este devaneo de delirio, corre el peligro de acabar siendo demasiado lo que siempre ha pretendido ser” (22 de noviembre, citado por Defert, 1999: p. 40). En Navidad envió el manuscrito, ahora muy voluminoso, de ‘*Folie et Déraison*’ al temible G. Canguilhem, que fue tajante: “No toque usted nada, es una tesis”. Contaba Michel 32 años de edad.

1959: En Varsovia, gracias a la estima recíproca que se estableció entre el embajador y M. Foucault, éste se hizo más clara idea de la relación de De Gaulle con las instituciones y con Argelia, bastante diferente a las convicciones de la izquierda francesa, que por entonces clamaba en la calle: “¡El fascismo no pasará!” Familiarizado con Husserl y Brentano, nuestro filósofo entabló relaciones con T. Kotarbinski, heredero de la tradición semiótica de Lvov-Varsovia y uno de los precursores de la *praxeología*

(fusión holística y sinérgica de teoría y praxis), entonces presidente de la Academia de Ciencias, quien –consideró yo– influyó sobre nuestro filósofo. Michel Foucault dio conferencias sobre *Guillaume Apollinaire* en Cracovia y Gnak. Soñó con instalarse en Berkeley (California, EE.UU.) o en Japón, donde se encontraba su amigo *Maurice Pinguet*. Frecuentó diversos medios polacos francófonos. Su voluminoso manuscrito sobre el encierro y sus dudosas compañías inquietaron a la policía de Gomulka, que le tendió una trampa utilizando a un joven intérprete, y exigió su partida inmediata (versión de Daniel Defert, 1999: p. 40). El 14 de septiembre, murió su padre, el doctor Paul Foucault, con quien Michel mantuvo difíciles relaciones. En los primeros días de octubre, fue destinado por tres años a Alemania, dejando abruptamente Varsovia (no duró allí ni un año) para dirigir el Instituto Francés de *Hamburgo*. Didier Eribon aclara más el incidente homosexual escandaloso con un joven que estaba en la policía (Cf. “*Uppsala, Varsovia, Hamburgo*”, 1992: pp. 109-141). Lunares lamentables e incontrovertibles de quien ya cumplía 33 años de edad, y evidenciaba lagunas en su maduración personal, que contrastaban con su genio.

E) Su enriquecedora trayectoria internacional: traslado a Hamburgo (Alemania).

1960: “Estar en otra parte, siempre en ‘*otra parte*’, tal parecía ser su obsesión”, anota Eribon (1992: p. 132). Idéntica y genial expresión a la de nuestro colombiano Fernando González Ochoa, con la cual bautizará su casa de Envigado (Antioquia)... Escribió su tesis doctoral secundaria intitulada “*Genèse et structure de l’Anthropologie de Kant*”, y tradujo la “*Anthropologie du point de vue pragmatique*” (esta segunda tesis nunca fue publicada, y se conserva en su formato mecanográfico en la biblioteca de La Sorbona, en París). En febrero escribió el prefacio a “*Folie et Déliraison*”, ya concluida en este tiempo (data de ‘*Hamburgo, 5 de febrero de 1960*’). Según D. Eribon, “la obra hubiera

debido llamarse **“L’Autre tour de la folie”** (‘El otro viaje de la locura’), haciendo referencia a la brillante cita de **B. Pascal** con la que M. Foucault inició su prefacio: *‘Los hombres están tan necesariamente locos, que no estar loco sería estar por obra de otra forma de locura’* “ (1992: p. 134). De ahí la valoración que hizo M. Foucault de las grandes figuras trágicas y geniales de la historia: *Goya, Van Gogh, Nietzsche y Artaud...* ¿Y acaso él mismo entrará en ella? Obviamente. Entonces:

Realizar la arqueología del silencio histórico sobre la locura implicaría sondear toda la cultura occidental, puesto que el hombre europeo, desde los albores de la Edad Media, tiene relación con algo que denomina confusamente: **Locura, Demencia, Enajenación**, y tal vez haya que admitir que la relación **‘Razón-Demencia’** constituye para dicha cultura una de las dimensiones de su originalidad (...) Ardid y renovado triunfo de la locura; este mundo convencido de que la controla, de que la justifica a través de la *psicología*, tiene que justificarse a su vez ante ella; puesto que en su afán y sus forcejeos se está midiendo con la desmesura de *Obras geniales como las de Nietzsche, de Van Gogh y de Artaud*. ¡Y nada hay en el mundo –y en ningún caso nada de lo que pueda saber de la locura-, que le permita tener la seguridad de que estas *Obras de la locura* le justifican! (Eribon, 1992: pp. 135, 137, 141, citando textualmente a M. Foucault: **‘Histoire de la folie’**, pp. 58-59; los resaltes son míos).

En abril, G. Canguilhem lo recomendó al departamento de filosofía de la universidad de Clermont-Ferrand, donde le propusieron un puesto de profesor de psicología (*‘maître de conférences’*). Esto suponía la publicación de **“Folie et Déraison”**, pero en la famosa editorial Gallimard le rechazaron el manuscrito. Sin embargo, Philippe Ariés lo acogió en su colección *‘Civilisations et mentalités’* de la editorial Plon, bajo el título completo de **“Folie et Déraison: Histoire de la folie a l’âge classique”** (‘Locura y sinrazón’, la publicación aparecerá en mayo de 1961 / Defert, 1999: p. 41). No faltaron allí los deslices homosexuales -junto con R. Barthes y otros amigos- por los meandros del *‘barrio de los placeres’*... Colaboró en la puesta en escena de una obra del escritor Jean Cocteau, quien le escribió poco después agradeciéndole.

F) Retorno del ‘investigador-arqueólogo’ a su tierra francesa: nombramiento e Clermont-Ferrand y residencia en París.

En octubre se posesionó en Clermont-Ferrand, pero fijó su residencia en la calle Monge de París. Allí le presentaron al estudiante *Daniel Defert*, quien será su ‘compañero sentimental’ desde 1963 hasta su muerte (21 años, por fin pareja estable... aunque no faltarán muchos deslices). Michel Foucault empezó entonces esta etapa muy propia de la universidad francesa, que consiste en vivir en París y enseñar en provincias. Completó 34 años de vida.

1961: En Clermont-Ferrand, M. Foucault frecuentó a los filósofos Michel Sèrres y Jean-Claude Pariente, y al historiador Bertrand Gille. En París vivió largas jornadas de investigación en la Biblioteca Nacional, donde –bajo la cúpula del hemicycle se le vio trabajar durante años. Admirable disciplina que no lo descentró nunca del todo... El 20 de mayo radicó sus dos tesis en La Sorbona, con miras al doctorado: la principal (*“Folie et Déraison”*) presentada por G. Canguilhem (considerado un precursor del Estructuralismo) y D. Lagache. “Para hablar de la locura, habría que tener *el talento de un poeta*”, concluyó M. Foucault tras deslumbrar al tribunal con la brillantísima presentación de su Obra (por eso D. Eribon empieza con ese título el capítulo 1 de la Parte II de la biografía foucaultiana, intitulándolo: *“El orden de las cosas”*; 1992: p. 154). Y en verdad que tenía mucho de poeta M. Foucault... Incluso en este texto él intuyó la agudeza de san Pablo cuando habló de ‘*la locura de la Cruz*’ (1ª epístola a los Corintios) como una Sabiduría superior, recibiendo por ello críticas, al saltar de la filosofía a la teología (1992: p. 158). De todas maneras, fue laureado, como anota su contradictor Henri Gouhier (acta del 25 de mayo de 1961, Cf. Ib., pp. 160-162). “Para propósito tan difícil, hacía falta un *espíritu interdisciplinario* capaz de ser –sucesivamente– historiador, filósofo, psicólogo y sociólogo...”, acota D. Eribon, 1992: p. 166: *“El libro y sus dobles”*. Pero esta coyuntura supuso, entre otros insucesos, la ruptura con J. Derrida durante casi diez años.

Y tuvo alcance político (p. 172). Como *piedra de toque* de todo lo auténtico, debió convertirse en '**signo de contradicción**' e incluso *excomuni3n* en su medio intelectual, al ser una historia estructural que se atrevía a denunciar las fuerzas opresoras de la represión, la violencia, la arbitrariedad, la limitaci3n y la parcializaci3n, la segregaci3n y la exclusi3n de las instituciones psiquiátricas, que giran en torno a la noci3n de *podery* del binomio '*saber-poder*'. Aporte éste muy medular y original -¡y que tanto faltaba a fuerza de '**parresiástico**'- de Michel Foucault (Eribon, 1992: pp. 175-176).

No obstante o sí obstante, esta obra fue saludada por los historiadores Robert Mandrou y Fernand Braudel como una contribuci3n importante a la '*historia de las mentalidades*'. Al respecto, Maurice Blanchot –el 'sui generis' escritor del '*pensamiento del afuera*' que cautivar3 a M. Foucault- escribi3: “En este rico libro, insistente por sus necesarias reiteraciones, casi irrazonable, tesis de doctorado, asistimos con placer al choque entre la universidad y la sinraz3n (en: 'La Nouvelle Revue francaise, No. 106, citado por D. Defert, 1999: p. 42). El d3a 31 de mayo, inaugur3 una serie de emisiones radiof3nicas de 'France-Culture' sobre "*Histoire de la folie el litt3rature*", que proseguirán hasta 1963 (dos a3os). En julio muri3 su abuela, Raynaud Malapert, a quien 3l se sent3a muy vinculado. El 22, en entrevista al peri3dico '*Le Monde*', fue presentado como '*el intelectual absoluto y joven, fuera del tiempo*'... La herencia paterna le permiti3 instalarse en un comfortable apartamento de amplios ventanales, desde los cuales no dejaba trivialmente de fisgonear a los j3venes vecinos... El 27 de noviembre acab3 la redacci3n de "***Naissance de la clinique***" (NC, 'Nacimiento de la cl3nica'), que present3 como 'sobras' ('chutes') de "*Histoire de la folie*". En Navidad empez3 la redacci3n de su libro extra-acad3mico "*Raymond Roussel*", cuando cuenta 35 a3os de edad y le seduc3a la literatura.

1962: Urgido por el editor para que reedite “*Maladie mentale et personnalité*”, M. Foucault reescribe enteramente la segunda parte intitulada “*Les conditions de la maladie*”, que se convirtió en “*Folie et culture*”, un resumen de “*Histoire de la folie*”, muy alejado de la reflexeología pavloviana y de la antropología existencial de 1954. En adelante su título será “*Maladie mentale et Psychologie*” (MMPS). En febrero conoció a Gilles Deleuze (1925-1995), quien publicó “*Nietzsche et la philosophie*”, con quien mantendrá una amistad fluctuante... Llegó el fin de la guerra de Argelia. Le atrajo mucho la obra del Marqués de Sade. En carta a Daniel Defert, le manifestó su profundización de la noción de *arqueología*. Reemplazó a Jules Vuillemin como jefe del departamento de filosofía de la Universidad de Clermont-Ferrand, quien a su vez sucederá -en el Collège de France- a M. Merleau-Ponty, fallecido repentinamente en 1961. En septiembre dio a leer el manuscrito de “*Naissance de la clinique*”(NC) a L. Althusser, mientras el entusiasmo por el *análisis estructural* se extendía por la Escuela Normal. De ahí que se le afiliara a M. Foucault dentro del *Estructuralismo*, aunque él lo negará en repetidas ocasiones. Ha cumplido 36 años.

1963: En enero entró en el consejo de redacción de la revista ‘*Critique*’, junto con R. Barthes y M. Deguy, pero su participación se hará efectiva hasta después de la aparición de “*Les mots et les choses*” (MC, ‘Las palabras y las cosas’, 1966) y terminará en 1973, aunque permitió que su nombre continuara figurando hasta 1977. El 4 de marzo, Jacques Derrida criticó una de las páginas consagradas en ‘*Histoire de la folie*’ a las ‘*Meditaciones*’ de R. Descartes. No obstante, el ‘*totalitarismo estructuralista*’ denunciado por J. Derrida alcanzó a M. Foucault, quien trabajó precisamente para desmarcar su arqueología del Estructuralismo. Le comentó en carta a D. Defert: “¿Por qué es preciso que la historicidad se piense siempre como olvido?” (citada por éste, 1999: p. 44). En abril apareció “*Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*”, en la colección ‘*Histoire et philosophie de la biologie et de la médecine*’,

dirigida por G. Canguilhem. En mayo fue publicado **“Raymond Roussel”** en editorial Gallimard en una colección saludada como *“el nacimiento de la crítica”*: controvertida obra sobre un desconocido escritor homosexual que terminó en el suicidio. *“Obra de locura”* para el convencional medio academicista, según Eribon (1992: pp.198-201: *“Abrir los cuerpos”* se intitula este capítulo). En julio el escritor ruso Alexander Soljenitsyn – Premio Nobel de Literatura en 1970- empezó a recopilar los recuerdos del aberrante *‘gulag’* staliniano, suceso que influirá en el Foucault *‘crítico de la razón violenta’*. En agosto corrigió las pruebas del homenaje a su admirado poeta G. Bataille, muerto el año anterior. Leyó a P.Klossowski en sus textos acerca de F. Nietzsche, y acumuló notas sobre las relaciones entre la arqueología y la filosofía crítica. Se le propuso la dirección del Instituto Francés de Tokio, algo que hacía tiempo anhelaba. Empero, en octubre renunció a instalarse en Tokio (Japón) para permanecer cerca de Daniel Defert, su nuevo amor, quien preparaba su *‘agregación’* de filosofía. Comenzó *‘un libro sobre los signos’*, reemplazando la continuación de *‘Histoire de la folie’* con la historia de la psiquiatría penal, intenso trabajo que interrumpió sus relaciones amistosas con R. Barthes, en adelante distanciadas (Defert, 1999: p. 45). En noviembre dictó conferencias en Lisboa (Portugal) y Madrid (España), lugares donde contempló detenidamente el arte pictórico (*‘La tentación de san Antonio abad’* por Bosch y *‘Las meninas’* de Diego de Velázquez). Cumplió 37 años de edad.

1964: Largas jornadas de búsqueda en la Biblioteca Nacional, cual monje amanuense; en pequeños cuadernos escolares toma notas de lectura, planos de capítulos y esbozos de artículos. Lee a Georges Canguilhem, quien se había convertido en su consejero y *‘bon maître’* (*‘buen maestro’*) desde su tesis *“Histoire de la folie”*. Allí estrechó relaciones con Gilles Deleuze y Pierre Klossowski. En julio se encontró con Gianni Vattimo y otros filósofos, que reeditaron a F. Nietzsche en un coloquio organizado por G. Deleuze en Royaumont. En abril se desplazó a dictar

conferencias en Ankara y Estambul (Turquía). “El desencanto oriental”, comentará. Visitó Éfeso (“tras las huellas del gran filósofo Heráclito (...) nunca he visto nada tan bello (...) Tengo la impresión de que me acerco a la reconversión hacia la no-escritura total, lo que me liberará mucho” (cartas a D. Defert, agosto 10). En septiembre, ester su parejo no pudo incorporarse al puesto en Vietnam que había solicitado por sus obligaciones militares, sino que fue destinado a *Túnez (África)*, razón por la cual Michel Foucault esperaba reunirse allá con él... En septiembre apareció una edición muy abreviada de “*Histoire de la folie*” en una colección reciente de bolsillo (Editorial Plon). Como autor se desengañó cuando el editor, no obstante el éxito aparente, se negó a publicar el texto íntegro de su libro. Rompió entonces relaciones con esa editorial.

El 18 de octubre escribió a D. Defert: “Rehago mis feos signos todo el santo día”. Frecuentó a sus amigos Deleuze, Vuillemin y Klossowski. Dictó un curso sobre sexualidad en Clermont-Ferrand. Allí se opuso –junto con la mayoría de la facultad-, al nombramiento del reconocido marxista *Roger Garaudy* como profesor del departamento de filosofía, miembro del comité central del partido comunista francés, de quien se afirmaba que estaba impuesto por su amigo *Georges Pompidou*, entonces primer ministro y quien llegará a ser presidente de Francia. Clientelismo político en todas partes, y la academia nunca se ha escapado, por desgracia... En diciembre apareció en editorial Vrin su traducción de la “*Anthropologie de I. Kant*”. Lo que había sido una tesis secundaria quedó reducido a tres páginas de noticia histórica, con esta nota final: “Las relaciones del pensamiento crítico con la reflexión antropológica serán estudiadas en una obra posterior”. Con ello se anunciaba la reconocida obra foucaultiana “*Les mots et les choses*” (*MC*, ‘*Las palabras y las cosas*’), designada aún por su autor como su tan anunciado ‘*libro sobre los signos*’. En esos días se le acreditó como titular de lecciones públicas en las facultades de Bruselas (Bélgica), donde dictó una conferencia

sobre *'Langage et littérature'*. Desde Navidad ya estaba en Túnez, y contaba 38 años de edad.

G) Estancia poética en Túnez (África) y primera visita a *América Latina* (Sao Paulo, Brasil).

1965: El 5 de enero, observando desde el avión que despegaba de la isla de Djerba, apuntó en una postal: “La oscilación del sol en el límite del mar”, frase que le inspirará la última y famosa de su obra *“Les mots et les choses”* sobre el hombre... De hecho, *“El mar abierto”* bautiza poéticamente este capítulo su biógrafo Eribon (1992: pp. 230 ss.). Experimentó entonces un fuerte anhelo de instalarse en el pueblo de Sidi-Bou-Säid, que domina el bello golfo de Cartago, la otrora tierra de san Agustín de Hipona. Participó allí con *Alain Badiou*, *Georges Canguilhem* y el connotado hermeneuta y personalista *Paul Ricoeur* en una serie de debates filosóficos para la radio y televisión escolar. Es preciso reconocer que la actitud de M. Foucault fue de flagrante desplante ante este último filósofo, pecando de hipocresía al hablar mal de él e incluso descalificarlo ante sus alumnos y escabullirse a un debate público, que P. Ricoeur sí buscó... (Cf. *Ib.*, pp. 233-234). ¡Insucesos pseudo-académicos que muy desgraciadamente suelen suceder! Fue nombrado para la comisión de reforma de las universidades, organizada por el ministro de Educación de De Gaulle, y preparó un contra-proyecto ante la proliferación de universidades locales sin medios, que envió al *'Eliseo'*, donde su amigo Étienne Burin des Rozières (a quien había conocido como embajador en Varsovia), ya era secretario general. Llegó a circular el rumor del nombramiento de M. Foucault como subdirector de enseñanza superior para las Ciencias Humanas. El 13 de febrero –en carta a D. Defert– aclaró sobre su último libro –‘sobre los signos’, *“Las palabras y las cosas”*–: “No era de los signos sino del orden de lo que hablaba” (Defert, 1999: p. 47).

El 4 de abril escribió autocriticándose: “Finalmente, he acabado mi asunto: 300 páginas reescritas desde Sfax (población tunecina en el golfo de Gabés, frente a las islas Kerkenna) con un equilibrio completamente diferente. No está mal, pero aburrido”. Y anotó en el prefacio: “Una teoría general de la arqueología que me complace bastante”. Pensó presentarse al famoso Collège de France para huir de Clermont-Ferrand, pero renunció a ello al enterarse de la candidatura del historiador Georges Duby. El 2 de mayo, su maestro G. Canguilhem se había entusiasmado con el manuscrito del libro “*Les mots et les choses*”, pero M. Foucault se enteró con dolor de que una campaña sobre su vida privada de homosexual –organizada por algunos universitarios- había sido la causa de que no se le nombrase subdirector de enseñanza superior. En junio, Roger Caillois le exaltó su manuscrito y le pidió un artículo para su revista ‘*Diogène*’ (sobre la figura del Cínico que tanto le impactará en su etapa final de la *Parresía*). El día 9 de ese mes –afectado por las intrigas contra su nombramiento-, M. Foucault viajó a Suecia y presentó su candidatura para Elisabethville (después Lubumbashi, Zaire, África). El sociólogo Gurvicht lo motivó a presentarse a una cátedra de psico-sociología en La Sorbona, pero Foucault renunció al descubrir demasiada hostilidad hacia él por causa de los mismos prejuicios sexuales.

En octubre fue invitado por primera vez a *América Latina*, a la facultad de filosofía de Sao Paulo (Brasil), por el filósofo Gérard Lebrun, alumno –como Vuillemin y Althusser- de Martial Geroult. Allí estableció relaciones con los filósofos Gianotti, Ruy Fausto, con el crítico Roberto Schwartz, con la poetisa Lupe Cotrim Garaude y la psicoanalista Betty Milan, a quienes les compartió la primicia de algunos capítulos de “*Les mots et les choses*”(MC, que él habría querido llamarlo “*El orden de las cosas*”, Eribon, 1992: p. 210): Audaces eran sus ideas sobre las experiencias opuestas y solidarias de la cultura contemporánea, la formación de los saberes sobre el modelo lingüístico y la violencia, que anunciaban el fin de la ‘*episteme*’ que ha marcado el surgimiento

del hombre dentro del saber. De ahí la conocida última página, tan citada:

En cualquier caso una cosa está clara: y es que el Hombre no es el problema más antiguo ni más constante que se le ha planteado al conocimiento humano. Tomando una cronología relativamente breve y una localización geográfica restringida –la cultura europea desde el siglo XV-, se puede tener la seguridad de que *el Hombre es un invento reciente*. No es en torno suyo ni de sus secretos por donde oscuramente, y por mucho tiempo, ha rondado el saber (...) El Hombre es una invención cuya fecha reciente de creación la arqueología de nuestro pensamiento pone fácilmente de manifiesto. ¡Y tal vez su próximo fin también! (Eribon, 1992: pp. 215-216, citando textualmente ‘Les mots et les choses’, p. 398; los resaltes y énfasis son míos).

Fue significativo que incluso un filósofo personalista ortodoxo como *Jean Lacroix* –fiel discípulo de Emmanuel Mounier– afirmase: “La Obra de Foucault es una de las más importantes de la actualidad” (citado por D. Eribon, 1992: p. 216), no obstante que esta apocalíptica visión y anuncio de una ‘*disolución del Hombre*’ sacudía el ‘*statu quo*’ (“*Las murallas de la burguesía*” se intitula este capítulo en virtud de las provocadoras palabras foucaultianas: “¡Pobre burguesía, que no tiene más murallas que mi libro!”), pp. 219, 222, énfasis mío). Su gira brasileña de conferencias se interrumpió por los abusos de autoridad que acompañaron el ascenso de los militares al poder, quienes muy pronto expulsarán de sus funciones o exiliarán a estos amigos. Contaba 39 años de edad y no se explicaba el ‘*éxito*’ de sus Obras detonantes.

1966: En enero se publicaron los “*Cahiers pour l’Analyse*” (‘Cuadernos para el análisis’), que apelaron “a todas las ciencias del análisis: la lógica, la lingüística, el psicoanálisis, y querían contribuir a una teoría del discurso”, en el naciente círculo de epistemología de la Escuela Normal de París. Valioso aporte interdisciplinario, pero que intentaba alinearse en el movimiento maoísta de jóvenes comunistas marxista-leninistas, tendencia en esa época considerada ‘el humanismo de nuestro tiempo’. Mientras su libro “*Les mots et les choses*”(MC) estaba en prensa, M. Foucault comenzó a trabajar en los problemas de método que había

planteado en su arqueología, y comentó en carta a D. Defert: “La filosofía es una empresa de diagnóstico, mientras la arqueología un método de descripción del pensamiento (...) El problema no es tanto la lengua, sino los límites de la enunciabilidad” (citada por Defert, 1999: p. 49). En febrero aceptó-junto con G. Deleuze-, la responsabilidad de la dirección de la autorizada edición francesa de las Obras Completas de F. Nietzsche establecidas por Colli y Montinari. El 28 de marzo presentó su conferencia en **Budapest (Hungría)** sobre el **Estructuralismo**, que encontró prejuicios por ser un pensamiento alternativo al marxismo. M. Foucault rechazó la visita ritual a *György Lukacs* –el reconocido filósofo marxista-, prefiriendo admirar un retrato de E. Manet en el museo Szépművészeti. Realizó un viaje a la Puszta (Debrecen): “Estaba un poco emocionado viendo que el pensamiento del querido viejo Althusser llegaba hasta lo más recóndito del marxismo de las estepas” (carta a D. Defert, citada por éste, 1999: p. 49). Visitó también *Bucarest (Rumania)*.

En abril apareció, por fin, su libro “**Les mots et les choses: una arqueología de las ciencias humanas**” (MC, editorial Gallimard). El título deseado era “**L’ordre des choses**”, pero ya había sido utilizado por otro autor. En mayo frecuentó a *J. Derrida* y *L. Althusser* (Cf. Eribon, 1995, cap. 9: ‘*El pasado es largo*’, parodia de la autobiografía del segundo pensador: “*El porvenir es largo*”). El día 16 afirmó audazmente: “Nuestra tarea es liberarnos definitivamente del humanismo (...) Es en este sentido que mi labor es un trabajo político, en la medida en que todos los regímenes del Este o del Oeste camuflan sus mercancías bajo el pabellón del humanismo” (Entrevista con Madeleine Chapsal, 1966). La primera edición de “**Les mots et les choses**” se agotó en cuarenta y cinco días. El día 23, el diario ‘L’Express’ presentó este libro como la mayor revolución en filosofía desde el existencialismo. En adelante circularán en la prensa dos frases emblemáticas de esa obra foucaultiana: “*La muerte del hombre*”, y: “el marxismo está en el pensamiento del siglo XX como el pez en el agua”. En junio la prensa comentó tanto las ventas como el libro en sí. Las

unas como síntoma, y éste como ruptura. De hecho, este año 1966 significó una de las grandes cosechas de las ciencias humanas francesas: *Lacan, Levi-Strauss, Benveniste, Genette, Greimas, Dubrovsky, Todorov y Barthes* habían publicado algunos de sus textos más relevantes. Visto hasta el momento como método regional, el **Estructuralismo** comenzó a ser considerado ahora como todo un movimiento interdisciplinario y particularmente filosófico.

En julio, en Vendevre, M. Foucault realizó seis horas de trabajo al día para responder a los ataques contra *“la muerte del hombre”*. En carta comentó a su amigo: “Después de J. M. Domenach de la revista personalista *‘Esprit’*, e incluso a Jean Daniel, he tratado de decir qué puede ser hoy un discurso filosófico” (citado por Defert, 1999: p. 50). Volvió a trabajar en la *‘Lógica formal y trascendental’* de E. Husserl, pero esta vez en traducción francesa. Curiosamente, también comentó: “Por primera vez, me he puesto a leer novelas policíacas”... Veleidades inevitables en los mismos genios. Su antiguo maestro *J. Hyppolite* le dijo que **“Les mots et les choses”** era un *‘libro trágico’*. Y lo cual repuso Foucault: *“Él es el único en haberlo visto”*.

En septiembre, M. Foucault decidió instalarse en Túnez, donde le propusieron –por primera vez- una cátedra de filosofía (y no de psicología, como hasta el momento había enseñado). El éxito mediático había trastornado –según él- la recepción de su trabajo. La aridez del libro siguiente (**“L’Archéologie du savoir”, AS**) dará testimonio de su voluntad de romper con esta forma convencional de *‘éxito’*. Signo elocuente de honestidad intelectual. El día 15, *François Mauriac* –Premio Nobel francés de Literatura en 1952- consagró una parte de sus *‘Bloc-notes’* al anti-humanismo de **“Les mots et les choses”**, concluyendo: “Usted conseguiría que J. P. Sartre me cayera simpático”. En adelante, M. Foucault seguirá de lejos y muy selectivamente lo que se diga de su tan controvertida como realista afirmación de *“la muerte del hombre”*. En los primeros días de octubre, obtuvo la confirmación de su destino

en la Universidad de Túnez por tres años. Jean Paul Sartre, en el número que le había dedicado a nuestro pensador “L’Arc”, rechazó la tendencia foucaultiana y althusseriana a privilegiar las estructuras sobre la historia, afirmando de la arqueología que era una geología que sustituía las transformaciones por las estratificaciones, y concluyendo severamente: “Foucault es el último parapeto (*‘rempart’*) de la burguesía”. Efectivamente, las principales revistas mantendrán hasta mayo de 1968 la polémica contra **“Les mots et les choses”**: *‘Les temps modernes’*, en enero de 1967; *‘Esprit’*, en mayo de 1967, y *‘La pensée’* en febrero de 1968, etc. En noviembre él se encontró instalado en el hotel Dar-Zarouk, y buscó una casa en la ladera salvaje de la colina de Sidi-Bou-Säïd. Confesó en una carta a D. Defert: “Quisiera tener con el mar una relación inmediata, absoluta, sin civilización” (loc. cit. en Defert, 1999: p. 51). El día 12 fue la primera vez –desde 1955, once años atrás– que enseñó filosofía: su curso consagrado al *‘Discours philosophique’* prolongó **“Les mots et les choses”**. Asimismo, ofreció un curso público sobre la cultura occidental. Y de nuevo en carta a su compañero expresó: “La teoría del discurso continúa yerma, 396 páginas por rehacer (...) Hasta hoy encontré, esta mañana, hace un momento, esa definición del discurso que hacía años que necesitaba” (ib., 1999: p. 51).

En diciembre, le sorprendió la influencia de *L. Althusser* entre los estudiantes tunecinos: “Es curioso ver que lo que para nosotros es discurso teórico, se verticaliza aquí repentinamente como imperativo casi inmediato”, escribió a D. Defert. Se esforzó –según la consigna nietzscheana– en ser cada día un poco más helénico, deportivo, bronceado, ascético, inaugurando una nueva estilización de su existencia. En Navidad acampó con asnos y camellos en la meseta del Tassili des Ajjer, en el Gran Sur argelino. Había completado 40 años de vida.

1967: En enero, la revista ‘Les temps modernes’ (No. 22) había pasado al ataque contra M. Foucault. Éste se contentó con responder por carta privada a las preguntas que le incomodaban

de Michel Amiot en su artículo intitulado “*Relativisme culturel de M. Foucault*”:

Renuncié a dar al libro un prefacio metodológico que hubiera servido como instrucciones de uso. Pero no es para darle esta explicación por lo que le escribo, sino por afición a la seriedad de la discusión y por simpatía real hacia su texto (...) Con la intención de liberar a la historia –por lo menos a la de las ideas- de un esquema muy usado en el que lo importante es la influencia, la anticipación, el atraso, el descubrimiento y la toma de conciencia, he intentado definir el conjunto de las transformaciones que sirven de reglas para una discontinuidad empírica. (Citado por D. Defert, 1999: p. 52).

M. Foucault realizó en esos días encuentros ocasionales con Chadli Klibi, entonces ministro tunecino de Cultura, y futuro representante de la Liga Árabe. El día 31 escribió: “Estoy muy interesado por lo que sucede en China. La esperanza de terminar ‘*L’Archéologie du savoir*’(AS) en primavera se pospondrá hasta el próximo año (...) La historia es, a pesar de todo, prodigiosamente divertida. Se está menos solitario e igualmente libre” (Ib., 1999: p. 52). En febrero proyectó escribir un libro de historiografía que le daría la oportunidad de plasmar una arqueología diferente de las ciencias humanas, evidenciando de este modo que las ‘*epistemes*’ no periodizan visiones del mundo. Leyó en esos días a G. Dumézil, lectura que le acompañará durante el resto de su vida, y “*La revolución permanente*” de L. Trotsky – el disidente estalinista-, que le entusiasmó hasta el punto de calificarse a sí mismo como ‘*trotskista*’ en 1968. Sus estudiantes tunecinos alimentaron, efectivamente, a M. Foucault con sus lecturas. El día 14 de marzo, dio en París –en el ‘*Cercle d’études architecturales*’- una conferencia sobre las ‘*heterotopías*’(su planteamientos alternativos sobre ‘*otros lugares*’), y elaboró una emisión radiofónica sobre el mismo tema. El 17, en Universidad La Sorbona, expuso en el seminario de Raymond Aron cuáles eran los criterios que permitían identificar históricamente una configuración cultural -como la economía política- a través de las diferentes ‘*epistemes*’. R. Aron quiso asimilar -a cualquier precio-, ‘*episteme*’ con la ‘*Weltsanschauung*’ (cosmovisión) alemana. Este debate contribuirá al abandono del concepto en “*L’Archéologie*

du savoir". Y detrás de esta discusión epistemológica, se afinarán las tácticas de los dos filósofos protagonistas hacia el *Collège de France*. Asistió al estreno de *'La tentation de saint Antoine'* en el teatro Odeón. Curioso tema monástico que, de modo curioso, le atraía mucho...

En abril escribió a D. Defert: "He suspendido toda escritura para mirar con un poco de atención a *L. Wittgenstein* y los analistas ingleses" (Ib., 1999: p. 53). También leyó al pragmático John Dewey y la filosofía norteamericana. El día 12 de este mes, *'La Press de Tunis'* informó: "Todos los viernes por la tarde, la mayor sala de la facultad de Túnez es demasiado pequeña para recibir a los centenares de estudiantes y oyentes libres que acuden a seguir las lecciones magistrales de Michel Foucault". En mayo, la mencionada revista personalista "Esprit" fundada por *E. Mounier*, dedicó un número especial a *'Structuralisme, idéologie et méthodes'*. En efecto, "contra el pensamiento frío del sistema que se edifica a expensas de todo sujeto individual o colectivo", su director *J. M. Domenach* planteó diez preguntas a M. Foucault, de las que éste retendrá tan sólo la que atañe a la "posibilidad de una intervención política a partir de un pensamiento de la discontinuidad y la coacción (*'contrainte'*)". Ironías de la suerte –según Daniel Defert-, pues la larga respuesta aparecerá en *Mayo de 1968*. Los analistas ingleses lo complacieron bastante, puesto que permitían ver bien cómo se pueden realizar análisis no lingüísticos de enunciados, y tratar éstos en su funcionamiento. Apareció en esos días en Gran Bretaña la traducción inglesa de *"Histoire de la folie"* (HF) –con prefacio de *David Cooper*, uno de los padres de la *anti-psiquiatría*-, en *'Studies in Existentialism and Phenomenology'* (colección del connotado *'anti-psiquiatra'* *R. D. Laing*). Desde entonces *"Histoire de la folie"* circulará bajo la bandera de la *'anti-psiquiatría'* en los países de lengua inglesa. Solicitado e injuriado siempre en *La Sorbona*-sobre todo por su problema de homosexualidad-, M. Foucault –*'in-sobornable'*-renunció definitivamente a ésta y presentó su candidatura para la nueva Universidad de *Nanterre*, donde fue elegido en junio para

una cátedra de psicología, y nombrado también examinador para el concurso de la Escuela Nacional de Administración.

En junio se entrevistó con el presidente de Túnez, Bourguiba. Del 5 al 10 de junio estallaron manifestaciones anti-imperialistas contra la embajada de EE.UU. en Túnez, con motivo de la *'guerra de los seis días'* entre árabes y judíos, así como *'progroms'* contra los comerciantes judíos, suscitados probablemente por el poder para facilitar el arresto de los opositores. Los estudiantes politizados llevaron a cabo cada vez más frecuentemente sus reuniones en casa de M. Foucault, quien anotó: *"Son sinocastristas"*. Y, "por razón de la gran solicitud" del presidente Bourguiba hacia él, las autoridades tunecinas instalaron bruscamente una línea telefónica espía en casa de M. Foucault... En julio regresó a Vendevre, de donde escribió: "Este rincón de tierra debe tener conmigo no pocos poderes para que me sienta en él casi a gusto (...) Me entretengo con *Nietzsche*, y creo que empiezo a entender por qué me ha fascinado siempre. Postulo una morfología de *'la voluntad de saber'* en la civilización europea que se ha dejado de lado en beneficio de un análisis de *'la voluntad de poder'* (carta a D. Defert, 1999: p. 54). El 25 de agosto culminó *"L'Archéologie du savoir"*(AS) y comentó: "Me quedan dos o tres meses de relectura este invierno". En octubre, estimando que el ministro francés tardaba en ratificar su elección para Nanterre, partió para **Túnez** un año más. Durante el estreno de la película *'La Chinoise'* (de J. L. Godard), la estudiante pro-china *Anne Wiazemski* lanzó tomates contra *"Les mots et les choses"*, considerado *'libro-símbolo'* de la negación de la historia y, por tanto, de la negación de la revolución. Cabía entonces preguntarse: ¿Acaso fue Juzgado Michel Foucault de reaccionario?

En noviembre, quiso escribir un ensayo sobre *E. Manet* intitolado *'Le noir et la couleur'* ('La noche y el color'), y pronunció una conferencia sobre él. Del 14 al 19, vivió una breve estancia en Italia con motivo de la traducción de *"Les mots et les choses"*

(seguida de un posfacio de G. Canguilhem: *'Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?'*), en Rizzoli. Conoció en Milán al famoso escritor y semiólogo italiano Umberto Eco, autor de *"El péndulo de Foucault"*, aunque no referido a nuestro pensador. En Roma, el conocido exembajador Étienne Burin des Rozières le propuso ser su consejero cultural, función por la que ya no sentía Michel ningún interés. En diciembre le descubrieron una lesión en la retina, tal vez tumoral. Escribió a D. Defert: "Viva el cuerpo que muere, nada mejor para borrar las angustias. Redacto. Cuarta redacción en dos años. Tengo la impresión de que no me explico del todo mal y mantengo un humor excelente" (carta citada por éste, 1999: p. 55). En el número de ese mes de la revista *'Preuves'*, el historiador *François Furet* señaló en los intelectuales franceses un declive de la ideología, que atribuyó al triunfo del Estructuralismo sobre el marxismo. "Le responderé en diagonal en la respuesta a J. M. Domenach", escribió M. Foucault a D. Defert, a renglón seguido. Completó 41 años de edad.

1968: En enero releyó al dramaturgo del sinsentido de la vida humana, el *Samuel Beckett* de los años 1950-53 (Premio Nobel de Literatura en el año siguiente), y a la marxista Rosa Luxemburgo. El día 15, Alain Peyrefitte –ministro de Educación y antiguo condiscípulo suyo en la Normal Superior de París- le anunció personalmente su nombramiento en *Nanterre*. De paso por París, M. Foucault se encontró con un grupo de estudiantes de esta facultad y se sorprendió: "Es curioso cómo esos estudiantes hablan de su relación con los profesores en términos de lucha de clases", comentó. Durante febrero ofreció un curso público en Túnez sobre la tradición pictórica italiana, al que asistió discretamente *Ben Salah*, futuro primer ministro. Mientras tanto, en Francia el periódico comunista *'La Pensée'* publicó tres entrevistas críticas sobre **"Les mots et les choses"**, a las cuales respondió impulsivamente M. Foucault. Entonces la dirección de la revista realizó varios intentos de atenuar un vocabulario tomado directamente del arsenal de la injuria comunista. El 10 de marzo, *'La Quinzaine littéraire'* anunció en primera página una

polémica *'Sartre-Foucault'*. De hecho, se trataba de provocar una respuesta foucaultiana a las declaraciones sartreanas en el número de *'L'Arc'*, pero M. Foucault dio ejemplo cortando por lo sano este juego en seco...Intentos reiterativos del canibalismo ideológico pseudo-filosófico, pugnas de egos y públicos aduladores. Por aquellos días leyó a *Ernesto 'Che' Guevara*, el líder revolucionario latinoamericano (argentino-cubano), quien será sacrificado medio año después e Bolivia.

Del 15 al 19 de ese mes, tuvieron lugar manifestaciones en la facultad de Túnez para la liberación de los estudiantes detenidos desde el año anterior. La policía detuvo a los principales líderes políticos estudiantiles a partir de fotografías, especialmente a los del *'Groupe d'études et d'action socialiste tunisien'* denominado *'Perspectives'*, debido al nombre de su publicación. Algunos fueron torturados y acusados de atentados "contra la seguridad del Estado". Los militantes que continuaron libres imprimieron clandestinamente sus octavillas en casa del profesor *Michel Foucault*, donde escondieron su multicopiadora. "***Me vi comprometido a meterme en el debate político***", comentó el maestro (Loc. cit. por Eribon, 1992: p. 239). De acuerdo con ellos, el filósofo decidió permanecer en Túnez para aportar un apoyo logístico y financiero a la causa de su defensa. Buscó, sin éxito, encuentros mediadores con el presidente Bourguiba y con el embajador de Francia, Sauvagnargues. Logró apenas que viniera de París el joven secretario del Sindicato Nacional de Enseñanza Superior, Alain Geismar, a quien no conocía M. Foucault. En Francia se le criticó por no haber abandonado el país africano. Indudablemente, fue un ***testimonio de compromiso***, inusual en el gremio de profesores, muestra fehaciente del ***'intelectual específico'*** que él postulaba. El día 22, se oficializó el movimiento de estudiantes de Nanterre, sobre el cual M. Foucault se pronunció escribiendo: "Aquí se ve Nanterre desde lo alto". Manifestaciones similares de estudiantes cundieron en Varsovia, Madrid y Roma. Durante abril, en coche, recorrió los alrededores de Sirte, y visitó Leptis Magna y Sabrata, en la costa libia.

Durante mayo 3 al 13, tuvieron lugar las famosas manifestaciones callejeras en París que buscaban “*lo imposible*”, y creció la ocupación de La Sorbona hasta desencadenar la huelga general en Francia. Pero Michel Foucault permaneció bloqueado, aislado en Túnez (África). Maurice Clavel escribirá en ‘*Ce que je crois*’ (Grasset, 1975):

Cuando el 3 de mayo llegué a París, compré los periódicos en la estación de Lyon y vi los grandes titulares de la primera revuelta estudiantil, y entonces le dije a mi mujer tranquilamente: ‘Es curioso, ya está, ya estamos... - ‘¿Dónde?’, me preguntó ella. ‘*En pleno Foucault*’, le contesté... Porque, en definitiva, ¿acaso ‘*Les mots et les choses*’(MC) no era el anuncio formidable de la fractura geológica de nuestra cultura humana, ‘*humanista*’, que iba a producirse con el ‘*Mayo del 68*’? Corrí al ‘*Nouvel Observateur*’ y en pocos minutos escribía cinco páginas que comienzan así: ‘Una *nueva resistencia* irrumpe hoy en Nanterre y La Sorbona (...) ¿O es que se pensaba que la ‘*Muerte del Hombre*’ ocurriría entre ‘*Le Seuil*’ (‘El umbral’) y ‘*Minuit*’ (‘Medianoche’), me refiero a las editoriales? (Citado por D. Defert, 1999: p. 56, resaltes míos.)

El día 27 de mayo, M. Foucault aprovechó un único vuelo para llegar a París, coincidiendo con el mitin de los líderes de izquierda –Mendés France, entre ellos-, en el estadio Charléty, al cual él asistió. El 16 de junio escribirá desde Túnez: “Desde aquí, es un gran enigma”. De hecho, los servicios paralelos de la policía tunecina intentaron varias intimidaciones para que M. Foucault se fuera. A finales de mes, él participó en las últimas manifestaciones y en las asambleas de La Sorbona. Su amigo *Maurice Blanchot* contará que le habló en La Sorbona sin estar seguro de que M. Foucault lo reconociera (Cf. M. Blanchot, ‘*Michel Foucault tel que je l’imagine*’, 1986). Hasta ese momento, M. Foucault nunca había intentado encontrarse personalmente con él, afirmando que le admiraba demasiado como para desear conocerlo... El día 30, el partido del general De Gaulle ganó ampliamente las elecciones organizadas por Georges Pompidou. En julio el gobierno tunecino creó un ‘Tribunal de seguridad del Estado’ para judicializar a los estudiantes, y M. Foucault –en un gesto de coherencia y compromiso- decidió pasar el verano en Túnez. En septiembre, fue contactado para que participara en la creación de una universidad

experimental que Edgar Faure –ministro de Educación- decidió construir fuera del Barrio Latino, en Vicennes. El día 9 comenzó en Túnez el proceso a los 134 militantes estudiantiles. M. Foucault aprovechó para hacer llegar información sobre las detenciones arbitrarias a los abogados franceses. Pero la defensa ya no tendrá ninguna posibilidad de expresión. El líder *Ahmed Ben Othman* fue condenado a 14 años de prisión, que cumplirá. El 30 de ese mes, a petición suya, se puso fin al destino de Foucault, que sería reintegrado administrativamente a Nanterre. Y su viejo maestro *Jean Wahl*, profesor honorario en La Sorbona, le sucederá en Túnez.

El octubre, M. Foucault leyó los textos americanos de los ‘*Black Panthers*’, que le entusiasmaron y le inspiraron comentar: “Desarrollan un análisis estratégico liberado de la teoría marxista de la sociedad” (carta a D. Defert, citada por él, 1999: p. 57). El día 27, en el barco que le conducía a Marsella, se enteró de la muerte de su maestro *Jean Hyppolite*, cuya viuda le obsequió a M. Foucault su colección de obras de S. Beckett. Y M. Foucault asociará los dos nombres (Hyppolite-Beckett) en la lección inaugural del Collège de France (1970). En noviembre el parlamento transfirió una parte del poder del Estado sobre la Universidad a unos consejos elegidos por docentes y estudiantes, sustituyendo la parcelación de saberes en las facultades por combinaciones pluridisciplinares. La *nueva Universidad de Vicennes* deberá experimentar esa organización de poderes y saberes. El mencionado ministro de Educación (E. Faure) esperaba que M. Foucault se hiciera responsable de esa nueva experiencia. Pero éste se negó, limitándose a reclutar a los enseñantes del departamento de Filosofía, con el asesoramiento de *Alain Badiou*, entonces cercano a L. Althusser. Junto con *Serge Leclaire*, psicoanalista lacaniano, M. Foucault creó el primer departamento de psicoanálisis en esa universidad. Y, junto con el sociólogo Jean-Claude Passeron, intentó promover –antes que una facultad de Ciencias Humanas-, un enfoque multidisciplinar de la ciencia y la política, *proyecto muy innovador* en ese momento. Aprovechó para confiar a A.

Badiou la expurgación del manuscrito de *“L’Archéologie du savoir” (AS)*. La prensa denunció a los reclutadores de la facultad experimental de Vicennes, en su mayoría izquierdistas. En diciembre, Michel Foucault fue nombrado profesor de filosofía del *Centro Universitario Experimental de Vicennes*. Tenía ya en ese momento 42 años de edad.

1969: En enero tuvo lugar la apertura efectiva del proyecto universitario de Vicennes, *‘facultad test’* para el poder político, que había reunido a todas las cabezas de serie de las disciplinas literarias y de las ciencias humanas, y para el movimiento estudiantil, que quería comprobar el alcance de su autonomía. M. Foucault reclutó en su mayoría jóvenes universitarios izquierdistas (como *Judith Miller*), cuyo radicalismo hizo que el Ministerio de Educación se opusiera al hecho de que en muchos de los títulos de curso figurara el rótulo-estigma *‘marxista-leninista’*, y que decretara que los estudiantes de Vincennes no serían elegibles para convertirse en profesores de enseñanza secundaria. Nuestro pensador también se unió de forma notoria a los estudiantes en la ocupación de edificios de la administración y a los enfrentamientos con la policía.

Pero al primer conflicto con ésta, Michel Foucault tomó parte activa en la resistencia física a la policía y en la ocupación nocturna de los edificios. Praxis de *noviolencia combativa*, pues no era una actitud anarquista de índole vandálica. Fue detenido y debió pasar la noche en la comisaría junto con 200 estudiantes. El día 19, participó –en compañía de *L. Althusser, Suzanne Bachelard, G. Canguilhem, F. Dagognet, M. Gerout, M. Henri, J. Laplanche, J.-C. Passeron y M. Sérres-* en un homenaje al fallecido J. Hyppolite en la Escuela Normal Superior de París. Escribirá un texto dedicado a él -el más importante-, sobre la genealogía nietzscheana y su visión histórica, intitulado *“Nietzsche, la généalogie, l’histoire”* (‘Nietzsche, la genealogía, la historia’, NGH, 1971). El 10 de febrero fue invitado a la tribuna de un mitin contra la expulsión de 30 estudiantes de

la universidad, en la *'Mutualité'*. Se sintió muy contento por intervenir como manifestante y no como intelectual. *J. P. Sartre* habló en el mismo mitin, pero no se encontraron personalmente. Al ser impelido el existencialista francés a ser breve, se sintió cuestionado directamente, y cambiará en adelante su estilo. En *Vincennes* –donde permanecerá durante dos años accidentados pero esenciales en su vida sobre todo política-, M. Foucault dedicó un curso a *'Sexualité et individualité'*, que respondió al programa de investigación anunciado en *"L'Archéologie du savoir"*, y trató de la historia de la herencia y de la higiene racial, y otro curso sobre *"Nietzsche, la généalogie et l'histoire"*.

El 22 de febrero, pronunció una conferencia en la *'Société française de philosophie'* a petición de Henri Gouhier. Trató sobre la función de autor, prolongando el análisis de *"L'Archéologie du savoir"*. En ese texto emblemático precisó sus diferencias con respecto a *J. Derrida* y *R. Barthes*, que fue publicado en el *'Bulletin de la Société de philosophie'*, de modo bastante confidencial, pero se asoció con el de *R. Barthes* sobre *'la muerte del autor'*, aunque tuvo poco impacto en Francia, en comparación con su carrera en el seno de la teoría de la literatura, en EE.UU. El 13 de marzo apareció su libro *"L'Archéologie du savoir"*(AS) en editorial Gallimard. La árida descripción de las cosas dichas en sus obras precedentes y su modo de desmarcarse del *Estructuralismo*, frustraron las expectativas de su público. Invitado a Londres para algunas conferencias sobre *'Humanismo y anti-humanismo'* en el Instituto Francés, se enteró de que el *'Quai d'Orsay'* no deseaba que hablara en las universidades inglesas, porque sería 'molesto' que expresara en público su desaprobación de la ley de orientación universitaria (Cf. *'Le Nouvel Observateur'*, No. 227, 17-23 de marzo de 1969). ¡La mordaza a la *Parresía*(veridicción o decir veraz) siempre! Entonces él se negó a hablar de filosofía al público habitual, y de las relaciones culturales, entablando más bien un debate libre con los estudiantes británicos sobre sus *compromisos concretos*. Ejemplo de una suerte de *praxeología*

puntual y superación de las elucubraciones abstrusas. ¡Pero nunca volverá a dar ninguna conferencia en Inglaterra!

El 27 de abril, el general De Gaulle perdió el referéndum a favor de la regionalización y de la participación de los asalariados en el capital de las empresas, razón por la cual dimitió. Los días 30 y 31 de mayo, con ocasión de las jornadas ‘Cuvier’ organizadas por G. Canguilhem en el ‘*Institutute d’histoire des sciences*’, M. Foucault desarrolló el problema del autor en las disciplinas científicas. El 4 de agosto, ‘*Le Nouvel Observateur*’ refirió que la Unión de escritores soviéticos (*‘Literatournaïa’*) criticó al filósofo francés: “Lo que molesta a M. Foucault del marxismo es su humanismo. Siendo la única fuente de transformación revolucionaria del mundo, el marxismo es el humanismo auténtico y real de nuestra época”. El 30 de noviembre, la asamblea de profesores del *Collège de France* votó la transformación de la cátedra de historia del pensamiento filosófico de Jean Hyppolite en una cátedra de ‘*historia de los sistemas de pensamiento*’, en cabeza de *Jean Vuillemin*: “El abandono del dualismo y la constitución de una epistemología no cartesiana exigen más: eliminar el sujeto conservando los pensamientos, y tratar de construir una historia sin naturaleza humana”. El mismo día se votó la creación de una cátedra de sociología de la civilización. Estos proyectos apuntaban, sin duda, a pensadores innovadores como *Michel Foucault* y *Raymond Aron*. El filósofo hermeneuta y personalista *Paul Ricoeur* era también candidato a la cátedra de filosofía. Los días 6 y 7 de diciembre, la revista ‘*Évolution psychiatrique*’ dedicó sus dos jornadas anuales a criticar la obra “*Histoire de la folie*”(HF) de M. Foucault, quien contaba 43 años en este momento.

H) El militante de Vicennes y del Collège de France: conferenciante en EE.UU. y Japón.

“*El profesor militante*” intitula D. Eribon la parte III de su biografía foucaultiana (1992: pp. 247 ss. / Cf. A. Macey, 1995: pp. 361 s.). Y, a decir verdad, fue la época del compromiso ineludible (*engagement*). Junto con Jean-Paul Sartre, él debió asumir el rol de “uno de los oradores más virulentos en su denuncia de la provocación de las fuerzas del orden y de la represión calculada” (Eribon, 1992: p. 253). La *parresía* le acechó y asechó siempre.

1970: En marzo fue invitado M. Foucault por el departamento de literatura francesa de la Universidad del Estado de New York (Buffalo). Obtuvo su visado con dificultades, por causa de su paso por el Partido comunista francés. Dio unas conferencias sobre la búsqueda de lo absoluto en *Bouvard et Pécuchet* y sobre el Marqués de Sade. Dos temas contrastantes. Algunos amigos publicarán la versión modificada que entonces presentó de “*Qu’est-ce qu’un auteur?*” La universidad norteamericana vivía en ese momento un movimiento de repudio a las investigaciones policiales indiscriminadas que se adelantaban en el país. M. Foucault no vaciló en apoyar el movimiento de estudiantes socialistas demócratas, que se enfrentó con numerosos y costosos procesos. Sin embargo, escribió a D. Defert: “En una palabra, no he dejado París ni un segundo, ni siquiera un centímetro” (carta citada por éste, 1999: p. 61). Ofreció una conferencia en la Universidad de Yale. En abril viajó por las tierras del escritor *William Faulkner*, cuya Obra le atraía. Remontó el valle del río Mississippi hasta Natchez, donde residió en Elms, localidad histórica del período español. El día 12 de ese mes tuvo lugar la elección nominal de M. Foucault para la cátedra de *‘historia de los sistemas de pensamiento’* por la asamblea de profesores del *Collège de France*. Con este motivo, nuestro pensador publicó el folleto intitulado *‘Titres et travaux’* (*‘Títulos y trabajos’*). Pero la *‘Académie des sciences morales et politiques’*, que tenía voz consultiva, no ratificó el voto. El día 30, una ley denominada *‘anti-agitadores’* (*‘casseurs’*) introdujo en el derecho francés el

principio de una responsabilidad penal colectiva de los promotores y organizadores de manifestaciones políticas.

En mayo, M. Foucault escribió el prefacio a las '*Oeuvres complètes*' de Bataille. El editor de Gallimard esperaba que la autoridad del nuevo profesor del Collège de France le protegería de la censura, dura en extremo en aquella época. El día 27 el gobierno disolvió la '*Gauche prolétarienne*', movimiento maoísta no leninista nacido de la fusión del movimiento de estudiantes anti-autoritarios. En junio, el 'compañero sentimental' de M. Foucault, *Daniel Defert*, adhirió a ese movimiento, ahora clandestino, que estaba encargado de mantener el contacto con los militares encarcelados y preparar sus procesos. En esos días se publicó en '*La Pensée*' un extenso artículo de *L. Althusser* sobre los 'aparatos ideológicos del Estado', diferenciados según funcionan por la violencia o por la ideología (entre ellos *la Educación*, '*aparato ideológico del Sistema establecido*', irrefutable tesis). M. Foucault criticó y matizó esta distinción, a la cual más tarde –en "*Surveiller et punir*" ('*Vigilar y castigar*')-, dará algunas respuestas. El 17 de ese mes, el nombramiento del filósofo en el Collège de France es ratificado por el ministro de Educación. El 8 de agosto comentó en carta a D. Defert: "Había prometido un posfacio a la reedición de "*Les mots et les choses*", pero ahora éstas son cosas que ya no despiertan interés en mí" (Ib., 1999: p. 62). Durante septiembre y octubre, Foucault fue invitado al Japón, donde hasta entonces sólo se conocía por "*Naissance de la clinique*" (NC, traducido en 1969) y "*Maladie mentale et psychologie*" (MMPS, 1970). Sus textos literarios acababan de ser prologados por el profesor Moriaki Watanabé. Pronunció tres conferencias: "*Manet*", "*Folie et société*" y "*Retour à l'histoire*". Visitó Tokio, Nagoya, Osaka y Kyoto. Le anunció al mencionado prologuista un libro sobre el sistema de las penas y la historia del crimen en Europa. En aquella sazón, Mikitaka Nakano, director de la revista japonesa '*Paideia*', preparó un número especial sobre las relaciones entre filosofía y literatura en Michel Foucault. Quiso incluir un artículo de J. Miyakawa sobre "*Derrida y Foucault*", así como otro ensayo

de J. Derrida sobre “*Cogito et Histoire de la folie*”. Nuestro filósofo galo le prometió al editor una respuesta al artículo de J. Derrida. La editorial Gallimard, que adquirió los derechos de autor de “*Histoire de la folie*”, se comprometió a publicar la versión íntegra que contenía el análisis foucaultiano del ‘*cogito cartesiano*’, omitido en las ediciones abreviadas de 1964. Y esta edición completa será la que se traduzca en Japón.

De regreso a París, M. Foucault se dedicó a la lectura de los filósofos estoicos (Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, dato muy significativo como prefiguración de la *Parresía* tardía, 20 años después) y a G. Deleuze, quien acababa de publicar “*Différence et répétition*” y “*Logique du sens*” (Ed. Minuit). Redactó otro largo texto sobre E. Manet con sus imágenes y otros textos más triviales... En noviembre dio una conferencia en Florencia (Italia) sobre ‘*Le Bar des Folies-Bergère*’ de Manet, cuadro que le fascinaba como contraposición de ‘*Las Meninas*’ de Velázquez. De nuevo el arte le transfigura y plenifica toda su filosofía. El 2 de diciembre tuvo lugar su solemne ‘*Lectio Inauguralis*’ en el *Collège de France*. M. Foucault tematizó explícitamente la cuestión del *poder*, discerniendo entre proyecto crítico y proyecto genealógico (“*La soledad del acróbata*” intituló este capítulo D. Eribon, 1992: pp. 261 s.). Su Obra se había consolidado sobre el trípede: “*Historia de la locura*” (HF), “*Las palabras y las cosas*” (MC) y “*Arqueología del saber*” (AS, Cf. Eribon, 1992: pp. 264-266), pero “también acompañada de las *acciones políticas* que va a emprender, con una incidencia directa sobre los *Movimientos Sociales* que van a trastornar el sistema penitenciario” (p. 267). En adelante, cada miércoles (a las 5:30 p. m.) durante trece sesiones anuales, se desarrollará un curso diferente cada año, en los que expondrá exhaustivamente sus hipótesis y materiales investigativos de sus libros futuros. Asimismo, propondrá a un público internacional como tema del primer curso “*La volonté de savoir*” (‘*La voluntad de saber*’), en el cual contrapondrá los dos modelos teóricos de ésta: ‘*Aristóteles y Nietzsche*’. Los lunes a la misma hora tendrá lugar el seminario que en 1970 trató sobre

los inicios de la psiquiatría penal en la época de la Restauración. “Todo sistema educativo es una forma política de conservar o de modificar la aprobación de los discursos, con los saberes y los poderes que los discursos se llevan consigo”, había escrito lúcidamente en *“L’ordre du discours”* (p. 46, citado por D. Eribon, 1992: pp. 271-272), ratificando el ya certero criterio de su maestro L. Althusser. Michel Foucault, por consiguiente, “instiga a una verdadera inversión de la tabla de los valores filosóficos, invocando un doble método: *crítico*, al desenredar la trama de las prohibiciones, las exclusiones y las limitaciones en las que el discurso se encuentra apresado; y *genealógico*, para redescubrir el discurso en el lugar mismo donde brota, allí mismo donde surge a pesar de –o junto a- los sistemas coercitivos” (idem).

1975-1976: En adelante -hasta su muerte en 1984-, sus cursos y clases se convertirán en un acontecimiento (*‘kairós’*) de la vida intelectual parisina: desplegará todo su saber, su trabajo investigativo y su talento pedagógico, con pocas concesiones a la sofisticación moderna (en el aula 8), mediante un discurso claro como el agua y terriblemente eficaz, abierto al público... ‘Me siento como un acróbata equilibrista’, dijo. Flotaba en el maremágnum del momento, con el compromiso serio de hacer algo nuevo cada año, planteando nuevas hipótesis. De ahí brotarán a borbotones aós más tarde libros como *“Vigilar y castigar”* y *“La historia de la sexualidad: La voluntad de saber” (HS1 o VS)*... Obras que eran fruto de un trabajo arduo, que consideraba un fardo muy exigente. Versarán sobre el arte de *gobernarse a sí mismo* (lo que había aprehendido de su abuelo materno, no se olvide este detalle), sobre la *estética de sí mismo*, una Obra que quedará plasmada –en vísperas de su propia muerte- en los últimos libros: *“El uso de los placeres”*(UP) y *“El cuidado de sí”*(SS) (detalle anticipado por Eribon, 1992: p. 154). Y en remojo quedará el cuarto volumen: *“Las confesiones de la carne”*, asumido por el Estado como patrimonio, inédito hasta hoy porque el mismo M. Foucault prohibió su publicación.

... Por ahora es la hora del triunfo, pero también llegará la del hastío (Cf. Eribon, 1992: pp. 273-274)... **“La lección de las tinieblas”**, según Michele Perrot: *“Foucault y la prisión”* (publicado hasta 1986, citado por Eribon, pp. 275 ss.) Su opúsculo **“Intolérable”** (‘Intolerable’ también en español) fue contundente: “¡Son intolerables: los tribunales, la bofia, los hospitales, los manicomios, la escuela, el servicio militar, la prensa, la televisión, el Estado! (...) Vivimos bajo el signo de la vigilancia” (1971, con énfasis mío / Cf. A. Macey, 1995: pp. 324 s.) A nuestro modo de ver, se trata de un aporte a la **‘crítica de la razón violenta’** que abre las puertas a una *filosofía de la Noviolencia* contemporánea. De hecho, aquí convergieron *M. Foucault, Pierre Vidal-Naquet, J.-M. Domenach* (a nombre del personalismo mouneriano de *‘Esprit’*, vinculado a la *Comunidad del Arca de J. J. Lanza del Vasto*), A. Camus, J.P. Sartre y otros, denunciando las torturas empleadas por el ejército francés durante la guerra de Argelia, y todos los mecanismos perversos del poder (Eribon, 1992: p. 276). Válida e imitable **indignación ética foucaultiana**.

I) ‘Post-1968’: Michel Foucault, activista

El siguiente es un análisis de coyuntura que se desmarca de la *‘Cronología’* de Daniel Defert, que no describió los últimos años del filósofo.⁵ Su participación en la política aumentó con motivo de la vinculación de su compañero D. Defert al grupo ultramaoísta *‘Gauche prolétarienne’* (GP). Además ayudó a fundar el *‘Groupe d’Information sur les Prisons’* (GIP, Cf. Manifiesto) para ayudar a los retenidos a hacer públicas sus reclamaciones. Y procedió a sus **‘investigaciones intolerancia’**, en que “cada investigación constituía un acto político y episodios de lucha contra responsables y dirigentes que producían víctimas: los investigadores –en este caso- eran los mismos investigados,

5 Cf. <http://www.michel-foucault.com/links/index.html> // <http://www.panopticweb.com/philosophy/philosophers/foucault.html> // http://www2.univ-paris8.fr/article.php3?id_article=403 (grabación de los dos cursos de Gilles Deleuze sobre Michel Foucault, 1985 y 1986, y su transcripción).

a quienes correspondía tomar la palabra (se abría paso ya la *Parresía*), derribar los tabiques, formular ‘*lo intolerable*’ y dejar de tolerarlo por más tiempo. ¡Hacerse cargo de la lucha que impediría que la opresión se continuara ejerciendo!’ (“Résumé des cours du Collège de France (1970-1982, publicados póstumamente, 1989 / Citados por Eribon, 1992: pp. 280-281).

En efecto, clamaban al Cielo tantos ‘suicidios en las prisiones’ amordazados por el poder, al estilo de un A. Artaud: ‘*el suicidado por la sociedad*’ (1972)... Se trataba de una “contra-investigación que buscaba restablecer la verdad... ‘*¡El prurito de la verdad!*’, que conformó un comité ‘*Verdad-Justicia*’“. Impactaba sobremanera la energía que desplegaba M. Foucault y la disponibilidad que mostraba en esta delicada y ‘*prof-ética*’ labor que desmantelaba y desmontaba ‘la violencia de las relaciones de poder’ en las instituciones penitenciarias y psiquiátricas –con palabras de Sartre-: “El principio de la lucha contra el régimen represor que nos mantiene a todos en un mundo concentracionario”. Esto provocó que *Foucault y Domenach* fueran brutalmente arrestados el 1º de mayo de 1971 por causa de esta ‘*Asociación de Defensa de los Derechos de los Reclusos*’ encabezada por el escritor *Vercors*, seudónimo de *Jean Bruller* –autor de “*El silencio del mar*”-, quien también había sido militante de la Resistencia anti-nazi (Eribon, 1992: pp. 282-287).

Todo esto coincidió (como un trasfondo ‘*praxeológico*’ que no se puede desconocer) con su giro hacia el estudio de las instituciones disciplinarias, y el lanzamiento del libro “*Surveiller et Punir*” (SP, ‘*Vigilar y castigar*’, 1975), que narraba las ‘*micro-estructuras de poder*’ formadas en las sociedades occidentales a partir del siglo XVIII, especialmente en las prisiones y las escuelas. Fue cuando M. Foucault concentró su mirada sobre las cuestiones de *justicia y derecho penal*, como *nuevos filosofemas*. Luchará contra la pena de muerte, comprometiéndose muy activamente. Rechazará, por ejemplo -en 1976 con admirable gesto de *coherencia ética*- un almuerzo con el presidente Valéry

Giscard D'Estaing, quien se había negado a indultar al condenado Christian Ranucci. Evidenciaba así toda la *'tecnología del saber'* que se ejercía -como apropiación disciplinaria- sobre los cuerpos con el aval de las *'ciencias humanas'* como una forma mixta de servidumbre y objetivización de un *'poder-saber'* perversamente mancomunados y confabulados. Se trataba de toda una denuncia de la nefasta y terrorista mentalidad controladora actual ya postulada desde el *'panoptismo'* ('el ojo del poder' desde *Jeremy Bentham*), en virtud de la *'genealogía de la moral moderna'* plasmada en su audaz Obra *"Vigilar y castigar"* (también *"Des supplices aux cellules"*, 1975). Tal fue el telón de fondo histórico sobre el poder de normalización y la formación del saber en la sociedad moderna. *¡Razón disruptiva y violenta que se ha enseñoreado de nuestra civilización globalizada!* (Eribon, 1992: pp. 289-292).

Desafortunadamente, en la década de 1970 el activismo político en Francia decayó con la desilusión de muchos intelectuales de izquierda. En efecto, muchos jóvenes maoístas abandonaron sus creencias para convertirse en los llamados *'Nuevos filósofos'*, citando a menudo a M. Foucault como su mayor influencia -y enarbolándolo como bandera-, aunque éste tenía sentimientos mezclados con relación a ese estatus (Cf. *Ibíd.*: pp. 293 s.: *"La justicia popular y la memoria obrera"*). De nuevo (16 de diciembre de 1972), él fue víctima del torbellino de la violencia, al interponerse -junto con el escritor anarquista Paul Genet y Claude Mauriac, hijo del Nobel de Literatura François Mauriac- para impedir el arresto de algunas personas por parte de la represiva policía. 'Los altercados entre el *'filósofo rebelde'* y los agentes del *'orden'*! *'Desorden establecido'* para Emmanuel Mounier (*Ib.*, pp. 298, 326). Pero él ya no formalizaba su adhesión a ningún movimiento político. Se mantenía autónomamente *insular*, pero atacando de frente "el complejo *Sistema de justicia-policía-prisión*, y cuestionando radicalmente todo el sistema judicial (...) porque era preciso encontrar soluciones alternas a la *alternativa violenta*", pero al precio de muchos malentendidos y confabulaciones contra él; por ejemplo, por parte del periódico

'Libération', al que se opuso sin miramientos y en actitud ya *parresiástica*. Comprensible entonces su posición diamantina ante la *política*: “Si se pretende tener credibilidad y tener eficacia, en primer lugar hay que conocer y, sobre todo, decir la verdad (*veridicción*)”. De nuevo el insoslayable asedio de la *Parresía* (Eribon, 1992: pp. 299, 303, 307, 310, 313). Su aspiración era –cual lo expresó líricamente él de M. Blanchot como en un acaso fallido *autorretrato*–:

Diáfano, inmóvil, acechando una *Luz* más transparente que la luz, atento a las señales que sólo brillan en el movimiento que las desvanece... Impaciente, sobresaltándose al menor ruido, clamando en la penumbra, llamando a la tormenta. Hombre que ha introducido en el mundo desorientado en el que vivimos la única tensión: *la que rompe el hilo del tiempo*. Estaba en el centro de lo que sin duda constituye lo más importante de nuestra época: una amplísima y profundísima alteración en la conciencia que Occidente, poco a poco, se ha ido formando de la historia y del tiempo. Todo lo que organizaba esta conciencia, y le otorgaba una continuidad, todo lo que le prometía una culminación, *se desgarró*. Algunos quisieran recomponerlo de nuevo. Él nos dice que, hoy mismo, hay que *vivir el tiempo de otra manera. Sobre todo actualmente*. (“Vivre autrement le temps”, 1979, citado por Eribon, p. 314, con resaltes míos)

1977-1980: Mientras tanto, en el Collège de France, M. Foucault impartía sus comprometedoras clases. El primer año (1970) versaron sobre “*La voluntad de saber*”; en 1971-72 sobre “*Las teorías y las instituciones penales*”; en 1972-73 sobre “*La sociedad punitiva*”; en 1973-74 sobre “*El poder psiquiátrico*” y “*La anormalidad*”; y en 1975-76 disertará sobre la utilización de los esquemas de la guerra en el pensamiento político, bajo el título: “*Hay que defender a la sociedad*”. Se tomará un año sabático (1976-77), y reanudará en 1977-78 sobre “*Seguridad, territorio, poblaciones*”...Hasta su último año de enseñanza (1983-84), en el que iniciará el tema de la *veridicción (Parresía)* en su relación con ‘*la preocupación por uno mismo*’ (*auto-cuidado*) en la Antigüedad griega (Eribon, 1992: pp. 315-316). Su elocuente ‘*canto de cisne*’ como hemos dicho en esta tesis, y su cabal *testamento*.

Asimismo, merece realce –según D. Eribon- la amistad filosófica entre **M. Foucault** y **G. Deleuze**, amistad política alrededor del **GIP**, y su diálogo común plasmado en “*Los intelectuales y el poder*” (1972), que confluyó en el compromiso (*‘engagement’*). Su postulación conjunta –frente al *‘intelectual universal o total’* del tipo de J.-P. Sartre o el *‘intelectual orgánico’* de A. Gramsci- del *‘intelectual específico’*, cuando las luchas sólo se llevan a cabo sobre unos puntos muy concretos y en lugares determinados; luchas locales pero no menos radicales, a veces más moleculares que molares: “Sin componendas ni reformismos, sin tratar de instaurar el mismo poder bajo otro titular, combatiendo contra todos los controles y coacciones que reconducen por doquier el mismo poder, y reproducen el propio Sistema del poder, todas las formas de ejercicio y aplicación del poder” (Ib., 1992: pp. 319-320). Amistad esta Foucault-Deleuze de filósofos que no estuvo exenta de un distanciamiento prolongado, más tarde... ¡Ay, los desencuentros, las rupturas y los malentendidos de los grandes! Acaso rebrotes y refritos de la inevitable antropofagia ideológica y pseudointelectual que nos zancadillea siempre... En todo caso, la decisión de M. Foucault –en aquel momento- fue más *política* que filosófica y ética (como yo lo evidencio en la misma estructura de mi tesis). Ponderará él a su amigo Deleuze como *‘el único espíritu filosófico francés’* de su época, y uno de sus más caros anhelos será reconciliarse con él, antes de morir. Deleuze, recíprocamente, lo admirará, conmocionado ante su muerte y ante su Obra interrumpida, truncada en flor (*‘una vida inacabada’* según A. Macey, 1995: pp. 549): o mejor, **“La vie comme une oeuvre d’art”** (*‘La vida como una Obra de arte’*, 1986 / Cf. Eribon, 1992: pp. 321-323). Pero duele tanto la tragedia que circunda a las lumbreras humanas –y entre ellas no pocos filósofos-: ¡el izquierdista N. Poulantzas se lanzará en París desde el piso 22 abrazado a sus Obras (1979), L. Althusser matará a su esposa y luego se sumirá en la esquizofrenia (1980), M. Foucault sucumbirá ante el sida (1984) y G. Deleuze se suicidará lanzándose al vacío desde el noveno piso de su apartamento, al sentirse desahuciado de cáncer pulmonar (1995)! (Valga este

patético y patológico paréntesis que dejan vacante en la historia de la filosofía convencional: y está G. Debord y un listado de 84 páginas, entre ellos varios filósofos)...

Pero, a todas luces, sin embargo o con embargo, conviene exaltar ante todo al **Foucault comprometido**, “siempre dispuesto a denunciar cualquier injusticia y movilizarse por una causa (...) Desmontar la lógica implacable de la reclusión y de la cárcel”. Y a soportar la calumnia de ser un *‘intelectual irresponsable’*. Su réplica a sus detractores no se hizo esperar: “Representáis un peligro histórico. Pues una *‘justicia’* tiene el deber de interrogarse siempre sobre sí misma y sobre sus instituciones” (“Vous êtes dangereux”, *‘Libération’*, 1983 / Citado por Eribon, pp. 329-331). El quehacer filosófico de M. Foucault, una vez más, pretende ser *histórico, crítico, arqueológico y genealógico*, destapando la *‘bio-política’* y el *‘biopoder’* (Ib., pp. 333-334).

En esta época, Foucault emprendió un proyecto muy definido de seis volúmenes sobre **“L’histoire de la sexualité”** (HS1-2-3, *‘La historia de la sexualidad’*, que nunca completó en sus restantes cinco temas: *‘La carne y el cuerpo’* (*‘La chair et le corps’*); *‘La cruzada de los niños’* (*‘La croisade des enfants’*); *‘La mujer, la madre y la histérica’* (*‘La femme, la mère et l’hystérique’*); *‘Los perversos’* (*‘Les pervers’*) y *‘Poblaciones y razas’* (*‘Populations et races’*) (Eribon, 1992: p. 337)... La trilogía **‘poder-saber-sexo’** emerge aquí con toda su cruda problemática (p. 340). Su primer volumen se publicó en francés como el citado **“La Volonté de Savoir”** (1976), y luego en castellano como **“Historia de la sexualidad, T. 1: La voluntad de saber”** (1978). Sin obedecer al esquema propuesto por él inicialmente, aparecerán ocho años después el segundo y el tercer volumen, que sorprendieron a sus lectores por su estilo relativamente tradicional, su tema de estudio (textos clásicos griegos y latinos) y, particularmente, su concentración en el **sujeto**, un concepto que para algunos había tendido él a abandonar previamente.

Aquí cabe un párrafo-inciso sobre las relaciones ‘**Sartre-Foucault**’, comprometidos en la misma causa, más allá de sus diferencias de matices, hasta la muerte del primero (1980). A mi modo de ver, ¡merece un realce especial su **rechazo del Premio Nobel de Literatura** (1964), un gesto e hito sin precedentes de coherencia ética que merece todos los encomios! Y este texto revelado póstumamente es una suerte de **testamento foucaultiano de Parresía política**, para D. Eribon una carta de los Derechos Humanos:

Existe una *ciudadanía internacional* que tiene sus derechos y sus obligaciones, y que impele a *levantarse contra todos los abusos de poder, independientemente de quién sea el autor y quiénes sean las víctimas*. A fin de cuentas, *somos todos unos gobernados*, y en este título solidarios. (...) Es un deber de esta *ciudadanía internacional* hacer siempre valer a los ojos y a los oídos de los gobiernos las *desdichas de los hombres*, de las que no es verdad que no sean responsables. Las desdichas humanas no debieran ser jamás una salpicadura muda de la política. Por el contrario, fundamentan un *derecho absoluto a alzarse y a dirigirse a quienes detentan el poder*. Hay que rechazar el reparto de funciones que, muy a menudo, nos proponen: a los individuos les corresponde *indignarse y hablar*; y a los gobiernos *reflexionar y actuar*. Es cierto: a los gobiernos les gusta la ‘*santa indignación*’ de los gobernados, siempre y cuando ésta permanezca a nivel lírico y retórico (...) La voluntad de los individuos debe inscribirse en una realidad cuyo monopolio han pretendido reservarse los gobiernos, jese monopolio que hay que ir arrancándoles poco a poco, día a día! (*‘Libération’*, 30 de junio de 1984, una semana después de su muerte / Citado por Eribon, 1992: 345, con resaltes míos).

Pero, lamentablemente, los dos filósofos franceses se fueron incompatibilizando progresivamente...

Ahora bien, M. Foucault empezó a pasar más tiempo en los Estados Unidos, en la Universidad de Búfalo (donde había dado una conferencia durante su primera visita al país en 1970), especialmente en la Universidad de California en Berkeley. En 1975 ingirió *LSD* (peligroso alucinógeno que altera las sensaciones visuales y auditivas) en ‘Zabriskie Point’ (Parque Nacional del ‘*Valle de la Muerte*’), algo que más tarde sorprendentemente llamó como ‘la mejor experiencia de su vida’... Su autorizado biógrafo admite: “Hubo un giro dramático de su pensamiento,

tras la experiencia de LSD en *'Death Valley'* en este año; aludía a la cultura *'SM'* = *'sado-masoquista'*” (1995: pp. 38,41, y pasó a hablar de *'sado-nietzscheanismo'*, p. 36). Como si hubiese tocado fondo... ¿¿para mal y para bien?! (En este contexto son válidos ambos signos gramaticales: interrogación y afirmación exclamativa, pues para mí se trata de una aporía, de una flagrante paradoja e incluso de un oxímoron no fáciles de dilucidar.)

J) El insospechado viraje foucaultiano y su protagonismo en la 'Revolución iraní'.

En 1979, Foucault realizó dos giras por *Irán*, llevando a cabo extensas entrevistas con los protagonistas políticos en apoyo del nuevo gobierno provisional establecido poco después de la revolución iraní. Con los casos de Friedrich Nietzsche y Georges Bataille, Michel Foucault había abrazado al artista transgresor que, como ellos, empuja los límites de la racionalidad y escribe con gran pasión en defensa de las irracionalidades que rompen los límites. En 1978, encontró dichos poderes revolucionarios encarnados en las figuras revolucionarias del *Ayatolá Jomeini*, *Ali Shariati* y los millones que arriesgaron sus vidas en el curso de la revolución: “Aquellos cuya posibilidad nosotros, por nuestra parte, hemos olvidado desde el Renacimiento y las grandes crisis del cristianismo: una *espiritualidad política*” (“A quoi révent les Iraniens?” (‘Le Nouvel Observateur’, 1978, citado por Eribon, 1992, p. 352). Tanto M. Foucault como los revolucionarios fueron muy críticos de la modernidad y buscaron una **nueva forma de política**, también miraron a aquéllos que arriesgaron sus vidas por los ideales; y ambos contemplaron el pasado como fuente de inspiración, siguiendo el **método genealógico**. Cuando M. Foucault fue a Irán “para estar en el nacimiento de una nueva forma de ideas”, escribió que el nuevo estilo de la **política ‘musulmán’** podría significar el comienzo de una nueva forma de *'espiritualidad política'*, no sólo para el Oriente Medio, sino también para Europa, que se había limitado a adoptar la práctica de la política secular desde la Revolución Francesa.

Viraje controversial de nuestro filósofo al reconsiderarlo retrospectivamente -en estos días de 2015-2016-, radicalizado en grupos terroristas que han perpetrado execrables acciones como la del semanario satírico '*Charlie Hebdo*'...Y meses después la nueva masacre de París por parte del '*Estado Islámico*'...

Durante sus dos viajes a Irán, fue comisionado como corresponsal especial de un importante periódico italiano y sus artículos aparecieron en la portada del mismo. Sus numerosos ensayos sobre Irán, publicados en el periódico '*Corriere della Sera*', sólo aparecerán en francés en 1994. Estos ensayos causaron controversia con algunos analistas, argumentando que M. Foucault no era lo suficientemente crítico ante el nuevo régimen, sino incluso *pro-islámico*. De hecho, a él mismo le falló su habitual *Parresía*...Los intentos más comunes de poner entre paréntesis sus escritos sobre Irán como simples '*errores de cálculo*', recordó a algunos autores lo que el propio M. Foucault había criticado en su conocido ensayo de 1969 "*¿Qué es un autor?*", en el que planteó que cuando incluimos determinadas obras en la carrera de un autor y excluimos otras que fueron escritas en un estilo '*diferente*' o '*inferior*' (Foucault, 1969:p. 111), creamos una unidad estilística y una coherencia teórica. Esto se hace por privilegiar ciertos escritos como auténticos y excluir a otros que no encajan en nuestra visión de lo que el autor debería ser: "El autor es, por lo tanto, la figura ideológica gracias a la cual se conjura la proliferación del sentido" (ib., p. 110). Esta controversia se discute con frecuencia en la misma obra foucaultiana, a veces ya mitificada.

Finalmente, el actual filósofo *Michel Onfray* en su "*Tratado de Ateología*" (2005) aclaró: "A los pocos meses de su encandilamiento con el movimiento fundamentalista, Foucault realizó una dura autocrítica acerca de su injustificable error de apreciación política". Y concluyó: "Foucault no advirtió lo que estaba ocurriendo. No sólo porque declaró en el '*Corriere della Sera*' del 26 de noviembre de 1978: 'no habrá partido de

Jomeini, no habrá gobierno Jomeini', pues cuatro meses después los hechos le demostraron de modo cruel que estaba equivocado, sino porque identificó al "gobierno islámico con la primera gran insurrección contra los sistemas planetarios, la forma más moderna de la rebelión". "Error que compartimos", recordará su amigo Jean Daniel, al morir M. Foucault (Eribon, 1992: p. 357).

Muchos creen que M. Foucault se sintió profundamente afectado por las críticas y sarcasmos de los que él fue objeto tras ese *craso error sobre Irán*, y que esto trastocó radicalmente su proyecto final. Y que esto "lo ayudó a sumergirse en una inmensa empresa de desciframiento de la literatura filosófica de los primeros tiempos helénicos y del cristianismo". Fue entonces cuando, empezando la década de 1980, dejó la Biblioteca Nacional y encontró acogida en la prestigiosa biblioteca de '*Le Saulchoir*', de los dominicos de París, dirigida por Michel Albaric, O. P., donde pasó días enteros cual un fraile más... Estaba convencido de que una difusión excesiva de los libros de investigación era nefasta y que acarrearía una avalancha de incomprensiones, al dejar de producir '*efectos de saber*' y reducirse a '*efectos de opinión*'. Entonces huir de tales efectos tal parecía ser su principal preocupación en aquel momento existencial. Y su lema: la seriedad (Eribon, 1992: pp. 360-361).

K) Últimos años y muerte abrupta: El retorno a las raíces filosóficas con la Parresía...

1981-1984: En los últimos años del filósofo (trienio de su recta final), los intérpretes de su Obra intentaron ocuparse de los problemas presentados por el hecho de que el '*último Foucault*' parecía en complejo conflicto con su trabajo anterior. Vino entonces en camino su tríptico final: "*L'Herméneutique du sujet*" ('*La hermenéutica del sujeto*'), "*Le gouvernement de soi et des autres I*" ('*El gobierno de sí y de los otros I*'), y "*Le courage de la vérité*" / "*Le gouvernement de soi et des autres II*"

(*‘El coraje de la verdad’*) como su *‘canto de cisne’ y testamento filosófico-ético*. Le preocupaba la confusión generalizada de los Valores, y lamentaba sobre todo el empobrecimiento de la *‘función crítica, el hipotetismo y la provisionalidad’* (*‘Pour en finir avec les mensonges’*, conversación publicada póstumamente en *‘Le Nouvel Observateur’*, junio de 1985 / Loc. cit. por Eribon, 1992: pp. 364-365: ***“La rebelión con las manos desnudas”***)... Se habían deteriorado con mucha rapidez sus relaciones con el gobierno socialista de F. Mitterand (mientras sucedía el golpe en Polonia y el viraje noviolento de *‘Solidaridad’* en cabeza de Lech Walesa, a quien tuvo la oportunidad de visitar en su prisión, así como visitar Auschwitz), y era marcada su ***‘reticencia con respecto al poder’***, por muy de izquierda que fuera... Prefirió reducirse a ***“los encuentros fallidos”***, como expresó en su *Manifiesto* de indignación anarquista junto con su amigo sociólogo Pierre Bourdieu: “No basta con condenar el golpe... ¡Hay que unirse a la lucha del pueblo polaco! (1981). Para él no tomar aquí partido era renunciar a una parte de nosotros mismos. Esta acción en favor de Polonia será la última manifestación política de Michel Foucault. En otoño de 1983 (como un signo) organizó el grupo *‘Academia Tarnier’*—al margen de los partidos-, partidario más bien de una investigación *praxiológica* (enfocada hacia la acción), que no sobrevivirá mucho tiempo a su muerte y donde él era la autoridad intelectual y ética en torno al cual giraba (Eribon, 1992: pp. 368-382)... Cuando se le planteó esta cuestión durante una entrevista en 1982, M. Foucault señaló: “Cuando la gente dice: ‘Bueno, usted pensaba esto hace unos años y ahora dice otra cosa’, mi respuesta es... [risas]: ‘Bueno, ¿crees que he trabajado duro todos estos años para decir lo mismo y no ser cambiado?’ “. Se negó a identificarse a sí mismo convencionalmente como un filósofo, historiador, estructuralista o marxista, afirmando que “el principal interés en la vida y el trabajo es llegar a ser alguien más de lo que eras al principio”. En un sentido similar, prefirió no declarar que estaba presentando un bloque coherente y atemporal del conocimiento; más bien deseaba que sus libros fueran “una especie de ***‘caja de herramientas’*** donde otros pueden rebuscar para encontrar una

herramienta utilizable como quieran en su propia área (...) No escribo para un auditorio, escribo para usuarios, no lectores”. Muy controvertida respuesta de quien escarbaba o hurgaba en *‘los archivos del dolor humano’* (A. Macey, 1995: pp. 398 s.)...

En 1980 Foucault había encabezado un comité de solidaridad a favor de *Roger Knobelspiess*, un reo que había sido condenado por robo en 1972. El filósofo logró su liberación, pero en 1983 R. Knobelspiess reincidió, esta vez por el delito de robo a mano armada. El descrédito de M. Foucault llevó a que sus críticos dijieran sarcásticamente que merecía el *‘premio Nobel’*, parodiando el premio sueco. Este episodio se halla documentado en la más exhaustiva biografía intitulada *“Las vidas de Michel Foucault”* del historiador David Macey (1995).

Es plausible rescatar un valioso suceso foucaultiano intitolado por su biógrafo Didier Eribon: **“El zen y California”**: como un dato biográfico muy revelador, deseó iniciarse en la práctica del budismo zen y su meditación monástica (Cf. *‘M. Foucault et le zen’*, 1978), *‘kairós’* o acontecimiento liberador que denotaba y corroboraba su conversión postrera hacia la espiritualidad... Otro momento importante había sido su intervención en Stanford (EE.UU., 1979), cuando disertó sobre el *‘poder pastoral’*, conferencias intituladas **“Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política”**. Fue cuando conoció a **Hubert Dreyfus y a Paul Rabinow**, profesores norteamericanos que plasmarán –según el mismo autor– la mejor crítica de la Obra foucaultiana en el famoso ensayo *“Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics”* (*‘Más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica’*, 1983), obligado texto referencial en esta tesis. Pero persistió su viraje en Berkeley hacia **“La cultura de uno mismo”**. Y llegó el último viaje otoñal en 1983, y cayó la restante hojarasca vana... con sus6 conferencias inéditas sobre **“The problematization of Parrhesia”**, en consonancia con el curso que estaba desarrollando en el Collège de France, intitolado *“El coraje de la verdad”*: el *‘decir veraz’* en la Grecia antigua; el problema de la *‘veridicción’* meditado a la luz de sus relaciones

con el *'desvelo por uno mismo'* y con la *ética*, para continuar la evolución de la noción de *'Verdad' como 'Parrhesia'* a través del tiempo, sin duda una de las principales [yo diría en singular que *la* principal] orientaciones de sus últimas investigaciones: Las técnicas de sí mismo, el examen de conciencia y los cuidados del alma, en la convergencia estoica epicúrea, cínica y cristiana... Le llegaron oleadas sobre el abandono de Francia y París, que soportaba cada vez con mayor dificultad, y sintió deseos de instalarse definitivamente en EE. UU. (Cf. "Sex, Power and the Politics of Identity", entrevista publicada póstumamente, 1984 / Cf. Eribon, 1992: pp. 383-393). *'Disidente'* siempre y de todo (A. Macey, 1995: pp. 460 s.). Se planteó la posibilidad de un debate *'Foucault-Habermas'* en uno de sus viajes a EE.UU. (Cf. Eribon, 1995, cap. 8: *'La impaciencia de la libertad: Foucault y Habermas'*).

... Y advino el capítulo final de la turbulenta vida foucaultiana, intitulado por D. Eribon –con palabras de Gilles Deleuze en 1986- : ***"La vida como una Obra de Arte"***: en esos días estaba saliendo a la luz ***"El uso de los placeres"*** (*'Aphrodisia'*, ***'L'usage des plaisirs'***) y ***"El cuidado de sí"*** (***'Le souci de soi'***), ¿acaso temas antinómicos? Y la inspiración de ***"Las confesiones de la carne"*** (***'Les aveux du chair'***) viene en camino (aún no publicado hasta hoy y –como hipótesis mía- clave y llave de la Obra foucaultiana), alternando con *'la relación con uno mismo'*, *'la técnica de sí'* y la *'formación de uno mismo'*, sus tópicos a modo de *'plato fuerte'*... Lo demás parecen haber sido aperitivos, y prevalece y tiende a immortalizarse –a mi modesto modo de ver- su mencionada ***trilogía final*** dedicada al desvelo por sí mismo, y a *'Subjetividad y verdad'*, a la luz de los estoicos Epicteto y su *'Arte de vivir'* y Séneca)... Como que cabe preguntarse: ¿dónde quedó su obsesión de prácticas sado-masochistas? Ahora piensa en *'El combate de la castidad'*... Para hacer la historia del presente, M. Foucault tuvo en esta ocasión que retrotraerse en su búsqueda ***'genealógica'*** hasta el fundamento arqueológico de la cultura occidental. M. Foucault revolucionó la historia (*'Foucault révolutionne l'histoire'*), según Paul Veyne (1979):

Todos sus libros –en el fondo– siempre han planteado la misma cuestión: ‘¿A través de qué juegos de lo verdadero el hombre se pone a *pensar en su propio ser* cuando se percibe como loco, se contempla como enfermo, se piensa como ser vivo, que habla y trabaja, cuando se juzga como criminal y se castiga con este título? ¿A través de qué vaivenes de lo verdadero se ha reconocido al ser humano como un hombre de deseo?’ (“L’usage des plaisirs”, pp. 12-13, citado por Eribon, 1992: p. 402, resaltes míos / Cf. además pp. 394-413)

- “¿Que cuándo acabaré mis libros? Empezaré por *ocuparme de mí mismo*”, había respondido salomónicamente a H. Dreyfus y a P. Rabinow en abril de 1983, un año antes de su muerte... Se atrevió a exclamar –al mejor estilo de santo Tomás de Aquino al término de su faena intelectual: “*¡Hay mucha paja!, aunque también mucha faena y pistas de trabajo que podrían ser útiles a los jóvenes*” (Eribon, p. 403)...

El 2 de junio de 1984,⁶ presa de un severo malestar generalizado, perdió el conocimiento en su apartamento y sufrió violentos dolores de cabeza; los daños neurológicos ya eran irreversibles. “Me

6 Más que simple coincidencia fue semiótico el epílogo de la vida de M. Foucault en este año, teniendo en cuenta la paradigmática obra de George Orwell: “1984”; Bogotá : Penguin Random House, 2014. Este autor inglés cuyo verdadero nombre era Eric Blair (1903-1950) describió el mundo occidental del siglo XX. Antifascista desde los días de la Revolución Civil española, vislumbró el aparatoso derrumbe del ‘viejo mundo’ y condenó las perversiones del socialismo (Cf. “Rebelión en la granja”, 1945). Este autor fue profético al anticipar los nuevos estereotipos de la sociedad burocrática e hiperpolítica preconizada por M. Foucault 35 años más tarde. Fue el último libro del escritor inglés (1949), quien se convirtió en conciencia de su generación y una de las voces más lúcidas que se han alzado contra toda clase de totalitarismos. Como auténtico *parresiasta*, denunció las “tres consignas del Partido: ‘La guerra es la paz’ (pp. 200-213), ‘La libertad es la esclavitud’ (p. 292) y ‘La ignorancia es la fuerza’ (pp. 12, 23, 34, 114) según el ‘Ministerio de la Verdad’ (pp. 199, 215-230) en un mundo dividido entre clase alta, media y baja... A mi modo de ver, es particularmente revelador este diálogo, como si fuera suscrito por el pensador francés: “- ¿Crees en Dios? + ‘No’. Entonces, ¿qué principio acabará vienciéndonos? + ‘No lo sé... El espíritu del Hombre’. - ‘Eres el último hombre. Tu especie se ha extinguido; nosotros somos sus herederos (...) ¡Estás fuera de la historia, ya no existes!’ (p. 285)... “Dos más dos son cinco” (pp. 293, 307), es una expresión de este libro que retomará como argumento E. Sábato para justificar su deserción de la ciencia para dedicarse al arte. Disidente de todo, G. Orwell se stuó a la izquierda de la izquierda. Arthus Koestler afirmó sobre él: “Desde ‘El proceso’ de F. Kafka ninguna obra fantástica ha alcanzado el horror lógico de ‘1984’ “. Yo diría que esa otra obra fue la foucaultiana... En efecto, “ ‘1984’ es la civilización lúgubre en que la Policía del Pensamiento controla de forma asfixiante la vida de los ciudadanos. Winston Smith, su protagonista, es un peón de este engranaje perverso, cuyo cometido es reescribir la historia para adaptarla a lo que el Partido considera la versión oficial de los hechos... hasta que decide replantearse la Verdad del Sistema que los gobierna y somete. Esta Obra emblemática es de lectura imprescindible” (Editor).

siento como en una nube”, decía...Pero continuaba escribiendo sobre *‘el cuidado de sí’*, lo que tal vez más había descuidado en su vida. Su afán de puntualizar la *‘ciudadanía’* ahora se tornaba *‘cuidadanía’*...En el fondo, sospechaba que había adquirido el *‘síndrome de inmunodeficiencia adquirida’*(Cf. Diario íntimo), cosechado por no pocos excesos homosexuales...*‘¿No se oye acaso la voz de la verdad que se reconoce a sí misma?’*, acota D. Eribon. Y entonces empezaron las leyendas y mitologías sobre Michel Foucault... En todo caso -según Pierre Bourdieu-:

La Obra de Foucault es una larga exploración de la transgresión, del traspaso del límite social, que está relacionada indisolublemente con *el saber y con el poder*, en búsqueda de la conquista del *dominio de sí mismo*. ¡Su preocupación por el rigor y el rechazo del oportunismo tanto en el saber como en la práctica, en las técnicas de la vida como en las *opciones políticas*, convierten a Foucault en *una figura insustituible!* (*‘Le plaisir de savoir’*, ‘Le Monde’, 27 de junio de 1984, homenaje póstumo, citado por Eribon, 1992: p. 409, énfasis míos).

Y para el historiador *Paul Veyne*, “la Obra de Foucault es en mi opinión el acontecimiento del pensamiento más importante de nuestro siglo” (*‘La fin de vingt-cinq siècles de métaphysique’*, 1986). Por su parte,*Fernand Braudel* afirmó: “Francia perdió a una de las cabezas más deslumbrantes de su época y a uno de sus intelectuales más generosos y comprometidos”. Su maestro *Georges Dumézil* dio quizás el más autorizado testimonio:

La inteligencia de M. Foucault carecía literalmente de límite. Su mirada politemática giraba como un faro hacia la historia y el presente, dispuesta a efectuar los *descubrimientos menos tranquilizadores*, capaz de aceptarlo todo, excepto detenerse cómodamente en una ortodoxia, sobre un fondo de extrema gentileza y de bondad (*‘L’être le plus intelligent qu’il (...) Un homme heureux (...) Une amitié qui, pendant les trente autres années qui suivirent, ne devait connaître ni ombre ni déchirure (...) De là son regard tournait comme un phare sur l’histoire et sur le présent, prêt aux découvertes les moins rassurantes, capables de tout accepter, sauf de s’arrêter dans une orthodoxie.(...) Tout cela, comme il est usuel à ce niveau, sur un fond d’extrêmebienveillance, de bonté. Les attachements qu’il a éveillés dans la jeunesse intellectuelle en France’*)(“Un homme heureux” = *‘Un hombre feliz’*, 1984; artículo en ‘Le Nouvel Observateur’ y entrevista con D. Eribon, citado por éste, 1992: p. 410, resaltes míos).

Efectivamente, en febrero de 1984 Michel Foucault había disertado sobre ***“La valentía de la verdad, a la luz de la ‘Apología’ de Sócrates por Platón”*** para evidenciar cómo la práctica del ***‘decir veraz’ (Parresía)*** y la ***‘inquietud y el cuidado de sí’*** pueden conducirnos a la verdad de nosotros mismos. Y fundamentaba su comentario en un texto de su maestro G. Dumézil recién publicado, intitulado ***“Las últimas palabras de Sócrates”*** (*‘Divertissement sur les dernières paroles de Socrate’*, 1984, evocado en las clases del 15 y 22 de febrero de 1984, tan sólo cuatro meses antes de su muerte / Eribon, 1992: p. 410). ¡Remate de su vida terrena con broche de oro! En efecto, había escrito: ***“¿Qué es, por lo tanto, la filosofía –la actividad filosófica– si no es la labor crítica del pensamiento sobre sí mismo; tratar de saber cómo y hasta dónde puede ser posible pensar de otro modo (‘pensar autrement’)”*** (*‘El uso de los placeres’*, UP). Palabras que releyó G. Deleuze en sus exequias, presididas por su amigo y tocayo de la biblioteca *‘Le Saulchoir’*, el dominico Michel Albaric... Valga recordar, asimismo, los valiosos diálogos de M. Foucault con el presbítero pasionista Stanislas Breton, amigo común de L. Althusser y él, sobre los valores del cristianismo antiguo (Eribon, 1995: p. 326).

A decir verdad, de modo abrupto, Michel Foucault murió de SIDA en París el 25 de junio de 1984, tras haber sido internado durante dos semanas en el famoso hospital neurológico de *La Pitié-Salpêtrière*, alrededor del cual él había tejido sus investigaciones médicas. Fue la primera personalidad destacada de Francia a la que se le diagnosticó esa enfermedad... En ese momento, aún se sabía poco sobre la enfermedad y sus rivales filosóficos en ocasiones atacaron sus actividades sexuales como una expresión de sus opiniones. En el artículo de portada de *‘Le Monde’* que anunciaba su muerte, no hubo ninguna mención del SIDA, suponiendo que había muerto por causa de una infección generalizada. Ya D. Eribon (1995) se preguntaba: ***“¿Cómo escribir la historia de un filósofo homosexual?”*** Pero después añade que es absurda la reducción de su Obra a su drama homosexual... Queda en pie

'la arqueología del silencio'...Y puntualiza: "Una filosofía que se ha empeñado en pensar el presente puede hoy sobrevivir a sus condicionamientos de emergencia, y constituir un elemento referencial de nuestra actualidad" (1995: p. 332).

Por su parte, el más audaz biógrafo, James Miller, escribió:

El valor académico de M. Foucault ha aumentado desde el día de su muerte. Detenta una posición, casi sin parangón, de dominio intelectual sobre la interpretación de muchos **aspectos-clave** de la evolución de la civilización occidental desde el siglo XVII. Ha establecido una nueva agenda para la investigación en sociología y teoría política. Su análisis de la interrelación de *saber-poder*, el significado de la *verdad*, y el alcance de la *razón*, hasta inspirar a los más importantes filósofos del mundo contemporáneo: Gilles Deleuze, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Alasdair McIntyre, Richard Rorty y Hilary Putman (...). Pero es complejo abordar un '*corazón desnudo*' que se situó en un laberinto y se autoestimulaba: '*sé cruel*'... He aquí '*los secretos de un hombre*' en trance de '*llegar a ser lo que uno es*' (Nietzsche), ansioso de llevar una **vida filosófica**, pero con muchas máscaras: Baudelaire con sus '*Flores del mal*' y en experiencia-límite de sífilis, Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Roussel, Artaud y el Marqués de Sade (1995: pp. 25-26,91,152,167,223,318-319,475, resaltes míos).

Y este mismo biógrafo aporta la **coda** (remate de una Obra o de un poema, adición brillante de una sinfonía):

Toda la Obra foucaultiana equivalía a una especie de **autobiografía** (al estilode R. Roussel): un salto de '*Las palabras y las cosas*' a la '*Historia de la locura*' y a '*Vigilar y castigar*'; en una retórica evasiva del sujeto que al final se vuelve '*self*' (...). Un filósofo apasionadamente interesado en saber **la verdad sobre sí mismo**, como reconocía Nietzsche: '*Toda gran filosofía es la confesión personal de su autor y una especie de memoria involuntaria e inadvertida*'. En efecto, la obligación de la verdad fue el destino inevitable de Michel Foucault. Fue una confesión implícita cuyo hilo conductor [o columna vertebral] de todos sus libros fue esa verdad acerca de sí mismo, hasta el punto de que cuando le preguntaron H. Dreyfus y P. Rabinow qué venía después en su Obra, se limitó a responder escuetamente: '**¡Me**

voy a ocupar de mí mismo! Sintetizó entonces en cuatro pilares la relación ética consigo mismo:

- El sí mismo como material principal de la conducta moral;
- El cuidado de sí mismo;
- Transformarse uno mismo en el sujeto moral de la conducta propia;
- Tal es el ‘telos’ o modo de ser que sirve de finalidad personal. (passim)

Una suerte de *cartografía filosófica*. Una lucha por decir ***la verdad*** [que al final denominará ***Parresía***], sin nombre, listo para inventarle una nueva identidad: ‘la puerta que se abre en mi historia al otro costado de ese umbral, ya polvo sin palabras’ (1995: pp. 466,499,50, resaltes míos).

Fue sepultado en el pequeño cementerio de Vendevre, su tierra natal. “Era un justo”, comentó su maestro y amigo L. Althusser, al saber la noticia. Y David Halperin empezó a hablar de ‘*San Foucault*’ (1995, traducida hasta 2007),⁷ tremenda hipérbole (Eribon, 1995: pp. 330, 19). Michel Foucault, ‘*post-mortem*’, había visitado su casa, por última vez, dos meses antes de morir, para corregir los manuscritos publicables de “***El cuidado de sí***” (‘Souci de soi’, defectuosamente traducido ‘***La inquietud de sí***’)... Como si se tratara de su ***Testamento***. Y remata magistralmente su biografía Didier Eribon, ratificando nuestras ***hipótesis de trabajo, y las tesis que demostraremos***:

Su escritura se había tornado más tranquila, desapasionada y ‘calmada’ –anota *Maurice Blanchot*-, como si la proximidad de la ***muerte*** y el presentimiento que de ella tenía desde hacía meses hubieran llevado

7 Cf. David Halperin: “San Foucault: Para una hagiografía gay”; Buenos Aires : El cuenco de plata (Ediciones Literales), 2007. Este escritor es profesor de la Universidad de Michigan (EEE. UU.). Aborda “la política ‘*Queer*’ de Michel Foucault” (pp. 33 ss.) y “la vida descriptible de Michel Foucault” (pp. 147 ss.). En este ensayo muy documentado en póstumos estudios foucaultianos norteamericanos, se aventura en una interpretación crítica de los tres biógrafos del filósofo francés, arriesgando una interpretación del ‘*último Foucault*’: su cuidado de sí, su arte de vivir y su estética de la existencia muy ligados al movimiento homosexual (pp. 89-101), hermenéutica que –a nuestro modo de ver- raya en sofismas y falacias, puesto que mediante malabarismos intelectuales justifica prácticas extremas como el ‘*just-fucking*’ (penetración anal) y el sado-masochismo, postulándolo como ‘*santo patrono*’ del movimiento ‘*gay*’ (p. 143). Uno se pregunta qué pasaría de nuestra sociedad si se generalizaran esas prácticas desaforadas que se convierten en caldo de cultivo del sida y todo tipo de enfermedades venéreas devastadoras...

a Foucault por la senda de la serenidad, según el modelo de la *'vida filosófica'* al estilo de *Epicteto y Séneca*, que se habían convertido en su lectura predilecta. Él ha interiorizado la *Sabiduría antigua* hasta tal punto que ésta llegó incluso a imponerse a su propio estilo como escritor y como Hombre. Pues el problema que se convirtió en su realidad fue la *'estilización de la existencia'*, la *'estética de la vida'*. Un problema histórico, por supuesto, y que formuló, como siempre, a través de los documentos; problema estrechamente percibido y relacionado con lo que siente, no como simple regreso a la Antigüedad, sino *'nosotros hoy: La vida como una Obra de Arte'* (G. Deleuze). Como lo había declarado a sus amigos norteamericanos *H. Dreyfus* y *P. Rabinow*: *'Lo que más sorprende es que en nuestra sociedad el Arte ya sólo tenga relación con los objetos y no con las personas y con la vida'* (...) Al final de todo, persiste esta evocación de los estoicos: *'El valor particular de la meditación sobre la muerte permite una mirada retrospectiva sobre la propia vida. Considerándose a uno mismo como a punto de morir, uno puede re-valorar cada una de las propias acciones que está plasmando en su propio valor. La muerte –decía Epicteto–, sorprende al labrador labrando, y al navegante navegando: 'Y tú, ¿en qué ocupación anhelas que te sorprenda la muerte?' Para Séneca este supremo momento lo erigiría en juez de sí mismo para medir el progreso ético cumplido hasta su último día –como escribió en su epístola–: 'Sabréde mi progreso moral: si tengo la virtud en los labios o ya en el corazón'. ¡Qué misterioso eco y resonancia despertaron ese día estas palabras!...' ("Resúmenes de los cursos de 1970-1983", 1989, pp. 165-166, citado por Eribon, 1992: pp. 412-413, resaltes míos).*

Antes de su muerte, M. Foucault destruyó parte de sus manuscritos, y en su *testamento* prohibió la publicación de lo que pudo haber pasado por alto. Su muerte fue descrita por su amigo cercano, *Hervé Guibert* –al parecer otro de los amores fallidos de Foucault, y quien se suicidará al ser también desahuciado por SIDA-, en el patético y acaso patológico libro *"Al'ami qui ne m'a pas sauvé la vie"* (*'Al amigo que no me pudo salvar la vida'*), retratando a M. Foucault bajo el seudónimo de *'Muzil'*: "Quedó pendiente *su libro infinito*, lleno de duda y de renacimiento, de grandiosa modestia... para evitar el triunfo imbécil" (*"Los secretos de un Hombre"* = *'Les secrets d'un Homme'*, H. Guibert, 1988). Y también queda en pie, eso sí, su *clave hermenéutica* en boca del mismísimo M. Foucault: "Las formas originales del pensamiento se introducen por sí mismas: su historia es la única forma de exégesis que soportan, y su destino es la única forma de crítica"

(citado por Eribon en su epígrafe, 1995, en su complemento a su biografía: “*Michel Foucault y sus contemporáneos*”, Obra que el autor dedicó “a todos los que luchan contra el SIDA”). Sus *textos póstumos* (“*Dits et écrits*”, ‘*Dichos y escritos*’, 4 vols. editados por Daniel Defert contra la voluntad expresa de Foucault de destruirlos), han conmocionado la Obra foucaultiana (1995: p. 326 / También publicados como “*Obras esenciales*”, 1999).

Asimismo, el contundente *postfacio* es del insobornable James Miller:

Michel Foucault fue un desconcertante pensador que luchó valientemente contra modos convencionales de pensar y de conducirse; contra formas *intolerables* de poder socio-político y contra aspectos igualmente intolerables de sí mismo. Y perseveró con un coraje admirable (...) Ofreció su vida como un modelo no de la verdad sino de lo que debe implicar la *búsqueda de la verdad* (*La Parresía, glosa yo*). Su ‘*voluntad de saber*’ no cedió nunca, fue implacable... Tras una *vida filosófica*, como dijera Nietzsche, ‘el amor a la verdad es terrible y poderoso’ (‘Schopenhauer como educador’)(...) Pero, al mismo tiempo uno no se explica su instinto deliberadamente autodestructivo y despreocupado hacia los demás, intuyendo ya la grave enfermedad que le aquejaba (según testimonio de un profesor de la Universidad de Boston). Como si su misma vida y Obra se redujeran a un gran ‘*puzzle*’, rompecabezas, romance con la muerte fluctuando entre el horror y la piedad... (1995: pp. 503-520, resaltes míos)

... No obstante o sí obstante, ahora bien o ahora mal, se cumple hasta hoy con creces el *epígrafe* de Didier Eribon, que ahora podría convertirse en *epitafio* contundente, cerrando el círculo o la espiral que engloba su vida y su pensamiento:

“Lo que sobrevive del ser humano después de la muerte
es lo que ha dado a los demás,
lo que permanece en la memoria de éstos”.
(Norbert Elias, sociólogo alemán citado por D. Eribon, 1992: p. 11)

A MODO DE CONCLUSIÓN DISCONTINUA Y CONTINUABLE

RESONANCIA Y/O APOORTE DEL LECTOR
PARA CONVERTIRSE EN COAUTOR...

Referencias

- Borda-Malo E., Santiago (2019 / 2022). “Coloquio con Foucault y su foco”. En *Paradigma(rio): Rostros y Rastros de mis Filósofos predilectos*. Tunja: USTA, Diplomado gratuito de Filosofía Práctica. 170 pp.
- Defert, Daniel (1999). “Cronología de Michel Foucault”. En: *Entre Filosofía y Literatura, Obras esenciales I*, Barcelona: Paidós, pp. 25-63.
- Eribon, Didier (1991). *Michel Foucault*. Cambridge: Harvard University Press. 374 pp.
- (1992). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama. 499 pp.
- (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión. 350 pp.
- Macey, David (1995). *Las vidas de Michel Foucault*. Madrid: Cátedra. 617 pp.
- Miller, James (1995). *La pasión de Michel Foucault*. Santiago de Chile: Andrés Bello. 644 pp.
- Veyne, Paul (1986). “Le dernier Foucault et sa morale”. “El último Foucault y su moral”. En Revista Critique (Nos. 471-472), agosto-septiembre de 1986, pp. 933-941. Traducción castellana en: Revista Anábasis, No. 04 de 1996.**
- _____ (2009). *Foucault: Pensamiento y vida (Foucault: Sa pensée, sa personne)*. Barcelona: Paidós. 157 pp.

COLOMBIA: UNA OPORTUNIDAD PARA LA PAZ

Claudia L. Ramos Quintero⁸

⁸ Historiadora y Magister en Historia por la Universidad Javeriana (Bogotá). Docente investigadora de USTA-Seccional Tunja, ponente en la UNAM (México), aportó este tema al Diplomado de Filosofía Práctica. Correo electrónico: claudia.ramos@usantoto.edu.co

RESUMEN

Este ensayo postula una *oportunidad para la Paz en Colombia* (basado en el programa *Give peace a chance*), a pesar de la desesperanza ocasionada por la retoma de armas de importantes cabecillas de las FARC que firmaron el Acuerdo de La Habana (Cuba, 2016).

PALABRAS CLAVE:

Colombia, Paz, Acuerdo de La Habana 2016, FARC, *Give Peace a Chance*.

Introducción

Colombia ha estado marcada por un proceso violento desde sus inicios. Tradicionalmente se considera como uno de los países con más altos índices de confrontación entre el Estado y grupos irregulares al margen de la ley. Sin embargo, las últimas décadas le ha apostado a la paz desde diversas propuestas entre las que se encuentran las *FARC* en el periodo de Belisario Betancur. Durante la presidencia de Virgilio Barco se firmó el que se considera hasta la fecha como el más exitoso de los acuerdos ya que logró negociar e incorporar al movimiento 19 de abril (M-19), el Ejército Popular de Liberación (EPL), el Partido Revolucionario de los trabajadores (PRT), el Quintín Lame (Movimiento Indigenista) y la Corriente de Renovación Socialista (Facción del Ejército de Liberación Nacional ELN) según OIM (2015), que permitieron el tránsito a la vida civil, la reincorporación y participación política. Posteriormente, se llevaron a cabo otros intentos con el presidente Gaviria y luego con Uribe, que no lograron concretar el cese al fuego ni la desmovilización. Se consideran fallidos pues no lograron incorporar fuerzas significativas ni acabar con la lucha. Al incorporar nuevos actores y dinámicas entre ellas el narcotráfico, paramilitares y corrupción desencadenaron una fragmentación y desconfianza en los procesos que finalmente naufragaron. Ahora bien, con el gobierno de Santos Calderón se abrió una nueva oportunidad para los grupos al margen de la ley. Las *FARC* uno

de los grupos que más tiempo llevaba alzado en armas (junto con el Filipino), decide contra toda esperanza hacer la transición a la vida civil.

La experiencia mundial en procesos de paz considera este ejercicio como un reto no sólo por la complejidad y diversidad sino también por los variados efectos, interpretaciones tanto individuales como colectivas que despiertan en las sociedades. Cuando los dos o más grupos negocian con el Estado dejan en claro que buscan por un lado la reivindicación de los derechos, plantean una transformación social y una participación política en la transición a la legalidad. Sin embargo, no todos le apuestan a esta transformación, estadísticamente entre 5-10% se quedan en la disidencia (Colombia está en este promedio). Se contempla también la violencia generalizada que se refleja en la polarización de la sociedad especialmente los opositores a los pactos, los que sabotean, los que exterminan y plantean la revancha como solución al conflicto.

Darle una oportunidad a la paz es apostarle a lo incierto, es comprometerse y empeñar la palabra y las acciones. Cuando se firma un acuerdo se ponen sobre la mesa los compromisos y las acciones. Se parte de un conocimiento de la situación, se abren las posibilidades a la negociación dejando de lado los principios y pautas de verdad absoluta para entrar y admitir que el otro también tiene su verdad y plantea opciones igual de validez a las suyas. Se buscan varios efectos: un cambio en el establecimiento, una redistribución, una inclusión. Los procesos de paz no se perfectos sin embargo se apuntan, se arriesgan, se hacen responsables desde el Estado o desde la sociedad civil pero siempre se hacen con las mejores intenciones, revisando y tomando lo positivo de experiencias que las antecedieron como el caso de Sudáfrica, Irlanda y Ruanda (para el caso colombiano).

No obstante, los acuerdos y su implementación no están exentos de críticas e incumplimientos. No se proveen muchas

situaciones que van surgiendo en el camino, que surgen como imprevistas y que dejan generar una sensación de fracaso o falsas expectativas, desencadenando una resistencia no solo para los actores, la sociedad y los ciudadanos de a pie enfatizadas por los medios de comunicación. Se trata de aprender de los errores.

De la desesperanza a la oportunidad: el Post-acuerdo a pesar de ‘Iván Márquez’, ‘Jesús Santrich’ y ‘El Paisa’

Como diría Mahatma Gandhi “La paz es el camino” (2006: 15). El proceso de paz es un aprendizaje, que tiene sus errores y sus aciertos. Se aprende de ellos y de las diversas experiencias. Se mantiene la esperanza. A nivel mundial se considera como uno de los mejores acuerdos planteados. Pero hay que implementarlo y llevarlo hasta el final para saber si funciona o no. Es nuestro proceso y debemos darle una oportunidad.

Hoy en día la sociedad civil colombiana sabe que debe avanzar todos los días en su proyecto. El arduo camino está planteado y se deben construir nuevas opciones para dar pasos hacia adelante. Después de más de cincuenta años sabe que la guerra no es algo menor y ligero, por el contrario sabe que debe romper con las causas estructurales de la misma y por eso le apuesta a la paz como una la esperanza en medio de la crisis planteada por los personajes que actualmente volvieron a las armas.

He aquí el planteamiento de tan complejo problema: ¿Cuáles son los retos, desafíos en nuevos escenarios y la implementación en el proceso de paz después de la crisis por parte del rearme de combatientes de las FARC?

En efecto, debido a los últimos acontecimientos del rearme de los combatientes de las *FARC* encontramos que la crisis es el resultado según ellos de la falta de acceso a las tierras, economías

ilegales, participación de actores guerra continua. Pero la crisis realmente genera: el impacto político como balanza entre lo que funciona y lo que no. Adicionalmente, valora cuál ha sido el liderazgo del actual Presidente Duque (qué ha cumplido y lo que no) y el papel de las fuerzas armadas.

Pese a la crisis del retorno al monte por parte de una facción de la cúpula en cabeza de ‘Márquez’, ‘Santrich’ y ‘El Paisa’, entre otros (que conocían, firmaron y negociaron el Acuerdo) pero que decidieron retroceder, se considera entonces por parte de los analistas que el impacto y el daño han sido mínimo en razón a tres puntos básicos. El primero: no cuenta con tropa ni grupo base. A la fecha más de 12.000 combatientes se acogieron al Proceso, dejaron las armas y se reincorporaron a la vida civil. Actualmente, sólo cuentan con disidencias y nueva tropa, lo cual dificulta la acción. El segundo es la falta de armamento; si bien es claro que las disidencias se quedaron con parte del arsenal, no hay suficiente armamento disponible para el rearme y entrenamiento de los nuevos guerrilleros. El último -pero no menos importantes- es que no cuentan con mandos medios que realmente son las piezas clave en el conflicto, ya que son ellos los que conocen las dinámicas y los intrínquilis de la guerra.

Se entiende entonces que la dinámica -por ahora- no es de confrontación directa con el ejército, ya que no cuentan con los recursos necesarios, no tienen cómo hacerlo, por lo cual entonces recurren a la baja intensidad. Ataques esporádicos, escaramuzas.

Pero no se puede dejar de lado el papel de las ‘disidencias’, que aunque son minoría tiene alrededor de 2.500 personas que han realizado ataques (30 aproximadamente en los últimos meses) y generan impacto especialmente en las zonas, corredores y espacios que controlan como Cauca, Nariño, Catatumbo y Bajo Cauca antioqueño. Este nuevo grupo denominado *Movimiento Bolivariano por la Nueva Colombia* que hereda el grueso de sus filas del crimen organizado, no cuentan con estructura militar

que pueda dar la pelea, y definitivamente se mueven en la clandestinidad.

La tesis que sostienen los combatientes -que los condujo de regreso al monte y permitió el rearme fueron el incumplimiento de los acuerdos amparados en tres razones: la primera la falta de garantías por parte del gobierno. Dos: el asesinato indiscriminado de más de 150 excombatientes, y tres: el exterminio de líderes sociales que fueron asociados como militantes o guerrilleros. La crisis generada por el abandono del *Proceso* en cabeza cuatro o cinco miembros de la cúpula que conocían cómo era la dinámica y cómo funcionaba el *Acuerdo*. Sabían qué estaban firmando, qué estaban ratificando y a qué se comprometían. Por consiguiente, esta decisión claramente debilita la credibilidad y confianza en el Proceso. Para consolidarse y reagruparse les queda por un lado continuar trabajando en llave con el narcotráfico, que tradicionalmente les garantiza el flujo de dinero. Por otro lado, la asociación a interés con el *EPL* por compartir espacios y algunos proyectos hoy en día los lleva a asumir posturas de confianza que en otros momentos y espacios no se podrían siquiera dar o pensar. Igualmente, van a continuar con la minería ilegal, la extorsión y el contrabando de combustible en la zona de frontera. Se espera entonces -según los análisis y proyecciones- es una recomposición en cuanto a la nueva tropa que han venido reclutando, que necesita rearmarse y evitar la reincorporación de mandos medios.

Esta coyuntura no puede desconocer el compromiso y disposición de Timochenko (que nos guste o no) empeñó su palabra y hasta la fecha ha cumplido. Tampoco se puede echar por la borda el tránsito y reincorporación de casi 12.000 activos del grupo que han continuado con el Proceso de Paz ni desconocer las experiencias valiosas como resultado de los ejercicios de emprendimiento como la cerveza, las muñecas del Cauca, el café y la ropa de montaña (en la cual son expertos), y por último los deportes extremos (que les valió un reconocimiento a nivel internacional en el canotaje).

A modo de conclusión

El *Proceso de Paz* se asume como un reto y compromiso por parte del Estado y la sociedad civil, que deben apropiarse de él. Debe considerarlo como exitoso, ya que logró reincorporar más del 90% de combatientes (que son los encargados de llevar la paz a sus territorios), alcanzó experiencias exitosas y desarrollo de proyectos productivos. A nivel mundial, Colombia cumplió las expectativas ya que se encuentra dentro del promedio de las estadísticas no sólo en el regreso residual a las armas y disidencias, sino también en la participación política y la reincorporación e inserción en la vida civil. El Estado debe mantener y garantizar el no retorno a las armas. El reto consiste en mantener el compromiso en medio de los diversos acontecimientos. Se hace entonces un llamado al Estado y a la sociedad civil para que hagan énfasis en la implementación del Acuerdo, con un aporte significativo de recursos, un compromiso duradero y fuerte, que le apueste y garantice la paz. Si bien el Estado es el garante, el *Proceso de Paz* es nuestra irreversible responsabilidad como sociedad civil.

Referencias

Gandhi, M. K. (2006). *La historia de mis experimentos con la verdad (Autobiografía)*. Bogotá: Solar.

Give Peace a Chance. Disponible en https://es.wikipedia.org/wiki/Give_Peace_a_Chance

NOTAS INTRODUCTORIAS A LAS CINCO VÍAS TOMISTAS

Diego Fernando Barrios Andrade⁹

⁹ Licenciado en Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda (Bogotá) y Magister en Ciencia Política de la Universidad de Los Andes (Bogotá). Docente investigador de tiempo completo del Dpto. de Humanidades y Formación Integral de la Universidad Santo Tomás, Seccional Tunja, colaboró con este tema en el Diplomado de Filosofía Práctica. Correo electrónico: diego.barrios@usantoto.edu.co

Resumen:

El siguiente texto tiene como finalidad exponer sintéticamente algunas claves de interpretación de las *cinco vías tomistas* tal como figuran en la *Suma Teológica*. La forma en que aquí se examinan las vías asume un hilo conductor concreto. En primer lugar, se cita de forma textual cada vía y, seguidamente, se menciona la definición de algunos términos metafísicos claves para la comprensión de la vía. En este orden de ideas, se va desarrollando una exposición analítica cuya meta es la de terminar de explicar las vías tomistas con el ánimo de hacerlas aún más inteligibles. La secuencia en la presentación de las vías sigue el mismo orden trazado por santo Tomás en la *Suma Teológica*.

Palabras clave:

Vías, Tomás de Aquino, movimiento, causa, acto de ser, teleología.

A manera de introducción

Con relación a la existencia de Dios caben, en síntesis, tres posturas: la afirmativa, la que sostiene que efectivamente sí existe una divinidad; la negativa, opuesta a la anterior, por la que se rechaza su existencia, y, finalmente, el agnosticismo, propuesta originalmente formulada por Kant en la Modernidad, para quien no se puede tener certeza de la existencia o inexistencia de Dios. Los razonamientos de todos estos planteos teóricos varían enormemente, también en atención al tipo de prueba que esgrimen, las cuales pasan por las variadas disciplinas de la filosofía, la historia, la sociología, la psicología, la física, la biología, entre otras.

Aunque se quisiera obviar –o evitar– este problema, lo cierto es que siempre resurge o, por mejor decir, siempre ha estado presente en el debate académico, como en las conversaciones corrientes. Incluso la poca utilidad, desde un punto de vista mundanal, de la pregunta no deja de motivar las indagaciones sobre Dios (Ratzinger, 2007). Ni tampoco el ateísmo, creciente en sociedades laicizadas, logra frenar el interés por Dios o las reflexiones que en torno de Él se continúan haciendo desde la filosofía y la teología.

No obstante, a decir verdad, la respuesta que se dé al interrogante de la existencia de Dios no resulta, en absoluto, vana o superflua. Al contrario, reviste la mayor importancia tanto para

el obrar individual como para el conjunto entero de la sociedad. De ahí la validez, siempre perenne, de un tema como este que incide especialmente en el horizonte práctico existencial.

Según Ratzinger (2007), la idea de Dios le viene al hombre de dos caminos naturalmente experienciales: la plenitud y la precariedad de la propia existencia humana. “Cuando el hombre vive en la plenitud, en la riqueza, en la belleza y en la grandeza es siempre consciente de que su existencia es una existencia donada” (Ratzinger, 2007, p. 91); lo cual quiere decir que, en la magnificencia de una vida próspera, saludable, buena, el hombre descubre que todo cuanto tiene lo tiene recibido de otro que concede sus dones con anterioridad a cualquier mérito personal. Pero así mismo, el dolor, el sufrimiento, la soledad, son condiciones vitales que “suspiran por lo ilimitado”, “que apuntan al totalmente otro” con el deseo de alcanzar la redención (Ratzinger, 2007). Las raíces del anhelo de Dios llegan hasta lo más profundo del corazón humano, como lo señalaba Agustín de Hipona en una expresión inmemorable: “Nos hiciste Señor para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que no descanse en Ti” (González, 2008).

Ahora bien, un planteamiento completo acerca de la existencia de Dios lo constituyen las *cinco vías* expuestas por santo Tomás de Aquino en *S. Th.* I q. 2 a. 3. Sin la pretensión de presentar de manera exhaustiva las diferentes interpretaciones vigentes en los círculos tomistas, el propósito fundamental de este escrito se cifra en explicar de forma sintética las claves teóricas con las cuales realizar un acercamiento inicial a las pruebas del Aquinate sobre la existencia de Dios. Por tanto, el objetivo de las siguientes páginas quedará cumplido si se exponen con nitidez algunos apuntes preliminares que sirvan a una más fácil apropiación de las vías tomistas. El interés de este ejercicio radica en que las vías representan una argumentación clásica para Teología natural y, además, conservan una enorme importancia en la obra completa de Tomás de Aquino.

Las cinco Vías tomistas hacia Dios

A continuación, se exponen resumidamente cada una de las *cinco vías* que aparecen en la *Suma Teológica* (I q. 2, a. 3). Como el lector puede no estar familiarizado ni con las vías ni con el lenguaje filosófico contenido en ellas, la presentación de cada vía va ir precedida de una transcripción textual de las mismas, seguida de una explicación terminológica del lenguaje filosófico empleado en ellas. Sólo de este modo puede adelantarse un ulterior análisis de las *vías tomistas* comprensible para los lectores neófitos en el tema.

La primera vía es la que se funda en el movimiento. En la *Suma Teológica* (I q. 2, a. 3) aparece formulada del siguiente modo: La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho, nada se mueve a no ser que en cuanto potencia esté orientado a aquello para lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. Ejemplo: el fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto; sólo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: Lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: Un bastón no mueve nada

si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios.

Una precisión del Aquinate al inicio de la formulación de la prueba, permite entender que esta es la vía más manifiesta o “más clara” para demostrar la existencia de Dios (González, 2015). Esto obedece a que el movimiento, o cambio de la potencia a acto en un ente, es a todas luces algo percibido evidentemente por los sentidos (González, 2015). Las cosas materiales, de las que tenemos experiencia, están cambiándose constantemente en otros seres y todo cuanto “se mueve es movido por otro”, dirá santo Tomás estableciendo la premisa central sobre la que se articula la primera vía hacia Dios.

Para avanzar en la explicación de la prueba, conviene tener en cuenta algunos conceptos metafísicos básicos. El primero es la noción de acto. Por *acto* se entiende una perfección cualquiera que posee un ente (Alvira, Clavell y Melendo, 1989; Irizar, 2013). Empero, “el acto de todos los actos o perfección de todas las perfecciones” (Irizar, 2013), se llama *acto de ser*. El acto de ser dota de existencia a un ente concediéndole, así, la perfección principal de la cual derivan todas las demás. A esta clase de acto es al que se refiere Tomás de Aquino en la primera vía, tanto el que tiene el agente –Dios– que pone en obra el movimiento, como el que lo recibe –la criatura– en sí mismo.

La potencia consiste en un no ser relativo por el que algo, que todavía no es, puede llegar a ser en acto (Alvira, Clavell *et al.*, 1989; Irizar, 2013). El movimiento, de otra parte, se define como “acto imperfecto de lo imperfecto” (Irizar, 2013). El movimiento combina algo de potencia y acto a la vez. Es un acto, como se menciona en su definición, porque alude a una realidad, al cambio precisamente, por el que una cosa pasa a ser otra. Mas se trata de un acto imperfecto, puesto que en el movimiento un ente deja de tener una actualidad para adquirir otra que todavía no tiene.

Para ilustrar, el agua fría que se hace caliente tiene que atravesar por el estado de tibia, y mientras eso ocurre tiene que perder su condición anterior –fría– para moverse a una nueva –cálida– que aún no consigue del todo (Dewan, 2009a).

La *primera vía* se basa en el movimiento, pero no en un movimiento sensible o material; entre otras razones, porque la materia es causada por Dios con su acción creadora (*S. Th.* I q. 45 a. 1). Pero la vía se sustenta en el movimiento porque captamos indudablemente que unas cosas empiezan a ser o existir desde el no ser o la no existencia, por mediación de otras que ya estaban en posesión del acto de ser.

El movimiento necesita de un ser en acto porque “la potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto” (*S. Th.* I q. 3). He aquí otra premisa básica sobre la que se sustenta la primera vía, en la que se encuentran entrelazados dos términos; en primer lugar, la necesidad de un ente en acto como principio u origen del movimiento y, en segundo lugar, el hecho constatable de que la potencia no trasmuta en acto sin la intervención de un principio actual. La existencia de un ente o alguna de sus perfecciones requiere de un ente constituido en acto con anterioridad que con su influjo cause esas propiedades. De otro lado, un ser en potencia no adviene en acto por sí mismo porque implicaría que estuviera “simultáneamente en potencia y en acto” (*S. Th.* I q. 3), lo cual resulta nada más y nada menos que un imposible metafísico.

El dominico italiano concluye, con base en estas afirmaciones, que todo cuanto se mueve se mueve por otro, pero también que no es posible remontarse en una serie infinita de motores “porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor” (*S. Th.* I q. 3). A ese primer motor, origen del movimiento, es decir, de la existencia de la totalidad de los entes, lo conocemos como Dios.

La *segunda vía* toma como principio explicativo la causalidad eficiente. En efecto, en la *Suma Teológica* I q. 2, a. 3 se lee: La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de *causas eficientes*. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia, no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios.

Antes de introducirnos en la exposición de esta vía detengámonos primero en aprehender el significado filosófico de los términos *causa* y *causación eficiente*. Aristóteles empleaba el vocablo griego “aition” para designar a la causa. El Filósofo -como le llama Tomás de Aquino a Aristóteles-, quería mostrar con ese término que una causa es “cualquier cosa que de alguna manera sea responsable” (Dewan, 2009a, p. 91); es decir, que puede responder o dar cuenta de algo que sobreviene a consecuencia de su actividad. Por sobre todo, una causa “da cuenta de” o “explica” el *esse* de los entes existentes (Dewan, 2009a, p. 92).

La *causa eficiente*, que con su actuación también interviene en la existencia de una nueva cosa, tiene que ver con aquello que está en el “origen del movimiento, cambio o acontecimiento” (Dewan, 2009a, p. 93). La causa eficiente es “el principio que con su acción real determina que algo sea o sea de algún modo” (Irizar, 2013, p. 135), esto es, bajo una determinada perfección. La causa eficiente, como se infiere de la vía, es una causa que pone en la

existencia a todas las cosas; es una causa total, universal, análoga, primera. Es una causa divina. La segunda vía indaga por la causa de todo lo que existe y esa, concluirá, es Dios.

Ahora bien, santo Tomás comenta que ningún ente puede ser causa eficiente de sí mismo, pues ello supone que tendría que darse a sí mismo el ser antes de existir, lo cual redundaría en la negación del principio de no contradicción¹⁰. Así, nos vamos aproximando progresivamente a la *primera causa incausada*. De igual modo, el Aquinate señala que hay un orden en las causas eficientes que producen la existencia de un ente, de tal suerte que “la primera es causa de la intermedia; y esta, sea una o múltiple, lo es de la última”. Pero no es factible proceder hasta el infinito en la serie causal, pues entonces nunca se llegaría a la primera de la cual depende la totalidad de las causas. Si se quita la primera causa, no tendríamos ni la última ni la intermedia; por tanto, hace falta llegar a una primera causa que sea el origen de todas las cosas. Esa causa, como indica Tomás de Aquino, es Dios.

La *tercera vía* tiene como punto de partida a los seres contingentes y necesarios. Santo Tomás la plantea como sigue: La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario.

¹⁰ Una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto (Principio lógico de no-contradicción).

Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes (Núm. 2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios.

Siguiendo con nuestro plan explicativo, debe puntualizarse lo que es un ser contingente y un ser necesario. Al primero lo llamamos así en cuanto que posee un ser inestable; puede existir o no existir de acuerdo con las condiciones que favorezcan o impidan su continuidad en la existencia (Irizar, 2013). En cambio, los seres necesarios permanecen en la existencia indefinidamente una vez comienzan a existir (Irizar, 2013).

Santo Tomás nota que el mundo no se compone solo de seres contingentes. Si esto hubiese sido así, ahora no habría seres. Es decir, como los seres contingentes comienzan a existir en algún momento, pues no tienen el ser como algo propio o con necesidad intrínseca, “hubo un tiempo en que nada existió”. Pero ya que constatamos la presencia de seres contingentes, es lógico deducir que estos han empezado a existir por la mediación de los seres necesarios.

El consiguiente paso en la argumentación de la vía reside en sostener que existe un primer ser necesario del cual provienen los otros seres necesarios que, por ser causados, no disponen de la misma potencialidad activa con la que cuenta ese primer ente necesario. Santo Tomás prueba este punto aludiendo a que el estatus de necesidad de un ser necesario deriva de sí mismo o de otro. Después sostiene que es imposible –como en las precedentes vías–, orientarse al infinito en la cadena causal de seres necesarios. Pero hasta aquí vale la pena detenernos, porque llama la atención, la idea de que un ser necesario pueda originar otro. La condición de necesidad de un ser necesario no implica que no pueda tener

un origen a partir de otro ente. Para desmontar el pensamiento contrario, baste pensar que un ser necesario no es aquel que existe con autosuficiencia o independencia ontológica, pues su ser pudo provenir de la acción de otro. Tal como cuando se razona, que de unos principios necesarios se sucede una conclusión también necesaria, de la misma manera en el orden metafísico un ser necesario puede producir otro ser necesario (Dewan, 2009b).

Pues bien, si la necesidad de un ser necesario se encuentra en otro, no es posible que “se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente”, porque entonces no se llegaría a uno primero que sería la causa de los demás. Por tanto, existe un primer ser necesario al que conocemos como Dios.

La *cuarta vía* la describe santo Tomás con estas palabras: La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas. Pues se encuentra en las cosas algo más y menos bueno, y verdadero, y noble, y así otras cosas semejantes. Pero este más y este menos se dice de las cosas en cuanto que se aproximan más o menos a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es verísimo y óptimo y nobilísimo; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son máximamente verdaderas, son máximamente seres, como se dice en *II Metaphys*. Pero lo que es máximamente tal en algún género es la causa de todas las cosas que son de ese género, como el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores -como se explica en el mismo libro—, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su ser, de su bondad, de cualquier otra perfección, y a éste le llamamos Dios.

La *cuarta vía*, como se ve, está expresada conforme a “una visión de la realidad en términos de tres notas inteligibles diferentes, pero relacionadas: bondad, verdad y nobleza (o perfección)” (Dewan, 2009a, p. 39). El bien y la verdad, como sabemos, son nociones trascendentales que se sustentan en

el *esse*, la más fundamental perfección de la que penden las demás que se dan en un ente. Para comprender el enlace de estas categorías metafísicas, apuntemos primeramente lo que se entiende por perfección. Ser perfecto equivale a “tener la plenitud de ser” o, dicho de otro modo, estar en acto (Dewan, 2009a). En latín, el lenguaje con que fue escrito la *Suma Teológica*, el vínculo de ambos conceptos –perfección y ser– se observa más fácilmente por cuanto la “carencia” de una perfección o atributo en un ente, se nombra con la palabra “*de-esse*” (Dewan, 2009). Perfección equivale, entonces, a tener el ser en plenitud. Santo Tomás añade que un ser es perfecto en la medida en que tiene todos los atributos correspondientes a su naturaleza o *modo de ser* específico; en eso se constata que posee la “plenitud de ser”. Por tanto, la carencia de alguno de esos atributos se convierte para un ser en una imperfección, como el que un perro no tenga el sentido de la vista.

Una vez aclarado el binomio *ser-perfección*, debemos procurar ver el enlace perfección-bondad. El bien es aquello que todas las cosas apetecen; el bien es, en últimas, un objeto del apetito (Dewan, 2009). Mas una cosa es apetecible en cuanto que es perfecta, es decir, no carece de lo que le pertenece según su naturaleza; porque, para santo Tomás, “una cosa es objeto del apetito en la medida en que es perfecta, porque todas las cosas desean su propia perfección” (Dewan, 2009, p. 92). En este orden de ideas, una cosa es también buena por participar del ser, puesto que, si es buena por ser perfecta, no puede ser perfecta si no por poseer el acto de ser. Una cosa es buena en la medida en que tiene toda la perfección de su ser, la cual le sobreviene, como se dijo, de poseer el acto de ser, la actualidad primera de todo lo real (Dewan, 2009).

Una vez vistas las interacciones *ser-perfección-bondad*, resta por aprehender el que las cosas sean “más y menos” buenas en correlación a la cercanía o lejanía de lo mejor. En el mundo de las causas sensibles, unas comunican a otras una perfección más

o menos intensa, tal como ocurre con el calor que calienta con más intensidad los cuerpos que están más cercanos a él. Lo más y lo menos provienen del influjo de lo máximo, como se dice en la vía. Este es el tipo razonamiento que conduce a la causalidad eficiente divina, con la que se infiere que Dios está en el origen de todas las cosas. Pero para comprenderlo, todavía falta captar que las cosas son más y menos buenas. En la cuarta vía, se tiene en cuenta el principio de causación universal de las cosas desde el punto de vista de las perfecciones metafísica (ser, perfección, verdad, bondad), a partir de la consideración del bien. Las cosas que existen son buenas, pero unas lo son más que otras: “Tanto mi mano como mi cabeza son buenas, pero mi cabeza es mejor” (Dewan, 2009, p. 98).

Por esta misma secuencia, santo Tomás va a llegar a la conclusión de que hay un “máximo ser” después de constatar de que tiene que darse lo más bueno, lo más verdadero y lo más noble. Ese ser máximo, bueno, verdadero y perfecto no puede ser otro que Dios.

La quinta y última vía, se enuncia así en la *Suma Teológica*: La quinta toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios¹¹.

11 La transcripción de esta vía se adaptó de la *Suma Teológica* disponible en línea en la página web: <http://hfg.com.ar/sumat/index.html> y de *Fundamentos metafísicos de la ética* (Dewan, 2009a), con el fin de introducir la noción de “gobierno del mundo”.

Esta última vía se basa en la *teleología* o la capacidad que tienen las cosas de obrar por un fin. Todo lo que obra, se mueve por un fin. Esta es la premisa básica de la quinta vía. Pero esta misma vía también se refiere, de forma particular, a los seres que no tienen conocimiento, los cuales “siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor”. Las arañas, por ejemplo, no tienen conocimiento de lo que hacen; sus producciones de telarañas son siempre las mismas, a diferencia del arquitecto que puede construir edificaciones de acuerdo con ideas casi que ilimitadas.

El otro paso de la prueba consiste en demostrar que el fin que persiguen los seres irracionales, ha sido pensado por una inteligencia suprema para ellos. Dirigirse a un fin precisa de las siguientes condiciones: conocer el fin, tener la idea misma de fin y, finalmente, comprender la relación hay entre los medios y el fin. A diferencia de las cosas naturales, el agente voluntario puede proponerse el fin, moverse a sí mismo en pos del fin y elegir las acciones conducentes al mismo fin. Pero las cosas naturales, por carecer de conocimiento, no pueden ni fijarse el fin ni ordenarse o moverse por sí mismas al fin. Otro ser tiene que darles su fin, ordenarlas y dirigir las hacia este mismo, como ocurre con la flecha, ilustra santo Tomás en *Quaestiones disputatae de potentia* (Dewan, 2009a).

La flecha no va a la deriva en su movimiento, el recorrido que hace no es azaroso. Contrariamente, está destinada a un blanco o meta en particular, porque una inteligencia concibió su destino o fin, diseño, trayecto, vuelo. El movimiento de la flecha revela que ha sido dirigida por una inteligencia. De igual manera, los seres irracionales no obran al acaso, una inteligencia tuvo que pensar para ellos el fin al cual se orientan. A esa inteligencia, infiere santo Tomás, la identificamos con Dios.

Por último, Dewan (2009a) prefiere llamar a esta vía, la vía del gobierno del mundo y no del diseño inteligente. La razón está en que el diseño pudiera no dar margen a equívocos o, mejor,

equivocaciones (lo *per accidens*), algo que vemos pasa en nuestro mundo con, por ejemplo, los terremotos. La idea de diseño inteligente sugiere la existencia de un prototipo o modelo en el cual no tendría por qué tener lugar el mal presente en el mundo (Dewan, 2009a). En cambio, si esta es una vía del gobierno del mundo, el mal puede encauzarse argumentando que Dios no lo quiso en sí mismo ni que este se escape de la providencia divina. Dios ejerce un gobierno providente sobre el mundo y los hombres a sabiendas de la existencia del mal en el mundo.

Conclusión

El creyente como el no creyente pueden sentir de súbito la tendencia a adherirse a una opinión contraria a la que comúnmente suelen mantener. Cuántas veces el creyente no ve tentada su fe, amenazado por fuerzas que quieren hacerle desistir de su credulidad. El no creyente, en contraposición, puede oír resonar en su interior el eco de una expresión dicha a un ateo que relata Martin Buber en una de sus historias: “Quizás sea verdad” (Ratzinger, 2007). La fe no crece sino por el estudio de sus contenidos, como tampoco se despejan las dudas del ateo sin acudir a las fuentes doctrinales de la fe. Aunque esto supone también una actitud de apertura o atenta humildad.

Pero, incluso más allá de la fe, el filósofo cristiano sabe que es posible encontrar unas razones naturales para demostrar es la causa de toda la realidad. Por tanto, la cuestión de Dios no se resuelve a punta de pura fe, sino que hay argumentos racionales en favor de Él.

Las *vías tomistas* representan esa clase de argumentos; ellas responden a una cuestión primeriza de la Suma Teológica: ¿existe o no existe Dios? La respuesta afirmativa del Aquinate sienta las bases de una teoría filosófica concatenada a otro interrogante de la misma importancia: ¿de dónde venimos? En otras palabras, sostener que Dios existe implica asegurar un principio nuclear con el cual empezar a dirimir la pregunta por nuestra procedencia.

En este orden de ideas, el sentido de la vida comienza a dilucidarse con la aceptación o, al contrario, rechazo de la existencia de Dios. Si Dios existe, significa que debemos buscarle en la religión, en la vivencia de la fe. Aunque algunos científicos sean *deístas*, no por eso su accionar ético se ve menos influenciado por la creencia que existe en una divinidad. La utilidad práctica de esta cuestión se ve allí mismo, en que lo que hacemos no debería desentenderse de la perspectiva en la que se vislumbra la Divinidad.

Referencias

- Alvira, T., Clavell, L. y Melendo, T. (1989). *Metafísica*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A.
- De Aquino, T. *Suma Teológica*. Recuperado de <http://hfg.com.ar/sumat/index.html> en octubre de 2019.
- Dewan, L. (2009a). *Fundamentos metafísicos de la ética*. Bogotá: Fondo de Publicaciones Universidad Sergio Arboleda.
- _____. (2009b). *Lecciones de Metafísica*. Bogotá: Fondo de Publicaciones Universidad Sergio Arboleda.
- González, Á. (2008). *Teología natural* (6ª ed.). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A.
- Irizar, L. *Nociones Fundamentales de Metafísica aristotélico-tomista* (2ª ed.). Bogotá: Fondo de Publicaciones Universidad Sergio Arboleda.
- Ratzinger, J. (2007). *Introducción al cristianismo* (14ª ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.

FILOSOFÍA DE LA SOSPECHA: KARL MARX, FRIEDRICH NIETZSCHE Y SIGMUND FREUD

Edgar Támara Puerto¹²

¹² Licenciado en Filosofía y Teología de USTA. Magister en Historia por UPTC, Tunja. Colaboró con este tema en el Diplomado de Filosofía Práctica. Correo electrónico: *edgar.tamara@usantoto.edu.co*

RESUMEN:

El objetivo de este ensayo es presentar panorámicamente la tríada de los denominados 'Filósofos de la Sospecha': Marx, Nietzsche y Freud, y destacar su relevancia en la filosofía contemporánea.

PALABRAS CLAVE:

Filosofía, Sospecha, K. Marx, F. Nietzsche, S. Freud.

Introducción

El término filósofos *de la sospecha*: Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) y Sigmund Freud (1856-1939) fue implementado por filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005), “en un artículo publicado en 1965: «El psicoanálisis y el movimiento de la cultura contemporánea. Posteriormente, retomó la misma expresión en su obra de 1969 *El conflicto de las interpretaciones*, que lleva como subtítulo *Ensayos de hermenéutica*. En el segundo capítulo de este libro, que tiene como encabezamiento «Marx, Nietzsche y Freud», Paul Ricoeur también utiliza la expresión para referirse a los tres filósofos” (Torralba, 2007, pág. 9).

Además, “Michel Foucault, también se suma a la tesis de Ricoeur y elabora un ensayo dedicado a Nietzsche, Freud y Marx” (Torralba, 2007, pág. 11). En las ponencias y debates del coloquio bajo el título *Nietzsche. Cahiers de Royaumont* (París, 1967). Presentó un análisis de la nueva interpretación del lenguaje y el signo del pensamiento de Nietzsche, Freud y Marx: “Ellos han cambiado, en realidad, la naturaleza del signo, y modificado la manera como el signo en general podría ser interpretado” (Foucault, 1967, pág. 142). De hecho, este filósofo francés lo expresó en el contexto del siglo XVI cuando analizó los signos como homogéneos y todo se encontraba construido y dicho como verdad única, lo que manifiesta que Nietzsche, Freud y Marx habían sobrepuesto los signos dejando en duda todo lo planteado

por la modernidad con respecto al sujeto, que era considerado como el centro de la verdad y la interpretación homogénea.

Ahora bien, el contexto en el que vivieron Nietzsche, Marx y Freud fue el siglo XIX, cuando la modernidad estaba en su apogeo y máxima expresión, y el sujeto era el creador del conocimiento y sobre él se referenciaba el centro de la reflexión a nivel político, económico, religioso, moral. Ellos cuestionan los valores, mostraron un espíritu crítico frente a los planteamientos homogéneos de la modernidad, cada uno desde su filosofía y campo de trabajo cuestionó y criticó la sociedad con el argumento de que lo planteado no le proporcionaba al sujeto una verdadera identidad sino que eran cegados por falsos argumentos que no llevaban a la sociedad a ver la verdad de las cosas, pusieron en duda y *sospecharon* de los argumentos de la racionalidad: “Marx desenmascara la ideología como falsa conciencia o conciencia invertida; Nietzsche cuestiona los falsos valores; Freud pone al descubierto los disfraces de las pulsiones inconscientes” (*SOSPECHA*, s.f., pág. 1). Por consiguiente, permite al lector cuestionar la relación del hombre con la historia, la moral y el sentido común, es decir, “ponen entre paréntesis las formulaciones básicas de la antropología filosófica occidental. En consecuencia, la hermenéutica, cuyo objetivo central es pensar el destino del sujeto a partir de la Sospecha” (Torralba, 2007, pág. 3). Cada autor desde su punto de vista puso en duda la realidad, las cosas tal cual son y se manifiestan, o aparecen a la luz de la racionalidad; llegan a afirmar que la conciencia también es apariencia tal cual la concibe el ser humano. Entonces, ante tanta negativa se preguntaban: ¿en qué debe creer el ser humano? Pues a continuación se presenta lo que critica cada autor y lo que propuso.

La Sospecha nietzscheana

En un primer momento se analiza el pensamiento de F. Nietzsche, cuya crítica se centró en la cultura occidental, sospechando de todo lo que el cristianismo le presentó a la

humanidad, basándose en el filósofo francés Ludwig Feuerbach (1804-1872), quien en su obra *La esencia del cristianismo* (1841) había afirmado que es el Hombre el que crea Dios a su imagen y semejanza, a lo que “Nietzsche afirma que la cultura occidental está viciada desde sus orígenes, pues es una cultura que se opone a la vida, a los instintos; es una cultura empeñada en instaurar la racionalidad de la vida, por lo tanto, es una cultura decadente y dogmática” (Gajate, *Filosofía de Nietzsche*, 1995, págs. 17-18), aspectos que llevaron a poner en crítica a teocracia, la filosofía, la religión, y la moral que por siglos se venía enseñando en todo el contexto europeo.

Asimismo, Nietzsche en su obra *El Anticristo* es donde más reafirma su crítica racional a la religión, dejando en claro la de los débiles, los resentidos, donde se privilegia más lo *Apolíneo* (lo recto, lo bueno) que lo *Dionisiaco* (el dios de la embriaguez): “el cristianismo es la venida del pesimismo, de los débiles, de los inferiores, de los tristes y de los oprimidos (...) toda religión es nacido de las angustias y de las necesidades, de la impotencia que siente el hombre en sí mismo” (Gajate, *Filosofía de Nietzsche*, 1995, pág. 19). Es decir, ve la razón se ha desvirtuado y no aporta nada al crecimiento de la consciencia, la personalidad y conocimiento del ser humano, no permite que el hombre explore su sexualidad ni sus instintos, ya que estos deben ser reprimidos junto con su libertad de expresión, en tanto que no tiene derecho a pensar por sí mismo sino a través de lo estipulado por la religión.

En cuanto a la moral, Nietzsche en su libro *Más allá del bien y la moral*, planteó que el cristianismo se basó en la filosofía del Platón, que consistió en formar personas resentidas basadas en los valores del esclavo, es decir, enseñando una moral antinatural y reprimiendo todos los instintos que por naturaleza el hombre debe tener a su favor para tener una vida basada en la *moral de los señores* y no en la *moral del esclavo*.

A modo de conclusión, se afirma que *los valores basados en el esclavo* condujeron a Nietzsche a pensar en el *Nihilismo*, que consistió en la pérdida del sentido de la existencia, y se desbordó en el valor de la realidad, que indujo en no pocos casos a la ausencia de los valores. En consecuencia, propuso la muerte de Dios en el libro *Así habló Zaratustra*, y propuso el *Superhombre* como el salvador de la crisis generada por el cristianismo a la humanidad, en virtud de los valores de *Genio* y *el Espíritu libre*.

La Sospecha marxista

En segundo lugar, se analiza la crítica de Karl Marx, a través de su filosofía-política, quien al igual que Nietzsche se basó en el pensamiento de Ludwig Feuerbach (1804-1872), quien en su obra *La esencia del cristianismo* (1841) se atrevió a criticar y sospechar el racionalismo de la modernidad.

El aporte significativo de Marx consistió en deconstruir (Ferry, 2006, pág. 241) lo planteado por la filosofía moderna, en cuanto a la construcción del sujeto y lo que hicieron de él. “La ideología, la filosofía y la religión de un momento histórico dado que son las que corresponden a la clase dominante y tienen como finalidad mantenerla en su situación de privilegio, justificando la estructura económica del momento (que es la relación entre opresores y oprimidos)” (*SOSPECHA*, s.f., pág. 2).

Es por esta razón que uno de los planteamientos más importantes de Marx fue criticar la estructura más importante: *la economía*, de la que se desprende el capitalismo, la plusvalía, la propiedad privada, la religión, la burguesía, cada una de las características anteriormente mencionadas. Efectivamente, según Marx estas agobiaban y llevaron al hombre a la alienación de su propia economía, trabajo, moral, creencia: “Marx pone en entredicho esta supuesta visión del hombre y reduce la comprensión humana a pura materialidad; según su punto de vista, no hace falta recurrir a principios extraños, esotéricos o

religiosos para comprender al hombre, sino atenerse a los hechos visibles y empíricamente constatables” (Torralba, 2007, pág. 19).

Partiendo del punto de vista anterior, Marx planteó que la historia ayudó al hombre a salir de la alienación en la que se encontraba, logrando una emancipación del yugo de la comprensión ideológica de la cultura judeo-cristiana; es decir, Marx concibió la historia como “un proceso de maduración de la especie humana para producir medios con los que satisface las crecientes necesidades” (Gajate, 1995, pág. 20). Su propuesta consistió en plantear y criticar el proceder del capitalismo, y de esta manera afirmó que el sujeto enajenado era el obrero, la actividad que lo enajenaba era el trabajo, el carácter de esta actividad era la práctica o el acto de producción; la objetivación del sujeto enajenado eran los productos del trabajo, y la superación de toda enajenación era mediante la abolición de la propiedad privada (Gajate, *Filosofía de Marx*, 1995, pág. 21).

También, Marx criticó la *religión* y la percibió como alienación “la religión es reflejo de un mundo carente de racionalidad, el síntoma de una enfermedad social: la pobreza fruto de la explotación” (Marquinez, 1981, pág. 53); para él la religión estaba aliada a la burguesía, que sólo pretendió la explotación del obrero y se benefició de la propiedad privada. Además, la tildó de ideología religiosa, al concluir que el sinónimo de religión era resignación ante las injusticias que le acontecían al obrero, justificando el obrar de la burguesía. Asimismo, afirmó que la religión estaba bajo la construcción del humanismo positivo (Marquinez, 1981, pág. 48), en cuanto que se basó en el ateísmo positivo, es decir, la construcción racional de Dios por medio del hombre, a raíz de sus necesidades físicas.

Para que la burguesía dejara el poder –argumentaba Marx– se necesitaba de una *revolución del proletariado*, “la revolución no sólo es necesaria porque es el único medio de derrocar a la clase dominante, sino también porque la revolución permite a la clase

que derriba a la otra. Barrer toda la podredumbre del viejo sistema en que está sumergida y hacerse capaz de fundar una sociedad sobre bases nuevas” (Gajate, *Filosofía de Marx*, 1995, pág. 21). Además, que se alzara en armas ideológicas como el comunismo, dejara atrás el capitalismo enajenado, que hace sentir al obrero como un objeto más en la fábrica, abolir la lucha de clases, ya que el proceder del capitalismo se ejecuta a través de la plusvalía; a todas luces, alienó al hombre hasta el extremo de deshumanizarlo y hacer lo propio como fue la acumulación de riqueza a costa de la mano de obra y el esfuerzo trabajado por el obrero. Propuso el comunismo como la salvación a la situación del obrero, con el objetivo de establecer un nuevo orden social, abolir la propiedad privada, división de las clases sociales, las empresas y los medios de producción serán controlados y distribuidos para el beneficio de todos (*SOSPECHA*, s.f., pág. 3). Una crítica que recibió Marx, fue que su propuesta se quedó en una utopía comunista, que en muchos contextos cuando la burguesía perdía el poder el proletariado se organizaba hasta cierto punto sin encontrar un consenso entre ellos para gobernar.

La Sospecha freudiana

En un tercer momento, se analiza la crítica de Freud a la modernidad, basándose en “las pulsiones escondidas en nuestro inconsciente” (Ferry, 2006, pág. 245). Partiendo de la crítica de frente con la religión, afirmando que “relaciona la religión con conflictos de la vida psíquica” (Marquinez, 1981, pág. 56). Es preciso aclarar que Freud se caracteriza por su ateísmo intransigente y sugestivo a la hora de referirse a la sociedad teocrática. Es por ello que reafirma su postura justificando que la religión “es una enfermedad que hay que superar” (Marquinez, 1981, pág. 56) y toma como punto de partida, el análisis que hace de la obra de Sófocles en la trilogía: *Edipo rey*, *Edipo en Colonia* y *Antígona*, con el fin de justificar que el ‘complejo de Edipo’ era la causal de la religión, junto con sus obras más significativas

como fueron: *Tótem y Tabú* (1912-1913), *El porvenir de una ilusión* (1927) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939).

Por lo tanto, su mente brillante lo llevó a poner en duda la concepción de consciencia que enseñaba la modernidad y propuso “la exploración del inconsciente humano, su comprensión de la estructura de la personalidad humana y, especialmente, su hipótesis de la interpretación de los sueños” (Torralba, 2007, pág. 49). Aspectos que lo llevaron a justificar, junto con el ‘complejo de Edipo’, por qué la religión hace daño al ser humano en tanto que reprime los deseos, alimenta la impotencia frente a lo que se quiere, promueve la debilidad e indefensión que siente el ser humano cuando se encuentra de frente con los poderes del superior, representados en el ‘Padre’.

De acuerdo con lo anterior -según el psicoanálisis-, el hombre debe reprimir sus instintos sexuales desde su juventud, lo que le permite, al hombre manifestarlo a través de la religión como consuelo, generando conflictos con el *Yo*, sorteando normas, leyes que están impuestas por el *Superyó*, y los deseos que vienen del *Ello*, que denotan satisfacción.

Para concluir el tema, se debe dejar en claro que existe una lucha que debe enfrentar el ser humano como es el principio de placer y el principio de realidad que es cuando se debe hacer lo que se le impone a nivel social y cultural. Enfrentando esta lucha por encontrar un equilibrio y la felicidad, ahí es cuando, el hombre se siente frustrado e insatisfecho y busca “sustitutivos en el trabajo, en el arte, la ciencia, la religión o las drogas” (*SOSPECHA*, s.f., pág. 3). En cada uno de ellos no se encuentra el placer, pero a la vez se huye del displacer que es aceptado por la sociedad, es decir, cada ser humano abraza un sentimiento que no puede expresar en público y se refugia en sí mismo para conseguir consuelo, es por ello, que se renuncia a los placeres terrenales, para conseguir las promesas de las religiones.

A manera de conclusión

Es importante resaltar el papel de cada uno de los filósofos que se destararon por la deconstrucción de la razón en la modernidad y sentaron las bases del siglo XX, tanto que en el caso de la psicología freudiana permeó la educación: “Para ello se debía implementar métodos de enseñanza que deberían anclarse en la psicología moderna o científica, como la psicología experimental de Freud (Tamara, 2018, pág. 142)”.

Además, Marx y Nietzsche -junto con Freud-, sentaron el precedente de pensar críticamente la realidad, de poner en duda todo cuanto se ve en las estructuras de la sociedad como la economía, la política, ideologías, religión, y la formación de la consciencia de la persona en medio de la cultura que se inició a formar.

Referencias

- Ferry, L. (2006). *Aprender a vivir*. Bogotá: Taurus.
- Foucault, M. (1967). *Nietzsche, Freud, Marx*. Paris: De Minuit.
- Gajate, J. (1995). *Filosofía de Marx*. En J. Gajate, *Filosofía de Marx*. Bogotá: Códice Ltda.
- _____ (1995). *Filosofía de Nietzsche*. En J. Gajate, *Filosofía de Nietzsche*. Bogotá: Códice Ltda.
- Marquínez Argote, G. (1981). *Filosofía de la Religión*. Bogotá: Ediciones Usta.
- SOSPECHA, F. D. (s.f.). Disponible en FILÓSOFOS DE LA SOSPECHA: MARX, NIETZSCHE Y FREUD: <file:///H:/CLASE%20DE%20DIPLOMADO%20NIETZSCHE/FILÓSOFOS%20DE%20LA%20SOSPECHA.pdf>
- Támara, E. (2018). Nociones generales de la enseñanza en la historia en los siglos XIX y XX. En Revista *Quaestiones Disputatae, USTA, Tunja*, 11(22), 131-147.
- Torralba, F. (2007). *Los Maestros de la Sospecha Marx, Nietzsche, Freud*. Barcelona: Fragmenta.

EN TORNO AL HERMETISMO Y SACRALIZACIÓN DE LA EJERCITACIÓN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN CONTEXTO LATINOAMERICANO

Jonnathan Abdul Rincón Díaz ¹³

¹³ Licenciado en Filosofía, pensamiento político y económico, USTA. Magister en Filosofía Latinoamericana (USTA, Bogotá). Docente de Epistemología de la Universidad Santo Tomás Seccional Tunja, colaboró con este tema en el Diplomado en Filosofía Práctica. Es integrante del grupo de investigación *Expedicionarios Humanistas*, Categoría B Colciencias. Correo electrónico: jonnathan.rincon@usantoto.edu.co

Resumen

Es la filosofía una actividad que se encomienda y destina a los grandes genios y filósofos de la humanidad, como si esta fuera un designio divino, un poco profético en que una deidad avizora el destino que debe seguir a través del tiempo. Esto es lo que comparten muchas autoridades que conocen y estudian de filosofía. Sin embargo, cómo impactan estos pronunciamientos en aquellos que desean ejercitar su pensamiento y aproximarse a pensar problemas filosóficos desde otros puntos de vista, perspectivas y por ende, otras interpretaciones. En consecuencia, es una verdad absoluta e incuestionable considerar que pensar problemas filosóficos solo recae en pensadores profesionales, quienes detrás de su escritorio llevan a cabo su oficio. Ello implica que en pleno siglo XXI, estamos ante un hermetismo y sacralización del propio pensamiento filosófico, en el que se pretende custodiar y privar a la filosofía de otras interpretaciones valiosas para comprender el mundo. Interpretaciones que sin ser filosofía en el comienzo piensan problemas que han sido abordados tradicionalmente por la filosofía.

Palabras Clave

Hermetismo, sacralización, pensamiento, lenguaje, dominios, horizonte, Latinoamérica.

Introducción

“La Filosofía es la vida libremente elegida en el hielo y en las altas montañas”. La anterior mención de Friedrich Nietzsche fue citada por Danilo Cruz Vélez en la introducción de su texto sobre *Heidegger y el porvenir de la filosofía*. En efecto, dejarse inquietar, perturbar, cuestionar y dudar por la frase del filósofo, permite que las facultades del pensamiento puedan posicionar y plantear una pregunta: *¿Es posible pensar libremente la vida en el hielo y en las altas montañas?* La pregunta en sí misma es la manifestación de un asunto que se puede considerar en sus diferentes aspectos; esta pregunta es a su vez un síntoma, un indicador y una evidencia de un sujeto que desea adentrarse, entregarse y abandonarse en las profundidades de un pensamiento, la pregunta en esencia no es un problema para el lector sino para quien se la formula en este escrito.

Como un síntoma, esta pregunta es un indicador de un sujeto que se atreve a pensar, el cual se resiste aceptar la amplia y difundida concepción de que el acto mismo de pensar problemas filosóficos¹⁴ -y la filosofía en sí misma-, sea una actividad exclusivamente destinada y encomendada a grandes genios y filósofos clásicos, quienes han sido reconocidos ampliamente por los medios educativos y difundidos por la enseñanza de la historia de sus ideas en las facultades de filosofía en muchas de las universidades.

14 Dios, vida, Naturaleza, hombre, existencia, realidad, idealidad -entre muchos otros-, han sido problemas que por tradición se han abordado por la filosofía.

Esta pregunta es una evidencia de la misma influencia que mantiene el pensamiento de estos filósofos clásicos en la sociedad, los cuales ofrecen elementos críticos e interpretativos que aportan a este escrito. Filósofos como Gramsci, Husserl, Heidegger, Gadamer, Austin, entre otros, quienes con su filosofía impiden que la ejercitación del pensamiento caiga en una especie de *hermetismo y sacralización*, aspectos que pueden esterilizar el porvenir mismo de la filosofía en contexto latinoamericano.

En esta sociedad parece usual, normalizado y hasta protocolizado que muchas comunidades académicas e instituciones encargadas de administrar los servicios de educación y, por ende, el conocimiento científico y tecnológico, estén integradas por filósofos y científicos de oficio y escritorio, quienes se autoproclaman como una autoridad y se identifican como los encargados de prescribir aquello que puede o no definirse como un problema del pensamiento filosófico.

Ante tanta custodia del pensamiento filosófico, vale la pena cuestionarse sobre si en la actualidad existen espacios y es posible pensar la vida libremente elegida ‘el hielo y las altas montañas’, fuera de los ambientes y círculos académicos que estas comunidades proponen. Es claro, que la pregunta moviliza las más reacias emociones, inclinaciones y deseos de quien se interesa romper aquellas recomendaciones de expertos en que es mejor abstenerse de comentar en torno a uno de los modos en que se custodia y limita la ejercitación del pensamiento.

Como autoridades en el campo de la filosofía y la ciencia, estas personas han creado una prohibición mediante la cual se busca desacreditar los diferentes puntos de vista y perspectivas que tienen ciertos sujetos en torno a un problema. Está prohibido entonces escuchar que una persona desconocida y quizás ignorada por la academia porque poco o nada escribe artículos o *papers*, se le pueda conferir la capacidad de pensar y aproximarse con este pensamiento a diferentes problemas, los cuales han sido abordados

tradicionalmente por la filosofía. Entonces se prohíbe que esta persona manifieste en público que ha logrado pensar y que -como resultado de lo que ha pensado-, adquiera un pensamiento. La prohibición se convertirá en un patrón con el que sigue la creencia de que sólo es válido y fiable lo que la filosofía occidental ha pensado. Cabe entonces preguntarse: *¿Qué porvenir le espera a la filosofía cuando se crea estas prohibiciones y se exige su culto a replicarla obedientemente y sin cuestionamiento alguno?*

De este modo, es controversial, reprochable, bochornoso y escandaloso que para estas autoridades o comunidades de académicos escuchar en voz propia que muchas personas no propiamente filósofos, científicos e investigadores titulados, sean capaces de pensar libremente y aproximarse con su pensamiento a problemas filosóficos. Como autoridades en este campo, ellos se encargan de establecer y determinar cuándo un pensador es un filósofo y cuando su pensamiento es calificado como filosofía. Esto invita a problematizar e interrogarse, acerca de los criterios que permiten reconocer a una persona en su rol como pensador y como filósofo y a su vez, su pensamiento como una filosofía.

Ahora bien, uno de los criterios en que se hace este reconocimiento, consiste en la apropiación social y la divulgación que han tenido a través de la educación y la pedagogía, los filósofos y filosofías clásicas. La recepción, transferencia, adopción e irrupción del pensamiento filosófico es un hecho que es reconocido para el historiador, como lo es para el educador y pedagogo que enseña filosofía en las facultades de muchas universidades.

Efectivamente, compartir y aceptar a estos filósofos y filosofías depende de muchos criterios que no se pretenden dilucidar en este escrito. Sin embargo, quizás por su amplia aceptación y porque se comparte su pensamiento, estas autoridades se han encargado de que la filosofía de los filósofos se conserve como un saber impenetrable por otras interpretaciones, perspectivas

y puntos de vista. Asimismo, se considera mejor mantener una actitud conservadora de la filosofía que dejar libertad para que esta pueda ser interpretada, cuestionada y enriquecida. Son estas autoridades quienes custodian la filosofía y la preservan dentro de una tradición, la cual debe enseñarse de generación en generación. Estamos ante la perpetuación de la filosofía.

De este modo, las autoridades académicas que se refieren en este escrito, consideran que es necesario resguardar la filosofía de una deformación y contaminación, producto de las malas interpretaciones de personas que novatas en *Filosofía y Letras*. Desde luego, cerrarse a pensar los problemas tradicionalmente filosóficos desde otros puntos de vista y perspectivas, otras posturas y posiciones, es una práctica eminentemente antifilosófica, en tanto, que no permite que pueda abrirse espacios de discusión. Espacios que no son propiamente los que se trazan y acuerdan por la academia¹⁵.

Este cierre hermético de la filosofía no permite la apertura hermenéutica e impide que se pueda pensar y argumentar un pensamiento fuera de los lineamientos establecidos por esta academia y comunidades, en tanto, que lo que se tenía que pensar, se supone ya ha sido pensado previamente por los filósofos. Entonces desde estas apreciaciones, no habría más campo para pensar nuevas cosas ni mucho menos para que se pueda concebir un pensamiento susceptible de ser llamado “filosófico”. Esos otros pensamientos se pueden nombrar como mera sabiduría, cosmovisión, folklore, saber, creencia, subjetividad u opinión, pero queda ‘prohibido’ nombrarlos como filosofía.

15 Espacios como los congresos, seminarios y diferentes eventos académicos se realizan con el ánimo de que se enriquezca la filosofía. Los proyectos editoriales como la divulgación de artículos científicos, *papers* y capítulos de libro aparecen como un medio de divulgación. Lo mismo pasa con las discusiones y debates en las aulas de clase de las diferentes universidades.

Hermetismo y Sacralización del pensamiento filosófico

Por lo tanto, lo que se pretende argüir en este escrito, consiste en exponer que la posibilidad de ejercitarse a través del pensamiento cae en un *hermetismo* y en una *sacralización*, lo cual impacta en aquellos que intentan pensar *con* y *sin* lo pensado por los filósofos -en términos kantianos-, no se trata de filosofía sino de filosofar. Los impactos traen consigo algunos efectos que produce en la sociedad, aquellas afirmaciones y declaraciones de estas autoridades, las cuales se reservan para sí mismas las actividades concernientes al pensamiento, como si su necio lema fuese: *¡Nosotros somos los únicos que pensamos filosóficamente!*

Son estas comunidades y autoridades las que custodian la filosofía hasta tal punto que la cierran a otras interpretaciones y fenomenologías sobre la vida y la existencia. Es una filosofía sagrada para estas autoridades en las que debe establecerse un culto y devoción.

Otro de esos impactos a que se refiere este escrito, se origina cuando estas autoridades afirman que lo que piensan otros (no ellos) son meros prejuicios, opiniones y creencias. De algún modo, esto crea un efecto emocional que desmotiva a aquellos que desean pensar libremente y con autonomía; de hecho, su propósito es desmotivar y presionar a que se acepte sin cuestionamiento alguno, que las únicas personas capaces de pensar problemas filosóficos son únicamente estas autoridades y comunidades de filósofos de oficio y escritorio, expropiando la capacidad y posibilidad que poseen muchos de ejercitar el pensamiento. Dado que las autoridades se asegurarán y reservarán ese derecho divino al que por convicción creen estar destinados.

Para estas autoridades, muchos de estos filósofos clásicos son los únicos que cuentan con facultades para pensar y hacer filosofía con su pensamiento. Cualquier intento de ejercitar el pensamiento debe someterse a aquel privilegio, cuyo movimiento

consiste en atraer nuevamente a esta filosofía. En principio esto puede ser beneficioso tanto como perjudicial para la ejercitación del pensamiento: lo perjudicial es conformarse con una lectura literal, memorística y enciclopédica, en la que sólo se repite lo que se ha pensado, esto es, que no se piensa e interpreta a partir de lo pensado con cabeza propia (*'sapere aude'*). A todas luces, quienes toman este camino de memorizar, nada están haciendo más que utilizar e incorporar en su discurso, unas cuantas palabras y conceptos con ánimos de convencer a otros de que piensan filosóficamente, y prejuizando que ninguna filosofía podría enriquecerse de este modo. Lo único beneficioso del asunto es lograr pensar e interpretar con esa filosofía los problemas propios de la vida y la existencia.

Todo intento de pensar se convierte en infructuoso cuando no se acepta por parte de estas autoridades que otros hombres que no propiamente cuentan con una formación filosófica puedan pensar. Esto parte de un supuesto discernimiento que permite que aquellas autoridades -en cuyo arbitramiento y responsabilidad se ubica la salvaguarda de la filosofía-, para sus fines que intentan crear una “apertura” y aquel sello hermético que garantiza la inocuidad de su filosofía, especialmente la *occidental*. Sostienen a utranza que sólo es seguro aquello que no está contaminado por otras interpretaciones que no provengan de sus mundos y *epistemes*.

Esta apertura se cierra por estas autoridades y comunidades cuando no reconocen la posibilidad de que muchas personas piensen libremente la vida ‘en los hielos y en las altas montañas’, y como fruto de ello han elaborado un pensamiento acerca de aquello que implica vivir de esta manera y modo. De ahí que para lograr esta apertura, es necesario comprender que la filosofía y el filósofo, el pensador y el pensamiento, no sólo aparecen en el mundo académico, en los libros, en las enciclopedias, en los escritorios de las facultades, en los pedagogos de la filosofía; tampoco proviene de aquellos que se titulan en el estudio de

la filosofía, sino también palpitan en un mundo más amplio y que trasciende al académico. Un mundo donde hay algo más que bibliotecas, letras, escritorios, *papers*, artículos, libros y enciclopedias. Se trata de un mundo en el que se encuentran hombres y mujeres que no son filósofos titulados ni forman parte de ‘redes académicas’. Es el mundo del ‘hielo y las altas montañas’ de los Andes.

Ahora bien, otra de las dificultades de pensar libremente la vida ‘en los hielos y en las altas montañas’ consiste en atribuirle a la filosofía un carácter de *sagrado*. Este debe ser administrado por las ‘autoridades’, quienes desean evitar que se la profane. En efecto, se presume que se profana la filosofía cuando se rompe la prohibición, desobedeciendo y no acatando las instrucciones de quienes la protocolizan como un culto. En este plano, surgen más interrogantes que no serán contestados en este escrito, pero que se hace indispensable plantearlos para que el lector pueda analizar lo que puede pensarse de este controvertido asunto: ¿Pensar filosóficamente debe enmarcarse *dentro de ciertos protocolos académicos y científicos en que se busca su objetividad?* ¿*Acaso la filosofía debe corresponder y ajustarse a un método científico?* ¿Es la filosofía lo que está contenido en un ‘*paper*’ o un artículo donde su autor se conforma a recitar y replicar lo mencionado y dicho por un filósofo de su interés? ¿La filosofía *debe aspirar a convertirse en un saber de la totalidad del conocimiento?* ¿El filosofar consiste en repetir sin cuestionamiento lo que dice y piensa propiamente un filósofo? ¿*O filosofar se reduce a leer a un filósofo en una enciclopedia o un libro?* ¿*Se puede filosofar con o sin un filósofo?* ¿*En dónde están la filosofía y el filósofo?*

De modo dogmático, la *sacralización* del pensamiento filosófico implica rendir culto y devoción al filósofo y su filosofía. Los *papers*, capítulos de libros y artículos en muchas ocasiones son formas a través de las cuales se les rinde culto y devoción a estos filósofos. La academia entonces se convierte en el templo donde se hace las prohibiciones que evitan ‘profanarla’. Y las aulas

de clase es el ‘sancta sanctorum’ donde se exige la obediencia a través de los rituales de su lectura y exclamación, como si fueran dogmas. Y el aceptar que otros no están facultados para pensar la vida, la existencia y los problemas que se derivan -y acarrea el acto de vivir- y coexisten con todo ser humano, es algo que pretende establecerse como normal. Como si estos filósofos y autoridades fueran los únicos que viven, existen y piensan...

Hacia un porvenir del pensamiento en contexto latinoamericano

En este orden de ideas, Orlando Fals Borda -citando a Antonio Gramsci- consideraba:

Es necesario destruir el prejuicio de que la filosofía es algo sumamente difícil por tratarse de una actividad propia de determinada categoría especializada de letrados. Por el contrario, se creía con Antonio Gramsci que existe una filosofía espontánea contenida en el lenguaje (como conjunto de conocimientos y conceptos, en el sentido común y en el sistema de creencias o folklore, que, aunque incoherente y dispersa, tiene valor para articular la praxis a nivel popular (Fals, 1989, p. 36).

Por su parte, Gramsci consideraba que la filosofía no es una actividad estrictamente para aquellos letrados de formación filosófica. No se puede señalar, fijar y encontrar ninguna pauta o protocolo, en el que se afirme que la filosofía pertenece exclusivamente al dominio de las autoridades y *ghettos* de filósofos profesionales de oficio que filosofan desde su escritorio. Mucho menos que en la filosofía prime la razón sobre el sentir, lo que conllevaría suponer que es más importante la teoría sobre la experiencia. Tampoco se puede considerar que la filosofía se reduzca a lo pensado por un filósofo tradicional o que el pensamiento acampe solamente en su razón. Por el contrario, es necesario dar apertura a pensar que la filosofía no se encuentra sólo en la razón de un filósofo sino también en aquellos hombres

que, sin ser filósofos, adquieren la capacidad de pensar, razonar y sentir: *'sentipensar'*. Pensamientos que muchas veces aportan el pensar del filósofo.

De hecho, Edmund Husserl permite comprender que la mente y el cuerpo constituyen una unidad indisoluble que faculta y permite pensar al hombre. Un hombre que para efectos de mejor comprensión en este texto, ha escogido vivir libremente “en los hielos y altas montañas” de los Andes. A propósito de lo mencionado anteriormente, Daniel Herrera Restrepo – citando a Husserl- mencionaba:

El Yo que filosofa y que posee una existencia consciente, el famoso *Yo trascendental*, no es otro que el Yo de carne y hueso que transita por las calles. Textualmente Husserl nos lo dice: ‘Todo Yo trascendental [...] es un hombre en el mundo’. Y de una manera más rotunda, después de preguntarse: ¿Qué es el yo trascendental de Fichte?, responde: ‘El Yo trascendental de Fichte es el mismo señor Fichte ejerciendo funciones trascendentales’. La actitud propia del filósofo no es otra que elevar la actitud natural, la del hombre de la calle, a la conciencia de sí, lo que equivale a su descubrimiento como *conciencia trascendental* (Herrera Restrepo, 2002).

Este hombre que piensa de carne y hueso, es un hombre en el mundo, dicho de otro modo, es el hombre que sin lugar a dudas conoce qué es vivir y co-existir ‘en el hielo y las altas montañas’. Un hombre entre otros hombres que no viven en las grandes ciudades detrás de su escritorio, estudiando en las bibliotecas y repisando su tablero con esquemas. Es en este mundo, donde este hombre no se concibe propiamente como una autoridad en la filosofía, pero que para Husserl conoce y ejerce las funciones trascendentales de pensar. Para este hombre lo conocido y pensado es su mundo, habita en él y piensa a través de él. Entonces no hay que olvidar que para pensar lo que piensa también tuvo que sentirlo. El propio René Descartes -filósofo racionalista de la modernidad-, en una de sus *Meditaciones metafísicas* reconoció

que el sentir forma parte del pensar. De donde cabe interpelarse: *¿Entonces por qué razonar muchas veces queda desprovisto del sentir?*

Desde otra orilla, Martin Heidegger consideraba que, en el lenguaje, los seres humanos manifiestan, visibilizan, esclarecen y perciben los “significados y sentidos” que implican los problemas de su propia vida y existencia. Es decir que el lenguaje es el modo empleado para manifestar aquellos problemas que hacen parte de esa existencia cotidiana, pero también el significado que contienen de ella. En términos heideggerianos, se trata de un lenguaje ¹⁶ en que se hace patente el *Ser*.

Asimismo, otro pensador germánico apuntaba: “Toda la experiencia del mundo se transmite lingüísticamente” (Gadamer, 1996, p. 7). Según este pensador, todo comienza por “decir algo, tener que decir algo [...]” (1996, p. 6). Es el inicio de un marco de interpretación que busca comprender mejor los mundos que son desconocidos e interpretados desde otras perspectivas y puntos de vista para el filósofo y sus respectivas autoridades.

En consecuencia, cualquier ejercicio de interpretación en el que pueda enriquecerse la filosofía, esto es, el pensamiento de los problemas existenciales, parte de que las autoridades y comunidades de filósofos de oficio y escritorio puedan dejarse decir algo, asuman con un poco más de humildad que sus dominios sólo llegan hasta donde alcanzan a ver. En términos de Gadamer

16 Insistimos marginalmente: ¿Cuánto se conoce de las diferentes manifestaciones del lenguaje de aquel *hombre latinoamericano* que vive ‘en los hielos y altas montañas’ de los Andes? ¿Cuántos estudios sobre la cultura de este hombre se enfocan en interpretar el contenido y significados del lenguaje artístico, actuado, escrito? Pues en una simple canción ‘carranguera’ como “Póngale cariño al monte” de Jorge Veloza, se puede pensar sobre lo que ha pensado este artista y la tragedia de su mundo. ¿En una canción *carranguera* se encuentran reflexiones éticas y axiología? ¿Qué dice su letra? ¿Cuál es su mensaje? ¿Qué se valora en ella?, ¿qué se enseña a valorar? La concepción heideggeriana, según la cual la estructura fundamental del hombre es el “estar-en-el-mundo” implica que el hombre y el mundo conforman un todo articulado, lo que significa una relación de co-pertenencia esencial, la presencia de cada uno de ellos implica la co-presencia del otro (Herrera Restrepo, 2002, pág. 248). El monte y un campesino se relacionan entre sí, en este hombre se hace presente la tragedia del monte, un monte que para él es vida. ¡Y una vida que se amenaza por la destrucción del monte!

(1996): “No se puede comprender sin querer comprender, es decir, sin querer dejarse decir algo”. Para este filósofo “el ser que puede ser comprendido es el lenguaje” (Gadamer, 1996, p. 9).

En suma, el problema planteado consiste en considerar cómo la ejercitación del pensamiento pasa por un *hermetismo* y *sacralización* que no permite evolucionar la propia filosofía, actitud cerrada que dificulta que otros hombres no formados ni titulados en filosofía puedan decir algo, como los campesinos de los Andes que viven ‘en los hielos y las altas montañas’. Y si se dice algo por parte de ellos, esto no es garantía de que lo que se dice se acepte como una interpretación válida y, por ende, comprensiva del mundo. Este prejuicio ha conducido a un retroceso del pensamiento filosófico en el contexto latinoamericano, quizás porque deviene el error y el falso paradigma, un poco solipsista y hasta narcisista de que el mundo que piensa el filósofo tradicional es el único mundo y la única interpretación existente. A nuestro modo de ver -y a todas luces como mencionan los *parresiasistas*-, existen otros mundos y consecuentemente otras interpretaciones que en principio pueden carecer de lógica y faltar a una coherencia *epistémica*, pero que contienen de hecho un profundo sentido y significado que puede enriquecer los problemas filosóficos. Pero son verdades subestimadas que se hacen pasar por meras ilusiones, creencias, opiniones y presupuestos.

En la undécima Tesis de Marx sobre Feurbearch, éste acota certero: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1888). Sin embargo, un poco en la defensa en contra de este pronunciamiento el mismo Heidegger consideró:

Al citar esta frase y al seguirla se pasa por alto que una transformación del mundo presupone la concepción de un mundo en transformación, y que una concepción del mundo sólo puede ser lograda mediante una correcta interpretación del mundo. Es decir, Marx se basa en una interpretación bien definida del mundo para exigir su

transformación. Por eso, esta frase se muestra como una frase no fundamentada, da la impresión de haber sido pronunciada contra la filosofía, mientras que la segunda parte de la frase asume implícitamente la necesidad de una filosofía (Heidegger, 2013).

Y continuamos preguntándonos: ¿Cuál puede ser la correcta interpretación de ese mundo a la que se refiere Heidegger? ¿Y cuál será entonces la filosofía que necesitamos para transformar este mundo? ¿Qué le deparará a la filosofía cuando este se enriquezca de interpretaciones y otros puntos de vista como los de aquellos hombres que eligen vivir libremente *‘en los hielos y en las altas montañas’*?

Una respuesta sensata consiste en destruir el prejuicio de que la filosofía sólo es de aquel filósofo ‘profesional’, quien tiene una sólida formación y preparación en la filosofía occidental, y también que esta se encuentra bajo el dominio de los filósofos *clásicos*. Es urgente y necesario “descartar la arrogancia del letrado o del doctor, aprender a escuchar discursos concebidos en otras sintaxis culturales y asumir la humildad de quien realmente desea aportar al cambio social” (Fals Borda O. , 1989, p. 105). La tesis de escuchar con humildad aludida por el sociólogo colombiano, consiste en dejarse decir algo, tal como lo plantea Gadamer. Escuchar supone entonces –inferimos e insistimos– dejarse decir algo.

A decir verdad, se hace indispensable replantear críticamente aquella costumbre y hábito, según la cual usualmente son los ‘académicos y autoridades’ los únicos autorizados para decir algo sobre los problemas de la vida. Y entonces volvemos a reiterar: *¿Acaso los filósofos de oficio son los únicos que conocen todos los aspectos y problemas que supone vivir y co-existir en este mundo? ¿Qué conocimiento tienen para definir cómo es la vida ‘en los hielos y en las altas montañas’ un filósofo que ni siquiera ha visto en las películas o documentales lo que implica vivir y, por ende, existir de ese modo?* Y la respuesta no se hace

esperar y es de un filósofo colombiano, que bebió a la sombra de los europeos:

El filósofo tiene un horizonte finito, determinado por circunstancias históricas y personales, dentro del cual puede ver sólo ciertas cosas. Lo que cae fuera de este horizonte escapa a su mirada. Por ello, el campo de visibilidad no es el mismo para todos los pensadores. Unos no tienen ojos para los que otros ven claramente. Sin embargo, no todos aceptan esta limitación; de aquí que algunos invadan frecuentemente dominios extraños, donde se mueven torpes e inseguros. Pero esto no depende del capricho personal de los pensadores sino del modo de ser de la filosofía y del filósofo (Cruz Vélez, 1986, pág. 153).

En este caso podemos inferir que la filosofía es producto de una interpretación concreta del mundo y de la época que le correspondió vivir al filósofo, resultado de su experiencia y del modo en que siente los problemas que se le presentan. No obstante, cuando no se tiene esa experiencia, el filósofo intenta desde su razón arriesgar y ofrecer teorías, desde donde explica ese mundo, y no es extraño que haya filósofos que se dediquen a pensar el pasado o el futuro. Lo cierto es que también las circunstancias sociales, históricas y personales inobjetablemente inciden en su pensamiento.

Habría que continuar recabando que la filosofía occidental ha tenido la tendencia¹⁷ de convertirse en un saber universal, un pensamiento sobre la totalidad. No obstante, como lo mencionó Danilo Cruz Vélez, es una equivocación pensar que el campo de visibilidad que tienen muchos filósofos occidentales y sus seguidores sea infinito; tal como se suele creer por parte de las autoridades en filosofía, por el contrario, para este pensador

17 Apuntemos: La filosofía es un 'saber de la totalidad' según lo mencionaba Danilo Cruz Vélez. Según este pensador, el filósofo se sale de sus dominios a dominios extraños, desconocidos e ignorados. Los puntos de vista de aquel horizonte fenoménico para el filósofo son limitados, por tanto, lo son sus diferentes perspectivas.

existen alcances y límites en las interpretaciones y el contexto fenoménico del filósofo. “El filósofo tiene un horizonte limitado y, por tanto, no puede abarcar todas las cosas. Desde este punto de vista, el filósofo debería limitarse al campo que domina; pero esta limitación equivaldría a un rechazo de la tendencia de la filosofía hacia la totalidad” (Cruz Velez, 1986, pág. 153).

Pues el propio John Austin -citado por- León Gómez-argumentaba: “A menudo los filósofos parecen creer que pueden, sin más formalidades, asignar cualquier significación a cualquier palabra, y sin duda es así en el sentido trivial del poder” (1996, pág. 36). Este válido criterio carece de importancia para los filósofos, las autoridades en filosofía y las personas que aceptan sin cuestionamiento lo que prescriben estas ‘autoridades’ en materia filosófica, quienes asignan cualquier significación y usan retoricadamente un discurso para intentar demostrar que lo saben todo. Estamos ante filósofos y filosofías que dicen abrirse a lo ‘universal’ pero –muy por el contrario- buscan universalizar sus propios designios y, por ende, sus egos.

Un pensador alcanza evidencias incontestables en un campo fenoménico para el cual tiene genio. Pero luego pasa a otros para los cuales es ciego. Entonces, preso del espíritu totalitario de la filosofía, es incapaz de reconocer su ceguera, y pretende captar los fenómenos extraños, haciéndoles violencia, al aplicarles arbitrariamente los conceptos y categorías conquistadas en su propio campo de trabajo (Cruz Velez, 1986, pág. 153).

La filosofía que pretende tal universalidad, totalidad y absolutización del pensamiento, es como aquel edificio que se edifica con la razón, cuyo arquitecto -un filósofo- sólo logra ver su diseño. El terreno en que se construye tal edificio, es más extenso que el que se creía y en el caben más diseños, es decir, otras filosofías...

A modo de conclusión

Por esta razón, los dominios que son extraños y desconocidos por los filósofos son aquellos que le establecen sus límites y permiten comprender que la filosofía no pueda instituirse como un saber absoluto, totalizante y universal sobre la vida y la existencia. ¿Qué tiene por decirnos la filosofía de quien escoge libremente vivir “en el hielo y en las altas montañas” de los Andes? ¿Qué conocimientos acerca de lo que piensan aquellos que viven libremente ‘en el hielo y en las altas montañas’? ¿Cómo ejercitarse con esta clase de pensamientos y enriquecer la filosofía misma? La discusión arcaica de estas autoridades sobre el problema del conocimiento debe elevarse a generar otra discusión sobre qué es lo que conocen estos hombres.

Para concluir, esto implica considerar que aquellos hombres que escogen y deciden vivir libremente ‘en los hielos y en las altas montañas’ son desconocidos por muchas autoridades y filósofos. En tanto que, tal como lo mencionaba Daniel Herrera Restrepo -citando a Husserl-:

El mundo de la vida es el horizonte no explicitado, sino anónimamente vivido: él es esta corriente subjetiva de perspectivas, de apariencias en las cuales se nos dan y por medio de las cuales las vivimos en la experiencia cotidiana, sustrato histórico constituido por tradiciones, factores culturales, valores éticos, sistemas de correlaciones intencionales subjetivas. De manera que para Edmund

Husserl ‘el mundo de la vida’ se defina como un reino de fenómenos subjetivos anónimos. (Herrera Restrepo, 2002, pág. 248)

En suma, ‘el mundo de la vida’ que refiere Husserl es un mundo anónimamente vivido y no explicitado para los filósofos y autoridades de filosofía, quienes poco o nada conocen las tradiciones, la cultura y los valores éticos de estos hombres que no tienen formación ni titulación en filosofía. ‘Autoridades’ que poco y nada se interesan por conocer y permitir ejercitar el pensamiento para *pensar lo impensado*. De hecho, el mundo elegido libremente ‘en los hielos y altas montañas’ es filosofía para quienes deseen superar el *hermetismo y sacralización* del pensamiento filosófico, rompiendo aquel sello hermético y reemplazando la etiqueta de ‘sagrado’.

En tanto que “el principal objeto de la investigación filosófica es el de desenredar problemas que se plantean a aquellos que piensan y hablan en lenguajes ordinarios” (León Gomez, 1996, pág. 36). Esto implica ordenar aquello que estaba confuso, disperso y desordenado, pero que trae consigo una gran oportunidad para enriquecer el pensamiento de los problemas filosóficos con aquellos que piensan y hablan desde ‘el hielo y las altas montañas’.

El lenguaje de estos hombres que viven ‘en el hielo y en las altas montañas’ debería estudiarse más a fondo y, por ende, conocerse no sólo por las autoridades en filosofía sino por todos aquellos que deseen ejercitar su pensamiento con lo que piensan los campesinos de los Andes. De esta manera, se augura un insospechado porvenir de la filosofía en el contexto latinoamericano y, en nuestro puntual caso, colombiano y boyacense, ‘glocal’ como diría Orlando Fals Borda.

Referencias

- Cruz Vélez, D. (1986). *De Hegel a Marcuse*. Bogotá D.C: Universidad Santo Tomás.
- Fals Borda, O. (1989). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis* (7ª ed.). Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Gadamer, H.-G. (1.996). *Estética y Hermenéutica*. *Revista de Filosofía*, 5-10.
- Heidegger, M. (14 de julio de 2013). *De camino al pensamiento*. Recuperado el 16 de octubre de 2016, de <https://www.youtube.com/watch?v=ZSXzFKPuDLc>
- Herrera Restrepo, D. (2002). *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá: Universidad San Buenaventura.
- León Gomez, A. (1996). *Filosofía analítica y Lenguaje cotidiano*. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía

HACIA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN MODERNA

Alfonso Camargo Muñoz¹⁸

¹⁸ Licenciado en Filosofía y Letras de USTA, Magister en Filosofía de la Universidad Gregoriana de Roma y Doctor en Filosofía de la Universidad Ramon Llull de Barcelona (España). Desarrolló este tema en el Diplomado de Filosofía Práctica. Correo electrónico: *alfonso.camargo@usantoto.edu.co*

RESUMEN

El objetivo de este ensayo académico es delinear una *crítica de la razón moderna* como horizonte referencial filosófico que marca el pensamiento contemporáneo e incluso el posmoderno actual. Se intenta puntualizar las *promesas incumplidas de la razón moderna* y, finalmente, incursionar en la interrelación de *racionalidad y eticidad*.

PALABRAS CLAVE

Crítica, Razón moderna, Racionalidad, Eticidad.

Introducción

La exaltación de la razón da origen a la Edad Moderna. Exaltación que surge, como sostiene A. Koyré, en un tiempo de “incertidumbre y desarraigo” (1962, p. 175), “como consecuencia de la ruptura de la unidad religiosa, de la unidad política, de la unidad cultural y cosmográfica en los siglos XV y XVI” (Bello, 1994, p. XIV). La ruptura de la unidad religiosa producida con la denominada Reforma protestante constituye un capítulo importante de lo que será el alborozo de la libertad del hombre renacentista. La ruptura de la unidad política se manifiesta a través del complejo proceso de transformación de la aristocracia feudal hacia las nuevas estructuras gubernamentales que surgen en el siglo XV en las modernas monarquías europeas: Francia, España e Inglaterra. La ruptura de la unidad cultural se manifiesta particularmente con los movimientos del Renacimiento y el Humanismo. El primero, marcado por transformaciones culturales y artísticas iniciadas en Italia y expandidas por toda Europa, se caracterizó, particularmente, por la valoración de las formas armónicas, surgidas a partir del uso de las matemáticas y la geometría, y el resurgir de la cultura grecorromana. El *humanismo*, también iniciado en Italia, dio un impulso renovador a la vida intelectual de todo el continente europeo: filosofía, literatura, matemática, medicina.

Ahora bien, a la ruptura del horizonte geográfico producido con el descubrimiento de América a finales del siglo XV, se sumó la ruptura cosmográfica, producida con la obra de Copérnico, dando paso a la cosmografía moderna. De esta manera se daba un doble giro, determinante para la modernidad: el *Renacimiento* coloca al hombre en vez de Dios en el centro, y la cosmografía coloca a la Naturaleza en vez de los *novísimos* o postrimerías escatológicas (cielo, infierno, purgatorio) como realidad determinante.

Dichas rupturas, como sostiene Bello, “van precedidas y seguidas de fuertes tensiones, que designamos mediante los términos contrapuestos: tradición-renacimiento, reforma-contrarreforma, nobleza-burguesía, feudalismo-capitalismo, geocentrismo-heliocentrismo, teocentrismo-antropocentrismo, fe-razón, etc.” (1994, p. XIX). Estas tensiones van a suscitar profundos cambios en todos los niveles de la sociedad y del hombre europeos, que se fueron manifestando a través de la pasión por la invención, la creación, el arte, la ciencia, la libre interpretación (Bello 1994) y en general el ansia de libertad e independencia.

En este terreno labrado por pensadores vanguardistas y fertilizado por semillas de inconformismo de la Europa renacentista surge René Descartes. Su generación lleva años vislumbrando un mundo nuevo surgido en la conciencia de la Europa rebelde. Descartes hace una lectura juiciosa y prometedora de todos los acontecimientos que se han venido sucediendo, particularmente a lo largo del último siglo e identifica factores que se hacen presentes en todos y cada uno de ellos: rebeldía frente al argumento de autoridad como criterio de verdad, deseo de libertad de pensamiento frente a los cánones del objetivismo medieval, comprensión armónica de la realidad mediante el uso de la razón ilustrada frente al supuesto *oscurantismo* de la religión y las supersticiones de los saberes tradicionales.

Por su parte, la Reforma protestante representa una ruptura de la certeza y la autoridad de Roma, máxima autoridad ontológica, epistemológica y moral de la Europa medieval. Este acontecimiento, de carácter, en apariencia, puramente religioso, representará un hecho histórico sin precedentes, por cuanto impulsará una serie de revoluciones de carácter filosófico y político que transformarán para siempre la conciencia del hombre occidental. Derrumbar el criterio de verdad basado en la autoridad¹⁹ significará en ese momento abrir puertas que nunca se volverán a cerrar: la Iglesia de Roma no es infalible, los poderes políticos respaldados por la iglesia pueden ser cuestionados, los postulados de la ciencia y la filosofía no constituyen verdades definitivas, todo lo que puede ser pensado lo debe ser, aunque viniera siendo un *dogma*.

Durante la Edad media, como se ha dicho, el criterio de la obediencia y de la creencia es fundamental. Cuestionar la autoridad y dudar de verdades tenidas por definidas (o definitivas), podía acarrear sanciones graves, incluida la de la hoguera (caso G. Bruno). Pero no sólo la *autoritas* es invocada a la hora de disipar dudas o disputas, sino que también la *tradition* constituye un recurso decisivo como fundamento de la verdad. La configuración de la *nueva conciencia* en los albores de la modernidad va a estar caracterizada por la aspiración a pensar libremente, al mejor estilo de los clásicos griegos, a partir de las nuevas categorías (formales y espaciales) y los nuevos métodos que continúan aportando la ciencia, la matemática, la filosofía y el arte. La estructura segura y confiable del edificio medieval tambalea ante la fuerza de los argumentos que cuestionan el poder de los sentidos, o el sentido común, la constitución física del mundo, las prácticas tradicionales, la organización social y

19 “Los dogmáticos, antiguos y modernos, fuera y dentro de la profesión científica, maliciosos o no, obran de esta manera aun cuando no desean convalidar creencias que simplemente no puedan ser comprobadas, sea empírica o racionalmente. Porque “dogma” es, por definición, toda opinión no confirmada de la que no se exige verificación porque se la supone verdadera y, más aún, se la supone fuente de verdades ordinarias” (Bunge, 2019, p. 40).

la resolución de conflictos que desafían la lógica de astrónomos, filósofos, artistas, matemáticos y hasta teólogos de vanguardia. El hombre cultivado de comienzos del XVII reclama el derecho de pensar libremente y sin ataduras.

Los nuevos descubrimientos geográficos, científicos y filosóficos constituyen una ‘caja de herramientas’ imprescindible para la razón cultivada de los siglos de Kepler, Galileo, Bacon, Newton, y del joven Descartes. El deseo de comprender y dominar el mundo se impone a buen ritmo. Si antes todo era certeza, ahora todo (o casi todo) es duda. Se duda de los sentidos, se duda de la diferencia entre el sueño y la vigilia, se duda del valor de la imaginación, se duda de la memoria, se duda de Dios (Díaz, 2010); se duda del universo, se duda del mismo hombre. Aunque, paradójicamente, de lo único que no se duda es del poder de la razón, del hombre (en esta paradoja puede residir el dualismo cartesiano entre *res extensa* y *res cogitans*). La razón constituye el paradigma fundamental de la modernidad. La columna vertebral de un *corpus* gigante que promete devorarse al más peligroso de los microbios que ha producido muerte y desolación a lo largo de la historia de la humanidad: la ignorancia.

Las promesas incumplidas de la razón moderna

Tantas son las promesas incumplidas de la razón moderna, “hasta el extremo de que Alasdair MacIntyre propone en su *After Virtue* abandonar la modernidad ilustrada para buscar la solución en la premodernidad, aquel lugar donde la moral respondía a planteamientos de universalidad, esto es, en el mundo griego” (Díaz, 2010, p. 23). Incumplimiento que se fue convirtiendo en un desencanto generalizado de hecho, más que de derecho. La modernidad prometió ciencia y progreso mediante los cuales la humanidad

podrá alcanzar con sus solos medios aquellas potencias o facultades anteriormente reservadas en exclusiva a la

divinidad, a saber, la fuerza, la providencia, la inteligencia; un *prometeísmo integral* por un lado *intelectual* (pues se cree que el hombre llegará a saberlo absolutamente todo, sin ningún límite) y por otro *moral* (el hombre bueno por naturaleza terminará por construir un paraíso en la tierra). Así emancipado de la divina tutela, el *ilustrado* (léase moderno) asumirá sus funciones adultas agigantándose con el tiempo hasta tocar un día feliz el cielo con sus propias manos, como Prometeo (Díaz, 2010, pp. 22-23).

No faltan críticos hoy que sostienen que la modernidad fracasó, pues, “las promesas de igualdad, de libertad, de paz perpetua y del dominio de la Naturaleza para el beneficio común de la humanidad, nunca se realizaron. (...) La *paz perpetua* no es más que un deseo ilusorio, teniendo en cuenta el gran número de guerras modernas y contemporáneas” (Agudelo, 2016, p. 34).

A partir de los planteamientos de Carlos Díaz (2010), se formulan aquí cuatro las promesas incumplidas de la modernidad: omnisciencia, realización personal individual, logro de la verdad como superación de la duda, y la superación de la religión por la verdad de la ciencia.

- a) A la base de todo deseo de saber, pero, sobre todo, de saberlo todo, se hace presente el impulso de autoafirmación propio de la modernidad. El hombre moderno tiene suficientes razones para desear saber, y dominar la naturaleza, e incluso inventar su destino. No solamente se siente desafiado a luchar contra la enfermedad, el hambre, la pobreza, sino también contra la injusticia y las muertes promovidas en la mayoría de los casos por quienes ostentan poder. La ciencia no sólo ofrece herramientas para luchar contra las limitaciones físicas humanas, sino que en ella se encuentran ocultos secretos de poder y liberación. Sin embargo, ella misma porta consigo limitaciones que hace imposible la anhelada omnisciencia. El hombre moderno no ha logrado saberlo todo, y lo que ha alcanzado a saber,

no lo sabe del todo bien. Sin ocultar un hecho que ya fue evidente en los albores mismos de la modernidad: el cultivo la ciencia sigue siendo un privilegio de unas pocas castas privilegiadas al servicio de unas cuantas multinacionales que se aprovechan de ella para su enriquecimiento, mientras que la inmensa mayoría de las sociedades contemporáneas no tienen acceso ni a sus beneficios ni a sus ganancias (Espinoza, 2005).

- b) El *Yo pienso, luego existo*, de Descartes representa una reivindicación de la individualidad moderna. Esta siguió siendo recalcada en los siglos venideros por casi todos los pensadores más influyentes, al estilo de Leibniz, Kant, Husserl, y más contemporáneamente por los autores del solipsismo. El individualismo ha constituido para la modernidad, antes que la confirmación del sujeto autosuficiente, una patología narcisista de la que los expertos en salud, como Vallejo Nájera, tienen algo que decir: “La experiencia que tenemos los médicos sobre los enfermos terminales es que pasan por cuatro fases. En la primera siguen ocupándose del mundo que les rodea, leen la prensa, ven la televisión, siguen las noticias y, por supuesto, se interesan por su familia. En una segunda fase se circunscriben a lo que pasa en su casa, a en su familia. En la tercera se reducen a lo que ocurre en su habitación, a los aparatos médicos que les mantienen con vida. Y en la cuarta y última sólo atienden a lo que ocurre en el interior de su cuerpo” (Díaz, 2010, pp. 36-37). La promesa de la autorrealización completa o del logro de la felicidad a través de la satisfacción del yo (pensante o no) se fue convirtiendo en una frustración, proporcional al propio abandono del nosotros.
- c) Como sostiene Carlos Díaz (2010), “la tercera promesa fallida (...) consistió en afirmar que *a la verdad se va por la duda, la desconfianza, la crítica y la sospecha*” (p. 39).

El problema es que por el camino de la hipercrítica se desemboca en la razón instrumental (Horkheimer, 1973) o la razón al servicio de unos intereses particulares, y no al servicio de la verdad. Por la duda cartesiana, que es duda del yo individual, de un yo constituido en criterio último de verdad, no se llega a la razón dialógica, sino a la razón subjetiva, individual, egocéntrica. Se trata de una razón omnipotente que por ser tal, suele ignorar otras esferas perceptivas del hombre que pasa por lo estético, lo afectivo, lo religioso, o lo valorativo, y de sentido. Lotze expresa esta problemática de manera explícita:

La esencia de las cosas no consiste en Ideas, y el *pensamiento* no es capaz de comprenderla; mas el espíritu entero vive acaso en otras formas de su actividad y de su emotividad el sentido esencial de todo ser y obrar; el pensamiento le sirve como un medio de poner lo vivido en aquel orden que exige su naturaleza y de vivirlo más intensamente en la medida en que se hace dueño de este orden. Son errores muy antiguos los que se oponen a esta concepción... La sombra de la Antigüedad, su nefasta sobrevaloración del *logos*, se extiende aún vastamente sobre nosotros y no nos deja ver ni en lo real ni en lo ideal aquello por lo que ambos son algo más que toda razón (Hessen, 2000, p. 130).

El logro de la verdad como superación de la duda racional es al mismo tiempo un intento de desmitificar el mundo. O, en términos weberianos (1975), un proceso de *desencantamiento* de este.

- d) Finalmente, aunque sin ninguna pretensión de agotar esta lista, “la cuarta promesa fallida (...) fue la de que verdad y creencia se excluyen, razón y fe se contraponen, por lo que terminada la fe advendría la luminaria de la Razón con una potencia absoluta” (Díaz, 2010, p. 45). Desde los albores de la modernidad y pasando a lo largo de los siglos ilustrados, la religión es sinónimo de superstición.

Sin embargo, el balance no es precisamente el resultado de un mandato formulado por las conciencias ilustradas. Ni todos los ilustrados ni todos los analfabetos científicos siguieron el protocolo racionalista. La promesa ha sido fallida no solo porque la razón prometeica no ha podido cumplir, sino porque la conciencia misma se ha resistido a los reduccionismos de toda filosofía unidimensional (Marcuse, 1993). Fue el balance, y pronósticos al mismo tiempo, que hizo Sören Kierkegaard:

Si olvidáis la actitud religiosa de *Abraham*, que cultivaba las tres dimensiones de lo divino, lo comunitario y lo humano, entonces sólo podréis apelar a *Agamenón*, al cual sólo le quedan ya dos dimensiones, la social y la personal; pero si también os olvidáis de la memoria del héroe epónimo Agamenón, entonces sólo tendréis una dimensión de la razón: seréis hijos de Narciso, sin Eco alguno en vuestra soledad clausurada (Díaz, 2010, p. 43).

Racionalidad y eticidad

El título de este último apartado -de corte levinasiano-, y con el que deseamos darle un tono propositivo a este trabajo, está inspirado en el libro *Historia y tendencias actuales de la ética* (2016) de José Carvajal. Un texto que constituye una línea de tiempo de la humanidad, atravesada por dos grandes categorías: la racionalidad y la eticidad. La primera categoría pertenece a la esencia misma del hombre, la segunda pertenece a su vocación humanizadora. “La racionalidad nos hace hombres, la eticidad nos hace humanos”, dirá Carvajal. Emmanuel Mounier, aún más explícito, expresaría: “la racionalidad pertenece a todos los individuos de la especie; la eticidad, a la vocación que comporta llegar a ser personas”.

Pero, como lo plantea Levinas a lo largo de toda su obra, los hombres de todos los tiempos han compartido siempre la renovadora búsqueda de sentido. Búsqueda que constituye en

sí misma, como diría Heidegger, un entreabrir la puerta del ser, esto es, el encuentro con su propio devenir. Así va aflorando el pensamiento sobre su propio ser y actuar. Lo que Levinas llama, filosofía primera. En términos del autor del libro citado más arriba, “antes de la filosofía fue la preocupación ética o, dicho de otro modo, la reflexión sobre los problemas éticos de la vida, constituyó la primera forma de la filosofía” (Carvajal, 2016, p. 7).

De esta premisa se deduce que, “la ética no es patrimonio de esta o aquella cultura o civilización, sino un verdadero patrimonio de la humanidad; un modo de ser de la condición humana de todos los tiempos. La pregunta por el sentido de la vida y la acción humana, los problemas en torno al convivir, los sistemas para valorar o sancionar los comportamientos, los elementos de transmisión de prácticas y valores, etc., todos estos desafíos fueron resueltos en mayor o menor grado por todas las civilizaciones y sociedades” (Carvajal, 2016, p. 11).

Estos impulsos teóricos levinasianos confluyen hoy en día en las denominadas éticas del cuidado. Lo había declarado ya Albert Schweitzer, Premio Nobel de Paz (1952): “La ética no es otra cosa que la reverencia por la vida. Es el principio fundamental de moralidad y significa que el bien consiste en mantener, promover y elevar la vida; y que destruirla, afectarla, herirla o limitarla, es el mal”. Mientras el hombre de hoy sea capaz de indignarse ante la violencia, las injusticias, la discriminación, el hambre, la corrupción, ante el mal en sus múltiples formas, se puede confiar en que esta luz, tenue muchas veces, que comporta la reflexión ética, no permitirá que el bien que constituye todo lo humano, sea radicalmente amenazado.

La eticidad vuelve a interpelar al hombre de hoy que se sabe un ciudadano ocultado por el poder y la opresión. Aquel israelita en Egipto, indignado por el poder del mal ocasionado por sus hermanos poderosos, pero que lleva en el alma la esperanza de una tierra de promisión. La tierra prometida de la libertad, de

la paz, de la justicia, de la igualdad en la pluralidad, del actuar ético y responsable.

La *eticidad*, como bien lo planteó Levinas, comporta necesariamente la *alteridad*. Es en esta respuesta de alteridad donde nos jugamos lo humano, y no en la pura racionalidad moderna, donde se comprende la responsabilidad ética y los compromisos políticos capaces de construir lazos, de responder por el otro. El otro se constituye en la esperanza, en el surgimiento del *ethos* por excelencia.

Es posible que nuestra sociedad, como se ha venido planteando de alguna manera en este trabajo, esté viviendo días de penumbra. Se habla de *deshumanización*. De crisis de civilización. Y se observan pruebas de ello cada día. Una realidad que se lleva víctimas a cada paso. Una sociedad que parece perder cada vez más lo que debería caracterizarnos: la sensibilidad, la preocupación por lo otro, el cuidado por la vida. El desarraigo más genuino de lo que somos, se traduce -en términos de Mounier-, en materialismo e individualismo. Hijos legítimos del racionalismo moderno. Pruebas fehacientes de una sociedad en crisis.

He aquí entonces la urgencia de volver a lo fundamental: la racionalidad, para vislumbrar caminos, la ética, para rescatar nuestra humanidad. Ni racionalidad sin ética, ni ética sin la luz que ofrecen las múltiples esferas de la inteligencia humana.

Referencias

- Agudelo, J. D. (2012). *La Modernidad incompleta. Una defensa de la Modernidad desde un paradigma cosmopolita frente a la alternativa posmoderna*. Saga: Rev. Estud. Filos., Número 32, p. 28-39, 2016. ISSN electrónico 2215-9703. ISSN impreso 0124-8480. Disponible en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/saga/article/view/65091/59955>
- Bello, R. E. (1994). *Estudio preliminar a Discurso del método*. Madrid: Tecnos.
- Bunge. M. (2019). *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires: Editorial Laetoli.
- Carvajal, J. (2016). *Historia y tendencias actuales de la ética*. Tunja. FUJC.
- Díaz, C. (2010). *Razón cálida: La relación como lógica de los sentimientos*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Espinoza, R. J. (2005). *La crítica de la ciencia moderna en la obra de P. Feyerabend y M. Berman*. Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica, XLIII Número doble (109/110), 81-85, Mayo-Diciembre. [file:///C:/Users/Sala%20de%20docentes/Downloads/7501-Texto%20del%20art%C3%ADculo-10200-1-10-20130206%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Sala%20de%20docentes/Downloads/7501-Texto%20del%20art%C3%ADculo-10200-1-10-20130206%20(1).pdf)
- Heidegger, M. (1993). *Being and Time*. Nueva York: Harper and Row.

- Hessen, J. (2013). *Teoría del conocimiento*. Bogotá: Editorial Unión.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Koyré, A. (1962). *Introducción a la lectura de Platón*. Paris: Gallimard. Citado por: Bello, R. E. (1994). *Estudio preliminar a Discurso del método*. Madrid: Tecnos.
- Levinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Madrid: Ed. Machado Libros.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- Mounier, E. (2003). *Obras completas*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- Weber, M (1975). *El político y el científico*. Madrid, Alianza.

**PROGRESO:
LA UTOPIÍA SOCIAL ANCLADA
EN EL IMAGINARIO COLECTIVO**

María Teresa Gómez Ramírez²⁰

²⁰ Comunicadora Social, Magíster en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social de USTA-Bogotá. Docente Departamento de Humanidades y Formación Integral. Correo electrónico: maria.gomezr@usantoto.edu.co

Resumen

Este manuscrito presenta una revisión acerca de la historia del origen del concepto de progreso que marca el devenir de la humanidad desde la cultura occidental trayendo consigo una serie de implicaciones de índole ideológico en la vida social, cultural, ambiental y económica de las sociedades, transformando las formas de vida de las personas a través de posturas racionalistas que marcaron aún más la necesidad de poseer un estado de vida de perfección para la evolución humana.

Esta revisión basa su análisis en teóricos como Sztompka, Nisbet Escobar y Boaventura de Sousa desde una postura crítica del devenir del progreso en la visión del periodo clásico, pasando por la edad medieval, ilustración, época moderna hasta llegar a su ingreso en Colombia según lo muestra Castro.

Finalmente, se concluye que la presencia del progreso en la vida cotidiana de las personas influye en la forma de percibir, consumir y producir bienes culturales materiales tangibles e intangibles, el reto está en cómo se sigue asumiendo la historia frente a este ideal, que sigue poniendo en riesgo las identidades de los pueblos a cambio de una supuesta mejor calidad de vida, de prosperidad e innovación, sin embargo, a la luz de la realidad, este ideal solo es una falacia que termina por desenmascarse cuando no se alcanza su plenitud, beneficiando a unos pocos que controlan los recursos.

Palabras clave

Progreso, calidad de vida, utopía, evolucionismo.

Introducción

El ideal de progreso en el imaginario social parece ser un estado de mejora en los ámbitos de la vida del ser humano sin embargo, definirlo de esta manera reduccionista no logra vislumbrar la esencia del ideal pues este tiene unas profundas transformaciones desde los orígenes en la antigua Grecia donde el ser humano halló en el progreso cualidades y capacidades en el avance y crecimiento del conocimiento del hombre, de igual forma, la inconformidad del ser humano en buscar y alcanzar algo más allá de su realidad, afianzó aún más el ideal convirtiéndose en una razón fundamental en la realización del ser humano, como lo determinó Christopher Dawson (citado por Lasch, 1991). “La fe que hace mover nuestra civilización” (p. 43).

En la Edad Media el concepto de progreso se desarrolló aún más con la utopía espiritual en imágenes idealizadas que se convirtieron en la realización perfecta de la sociedad para alcanzar un futuro próspero a través de la religión católica cristiana por medio de la fe, de esta manera la utopía social de progreso definió la dirección en que se movió la sociedad occidental convirtiéndose en la esperanza de un mundo mejor, como lo manifestó (Sidney Pollard citado por Sztompka, 2002): “El mundo cree hoy en el progreso, porque es la única alternativa posible a la creencia que el progreso es la desesperación absoluta” (p. 48). En ese sentido, se creó un imaginario ilusorio de perfección y esperanza que

resulta engañoso para el bienestar de la realización individual y social del ser humano.

Posteriormente, en el periodo del renacimiento con los descubrimientos geográficos se genera un cambio a partir del colonialismo europeo, encontrando contrastes en las construcciones sociales, políticas y culturales en el llamado “nuevo mundo”, esto implicó las primeras concepciones desiguales entre sociedades llamadas desarrolladas y sociedades primitivas, midiéndolas por el estado de “progreso”, raza, etnia, avance urbano, económico, científico y tecnológico de la sociedad occidental; ya para el siglo XVIII el auge del progreso se impregna en el sentido común de las personas, las estructuras sociales vigentes, las disciplinas sociales, culturales económicas y políticas, reafirmando una actitud optimista en la razón, la ciencia y la tecnología, desarrolladas por el ansía individualista de alcanzar la perfección humana. (Sztompka, 2002)

Este afianzamiento del paradigma de progreso en la sociedad trajo consigo las siguientes consideraciones que propuso (Max Weber citado por Sztompka, 2002):

Se dio cuenta de la poderosa tendencia hacia la racionalización de la vida social y la organización social (consideraciones calculistas, instrumentales, énfasis en la eficacia, evitación de las emociones y tradiciones, impersonalidad de la gestión burocrática) y consideró esta la dirección principal en la que se mueve la sociedad. (p. 49)

Las críticas y dudas surgieron entre los estudiosos acerca de la magnificencia del progreso como la que planteó Ferdinand Tönnies (1855-1936) que cuestionó las virtudes del progreso y la naturaleza evolutiva de dicho cambio; el significado contemporáneo del concepto de progreso cumplió lo que había vaticinado los contradictores y escépticos de la corriente mesiánica de progreso, las sociedades en algunos países no avanzaron a un

mejor estado de vida, por el contrario se agudizaron aún más las exclusiones y brechas de clases, etnias, razas y por supuesto el poder material para obtener lo que exigía el plan de perfección humana. El progreso solo iba a beneficiar a la clase burguesa según Sorel (1985) porque eran los únicos que podrían obtener ascensos y triunfos en su mundo social.

Con el periodo de la ilustración, se afianzó aún más el concepto de progreso con las ideas de Jacques Bossuet (1627–1704), acerca de la periodización de la historia humana clasificándola en doce periodos que significaron el mejoramiento de la historia de la humanidad, Giambattista Vico (1668-1744) le dio la bienvenida a la ciencia y en ese sentido, Kant (1724–1804) habló acerca de la dirección histórica de la humanidad hacía el crecimiento de la libertad individual en comunión con la moralidad que limitaría la libertad cuando amenaza la libertad de otros. (Ztompka, 2002)

Por otra parte, algunos de los principales postulados de la corriente evolucionista fueron que “las sociedades primitivas eran grupos humanos que habían caído en un proceso de degeneración” (Restrepo, 2009, p.12), es decir se trató de categorizar los grupos sociales para dar respuesta a la pregunta por las diferencias étnicas sociales y culturales y así diferenciarse por etapas o fases, por lo tanto, algunas sociedades se encontraban en la cima de la fase de la evolución humana mientras que otras se encontraban en la fase más baja, es decir, “la diferencia en el espacio se transforma en la diferencia en el tiempo”. (Restrepo, 2009, p. 12)

El siglo XIX fue caracterizado por un nuevo expansionismo occidental que fue marcado por la industrialización y el desarrollo tecnológico, un evolucionismo social que configuró y clasificó a cada grupo humano de acuerdo a las condiciones sociales, culturales y temporales, esto implicó que se impusiera un estado de civilización para los diferentes grupos sociales sin excepción de desviarse del camino civilizatorio, por una sola vía y con ello

el camino libre para desarrollar un estado de progreso continuo, un curso natural de desarrollo, donde todo grupo humano que no estuviera en el proceso civilizatorio, era considerado salvaje, bárbaro o atrasado, los denominados supervivientes del pasado de la humanidad; allí el expansionismo capitalista se apalancó de esta ideología evolucionista que le otorgó a occidente la potestad de conducir a los demás grupos sociales de la humanidad a un estado de progreso material y acumulación de capital. (Restrepo, 2009)

Otra de las posturas evolucionistas, fue acerca de las sociedades no occidentalizadas que tenían un proceso más lento para alcanzar los niveles de civilización, teniendo el progreso una connotación de tiempo en donde se asume una diferencia positivamente evaluada entre el pasado y el presente, o el presente y el futuro, un progreso logrado del mejoramiento, el avance que se espera en la satisfacción de las necesidades del ser humano contemporáneo, la abundancia, libertad, justicia, igualdad y felicidad. (Sztompka, 2002)

El progreso también se hace relativo en la medida en que se detecten las preferencias de valor y difiere de las individualidades de las personas, los colectivos, las clases, las regiones, los países, por lo tanto, no puede haber un progreso absoluto para todos en la misma forma dada y concebida, como lo denota Sztompka (2002):

Por tanto, entre los criterios fragmentarios, parciales de progreso (en tanto opuestos a las imágenes utópicas generales) encontramos la salvación, el conocimiento, la comunidad, la libertad (negativa y positiva) la emancipación, el dominio sobre la naturaleza, la justicia, la igualdad, la abundancia, opciones, oportunidades vitales ampliamente accesibles. (p. 53)

Este fenómeno se evidenció aún más a inicios del siglo XX cuando la industrialización, urbanización y la modernización

fueron el sustento del ideal de progreso sin calcular para un futuro que el exceso en estos procesos traería desigualdades entre las gentes, como la sobreabundancia de bienes, sobreexplotación de los recursos ambientales, extrema pobreza, exclusión social, sobrepoblación en ciudades urbanas entre otras; “el progreso significaba acercarse a la perfección de la utopía social imaginada”. (Sztompka, 2002, p. 52)

Este periodo de la utopía social de progreso se suman las dos guerras mundiales, de más de 100 millones de muertos víctimas de estas guerras, el desempleo masivo, las epidemias, drogas, dictaduras, acumulación sin límites de la economía, y la tecnología, con ello la convicción de las alternativas de la fe en la razón y la ciencia como únicas vías posibles de verdad para todos; es así como se empieza a dar un desencanto por la idea de progreso, un sinsentido por la vida.

Teniendo en cuenta las vicisitudes anteriormente mencionadas, se da como alternativa que el concepto de progreso no debe ser totalizador sino que es relativo a las situaciones, necesidades, valores y expectativas que tienen diferentes culturas en el mundo, esto indica que el progreso va cambiando, está en un constante proceso y una participación de los actores sociales creativa y autónoma y consiente, una tradición continua y afirmada, la planificación organizada y estructurada hacia el futuro, es decir una sociedad activa.

Por otra parte, el concepto de progreso que desarrolla Arturo Escobar (2007) va estrechamente ligado al discurso hegemónico de desarrollo impuesto y ejecutado, en un inicio por Europa, tras su método científico y objetivo que limita la comprensión de otras realidades diferentes a las dinámicas de la cultura occidental, y que está referida a una idea de crecimiento material, económico, tecnológico y científico, con profundas raíces coloniales y posteriormente con las dinámicas de la era de la modernidad.

En este sentido, el progreso es tomado como la evolución del curso normal de la vida humana, incrementándose y transformándose las formas de producción de acuerdo al modelo de económico y político del liberalismo, haciéndose necesario como parte del progreso social y con ello la promesa en la fe, en la ciencia y la tecnología, (Escobar, 2007) en este sentido, el progreso humano depende del desarrollo y la aplicación en el mayor grado de la investigación científica, de tal forma que la tecnología y la ciencia se convirtieron en la punta de lanza de la civilización del siglo XIX, de esta forma, estos harían más productivo el trabajo y el crecimiento de cada uno de ellos recompensaría.

De otro lado, la industrialización y la urbanización también fueron consideradas sendas del progreso inevitables para la modernización, así que solo a través del desarrollo material podría producirse progreso social, político y cultural deseado, por lo tanto, la inversión de capital fue uno de los determinantes más importantes del crecimiento económico y el avance hacia el progreso humano. (Escobar, 2007) De tal modo que los economicistas occidentales consideraron que los países de África, Asia y América a finales de la Segunda Guerra Mundial, debían tener un progreso lineal y uniforme siempre y cuando debieran adoptar un tipo de programa de desarrollo integrado.

Según el documento de Las Naciones Unidas para el Desarrollo de Países Subdesarrollados (citado por Molano, 2007) se establecía que:

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las viejas filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales deben desintegrarse, los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico. (p. 71)

El Banco Mundial emitió un análisis de Colombia en el año de 1949, en donde exponía que Colombia tenía graves problemas de pobreza y que por eso era necesario la intervención global de un programa de desarrollo integral que abarcara los aspectos sociales y económicos como vivienda, salud, educación, alimentación, trabajo y productividad. Lo que se quería allí era el control total de los recursos que se poseía. “Se promovía un tipo de desarrollo acorde con las ideas y las expectativas del Occidente poderoso, con aquello que los países occidentales juzgaban como curso normal de evolución y progreso”. (Escobar, 2007, p.55)

El desarrollo industrial fue el pie de fuerza para Colombia después de la Segunda Guerra Mundial y con ello el “desarrollo económico”

El intervencionismo del Estado se acentuó, pese a estar enmarcado en un modelo de liberalismo económico, al tiempo que el incremento de la producción se comenzaba a considerar como ruta necesaria para el progreso social. Tal conciencia coincidió con la medicalización de la mirada política, hasta el punto que las clases populares comenzaron a ser percibidas no en términos raciales como antes, sino como masas de enfermos, malnutridos, incultos y fisiológicamente débiles, requiriendo con ello acción social sin precedentes (Pécaut citado por Escobar, 2007, p. 62)

Boaventura De Sousa Santos (2010) explica las consecuencias del legado político social, cultural y económico que ha dejado el sistema económico capitalista, donde se habla de una acumulación de capital que ha dejado a la sociedad sometida a afianzar sus principios de individualidad frente a los principios de colectividad, la competencia por encima de la reciprocidad y la tasa de ganancias versus la solidaridad, ello implica otras posturas o dificultades que son imaginarse alternativas pre capitalistas anteriores a la conquista occidental.

Por lo tanto, no se puede asumir ideas carentes de un sentido realista, de ilusiones y proyectos efímeros que se devoran las ilusiones de las gentes, es una negación de la existencia del colonialismo como lo son el poscolonialismo y el poscapitalismo y esto atraviesa las subjetividades, la cultura, las formas de vida de las personas por lo tanto debe darse una lucha por el reconocimiento de la diferencia de manera legítima. (De Sousa Santos, 2010)

Estas profundas posturas capitalistas permean lo esencial, lo construido entre los pueblos, las gentes, lo popular, al mismo tiempo que cuestiona a las clases dominantes por hacer de la nación cívica una ilusión de resultados (ciudadanía excluyente), cuestiona también la nación cívica por ser la ilusión originaria que hace posible la invisibilidad/ exclusión de las naciones étnico - culturales.

Los discursos hegemónicos eurocéntricos parten de enfatizar en sus verdades sin que haya alguna posibilidad de refutar, debatir o cuestionar aquellos que es impuesto por el discurso, es el caso de la teoría crítica del desarrollo, que se ocupó de ciertas dinámicas propias de su tiempo y contexto pero marginó o excluyó otros grupos o manifestaciones de defensa legítima de su derechos como los campesinos, las mujeres, indígenas, desempleados entre otros, y no sólo los grupos de partidos políticos y sindicatos.

No habitan los centros industriales urbanos sino lugares remotos en las alturas de los Andes o en llanuras de la Selva Amazónica. Expresan sus luchas muchas veces en sus lenguas nacionales y no en ninguna de las lenguas coloniales, no emergen los términos familiares de socialismo, democracia, derechos humanos, o desarrollo, sino dignidad, respeto, territorio, autogobierno, el buen vivir, la madre Tierra. (De Sousa Santos, 2010, p.17)

Entonces cabe decir, que existen brechas bastante amplias en cuanto a las teorías críticas en donde se enuncian frente a las prácticas reales de las vivencias y formas de vida que atraviesan otro tipo de grupos humanos, otras resistencias. El hecho de que geográfica, histórica y contextualmente, la concepción de la teoría crítica se enuncia, repercute considerablemente en las discrepancias en el campo axiológico y cultural en la forma de resistir y asumir las exclusiones, marginaciones e injusticias por las que viven otros, esos otros de la parte sur del mundo.

El inicio del Progreso en Colombia

El capitalismo, y la modernidad logran permear las dinámicas de vida de las gentes de la capital de Colombia, Bogotá, solo a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, lo que implicó la alteración de los habitantes de la ciudad en las formas de relacionarse ente ellos, de percibir los nuevos movimientos y desafíos que ilustraba la modernidad. De igual manera, este fenómeno social y cultural, siguió su curso hacia otras partes del país como Medellín y Cali; todo un cambio urbano, industrial, de producción y consumo se experimentó en el país, una transformación en las subjetividades de las personas que habitaban en Colombia, la experiencia del capitalismo en las gentes. (Castro, 2009)

Los ideales capitalistas y la misma experiencia que suscitó la movilidad constante en la capital de Colombia y con ello la llegada del transporte y el diseño urbano, que provocó la aceleración de la vida, erradicando la quietud del periodo anterior de la Colonia, para obtener inmediatez y agilidad no solo en la forma de producción, sino en las formas de pensar, actuar en la nueva ciudad. El movimiento implicaba algo más que el simple hecho de desplazarse de un lugar a otro como lo explica Santiago Castro, (2009)

“Moverse” significa romper con los códigos legados por la tradición, abandonar las seguridades ontológicas, dejar atrás el abrigo de las esferas primarias para salir tras la

conquista de una exterioridad que siempre mueve sus límites más allá. Lo que no se mueve hacia el futuro debe ser relegado al olvido de la historia. (p. 14)

De otra parte, la industrialización también generó un cambio en las formas de relacionarse entre las personas y con ello, la disposición a la agilidad y rapidez que se requería para lograr los fines deseados por el proyecto modernizador que demandaba ese estilo de vida, y su máxima arma utilizada, la palabra, el discurso enunciativo a través de imágenes, signos e iconos instituyéndose en el imaginario colectivo en el tipo de vida deseada por alcanzar, el dominio del pensamiento y de la acción. (Castro, 2009)

La constitución del *homo urbano* dio origen a la segregación mayormente marcada sobre clases sociales, las élites se asentaron en la parte norte de la ciudad y las personas en condiciones precarias tuvieron que desplazarse al sector sur. Allí se marcaron las diferencias económicas de estas dos poblaciones; el norte fue el proyecto estético de la modernidad y el sur aquello que debía ser olvidado o relegado a los anales de la historia.

La moda, la publicidad, el entretenimiento apalancaron aún más el deseo de la población bogotana por parecerse a los estilos de vida que se tenían en New York, la sociedad del trabajo satisfacía las supuestas necesidades que se adentraron en el imaginario colectivo de los habitantes de la ciudad y ello implicó el impulso de la sociedad de consumo.

A modo de conclusión

Es innegable la presencia del progreso en la vida cotidiana de las personas y en las formas de percibir, consumir y producir bienes culturales materiales tangibles e intangibles, la cuestión está en cómo se sigue asumiendo la historia frente a este ideal, que sigue poniendo en riesgo las identidades de los pueblos a cambio de una supuesta mejor calidad de vida, de prosperidad e innovación, sin embargo, a la luz de la realidad, este ideal solo es una falacia que termina por desenmascarse cuando no se alcanza su plenitud, porque solo beneficia a unos pocos que controlan los recursos. Escobar (2016, p. 3) relaciona “la conducta individual frente a la visión liberal del crecimiento económico y el progreso como metas de la acción social, por esto, la modernidad construye un mundo que privilegia lo individual vs lo comunal y lo moderno vs lo tradicional”.

Referencias

- Castro, S. (2009). *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910 – 1930)*. Editorial. Pontificia Universidad Javeriana. 1ª ed.: Bogotá. ISBN: 978-958-716-275-2
- Escobar, A. (2007). *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del Tercer Mundo*. 1ª ed. Fundación Editorial el perro y la rana. Venezuela. ISBN 978-980-396-776-5
- Lasch, C. (1991). *The Truly and Only Heaven*. Nueva York. Norton.
- Nisbet, R. (1986). *La idea de Progreso*. Revista Libertas: 5 eseade. Disponible en: http://www.eseade.edu.ar/servicios/Libertas/45_2_Nisbet.pdf.
- Santos, BS. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Editorial Trilce – extensión universitaria. Universidad de la República. Montevideo, Uruguay. ISBN: 978-9974-32-546-3
- Sorel, G. (1985). *Las Ilusiones del Progreso*. Universidad Autónoma de Sinaloa. ISBN: 9789685900546.
- Sztompka, P. (2002) *Sociología del cambio social*. Alianza Editorial, S.A Madrid. ISBN: 84-206-8153-9.

UN ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DE ILUSTRACIÓN

Milton Adolfo Bautista Roa²¹

21 Magíster en Filosofía Contemporánea de la Universidad San Buenaventura, Bogotá; Magíster en Educación UPN, y Doctorando en Educación de la Universidad de La Salle. Docente investigador USTA-Tunja y Director de Unidad de Formación Docente y Currículo, avaló y colaboró en el Diplomado de Filosofía Práctica, 2019. Correo electrónico: *milton.bautista@usantoto.edu.co*

Resumen:

El presente escrito desarrolla un acercamiento al concepto que Max Horkheimer y Theodor Adorno ubicaron como complemento directo en el título de una de sus obras insignes: *Dialéctica de la Ilustración (Dialektik der Aufklärung)*, publicado en 1944 y que se perfilaría desde entonces como en una de las bases para la teoría crítica. Su contenido cuestiona profundamente el concepto de la modernidad y, en él, la categoría de autonomía, justamente en un momento histórico donde la guerra destruye Europa. Por ende, este breve escrito trata de dilucidar elementos en torno a qué es la ilustración.

Palabras clave:

Ilustración, modernidad, civilización, desmitologización.

Introducción

La pregunta que inquieta a Adorno y Horkheimer es sobre si la Ilustración nos ha liberado del miedo o no, si ella ha logrado sacar a los hombres de las tinieblas, del oscurantismo. Se supondría por ello que si el iluminismo hubiese desplegado la mirada de los hombres ante las tinieblas de lo irracional atrás deberían quedar todas aquellas superficialidades humanas: “la credulidad, la aversión frente a la duda, la precipitación en las respuestas, la pedantería cultural, el temor a contradecir, la falta de objetividad, la indolencia en las propias investigaciones, el fetichismo verbal, el quedarse en conocimientos parciales” (p. 59). Pero tal vez ello no es así, ¿no son acaso dichas superficialidades anti-ilustradas, denunciadas por Bacon, precisamente el resultado del pretendido proyecto ilustrado? ¿No ha sido el proyecto ilustrado el intento aparente de unión entre el entendimiento humano y la naturaleza, el solapamiento de la superstición que reivindica una naturaleza re-encantada al estilo moderno?

Los momentos de la Ilustración

Ese saber ilustrado,preciado por sus potencialidades liberadoras para el hombre, en realidad se ha consumido a sí mismo, ha desdibujado su propia esencia, *consumido hasta el último resto de su autoconciencia*: “no aspira a conceptos e imágenes, tampoco a la felicidad del conocimiento, sino al método, a la explotación del trabajo de los otros, al capital” (p. 60). Un conocimiento práctico,

útil, orientado hacia el trabajo es el necesario en los tiempos actuales, que deje atrás tanta metafísica: “discursos plausibles, divertidos, memorables o llenos de efecto” (p. 61), pues valen más la fórmula, la regla y la probabilidad que los simples conceptos, dirán los ilustrados.

Pero no se trata de renunciar al concepto de un momento a otro. Tal renuncia es consecuencia de un tránsito histórico que deja en entredicho la identidad de la ilustración como movimiento hacia la evolución, y en cambio sí ratifica su poder disolvente tal vez hacia el sinsentido. En un primer momento la ilustración reduce a la unidad la multiplicidad que existía como narraciones míticas, a lo abstracto lo heterogéneo, y con ello envuelve en la idea de universalidad la realidad de lo subjetivo singular. Es así como: “la multiplicidad de figuras queda reducida a posición y estructura, la historia a los hechos, la cosa a la materia”, nada más empírico. Y así es como el afán de desmitologización se vuelve una ansiedad destructora de dioses y entidades metafísicas. Indican Adorno y Horkheimer: “Todo lo que no se agota en números, en definitiva, en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia; el positivismo moderno lo confina en la literatura” (p. 63). Los dioses terminan siendo símbolos, la teología concluye siendo logos, y dios es aparta del mundo, o mejor, se hace inmanente; de este modo “la semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada del patrón” (p. 64).

Gran logro el de la Ilustración, disuelve el mito y reduce la naturaleza a objetividad y de este modo termina “relacionándose con las cosas como el dictador con los hombres... los conoce en la medida en que puede manipularlos... se conoce las cosas en la medida en que se puede hacerlas” (p. 64). La ilustración es nominalismo.

En un segundo momento el reducirlo todo a la unidad se realiza produciendo un efecto mimético. La unidad de la naturaleza “en sí mismo”, en el hombre, hace de este el sustituto de los dioses

que en otrora otorgaban el sentido, existiendo así una “relación única entre el sujeto que confiere sentido y el objeto privado de este, entre el significado racional y el portador accidental del mismo” (p. 66). Lo que antes se ejercía por medio de la magia hoy se realiza a través de la ciencia, pues “fue antes necesario que los pensamientos se independizasen de los objetos” (p. 66) para llegar a lo que se concebiría como totalidad. El efecto mimético que convierte, pues, al científico en chamán moderno, identifica también a la fe antigua con los hechos medibles, y con ello elimina lo inconmensurable. Son creados así un nuevo cielo y una nueva tierra en la cual ya nada permanece oculto:

La árida sabiduría por la cual nada hay nuevo bajo el sol, porque todas las cartas del absurdo juego ya han sido jugadas, todos los grandes pensamientos fueron ya pensados, porque los posibles descubrimientos pueden construirse de antemano y los hombre están ligados a la autoconservación mediante la adaptación: esta árida sabiduría no hace sino reproducir la sabiduría fantástica que ella rechaza, la sanción del destino que reconstruye sin cesar una y otra vez mediante la venganza lo que fue desde siempre. Lo que podría ser distinto, es igualado (p. 67).

En un tercer momento la Ilustración dispersa y así coacciona, y es como se logra el triunfo de la igualdad represiva: “la evolución de la igualdad ante el derecho hasta la negación del derecho mediante la igualdad... la distancia del sujeto frente a la cosa, que el señor logra mediante su siervo” (p. 68). Pero es precisamente el miedo junto a la idea de lo universal, aquello que origina esta actitud del siervo pues: “la ilustración es el temor mítico hecho radical. La pura inmanencia del positivismo, su último producto, no es más que un tabú en cierto modo universal. Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente de miedo” (p. 70). Este miedo a la nada coacciona, o mejor dicho, el miedo que desde antiguo la humanidad siente ante el poder sobrecogedor y estremecedor de la naturaleza (*el mana*). Y es la Ilustración, el concepto que, con la idea de civilización, espanta el miedo, pues ella propicia el

que “las relaciones naturales no ejerzan ya su poder directamente, sino a través de la conciencia de los mismos hombres” (p. 71). Por eso los autores de *Dialéctica de la Ilustración* afirman, asimismo: “Antes, los fetiches estaban bajo la ley de la igualdad. Ahora, la misma igualdad se convierte en fetiche” (p. 71).

Esta suplantación de lo mítico mediante la *mímesis* que, finalmente, coacciona por el miedo se convierte toda ella en un rito, símbolo que una y otra vez se convierte en acontecimiento, la ilustración. Pero como efecto contrario a lo que se creería, de ser esta inmanente a la naturaleza, se aleja de ella, se sublima, y así la ilustración “para conocer la naturaleza ha de renunciar a la pretensión de asemejarsele; en cuanto imagen debe resignarse a ser una copia; para ser enteramente naturaleza ha de renunciar a la pretensión de conocerla” (p. 72). Una de las tantas consecuencias de ello es que la ilustración llega a discriminar signo de imagen, intuición de concepto, y abandona la realidad. Así, a partir de la suplantación de lo mítico, la Ilustración propone la idea de progreso, pero no lo concibe como un progreso pleno pues en sus bases se adolece de esa misma unidad lógica que predica: “en el camino desde la mitología a la logística ha perdido el pensamiento el momento de reflexión sobre sí mismo, y la maquinaria mutila hoy a los hombres, aun cuando los sustenta” (p. 90).

Porque precisamente la ilustración ha traído más penas que glorias. Al individuo se le normaliza, presentándolo como único y natural, decente y razonable, pero determinándolo asimismo “sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso” (p.82). En cuanto al miedo, al terror, este hoy encuentra “su correspondencia en el pánico que hoy está listo a estallar en cualquier instante: los hombres esperan que el mundo, carente de salida, sea convertido en llamas por una totalidad que ellos mismos so y sobre la cual nada pueden” (p.82). Por ello, Horkheimer y Adorno traen a colación el mito de Odiseo, los tripulantes de la nave y las sirenas. Ante el llamado del progreso, los tripulantes no tienen más que navegar, duro y tenazmente, mientras el señor

dueño de la vida de los tripulantes se halla inmóvil y sordo ante el apocalipsis. Con este mito, se quiere subrayar: “El temor de perder el sí mismo, y con él la frontera entre sí y el resto de la vida, el miedo a la muerte y la destrucción, se halla estrechamente ligado a una promesa de felicidad por la que la civilización se ha visto amenazada en todo instante. Su camino fue el de la obediencia y el trabajo, sobre el cual la satisfacción brilla eternamente sólo como apariencia, como belleza impotente” (p.86-87). Es la tragedia que augura, como lo dicen nuestros dos filósofos, que: “la maldición del progreso imparables es la imparables regresión” (p.88).

Ante todo, esto se hace una restitución de la Ilustración: “La ilustración es más que *ilustración*: naturaleza que se hace perceptible en su alienación. Es la conciencia que el espíritu tiene de sí como naturaleza dividida en sí misma” (p. 92), ella se realiza plenamente y se supera cuando los fines prácticos más próximos se revelan como lo más lejano logrado, y la naturaleza desconocida por la ciencia dominadora, es recordada como la tierra del origen (p. 95). Será, según indican Horkheimer y Adorno, la fe en el arte, la alternativa para salir del oscurantismo de la ilustración, pues “está en el sentido de la obra de arte, en la apariencia estética, ser aquello en lo que se convirtió, en la magia del primitivo, el acontecimiento nuevo, terrible: la aparición del todo en lo particular” (p. 73).

Referencias

Horkheimer, M. & Adorno Th. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*.
Madrid (España): Trotta.

PARTE II

*Doce Ensayos
de estudiantes*

LA FELICIDAD PARA LA FILOSOFÍA

Carlos Andrés Rodríguez Mora²²

²² Abogado litigante y especializado, egresado de USTA-Tunja. Participante activo del *Diplomado de Filosofía Práctica*, Mayo-Septiembre de 2019. Contacto: carlos.rodriguezm@usantoto.edu.com

Resumen

El objetivo de este ensayo es esbozar una conceptualización práctica del término 'felicidad', hoy muy trillado y distorsionado en el marco de una sociedad de consumo posmoderna, y a partir de mi percepción existencial.

Palabras clave

Felicidad, filosofía, filósofos.

Introducción

La felicidad ha sido un tema fundamental para los filósofos occidentales. En efecto, es afrontado desde el hedonismo como la esfera del placer. Para Aristóteles la felicidad (*gr.*: ‘*eudaimonía*’) no representaba básicamente el placer; por el contrario, ser feliz implicaba un término superior al simple placer sensorial, pues la vida no siempre está saturada de goces (Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 2001: pp. 1230-1231).

Algunos puntos de vista de filósofos representativos

De hecho, la felicidad se desarrolla como un estado de tranquilidad; la ‘*Sofía*’ concebía la felicidad desde una óptica contemplativa, junto con una ética que supera la deontología (código de normas y deberes) al no vislumbrar un estado de euforia como único estado de la conciencia, sino que al abordarse la felicidad aristotélica -referenciada como una convicción de los hombres hacia un estado de calma y meditación crecientes-, y ejercida desde la profesión u oficio, debidamente desarrollaba produce un estado de satisfacción y armonía que denominamos ‘felicidad’. En este orden de ideas, el Estagirita defendía la felicidad a partir de la bondad del hombre, afirmando que, siguiendo a sus antecesores Sócrates y Platón, si el hombre era bueno era un hombre virtuoso ante los ojos de la comunidad.

Por su parte, el filósofo estoico Séneca -en su obra *De vita beata*- manifestó que para vivir felizmente el hombre debe aspirar a serlo, pero muchas veces la gente no sabe cómo disfrutar esa palabra, ya que no la conoce. Más aún, según diversas concepciones filosóficas la felicidad obedece a una cuestión remotamente trascendental y metafísica, inherente a la existencia de la misma sociedad, ya que esta nos da los supuestos parámetros para ser felices, a manera de ciertos *tips* prefabricados: ‘cómo ser felices’, pero esta palabra es difícil de alcanzar por cuanto no es completa. En verdad, la felicidad depende de una amplia gama de estados de ánimo de la persona y de los ciclos de vida en los que vive la persona. La felicidad, en resumen, no es constante ya que en ella coexisten permanentemente altibajos que opacan la tan anhelada dicha.

En el contexto oriental, en el budismo se alcanza la felicidad a partir de la comprensión de las causas fundamentales del sufrimiento. Efectivamente, este persigue la felicidad mediante el uso del conocimiento y de las prácticas capaces de alcanzar la paz mental. El budista la logra al desprendernos del ciclo de ansiedad y sufrimiento producido por el *samsara* o ciclo de renacimientos ‘karmáticos’ desencadenados por el deseo. Así, mediante la consecución de un estado mental en el que nos desprendamos de todas las pasiones, deseos y necesidades de la vida, comenzaremos a liberarnos y a alcanzar nuestra felicidad y ‘bienestar’. A este estado se le designa Nirvana, que traduce *beatitud* más que un estado de apatía, como lo captan los occidentales.

Para un psicólogo como Walter Riso, una de las principales claves del crecimiento personal y la felicidad es saber apreciarnos a nosotros mismos desde nuestra propia esencia, principios y valores, y no miopemente en función de lo que tenemos. Según él, cuando nos valoramos con relación a las cosas que poseemos, haciendo así que nuestra felicidad no dependa de nosotros mismos, sino de factores ajenos y externos. Asimismo, Riso aconseja huir de las relaciones obsesivas de dependencia.

Hay quien tiende a creer que alguien o un simple objeto lo harán totalmente feliz, y le brindarán la seguridad y sentido a su vida. En realidad –argumenta-, esta es una idea falsa, producto del *hiperromanticismo* actual, que con frecuencia conduce a sufrir celos patológicos, dependencia emocional e incluso falta de identidad, entre otros trastornos.

Para nuestro pensador colombiano Estanislao Zuleta, la felicidad es aquello que surge como recompensa a la voluntad de superarnos cada día, de asumir nuevos retos, de luchar por nuestros ideales y de sacar adelante lo que nos proponemos, por difícil que parezca (*El elogio de la dificultad*). Sólo estando orgullosos de nosotros mismos y afrontando las dificultades y derribando las barreras que nos separan de nuestros objetivos, podremos alcanzar la felicidad.

Zuleta considera que para tal efecto urge huir de la mentalidad facilista, es decir, del querer que todo en la vida nos venga fácil, sin esfuerzo. Según este autodidacta, las facilidades no nos permiten avanzar ni evolucionar, y nos hacen caer en la comodidad y en la pereza.

La felicidad depende muchas veces en esta sociedad moderna de las comodidades de la persona y no de su estado de evolución espiritual, que es el primer punto de partida para entender y acercarnos al verdadero sentido de la palabra '*felicidad*', ya que entendiendo la evolución del hombre y los estados de alegría y sufrimiento de éste, es factible abordar la felicidad como un conjunto de experiencias que el hombre debe alcanzar si quiere llegar al camino de este mito de la humanidad, que yo lo traduciría más bien como tranquilidad.

Por el contrario, la crítica de Nietzsche a la felicidad se traduce en pensar que vivir plácidamente y sin ninguna preocupación es un deseo propio de las personas mediocres, razón por la cual opone el concepto de '*dicha*' al de '*felicidad*'. La *dicha*

significa “estar bien”, gracias a circunstancias favorables, o a la buena fortuna. Sin embargo, se trata de una condición efímera siempre por cuanto está sujeta a muchos vaivenes impredecibles.

A modo de conclusión,

inferimos que ser feliz en clave nietzscheana es ser capaz de probar la fuerza vital, mediante la superación de adversidades y la creación de modos originales de vivir.

Referencias

Ferrater Mora, José (2001). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel. Tomo 2.

Artículo disponible en: <https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox/FMfcgxwDqxLzTmcxBlPdVvQPDWJQnJvb>

Zuleta, Estanislao (1990). El elogio de la dificultad. Disponible en www.google.com

**LA DESNATURALIZACIÓN SOCIAL
Y ECONÓMICA
DE UNA DE LAS PROFESIONES
PILARES DE LA SOCIEDAD**

Arnold Andrés Calderón Prada²³

²³ Estudiante de Derecho, USTA-Seccional Tunja. Participante del Diplomado de Filosofía Práctica, USTA, Mayo-Septiembre, 2019. Contacto: arnold.calderon@usantoto.edu.co

Resumen

La intención de este ensayo es delinear la profesión del Maestro como pilar de una sociedad, plasmando una crítica argumentativa sobre el creciente deterioro del Magisterio en la sociedad.

Palabras clave:

Desnaturalización, sociedad, economía, Magisterio, Maestro.

Introducción

Tras dieciséis clases del Diplomado de Filosofía Práctica, uno de los pensamientos que más me pasa por la mente es cómo la profesión de los profesores ha decaído en todos los aspectos.

La resignificación del perfil del Maestro

En efecto, en épocas pasadas el profesor era visto como una persona ilustre del conocimiento al cual sólo se le expresaba un profundo respeto, por parte de sus estudiantes y la sociedad donde éstos vivían, siendo un verdadero honor que estas personas transmitieran sus conocimientos para adoptar ideas y valores significativos, y crear un pensamiento crítico para el desarrollo intelectual de cada uno de sus estudiantes. Tal como fueron Sócrates con Platón, Jenofonte, Antístenes, Aristipo, Isócrates, Euclides de Megara, Fedón de Elis, Esquines de Esfeto, Simmias, Cebes y Apolodoro, o como fue Aristóteles con Alejandro Magno, Ptolomeo I, Teofrasto, Aristóxeno, Dicearco de Mesina, Eudemo de Rodas, Clearco de Solos, Fancias y Neleo de Escepsis, Clemente de Alejandría (*El Pedagogo*, 1988); por nombrar algunos ejemplos de la antigua Grecia, donde la imagen del profesor era vista como lo que en realidad es: el motor de miles de personas para afianzar sus conocimientos hacia horizontes inimaginables.

Ahora bien, con el paso de los años estos grandes paradigmas humanos adquieren aún más importancia, máxime en una sociedad hambrienta de conocimiento que plantea miles de preguntas sobre la vida en sí, y donde la fe se empieza a quedar corta y nacen unas nuevas explicaciones de sucesos de la Naturaleza que le corresponde a unos valientes descubrir y transmitir. Ejemplo de esto es cuando al ser humano le dejó de importar el sepulcro, que la fe decía que era sagrado e inalterable, empezando a investigar qué hay dentro del cuerpo humano, y a experimentar y tratar de entender algo que hasta el momento era inexplicable.

Igual que pasa con el cuerpo humano sucede con muchas cosas más. Efectivamente, el ser humano descubre que posee el poder para realizar sus más grandes filosofemas. Es así como nacen lo más magnos descubrimientos tales como la electricidad, el papel, las vacunas, el radio, las maquinarias para la facilitación de las actividades: los automóviles, los cohetes, las naves, los barcos e infinidad de artefactos que hoy nos parecen normales, pero que antes constituyeron un gran y complejo descubrimiento. Y, una vez adquirimos el conocimiento empezamos a ilustrar a los demás, siendo los profesores con grandes conocimientos quienes lo transmiten, dando lo mejor de sí mismos a cada uno de los estudiantes, quienes respetan y admiran a sus tutores, con la idea de que en algún momento puedan saber tanto como ellos e incluso sobrepasarlos algún día.

Pero no hay que irnos tanto tiempo atrás para captar la importancia del profesor. Basta con mirar a través de la historia cómo los profesores marcaron la vida de incontables personas para seguir sueños y aspiraciones que sólo por medio del conocimiento se realizarán. No está de más resaltar que una forma de llegar a la felicidad es el conocimiento; por consiguiente, el papel del profesor resulta curiosamente muy importante, más de lo que la gente del común pensaría.

De hecho, ser profesor resulta muy difícil, dado que no hay asunto más complicado que transmitir el conocimiento adecuadamente. Desde luego, sembrar una semilla de conocimiento en el estudiante es una tarea en extremo compleja, más aún en esta época, donde la juventud sufre problemas de atención y -lo más importante- de interés, resultando de esto un gravamen a la tarea inicial, de modo que el profesor a través de su pedagogía se ve urgido a buscar maneras alternativas para captar la atención del estudiante y compartir conocimientos que sean adecuados y correctos, más sabiendo que en los días que vivimos la figura del profesor se ha reducido a un simple ‘niñero’ que cuida los hijos de los demás, teniendo él que asumir en muchos casos su crianza, puesto que los papás -por falta de tiempo o de interés- depositan a sus hijos con el único fin de respirar y descansar de los menores, endosándole la responsabilidad a un tercero, al cual no sienten un mínimo respeto ni por su profesión ni por su conocimiento.

Hoy por hoy un profesor debe indagar formas de construir una pedagogía atractiva para los estudiantes, y esto resulta ser lo más importante en una clase para evitar que los estudiantes caigan en vicios como aburrirse, distraerse, dormirse, o que opten por mejor no ir a clase. Es por eso que no pocas veces percibimos a los profesores como payasos, cuenteros, comediantes y demás, no porque no respeten la profesión y no quieran hacer su trabajo, sino porque en su pedagogía y didáctica al enseñar eviten los vicios en los estudiantes, ideen nuevas formas de captar la atención de sus alumnos, los cuales una vez depositen la atención en el maestro, éstos a su vez aprovecharán para transmitir sus conocimientos para sembrar la semilla del conocimiento en el estudiante, logrando llevar a cabo su preciosa tarea y demostrándonos que son talentosos y virtuosos en su desempeño profesional (Borda-Malo, *Gabriela Universal*, 2015).

Es entonces ahora en que cabría interpelarnos para que respondamos con la mano en el corazón: ¿Usted se aguantaría una jornada escolar con 40 niños, los cuales lo único que quieren es

salir a recreo? En cuanto al aspecto personal, no pocos correríamos el riesgo de terminar agrediendo a cada uno de ellos. ¿Acaso será esto una simple exageración? Pues intentemos involucrarnos en esa situación y al final del día nos sorprenderíamos y les daríamos la razón. Ahora bien, imaginémonos un denso y largo año escolar con infinidad de cursos y hacinados los salones de niños que a veces lo último que quieren es estar en clase y aprender. Yo preferiría lavar baños antes que aguantar una pesadilla de estas.

Es por eso que debemos reconocer el gran trabajo, vocación y misión de un profesor, que son nuestros héroes, que gracias a ellos estamos más cerca de nuestro sueño; y por su dedicación tenemos las bases de la vida. Valoremos el esfuerzo que ellos hacen por estudiar y culminar una carrera nada fácil; por ejemplo, realizar un posgrado, maestría, doctorado (*Ph. D.*) resulta imposible por los altos costos que conlleva ejecutarlos. Debemos, por tanto, recuperar el respeto a nuestros mayores héroes, de manera que para los estudiantes dejen de ser viejos fastidiosos, pues para una mamá un profesor es una niñera, que ya queremos que sea fin de año para no volver a ver a este viejo cansón, impuesto por un gobierno corrupto, que en vez de exaltar y premiar a nuestros héroes. Por el contrario, los abrumamos con un montón de exigencias, requisitos e inconvenientes, ya sea proporcionándoles instrumentos deficientes, o mandándolos a lugares distantes y precarios de Colombia, sin ningún apoyo y reduciendo sus salarios, descuidando las instalaciones educativas, y asignándoles una miserable pensión y, como si no fuera suficiente, culpándolos de la juventud tan errada que tenemos como si los docentes fueran los únicos culpables de la deficiencia axiológica de las familias.

Por todo lo anterior, yo infiero que si alguien merece un aplauso son estos señores que aunque los tratamos con frecuencia como desecho de la sociedad, siguen enseñándonos día tras día sin importar una recompensa. Reconozcamos que aunque todos no queríamos ir a clases, siempre recordamos un auténtico

maestro que nos cambió la vida e inclusive la forma de pensar y actuar, influenciando de raíz nuestra formación, y es por eso que es preciso darle las más expresivas *gracias* a cada uno de esos marginados héroes que nos estimulan a dar también la maravillosa oportunidad de transmitir conocimientos de la mejor manera posible (González Ochoa, *El maestro de escuela*, 2007).

Un perfil poético y profético del Maestro

Para finalizar cierro con un poema, el cual representa a nuestros héroes educativos:

Viviendo entre otras vidas, olvida su propia vida, destruyendo las tinieblas de la ignorancia gana su guerra; su mayor paga son las respuestas de sus alumnos, reír con ellos es su mayor goce. Aunque triste esté, sonriente se le ve la imagen más perfecta de comprensión y amor. Su tiempo lo regaló y nunca lo discutió. Unos lo quisieron, otros lo olvidaron, Mas él siempre los quiso a todos. Ahora, lento camina, el viento lo vence y su voz ya no luce galante como cuando les leía. Sentado está, mirando el cielo, sus ojos se cierran, su mano cae y deja libre una hoja de papel. La última nota escrita, el viento la entona y la impulsa sobre la corriente de un río. Me llevo el gran triunfo de saber que ustedes, mis hijos, mis alumnos queridos, representan en cada gesto, en cada andar, en cada vibración pedazos de mi espíritu que ahora ya son hombres seguros, con ideales firmes y honestos. Si algunos se pierden en esta rueda que es la vida, volveré en la frase de un amigo, en la mirada de un niño, en el entrecejo de un padre, o la caricia de una madre, y te haré recordar, cuál es tu camino.²⁴

24 Autor poema: Henry Binerfa Castellanos.

Referencias

- Borda-Malo E., Santiago (2015). *Gabriela Universal: Palabra, Vida y Testimonio; Poesía y Profecía*. Tunja: USTA-CIUSTA.
- Clemente de Alejandría (1988). *El Pedagogo*. Madrid: Gredos (Colección Clásicos Griegos).
- González Ochoa, Fernando (2007). *El maestro de escuela* (Colección Biblioteca Fernando González). Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.

PROPUESTA DE FORMACIÓN PARA LA PAZ Y LA SANA CONVIVENCIA ESCOLAR.

UNA PERSPECTIVA DESDE EL PENSAMIENTO BORDAMALIANO

Esther Chaparro Barreto²⁵

La vida cotidiana es entonces todo un filosofema espacio-temporal en que se suscribe la filosofía humana y que nos compromete a una coherencia puntual y escrupulosa en orden a construir un método y/o un sistema realmente filosófico de implicaciones prácticas aterrizadas, como hoy se dice.

(Santiago Borda-Malo Echeverri, 2011)

²⁵ Licenciada en Filosofía, Pensamiento Político y Económico de USTA-Seccional Tunja, Docente investigadora, madre de familia. Activa participante del *Diplomado de Filosofía Práctica*, Mayo-Septiembre de 2019. Contacto: chaparrobarreto@ustadistancia.edu.co

Resumen

La intencionalidad de este Ensayo es plasmar una propuesta pedagógica orientada hacia la Paz y la sana convivencia escolar. Enmarco mi reflexión dentro del aporte del pensador y maestro Santiago Borda-Malo, especialmente en su libro *Filosofía de la Noviolencia y Crítica de la razón violenta* (2011).

Palabras clave:

Paz, convivencia, Educación, Noviolencia, Santiago Borda-Malo.

Introducción

La violencia en el mundo y más puntualmente en Colombia está alcanzando contextos y límites que no hubiésemos imaginado. Sus expresiones evidentes a nivel macro en el contexto de la política (y sus altos niveles de corrupción), de una economía mundial deshumanizada, del conflicto armado, del narcotráfico y la delincuencia organizada, han ido paulatinamente trasladándose a nivel micro, afectando la convivencia comunal, familiar, escolar y personal.

En mi calidad de Docente en Filosofía Pensamiento Político y Económico, egresada de la USTA, e integrante del *Diplomado en Filosofía Práctica* -configurado por el Docente de la USTA, Santiago Borda-Malo, Ph. D., pensador colombiano, y dando respuesta al objeto central del diplomado cual es la praxis filosófica, se presenta una *Propuesta Pedagógica de Formación para la Paz y la Sana Convivencia*, cuyo propósito es prevenir y mitigar los conflictos interpersonales que se generan en el contexto escolar.

Agradeciendo y haciendo honor e inspirada en el trabajo de Maestría del citado docente: *La Filosofía de la Noviolencia y Crítica de la Razón Violenta (2011)*, en estas páginas se amplía la argumentación y orientación de la Propuesta inicial.

Argumentación

“Si quiero llevar la paz a los demás, la primera lección que debo aprender es dejar de estar en guerra conmigo mismo. Sólo cuando he acallado la turbulencia de mi propia mente puedo estar en paz con el mundo. Cuando he alcanzado cierto grado de paz interior, logro oír la voz de mi sabiduría y sé cuándo y dónde aplicar mi energía para beneficio de todos”.

(Movimiento *Brahma Kumaris*)

Los conflictos están categorizados a nivel general como intra-personales, que hacen referencia básicamente a los dilemas morales que propician que un sujeto se confronte respecto al sentido de la vida, a su trascendencia, a toda cuestión ontológica tocante a su génesis, su propósito y su destino final; por otro lado, están los conflictos interpersonales que suponen más que meros desacuerdos, una cuestión actitudinal.

Esta característica del conflicto como supuesto actitudinal, hace que la dimensión antropológica tome un matiz relevante y que sea de suma importancia que a la hora de teorizar el conflicto, se parta del hombre mismo, desde todas sus dimensiones: materiales, físicas, emocionales, mentales y espirituales, y que se construya su solución de forma holística y relacional, teniendo en cuenta no sólo todas las dimensiones tocantes al ser humano, sino también todos sus contextos, los ciclos temporales en los que su vida se enmarca (nonato, niñez, pre-adolescencia, adolescencia, adultez, vejez) y sobre todo su condición natural de género (masculino / femenino).

El elemento crítico tomado por Borda-Malo (2011), como eje central en su mencionado trabajo se puntualiza en la pregunta del pensador neotimista-gandhiano Lanza del Vasto: “*A lo largo de la historia ¿el hombre se ha guiado por la fuerza de la razón o*

por la razón de la fuerza?”, así como por los núcleos temáticos e hilos conductores lanzamos:

1. La filosofía triádica (trialéctica) de la correlación y la conciliación;
2. El Retorno a la evidencia de la vida;
3. Una crítica filosofía socio-política de la historia y sus civilizaciones;
4. El Pecado original cognitivo de la violencia, clave y llave de la condición humana;
5. El gran retorno o conversión a la verdad por medio de la vida interior;
6. Hacia la recuperación de la unidad de vida en el hombre;
7. La Noviolencia o la fuerza del espíritu en todos los planes de la vida humana: única alternativa de liberación integral;
8. La vida comunitaria laboriosa y festiva (holística y sinérgica): antídoto para la actual civilización decadente;
9. La convergencia ecuménica, interreligiosa y multicultural ante la Globalización estandarizadora (hegemónica y homogénica), original y brillantemente establecidos por Borda-Malo en su mencionada obra (2011), no sólo permiten argumentar más ampliamente, sino que complementan y orientan el futuro desarrollo de la *propuesta pedagógica* inicial.

De tal manera, el eje central establecido por este docente, se complementa con el eje central de la propuesta pedagógica original: “*si vis pacem para pacem (si quieres la paz, prepárate para la paz)*” (Galtung, 2003); así, desde el punto de vista de Calderón Concha, (2009), podemos establecer y apreciar la convergencia de estos dos ejes centrales desde la filosofía gandhiana, ya que abordar la teoría del conflicto de forma aislada no permite relacionarla con otros conceptos clave como paz, violencia, desarrollo y otros, lo cual aporta una conceptualización, análisis e interacción sesgada.

En efecto, Calderón Concha, P. (2009), realizó una investigación para estudiar, analizar y criticar la teoría de conflictos de Johan Galtung, matemático y sociólogo noruego, cuya teoría –afirman sus lectores-, resume el 50% de lo investigado acerca

del conflicto, pero como el autor lo expresa, le fue imposible prescindir de relacionarla con otros temas como paz, violencia y desarrollo.

El problema que se plantea este autor es: ¿Cómo transformar los conflictos por medios pacíficos? Para tal efecto, basa su hipótesis en las relaciones bidimensionales de los conflictos (positiva-negativa; crisis-oportunidad). Así, Calderón (2009) afirma: «Si usamos medios positivos y oportunos (empatía, creatividad y no violencia) para la transformación de un conflicto, entonces el fin será igualmente (o al menos potencialmente) positivo y constructivo» (p. 17).

Es en esta dirección que apunta el método *Transcend*, elaborado por Galtung, se busca que el proceso conflictual pueda ser beneficioso para todas las partes involucradas. De hecho, de este modo lo presenta en síntesis Calderón (2009, *Hacia una teoría de la paz en Johan Galtung*: (...)) Así, concluye que es una constante en la historia humana la trilogía: paz-violencia-humanidad. La descripción teórica que da Galtung sobre la interacción de estos tres elementos puede encontrar parangón con la interacción lógica de las variables que plantea el italiano Pareto (1948-1923), conocida como el ‘óptimo paretiano’.

Así, para Galtung, a mayor paz le correspondería menos violencia y viceversa.

Importa resaltar dos ideas-base que están detrás de esta formulación y que van dando las primeras pistas de la perspectiva antropológica de Galtung:

- Primero que la complejidad humana requiere respuestas igualmente complejas. Para ello es oportuno romper con esquemas dualistas y simplificadores y abrirse a otro tipo de racionalidad que puede iniciar, por ejemplo, con los conceptos tríadicos, típicos en nuestro autor.

Una segunda afirmación de Galtung, siempre en relación al fundamento antropológico de la paz, es que el hombre es un ser con capacidad de paz (...). La historia de la humanidad, guiada muchas veces por la máxima *si vis pacem, para bellum* ('si quieres la paz, prepárate para la guerra'), marcada de un lado por episodios de sufrimiento y dolor, representó al mismo tiempo un desafío intelectual para el hombre. En este sentido la propuesta de Galtung es '*si vis pacem para pacem*' ('si quieres la paz, prepárate para la paz') (Galtung, 2003). (...) Paz con medios pacíficos, que como horizonte de las investigaciones y de las acciones orientadas a la paz, representa una antropología nueva y renovada que pone su confianza en el hombre (idealismo humanista); un verdadero cambio de paradigma: de la paz por medios violentos a la paz por medios pacíficos; convicción de que la paz puede ser aprendida y enseñada; gradualidad en el logro de la paz; un proyecto no violento por su coherencia entre medios y fines. Para Gandhi los fines y los medios debían siempre coincidir y estar sujetos a los mismos principios éticos: la violencia sólo puede generar violencia (por el contrario, la no violencia siempre generará no violencia). (Mohandas, 1973, pp. 108-114).

En cuanto a la orientación que brindan a la propuesta pedagógica inicial los núcleos *temáticos e hilos conductores lancianos* establecidos por Borda-Malo (2011), estos complementan, amplían e inspiran (dada su original exposición poética) de forma bella lo tocante a muchos puntos, entre ellos lo referente a la educación axiológica e integral, el desarrollo espiritual, los cuales se exponen a continuación.

Considerando algo tocante y que se aproxima al desarrollo de capacidades dentro de la dimensión espiritual, como es la educación en valores, determinada como el proceso que permite al hombre un encuentro con su ser a través del desarrollo no de

simples capacidades, sino de una real *conciencia* que permee todos sus actos y se encarne tan profundamente que los valores trasciendan a virtudes, las cuales le permitan el desarrollo de hábitos buenos que le conduzcan a ser un ser virtuoso, y por tanto, un ser *valioso*, no costoso; es así que toda propuesta pedagógica que pretenda lograr una *cultura para la paz y la sana convivencia*, debe imprescindiblemente considerar la educación en valores así como afirma López de Llergo (2006):

(...) La educación en valores debe ser el punto de partida de toda propuesta educativa, y la educación en virtudes debe ser el punto de llegada (...) Este planteamiento no lleva a un enfoque evolucionista -el cambio por el cambio-, pues por valor entendemos una perfección real y también una posible. Real porque ya está enraizada en el ser de todo lo que existe, y posible porque aun cuando no se actualice está potencialmente presente. La virtud se relaciona íntimamente con la trascendencia humana, ya que con sus actos virtuosos la persona deja una huella positiva en sí misma y en otros (p. 15).

En este orden de ideas, la importancia de la educación en valores y virtudes radica en que es el ingrediente imprescindible para que los principios de calidad, eficiencia y eficacia sean una realidad en la educación. Para este mismo pedagogo (2006):

En el ser humano ninguna elección es meramente instintiva, siempre intervienen los valores y las virtudes propios de su naturaleza, por lo cual el educando puede elegir con acierto su profesión -cuando es prudente- si conoce el valor de sus habilidades naturales. Un educador puede vivir con sus compañeros y alumnos la virtud de la generosidad, por tener valores de servicio y de colaboración, propios de la cultura educativa con los que mejora la convivencia (p. 108-109).

De otro lado, las propuestas educativas orientadas a la consecución de la sana convivencia y a la construcción de la paz, son en general

concebidas y diseñadas por adultos desde su propio constructo de conocimiento, desde su propia emocionalidad, desde su propia percepción de la realidad, desde su propio sentir y lo que es más relevante para el caso, desde su posición de autoridad; no se tiene en cuenta, en la mayoría de los casos, las circunstancias particulares de los niños, desconociendo su capacidad de generar estrategias propias de organización para resolver sus conflictos interpersonales, impidiéndoles ‘ser’ y desarrollarse, como Borda-Malo (2011) poéticamente contextualiza a continuación: *autoconociéndose, autoposesionándose, y donándose a sí mismo:*

Sin entrar en agudas e interminables elucubraciones, el joven Lanza del Vasto –hastiado de muchas disertaciones pseudoacadémicas de escritorio, en este contexto cual pretexto- asume el término ‘evidencia’ como lo axiomático de la vida, es decir, los postulados elementales y prácticos de la vida que hacen patente su objetividad: el caminar (la postura vertical del hombre que camina, como dispositivo único), el silencio y la recuperación del sentido hondo de la palabra, la vida interior y reflexiva, la acción ética, coherente y crítica en una sociedad falseada y enmascarada (civilización sofisticada que ha desnaturalizado casi todas las cosas y las relaciones humanas hasta un punto insostenible e inviable), la respiración como pilar de la vida en todos sus planos; la vigilia como profundización del sueño y su despertar de facultades soterradas... Beber agua pura, contemplar las estrellas, despertar la aurora cada día... Asumir el dolor como dieta cotidiana y filosofema que permite decantar el placer egoísta, encarar la causalidad que nos espolea cada día... El trabajo manual tan importante para fraguar la vida interior y filosófica; el amor en su tríptico o trilogía esencial: a sí mismo, al prójimo y al Ser supremo; el arte plasmado en la poesía de la ‘vida simple’ (no se confunda simplicidad con simplismo chato)... La validez del autocontrol sensorial cuando los sentidos son tan falibles y engañosos, el servicio al prójimo (ascesis y la ‘vida

en el límite’)...En fin, *autoconocimiento*, *autoposesión* y *donación de sí*, este tríptico elemental se empieza a abrir paso desde temprana edad en el espíritu lanciano (p. 290).

En lo tocante a la praxis filosófica -objeto del Diplomado-, emerge la ampliación de la propuesta filosófico-pedagógica inicial así:

LA PROPUESTA: CENTROS DE RESOLUCIÓN ESTUDIANTILES DE CONFLICTOS ESCOLARES: “CRECE”

(Una Propuesta Pedagógica de Formación para la Paz y la Sana Convivencia Escolar)

“Si quieres paz, prepárate para la paz”
(Johan Galtung)

“¿El hombre se ha guiado por la fuerza de la razón o por la razón de la fuerza?”
(Borda-Malo, 2011)

La propuesta pedagógica se traduce esencialmente en el diseño de una matriz, de carácter flexible y modificable, que permite no sólo la interrelación entre sus registros básicos sino la ampliación de los mismos, convirtiéndose así en una base de datos dinámica, la cual posibilita la organización de la información desde contextos y dimensiones específicas que hacen parte de la realidad humana, y se rige por principios que determinan su eficacia y permiten no sólo el diseño de soluciones pedagógicas integrales que conserven su carácter real, aplicable y sobre todo, humano, sino que posibilita que la persona se forme como productora de paz y no sólo como consumidora de la misma.

Desde la perspectiva de la educación integral, esta matriz se configura considerando por separado, pero de manera

interdependiente y/o interrelacional, cinco dimensiones humanas como son la física, la emocional, la mental y la espiritual, las cuales, a su vez, están inmersas en contextos que hacen parte de la dinámica vital del ser humano, como son para el caso de violencia escolar, el contexto personal, el familiar, el escolar, el social.

Así mismo -aunque de manera imperceptible-, dinamiza la metodología tomista en sus categorías de *Lectio*, la cual implementan tanto discentes como docentes desde la percepción de los contextos y las dimensiones; la *Questio*, a manera de preguntas que orientan y están enmarcadas en el conjunto, según estos referentes clave: *qué, quién, cómo, cuándo, dónde, para qué, por qué*; la *Disputatio*, que es dinamizada desde la matriz en sus registros base tales como actitudes, aptitudes y sabiduría y, finalmente, de manera específica, en lo tocante a la *Proyectio*, dinamizada en los registros de estrategias, metodología, desarrollo de virtudes, y en lo referente a las áreas de apoyo.

En cuanto a sus principios rectores, representan estos tópicos las constantes constituyentes de esta matriz, las cuales determinan la perspectiva y las consideraciones reales y correspondientes a la naturaleza humana, que son necesarias y deben tenerse en cuenta a la hora de implementarla; ellas son: el género, los ciclos vitales humanos (nonato, neonato, niñez, pre-adolescencia, adolescencia, adultez y vejez); la temporalidad determinada por los mismos ciclos, la conciencia de que “no se ama lo que no se conoce” y, así mismo dos constantes maestras que deben regir el proceso de enseñanza- aprendizaje, sobre todo cuando se trata de educar para la paz:

1. Epigénesis: tiene como objetivo el desarrollo y puesta en práctica de la imaginación creadora del educando, y alberga en esencia la conciencia de: « No imitar... Crear».
2. La conciencia de trascendencia: Entendida en cuanto al hecho de que el hombre en todo lo que refiere a su existencia,

inevitablemente se plantea la cuestión de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma; conciencia que cuando permea todas las dimensiones humanas, logra dar sentido pleno y real a la vida y, por ende, se convierte en sustento que posibilita la eficacia del proceso de enseñanza-aprendizaje.

A su vez, esta matriz refleja las dos unidades de diseño para las cuales fue creada la propuesta pedagógica en sí misma: la primera es para la *Prevención* y la segunda para la *Resolución del conflicto*. Así, en el caso de la *Prevención del conflicto* se busca la solución partiendo de la '*necesidad*', y en cuanto a la *Resolución del conflicto*, se busca la solución partiendo del '*problema*', el cual es identificado y caracterizado por la conducta conflictiva y/o violenta asociada; por ende y como generalidad se asume como propósito: "*Buscar la solución partiendo de la necesidad, orientado hacia la prevención y búsqueda de la solución partiendo del problema, orientado este hacia su resolución*".

Anexos a esta matriz están dos postulados que orientan el ejercicio: el *autoconocimiento* y la *auto-posesión*, los cuales propician el autodesarrollo eficiente y buscan dar sentido trascendente a la vida del discente: a) Utilizar la planeación estratégica, más exactamente la matriz *DOFA*, en lo concerniente a la construcción del proyecto de vida, para convertir las debilidades en oportunidades (lo tocante al contexto personal); y las amenazas en fortalezas (concerniente a los contextos familiar, escolar y social); b) La dimensión espiritual, como base que plenifica el sentido de las otras cuatro dimensiones humanas, asociada al postulado de sentido para la vida, con el servicio a los demás y a lo demás, que cada ser es capaz de brindar, y dentro de una acepción más profunda como lo refiere Borda-Malo (2011): el tercer postulado, la '*donación de sí*'.

Es importante notar que la '*autoformación*' constituye una constante esencial en esta Propuesta pedagógica, como fundamento para el desarrollo de capacidades y competencias

necesarias en el proceso de enseñanza-aprendizaje, manifestadas como auto-conocimiento, auto-disciplina, auto-análisis, auto-relación, auto-síntesis, que esta autoformación propicia para generar seres resilientes capaces de trascender cualquier situación.

Así las cosas, las preguntas orientadoras deben cuestionárselas los actores implicados directamente -en este caso los alumnos-, para que sean ellos quienes las resuelvan, lo cual posibilita aún más que quieran ejecutar cualquier estrategia que ellos mismos sugieran, porque ellos son sus creadores y promotores.

La matriz que organizaría la información referente a la *Resolución de conflictos*, incluiría en sus registros base dos variantes, a saber: reemplazando la *necesidad* se encontraría la *conducta*, y en lugar de áreas de apoyo estarían las *estrategias de formación* y/o en su defecto la corrección formativa cuando amerite el caso.

Principios Rectores

Género:

Es evidente que tanto hombres como mujeres poseemos un diseño natural físico, emocional y mental propio, el cual se manifiesta y funciona en formas únicas y diferentes en cada uno de los géneros (masculino, femenino). A su vez, estas diversas manifestaciones y fisiologías de género, aunque difieren y distinguen a cada sexo, permiten que hombres y mujeres sean complementarios entre sí. Así, toda investigación y creación de propuestas, debe realizarse teniendo presente las diferencias y complementariedades de género.

Ciclos Vitales:

Así como las diferencias de género son manifiestas en el ser humano, las dinámicas de sus dimensiones (material, física, emocional, mental y espiritual) son determinadas en formas

diversas en cada uno de sus ciclos vitales (nonato, neonato, niñez, pre-adolescencia, adolescencia, adultez y vejez). Por esta razón, en la investigación y diseño de propuestas pedagógicas es apremiante que se tenga en cuenta el ciclo vital que atraviesa el actor y sujeto de investigación.

Temporalidad:

El discente necesita comprender y orientar su energía y su esfuerzo en fortalecer y elegir las relaciones que son verdaderas y duraderas (con la familia, con gente que le ofrezca apoyo, con el conocimiento depositado en los libros, etc.); así entonces, éste no va a malgastar su tiempo ni a darle una trascendencia exagerada a las relaciones temporales de amistad, y no va a desesperar frente a las condiciones adversas que debe soportar en los diferentes contextos de su vida, las cuales no está en sus manos cambiar; así mismo, va a ser menos vulnerable a la presión de los grupos escolares negativos, y a los retos por los cuales es constantemente bombardeado.

Conciencia de que “no se ama lo que no se conoce”:

Se hace necesario que el niño amplíe sus contextos, que se le guíe para que conozca, cree y experimente de manera responsable, sabia y sana, y la escuela puede propiciarle el desarrollo de capacidades que lo posibiliten y generen espacios, como los *CRECE*, que le permitan aplicar estrategias pacíficas de afrontamiento para solucionar cualquier situación adversa que se presente en el proceso.

Epigénesis:

La necesidad de identificarse y encajar en el ámbito familiar, escolar y social, hace que el joven copie modelos de ser y de conducta inadecuados para construir su identidad, proyectando su vida de acuerdo a estos, copiando y replicando formas violentas de resolver los conflictos.

Por esta razón, es imprescindible que la *epigénesis* sea la constante maestra que oriente el proceso de enseñanza-aprendizaje, sobre todo cuando se trata de educar para la paz, pues este tópico asume como objetivo el desarrollo y puesta en práctica de la imaginación creadora del educando, y alberga en esencia la conciencia de la citada consigna: “*No imitar... Crear*”.

Conciencia de la Trascendencia Humana:

El hombre -a diferencia de las otras criaturas existentes como los animales y las plantas-, enfrenta dos realidades esenciales: no tiene su vida hecha sino que debe hacerla y además posee libre albedrío; también es consciente de la temporalidad de la vida, pues se da cuenta de que todos los seres vivos, incluyéndose a sí mismo, indefectiblemente mueren; así, la forma como lleve a cabo y experimente esta búsqueda de trascendencia es determinante en la forma como vivirá y dará sentido pleno a su vida; así mismo, esta trascendencia definirá la significación y la valoración de su vida y la de los demás seres con quienes comparte su existencia.

Autoconocimiento:

En todas sus cinco dimensiones, reconociéndose a sí mismo desde su naturalidad y realidad de género (masculino-femenino).

Autoposesión:

Creando su escala propia de principios, valores y virtudes.

Donación de sí:

Desde el sentido que le da a su vida, tomando el amor, la paz y el servicio como presupuestos fundamentales de *alteridad* (la conciencia del otro, de los otros y de lo otro).

Conclusiones

- 1) El pensamiento filosófico bordamaliano, su filosofía de la Noviolencia y su *Crítica de la razón violenta* (2011), no sólo representan un magistral compendio-síntesis de la obra del filósofo neo-tomista Joseph Jean Lanza del Vasto (1901-81), sino que, al regirse por la máxima establecida por el Maestro Santiago Bordamalo (2011) “*¿El hombre se rige por la fuerza de la razón o por la razón de la fuerza?*”, se constituye en una necesaria y valiosísima fuente, guía y se conforma a través de sus nueve ejes temáticos vertebrales, una propuesta de “antídoto para la razón violenta” .

Y, no está por demás decirlo, representa el pensamiento y filosofía bordamalianos, un orgullo para la comunidad tomista y una casi que obligada y valiosísima fuente de consulta y guía académica para los estudiantes de filosofía de la *USTA*.

- 2) El hombre forma su vida con base en sus creencias, los paradigmas establecidos a los que adhiere o los que establece para darle guía y sentido a su vida, determinan su existencia no sólo personal sino global. Cuando de *razón no-violenta* se trata, hay ciertos paradigmas que deben ser refutados para re-orientar la razón violenta, y al respecto Bordamalo (2011) establece:

(...) El no violento se distingue por la refutación de tres fórmulas que todo el mundo respeta para justificar la violencia: a) Uno no corrige el mal mediante un mal igual, pues lo redobla en sí mismo en la cadena del

mal. b) El fin no justifica los medios; los malos medios arruinan las mejores causas; si el fin es justo, los medios deben serlo también” (y aquí irrumpe el pensamiento bordamaliano (2011) con una nueva máxima “son los medios los que justifican un fin”). c) El temor y la fuerza no establecerán jamás la justicia si no asumimos la verdad; ellos no pueden más que falsear las conciencias; es el hombre y la sed de justicia que Mahatma Gandhi denominó *Acción directa No Violenta o Satyagraha* o ‘adhesión a la verdad’; instrucción significa construcción interior y comprender dentro de sí; los primeros pasos son el retorno a sí mismo, reflexión sobre los principios, conversión, superar la corriente común; la preparación es interior, el dominio de sí mismo es garantía de la victoria sobre el mal ; “el campo de batalla de la Noviolencia es el corazón del hombre”, según Vinoba. ¡El ejercicio no es suficiente, ni el coraje ni la razón!

- 3) Las modificaciones curriculares, desde la perspectiva que se le da a esta propuesta, cual es la mitigación de los conflictos en el contexto escolar, teniendo en cuenta la integralidad del ser humano, implican que deban tener en cuenta la dimensión espiritual para el desarrollo de valores y virtudes que potencialicen las competencias necesarias para lograr que los desacuerdos que son inherentes al ser humano no se transformen en conflictos.
- 4) Para alcanzar esto, se debe contextualizar la enseñanza y aprendizaje de los valores y virtudes en el contexto de la espiritualidad, y el contexto escolar debe también organizarse y ser un espacio que posibilite el ejercicio de los mismos, para que los valores y virtudes formen a los estudiantes como seres humanos virtuosos, quienes serán constructores de paz y pacificadores dentro del contexto escolar y en todo los contextos y ámbitos donde se encuentren.

- 5) Así mismo, la injerencia de personal docente que no sólo esté capacitado sino que sea espiritual, se hace necesario para que apoye y oriente estos procesos, más ahora que en nuestra realidad actual colombiana enfrentamos un proceso de paz y post conflicto, el cual ha evidenciado que no es una *crisis de valores* lo que se enfrenta en Colombia y en el mundo, sino una *crisis espiritual*, que se manifiesta en un *sinsentido de la vida* humana.
- 6) Las estrategias a diseñar en cada una de las dimensiones deben dar respuesta a las necesidades que hasta ahora se han hallado, categorizado, y caracterizado en cada una de ellas; así se dará respuesta a:
 - a) La necesidad de identidad del discente frente a sí mismo y a su rol como estudiante.
 - b) La necesidad de auto-conocerse y significar su condición de mujer y de hombre según corresponda.
 - c) La necesidad de significar su condición de potenciales padres y madres; y su estado de padres y madres.
 - d) La necesidad de emular un modelo a seguir, que le permita proyectar su propio sentir.
 - e) La necesidad de planear y proyectar estratégicamente su vida; planeación que incluya de manera individual todos los aspectos que le permitan al discente el desarrollo armónico de su ser.
 - f) La necesidad de educarse para comprender y administrar su libertad.
 - g) La necesidad de romper paradigmas violentos actuales, que promulgan una educación para la guerra, cuando lo que se pretende es educar para la paz.
 - h) La necesidad de orientación adecuada y profesional de la espiritualidad que da sentido a la vida humana.

Referencias

- Abbagnano, Nicola (1997): *Diccionario de Filosofía*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Barri V., Ferran (2013). *Acoso escolar o Bullying. Guía imprescindible de prevención e intervención*. México: Alfaomega.
- Bautista C., Nelly P. (2011). *Proceso de la Investigación Cualitativa. Epistemología, metodología y aplicaciones*. Colombia: Editorial El Manual Moderno.
- Borda-Malo E. Santiago (2011). *Filosofía de la NoViolencia y Crítica de la Razón Violenta*. Tunja: USTA-CIUSTA (Tesis meritatoria de Maestría en Filosofía Latinoamericana, USTA, Bogotá, 2003).
- Castro Quiroga, Luis A., Arzobispo (2015). *Que Dios te perdone porque ¡yo jamás!* Bogotá: San Pablo.
- Castro S., Alejandro (2009). *Violencia silenciosa en la escuela*. Buenos Aires: Bonum.
- Catecismo de la Iglesia Católica (1992). Montevideo: Editorial Lumen.
- Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2007). Pontificio Consejo Justicia y Paz. Conferencia Episcopal de Colombia. Colombia: Ediciones Nomos S.A.
- Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (2014). “Alegraos”: Palabras del Magisterio del Papa Francisco. Bogotá.

- Chaux, Enrique y Otros (2004). *Competencias ciudadanas de los estándares al aula: Una Propuesta de Integración a las áreas académicas*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Ferrater Mora, J (2004). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Printer Colombiana S.A.
- Foucault, Michel (2001). *La Hermenéutica del Sujeto, Curso en el Collège de France (1981-1982)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez Haro, Enrique (2015). *Kant y Hegel: ¿Principio o Fin de la Ciencia?* México: Siglo XXI.
- Grondin, Jean (2010). *La Filosofía de la Religión*. España: Herder.
- López de Llergo, Ana T. (2006). *Educación en Valores, Educación en Virtudes*. México: CECSA.
- Mendoza, Brenda (2015). *Bullying: Los múltiples rostros del abuso escolar*. Córdoba: Brujas.
- Mockus, Antanas y Otros (1999). *Educación para la Paz. Una Pedagogía para consolidar la democracia social y participativa*. Bogotá: Fondo Editorial Magisterio.
- Peña Farieta, L. C. (2005). *Calidad en Educación Superior y modelos pedagógicos en Colombia: Aproximación teórica y propuesta*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC).
- Rodríguez Gómez, G. y Otros (1996). *Metodología de la Investigación Cualitativa*. Málaga: Ediciones Aljibe, S.L.
- Vernieri, María J. (2010). *Violencia escolar ¿se puede hacer algo?* Buenos Aires: Bonum.
- Yuni, José A. y Urbano, Claudio A. (2014). *Mapas y Herramientas para conocer la Escuela. Investigación Etnográfica, Investigación - Acción. Metodologías cualitativas de investigación*. Argentina: Ed. Brujas.

Infografía

http://www.redcimas.org/wordpress/wpcontent/uploads/2012/08/m_JGaltung_LAteoria.pdf

PREVENCIÓN DEL CONFLICTO CICLO VITAL: ALUMNOS PRE-ADOLESCENTES (11 a 14 años) NECESIDAD: DE IDENTIDAD									
CON- TEXTO	DIMEN- SIÓN	CUES- TIONES	ACTI- TUDES	APTI- TUDES	ESTRA- TEGIAS	SABI- DURÍA	VIRTUDES A DESARRO-LLAR	ÁREAS DE APOYO	METODO- LOGÍA
P E R S O N A L	MATE- RIAL								
	DIMEN- SIÓN	CUES- TIONES	ACTI- TUDES	APTI- TUDES	ESTRA- TEGIAS	SABI- DURÍA	VIRTUDES A DESARRO-LLAR	ÁREAS DE APOYO	METODO- LOGÍA
	FÍSICA								
	DIMEN- SIÓN	CUES- TIONES	ACTI- TUDES	APTI- TUDES	ESTRA- TEGIAS	SABI- DURÍA	VIRTUDES A DESARRO-LLAR	ÁREAS DE APOYO	METODO- LOGÍA
	EMO- CIONAL								
	DIMEN- SIÓN	CUES- TIONES	ACTI- TUDES	APTI- TUDES	ESTRA- TEGIAS	SABI- DURÍA	VIRTUDES A DESARRO-LLAR	ÁREAS DE APOYO	METODO- LOGÍA
	MEN- TAL								
	DIMEN- SIÓN	CUES- TIONES	ACTI- TUDES	APTI- TUDES	ESTRA- TEGIAS	SABI- DURÍA	VIRTUDES A DESARRO-LLAR	ÁREAS DE APOYO	METODO- LOGÍA
ESPIRI- TUAL									
<p>PROYECTO: PLANEAR ESTRATÉGICAMENTE UTILIZANDO LA MATRIZ DOFA. PARA CONVERTIR LAS DEBILIDADES EN OPORTUNIDADES (CONTEXTO PERSONAL), Y LAS AMENAZAS EN FORTALEZAS (CONTEXTOS FAMILIAR, ESCOLAR Y SOCIAL).</p> <p>SENTIDO PARA LA VIDA: UNA VIDA CON SENTIDO SE LOGRA ESENCIALMENTE CUANDO DESARROLLAMOS Y RECREAMOS NUESTRO SER EN TODAS SUS DIMENSIONES, TENIENDO COMO BASE UNA ESPIRITUALIDAD SANA Y ASOCIANDO ESA VIDA AL SERVICIO QUE PODEMOS BRINDAR A LOS DEMÁS, CUANDO COMPARTIMOS LO MEJOR DE NOSOTROS CON LOS DEMÁS PARA SU BENEFICIO Y DE FORMA DESINTERESADA. "HAY MÁS FELICIDAD EN DAR QUE EN RECIBIR" (HECHOS 20:35); "NO SE PUEDE DAR AQUELLO QUE NO SE POSEE"...</p>									

ANEXO: Formato de la Propuesta Original

**ANTIGUAS IDEAS ÉTICAS Y
POLÍTICAS Y SUS IMPLICACIONES
ACTUALES POR LA ERRÓNEA
PRÁCTICA DEL HOMBRE**

Nestor Felipe Leal Noy²⁶

²⁶ Estudiante de Derecho, USTA-Tunja, y participante en el Diplomado de Filosofía Práctica (mayo-septiembre de 2019). Contacto: nestor.leal@usantoto.edu.co

Introducción

A través del tiempo, se suscitan preguntas de diversos temas que generan interés de investigación con el objetivo de tener explicaciones satisfactorias. Por ejemplo, suscita el interés del devenir de nuestros procesos ideológico-filosóficos y de la interrelación ético-axiológica en el hombre, y los fines que se siguen en las ideas políticas concebidas para cada época y la analogía que han tenido en la configuración del actuar como seres humanos en la actualidad. En efecto, las respuestas a estas preguntas se han desarrollado paulatinamente de conformidad con el conocimiento que ha permeado en el transcurrir del tiempo de la vida humana. En la época antigua (a. C.), se desarrollaron y se llevaron a la práctica conocimientos inherentes y veraces de toda realidad cognitiva. Estos conocimientos milenarios revelaron la actuación del ser humano o aportaban referentes objetivos de la vida del hombre: su virtud y voluntad de acuerdo con sus ideales e intereses y caracteres subjetivos relacionados con la ideología o filosofía a seguir, que continúan hasta el día de hoy como estilos de vida o más aún como una *filosofía práctica* de la vida consecuentes con sus coyunturales características traducidas en la ética y la moral.

De igual forma, en las antiguas configuraciones del ser humano se han desarrollado a través del tiempo -a manera de primeras bases-, ideas políticas y los fines que estas perseguían.

Bases que dan campo a través del tiempo a fundar ideales políticos, variedad de aspiraciones que en la actualidad actúan y se desarrollan en los gobiernos de diferentes países alrededor del mundo, cuyo estudio genera preocupación día a día. Así pues, actualmente se suscita la idea de que cada ideología da lugar a un estudio como consecuencia de una inadecuada interpretación de fines e ideales que desencadenan fallas en las instituciones, fallas que se derivan de las actuaciones del hombre, en su mayoría incorrectas: una de ellas es debido a la incomprensible idea de acumulación de poder, que afecta directamente a los ciudadanos y personas de cada Estado. Luego, otra es el pensamiento político que desde la antigüedad suscitó una línea de tiempo de 7 siglos, siendo una característica inherente al hombre y su configuración como ser humano a través del tiempo y que se ha degradado por la mala práctica social del hombre.

Por lo tanto, de conformidad con el espacio territorial que se asume como objeto de estudio (Oriente y “Nuevo Mundo”) se desarrollará el análisis para abarcar objetivamente el tema y no extender o generar lagunas en su devenir. Entiéndase por “Oriente” el país de China y por “Nuevo Mundo” las culturas indígenas del continente americano (conocido hoy día), específicamente el pueblo ancestral ubicado en el altiplano cundi-boyacense llamado cultura muisca. Esto es, que el análisis y punto de vista del tema en relación con sus diferentes perspectivas recaen someramente en la época antigua (a. C.) estudiada de manera sincrónica. Específicamente, para Oriente, el estudio recae retrotrayendo el comienzo en la antigua civilización china a partir del año 770 a. C. y los Muisca -también llamados Chibchas-, teniendo como base el mencionado altiplano andino y el sur del departamento de Santander. Para este último se tomará desde sus inicios como cultura: la época pre-muisca que abarca el tiempo anterior a la llegada de los Muisca a esta zona, más o menos alrededor de 18.000 años cuando llegaron los primeros habitantes a la región. No obstante, los acontecimientos se tomarán de acuerdo con las ideas que tenían bajo este marco de tiempo. Por lo tanto, queda aislado

de este algún otro punto de vista, tal como la Teoría evolucionista o de las religiones conocidas (cristianismo, budismo, islam, etc.), que pudieron alterar las ideas de los antiguos pensadores. Así, la época no entra en duda que está llena de historia cultural, social y política que ha aportado fundamentos para el estudio de los nuevos conocimientos desarrollados en la actualidad. Por eso, las perspectivas analizadas parten con base en las debidas ideas y concepciones que suscitaron hechos verídicos de pensamiento y estudio.

Ahora bien, siendo la cultura occidental una de las más avanzadas en términos históricos y filosóficos en cuanto a los fundamentos del hombre y el devenir ético que recae en él y la dimensión política, tan especial como lo fue en Grecia y Roma antigua, ¿por qué no se hace alusión a esta? En términos culturales, sociales, religiosos y políticos, la respuesta recae en la numerosa y conveniente valía asignada a la cultura occidental, siendo determinante por sus valiosos alcances y aportes para el proceso histórico del hombre y del conocimiento. Configuraciones que han sido de gran valor, no obstante, las instituciones en su devenir histórico, han menoscabado otras culturas, convirtiéndolas en territorios olvidados en gran medida y culturas exterminadas por causa de procesos invasores de culturas 'superiores', que a la inversa suscitan reflexión sobre el actuar y el desarrollo. Por lo tanto, es importante denotar otras culturas que a su vez generaron importantes procesos en las configuraciones filosóficas, de la ética y fin de la política significando una igual o mayor importancia en la construcción del ser humano en su debido proceso histórico. Efectivamente, Walter Benjamin anotó:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo "tal como verdaderamente fue". Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de

la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla (...). (2013: p. 22, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos Edición y traducción Bolívar Echeverría.*)

En este orden de ideas, las repercusiones que se derivan del tiempo se hacen perpetuas con el conocimiento universal y no sólo *ad hoc*, puesto que su conformación de leyes universales en explicaciones comprobables y falsificables se encuadra y armoniza para generar explicaciones que satisfacen los problemas que surgen en el devenir del ser humano y la constitución de prácticas que hagan de este una mejor persona para la relación social y la constitución de instituciones sociales, políticas y jurídicas donde no haya lugar a la desigualdad ni a la injusticia social.

1. Antiguas ideas filosóficas y éticas en Oriente: Relación con el actuar actual del ser humano.

A) Mencio (372-289 a. C.)

Fiel seguidor de Confucio. Según él, la voluntad se delegaba gracias a la vida sometida en el Cielo. Como lo menciona Trifonovich (1978): “Exponente y ejecutor de esa voluntad es el gobernante sabio, el ‘hijo del Cielo’” (p. 37). Mencio consideraba que el hombre nacía bueno, lo era por naturaleza, y se acompañaba de unos atributos íntimos de gran calidad.

El hombre nace naturalmente bueno y le son ingénitas cuatro cualidades: la compasión, el recato, la modestia y la aptitud de diferenciar la verdad de la mentira. Pero, a consecuencia de las malas influencias de la sociedad, estas

cuatro cualidades se pierden prontamente (Trifonovich, 1978: p. 37, *Historia de la filosofía*).

Así, se entiende al hombre a la deriva de la sociedad, como ser libre, que nace sin ataduras y se desarrolla de acuerdo con los instintos de la vida y el influjo de la sociedad. Cae en un conglomerado social, que en su mala práctica organizativa termina infectado y apela a la maldad, solución optativa de fácil camino para la compostura del hombre como ser “fuerte” que apela a la mentira y destruye referentes valorativos de carácter axiológico.

No obstante, persiste la esperanza y una postura íntima del ser humano valedero incluso en una sociedad adversa:

Mencio propuso la teoría de los conocimientos innatos, que el ‘espíritu inabarcable’ divino ha depositado en el hombre y que éste debe cultivar asiduamente para hallar en sí mismo respuesta a todos los interrogantes de la vida, averiguar las causas de sus adversidades y desgracias, no encolerizarse por las injusticias y no abrigar odio a quien le hostiga (Trifonovich, 1978: p. 37, *Historia de la filosofía*).

Asimismo, el hombre tiene entonces la posibilidad de constituir nuevas realidades, que surgen a partir de problemas que reclaman una solución, y luego la solución queda en manos de pocos, reducido a una minoría social que resiste a sus ideas y genera la oposición del sector dominante. Por lo tanto, surgen las realidades sociales proclives a la injusticia y la desigualdad social, que presionan por doquier el actuar humano, que promueven las circunstancias favorables al cambio.

B) Mo-Tse (479-381 a. C.)

Por su parte, este pensador chino dejó claro que no hay distinción social para aquellos que quieran ayudarse mutuamente, resaltando la justicia conmutativa. En efecto, Mo-Tse apuntó:

“El destino del hombre depende de cómo practique el principio del amor universal, expresión ésta de la ‘voluntad del Cielo’. A tono con ello, el ‘Señor del Cielo’ lo recompensa o lo castiga. Mo-Tse se opuso a las guerras de conquista y predicó la paz entre los Estados” (Trifonovich, 1978: p. 37, *Historia de la filosofía*).

Entonces, si el hombre decide actuar bélicamente, así será su consiguiente castigo, no sólo por causa de la Divinidad sino en mayor medida por su propia inclinación, que recae para menoscabarlo.

Ahora bien, la sociedad está llamada a la reconciliación, la no traición y el goce de la libertad, la paz y la reconciliación con cada uno de los suyos. Entretanto, si el hombre continúa pensando individualmente y sólo a partir de sus deseos e intereses, pues, desarrollará sus respuestas a partir de sus actos hasta incluso olvidar la propia vida que vive, desencadenando así el seguimiento de su simple razón natural, que lo reduce a una actuación salvaje.

C) Lao-Tse (Siglos VI-V a. C.)

En suma, las actuaciones que han realizado a través del tiempo los seres humanos se enmarcan de acuerdo con sus estructuras de lucha y opresión que surge por tratarse de minorías sin derechos ni garantías, pero que, a pesar de su situación, abren paso a una respuesta que intenta cambiar el sentido como otro tipo de razón ante la situación social. Efectivamente, el hombre sabrá a la luz de sus razones que no fue en vano la lucha de proteger y valorar lo único diferenciador del ser humano, y será un instinto natural del hombre aportar una solución y trabajar por ella para llegar a un resultado de reconocimiento de derechos e igualdad social:

Para Lao-tse, todo en el mundo se halla en movimiento y mutación, a consecuencia de lo cual todas las cosas pasan necesariamente a su opuesto. Lao-tse creía que, congruentemente con esta ley, en último término triunfaría la justicia, pues a la larga los débiles se tornarían fuertes

y vencerían a quienes les habían dominado (Trifonovich, 1978: p. 38, *Historia de la filosofía*).

Asimismo, la injusticia y la perversidad despótica quedan aisladas al fin y al cabo por toda persona que decide actuar de acuerdo con sus ideales en razón de la igualdad y de la inclusión social.

2. Antiguas ideas confucianas del fin de la política en Oriente y razón de las actuales fallas de los gobiernos políticos.

“Kong Fu Tzu (maestro Kong) que se conocería más adelante en Occidente con el nombre latinizado de Confucio” (Kelly Paul, *et Al*, 2014: p. 22, *El libro de la política*).

El pensamiento político en la antigüedad, retrotrayéndonos al comienzo en la antigua civilización china a partir del año 770 a.C. -conocida esta época como “periodo de primaveras y Otoños”, donde en un tiempo de paz se desarrollaron las llamadas “cien escuelas de pensamiento”, siendo su mayor exponente el filósofo Confucio y otros como Mo Di y Mencio-, estableció ideas y filosofemas tales como liderazgos y gobernantes, valores y virtudes, filosofía y política, etc.

De hecho, los filósofos resaltaron la idea -en principio de Confucio-, al combinar la filosofía de la moral con la política en gran medida protegiendo los valores morales tradicionales chinos. Estos pensadores construyeron ideas con el *objetivo* y *fin* de evitar la corrupción y los gobiernos despóticos. Confucio -de conformidad con su idea de establecer la política junto a la moral-, permitió que los gobernantes administraran debidamente el poder en función de la justicia, y perduró por muchos años, siendo invencible a pesar de periodos críticos.

Las ideas de Confucio estaban firmemente enraizadas en las convenciones chinas y se basaban en los valores tradicionales de lealtad, deber y respeto, personificadas por el *junzi* (el ‘caballero’ u ‘hombre superior’), cuya virtud era un ejemplo para los demás. Se alentaría a todos los integrantes de la sociedad a que imitasen las virtudes del *junzi* (Kelly Paul, *et al.* 2014: p. 23, *El libro de la política*).

Las relaciones sociales pueden intervenir en las virtudes de las personas, configurándolas como seres conscientes que pueden aprehender del otro a través del diálogo o la observación; no obstante, el hombre es capaz en mayor medida de generar cambios positivos, siendo la naturaleza del hombre imperfecta, a través de su propia aprehensión, puesto que el hombre es quien tiene la voluntad de actuar en relación con sus valores y virtudes, tal como lo señalaría Confucio, resaltando la virtud de la sinceridad. “Igualmente, el ejemplo de un gobierno justo y benevolente puede cambiar a la sociedad” (Kelly Paul, *et al.* 2014: p. 23).

Ahora bien, continuando con la idea de filosofía de la moral y la política, Confucio estableció que “la noción de reciprocidad -la idea de que un tratamiento generoso y justo tendrá una respuesta justa y generosa- subyace a la filosofía moral de Confucio, y también es la piedra angular de su pensamiento político” (Kelly Paul, *et al.* 2014: p. 23, *El libro de la política*). Así pues, el gobernante debe tener claro que si gobierna es con el fin de dar ejemplo a sus gobernados, para que así el pueblo pueda retribuir e imitar su bondad. Por lo tanto, aquel gobernante que realice sus actividades en función de sus virtudes, siendo justo y sabio, será así mismo benigno para con los gobernados.

Confucio tendría dificultades por sus ideas frente a la familia real y la nobleza, no siendo reconocidas sus ideas y prácticas filosóficas en vida sino hasta su muerte a través del tiempo. “La filosofía moral y política de Confucio combinaba

ideas sobre la bondad innata y la sociabilidad de la naturaleza humana con la rígida estructura formal de la sociedad china” (Kelly Paul, *et al.* 2014: p. 26, *El libro de la política*). De esta manera, los integrantes de la familia real veían en peligro sus derechos divinos. También, ponían en duda que se lograra mantener un gobierno con el simple ejemplo.

En suma, las antiguas ideas del fin de la política en Oriente -a través del pensamiento de Confucio confrontado con las actuales fallas de los gobiernos políticos- nos legan mucho qué reflexionar. A todas luces, los actuales gobiernos –con pocas excepciones-, se encuentran en una crisis de valores y principios en los que fundar sus ideales y fines para el gobierno de un Estado y su administración. De manera que los Estados, al presentar vicios en su actuar como ejercicio del poder y autoridad sobre el pueblo y los gobernados, perpetúan una falla sistemática constituida a través del tiempo en razón de la inoperancia de los principios y valores que han fallado por causa de la incorrecta interpretación del hombre, de haberse constituido del devenir del tiempo con intereses de poder y económicos, llegando a consolidar dictaduras, absolutismo, autocracia, cesarismo, despotismo, fascismo, oligarquía, tiranía, totalitarismo, y pensando que de esta forma un hombre -desde sus inicios- asumiría la finalidad de vivir sin falta alguna los derechos básicos que el Estado debe garantizar. De esta manera, virtudes que se han perdido -establecidas desde un pensamiento antiguo, y en el devenir del tiempo-, bajo la constitución de bases sólidas e ideas, y la operación de procesos colectivos y no individuales, generales y no particulares, vendrían a dar razón del liberalismo, la libertad, el pluralismo y la tolerancia, y perdurarían en su totalidad a través del tiempo. Consolidando al hombre, entonces, en oposición a la exclusión, la discriminación, la expulsión, el rechazo, la marginación y la segregación, transformando al hombre en razón de superar sus vicios de poder y avaricia, es que se evita perseguir el fin de generar riquezas y poder para un grupo privilegiado de personas, dejando a un lado los intereses y las necesidades de los gobernados, cuya respuesta a estos procesos

recae en el incumplimiento de derechos y menoscabo de las minorías de cada Estado, con el riesgo de subsumir a la sociedad en un campo de desigualdad e injusticia social.

3. Ideas del pueblo ancestral Muisca: Fundamentos filosóficos en relación con el actuar actual del hombre.

En primer lugar, los orígenes del estudio de las culturas y pueblos indígenas han sido permeados a través del tiempo por parte de configuraciones de los países que llegaron a ellas a sobrepasar los límites de la Naturaleza y del hombre del continente americano. De manera que los estudios -por parte de extranjeros, en su mayoría-, se deben asumir bajo crítica y duda en su composición, debido a la alienación de las culturas y sus creencias propias de los pueblos indígenas, para imponer en su lugar las costumbres e ideas de los invasores.

Actualmente hacemos la diferencia entre las palabras ‘indígena’ y ‘ancestral’. ‘Indígena’ es una palabra accidentada desde sus orígenes, no nos pertenece, desde ella se ha construido todo un sistema político y social de marginación y despojos desde la narrativa eurocéntrica dominante hasta nuestros días; es una palabra que hasta nuestros días denota un pasado que lo vemos de dos maneras: primero, para evidenciar la verdad histórica tal como sucedió, sin mentiras; segundo, para corregir nuestros errores y reparar en justicia. La palabra ‘ancestral’ es distinta, denota la profundidad de un pensamiento perenne consubstancial al género humano, se refiere a la ‘sabiduría eterna’, a la Ley del Origen, al Derecho Mayor y a la Ley Natural, al libre torbellino eterno de vida, no es del pasado porque la Ley del Origen es eterna, está hacia adelante, porque vamos de regreso al origen ancestral (Xieguazinsa, 2017: p. 10, *‘Te cuhuma pquihizu’, Derecho Mayor, camino mayor*).

Varios principios e ideas que determinan los orígenes, virtudes y fundamentos de una filosofía propia del pueblo ancestral, continúan hoy día como desenlace de costumbres que han perdurado en las familias indígenas, presentes actualmente a pesar de estar bajo la dominación social, y han recibido a través del tiempo y las luchas que han debido realizar. Entonces, se infiere que los orígenes de la vida, de la creación del mundo, tantos valores y principios y otras ideas se llevaban a cabo mucho antes de la llegada de los invasores a los pueblos de paz. De este modo, para seguir subsistiendo las culturas y pueblos ancestrales inherentes a la persona americana, especialmente el pueblo *Muisca-Chibcha* (para los boyacenses y vecinos), es la razón primigenia de los ciudadanos que actualmente viven en su antiguo territorio, territorio imprescriptible por razón del tiempo para los ancestrales. Por lo tanto, los ciudadanos que conforman el nuevo pueblo, deben perseguir y continuar los antiguos pensamientos e ideas que se llevaban a cabo por parte de sus ancestros, con el fin de no extinguir tan apreciable hecho.

Ahora bien, en la cosmogonía de la ley de Origen, en el derecho mayor y derecho propio se establecieron unos principios, según Xieguazinsa en su libro de Derecho Mayor (pp. 39-47), siendo unos, aunque no los más importantes según mi criterio:

A) 1. Orden Constitutivo Omnijetivo:

“Nos enfrentamos a experiencias propias (en un mundo cambiante y de riesgos) desde la más elemental ‘creencia natural’ hasta la vivencia más trascendental de tener tranquilidad, y llegar felices a la misma muerte” (Xieguazinsa, 2017, p: 39, *‘Ie cuhuma pquihizu’*, *Derecho Mayor; camino mayor*). De esta manera, los seres humanos son capaces de percibir relaciones físicas, veraces de observación y contacto físico, pero además continúa el proceso de desarrollo humano en su exterior, relacionando el objeto exterior bajo unos procesos materiales de perpetuación con el tiempo, que generan continuidad al ser humano. Sea así que el hombre, bajo sus

actuaciones y producciones, lo que éste genere y produzca en su dimensión física, asimismo continuará la misma bajo una perspectiva heterogénea en el tiempo; por lo tanto, es menester que el hombre actúe bajo principios rectores de ética y moral propicios para el trasegar del tiempo y que, a su vez, este no genere una consecuencia por causa de la inadecuada inoperancia del hombre en cuanto a su existir en el presente.

Nuestro derecho constitucional, considera el ‘existir’ como una sola eternidad, al igual que el ‘ser y no ser’, el ‘vivir y no vivir’, el ‘estar y no estar’; por ello sostenemos la dialéctica y la pedagogía de la *cosmovivencia* de autoconciencia *naturagente* que integra vibración (pensamiento mágico), sonido (palabra de tradición oral, canto) y movimiento (acción, transformación caminar), sintiendo en el acto, auto-determinación de la voluntad, eligiendo en sí mismo en la línea de tiempo, la fuerza de origen de la vida: el *btzysuca*, amar libre eligiendo lo que se quiere ser; inspiración de la Fuente energética de Poder o Ley de Origen, a su vez fuente del Derecho Mayor (Xieguazinsa, 2017: p. 39).

La vida debe remitirse a unas fuentes, hablando bajo la actuación del hombre, ya sea bajo fuentes de la ética y la moral, donde se puedan concluir principios o valores para el ser humano, y que éste los lleve a la práctica. De esta manera, es como se puede constituir un adecuado actuar del ser humano, que no genere vicios y daño a terceros:

Estableciendo un puente entre ‘el ser y el deber ser’ del derecho; entre lo objetivo y lo subjetivo, en lo ‘omnijetivo’, dos realidades de una sola existencia en dos modalidades. *Sua*, la manifiesta y *Za*, la inmanifiesta; esta no porque exista, sino porque no la percibimos; reconocemos la divinidad en nuestro interior y en el todo, no como un ente antropomorfo e histórico, sujeto a todo código o regla escrita. (Xieguazinsa, 2017: p. 39).

No obstante, de conformidad con el comentario hecho al

inicio de este principio, el hombre perdura exteriormente bajo el objeto del tiempo, y debe sustituir -como bien lo señala Xieguazinsa- lo relacionado con el objeto histórico, que en mayor medida genera una especie de “lapsos”-“tiempos” del orden constitutivo de la cultura o pueblo, puesto que el pueblo mismo perdura sin obstrucciones, donde para su consecución como hecho perdurable del tiempo no necesita ser objeto de historia porque aún continúa, y el objeto de historia lo puede constituir como minoría o más aún, como un mito.

B) 6. Los fundamentos filosóficos ancestrales, bajo la relación del actuar actual del hombre, en función de la existencia y la constitución como actuales ancestros de la cultura Muisca, continúa a partir de la identidad de cultura-pueblo Muisca, que actualmente se relaciona con respecto al mismo hombre, siendo a partir de la relación de parentesco que se obtiene un porcentaje de linaje con los ancestros Muiscas. Por lo tanto, es a través del tiempo que se configuran los procesos de reconocimiento y estabilidad de los Muiscas hasta la actualidad, puesto que la costumbre transmitida de persona en persona y de generación en generación constituye en gran medida la respuesta.

Estos tres estados de transformación natural requieren de un elemento iniciador y transformador hacia el *Buen Vivir*: por una parte un acto autónomo natural, de reconocernos *muisca* o chibcha, y partir de nuestro cuerpo físico que es la huella del pasado, porque tiene los registros genéticos de los linajes de nuestros ancestros (por ello celebramos la ‘fiesta de los muertos’); ahí se encuentra la memoria de la madre, la palabra, la sabiduría; somos el libro de vida donde está escrita la ley; por otra parte, se nos ha enseñado a elegir nuestra propia historia desde ese origen y la creación; *muisca* elige ser lo que quiere ser, sin perder la tradición del Derecho Mayor y *apquac aguene muisc*: “aspiraciones, anhelos y propósitos de gente” a lograr en la línea del tiempo hacia adelante, hacia lo ancestral (lo indígena quedó en memoria del

pasado), pero también somos el libro de la vida escrito en los sueños del padre, que son nuestros pensamientos, somos semilla y frutos a la vez, raíz nativoamericana en pervivencia (Xieguazinsa, 2017. p: 41, *'Te cuhuma pquihizu'*, *Derecho Mayor, camino mayor*).

Entonces, las personas se reapropian su carácter y reconocen que tienen una identidad, cuya identidad refleja valores y principios practicados en el tiempo para la constitución de una organización adecuada en los cabildos, y el respeto a la Naturaleza, a la que rendían culto y la apreciaban como tesoro. Por lo tanto, es menester seguir con los ideales, principios e ideas para continuar con el legado del pueblo ancestral y en mayor medida construir una mejor sociedad.

C) 8. Es importante resaltar el objeto de identidad, puesto que los ancestros merecen la aceptación como pueblo inherente al territorio y como cultura que existe en el tiempo, ya sea bajo las pocas familias que quedan en los cabildos, o bajo la conformación de identidades culturales y sociales que recuerden los procesos e ideas que constituían el devenir cognoscitivo de los ancestros. Estos reconocimientos deben producirse a partir de los actuales descendientes de los antiguos ancestros, porque todos pertenecemos a la misma tierra y a la misma sangre:

Somos sus hijos y nos consideramos seres sagrados para vivir experiencias humanas, y este es el fundamento del 'Derecho Mayor', el que ordena y cuida lo sagrado desde lo humano: 'caminar, conocer las historias y agradecer en los sitios sagrados del territorio con ceremonias'; la vida -en sustancia- en su libre fluir es sagrada, nos contiene y nos atrapa a través de un cuerpo físico que consume la memoria universal de la madre (palabra, sonido), y los sueños universales del padre (pensamientos, vibración) se traducen en las experiencias y acciones, que se desdobl原因 en las relaciones del 'Derecho Propio, para ordenar

nuestro propio universo humano desde lo sagrado', en relación con el 'otro' y el cosmos (Xieguazinsa, 2017. p: 41, *'Te cuhuma pquihizu'*, *Derecho Mayor; camino mayor*)

Cabe resaltar que existe un carácter de palabra y sonido, que haría alusión a los modos de comunicación que se configuran entre las relaciones sociales del hombre, de manera que los procesos de conformidad con el carácter comunicativo y lo que esto implicaría en cuestión de tiempo, es lo que en mayor medida ha ayudado a la conservación del pueblo ancestral y todo lo que este significa.

4. Ideas del fin político en el pueblo ancestral Muisca: Relación de idea e identidad.

Los Muisca, a diferencia de otras culturas contextualizadas en su tiempo, se destacaron por generar procesos relativos a la conformación de un Estado, bajo las configuraciones que este asume. Asimismo, es viable establecer que en esa época se tenía un orden preciso en la configuración de administración de los gobernados, puntualizando las tareas pertinentes a cada persona. Esto generó que hubiera unos procesos de control y vigilancia por parte de los ciudadanos y de la misma manera entender el reconocimiento de derechos y deberes que se reconocían en la administración.

El poder político estaba estructurado y reglamentado en normas de derecho que establecían quiénes debían ser los gobernantes, cómo debían gobernar, cómo se realizaba la sucesión del mando, quiénes eran sus súbditos, cuáles sus derechos y obligaciones, etc. Era un poder soberano que no reconocía ningún poder superior extraño, y que se organizaba y gobernaba por sí mismo. Por otra parte, la población y el territorio sobre los cuales se ejercía ese poder institucionalizado, estaban determinados. Existía, por tanto, una Constitución política, no en el sentido

formal, por supuesto, sino en el material y sociológico, en cuanto existían unas normas jurídicas no escritas que organizaban la estructura del Estado, reglamentaban su funcionamiento y establecían el estatus de las personas que integraban la sociedad. (Suescún, 1998: p. 206. *Derecho y Sociedad en la historia de Colombia*).

Se puede inferir que los fines de la política no iban encaminados a generar una clasificación en relación a los súbditos del Estado, sino más bien, a la búsqueda de la inclusión social, y se asumía la participación de todos por igual, entendiendo una organización donde se desarrollaban las diferentes actividades sin importancia de clase social o distinción social alguna:

La comunidad que no era una suma de individuos sino un organismo vivo en el cual se desarrollaba la actividad de sus miembros, desde el más humilde hasta el más encumbrado, se reflejaba en la estructura del Estado que constituía un solo cuerpo político que los expresaba y representa a todos, y en la actitud de los súbditos ante él, de identificación, adhesión y solidaridad, y no de sometimiento forzoso ni de indiferencia, protesta o resignación (Suescún, 1998: p. 209).

Es interesante resaltar estas ideas que se entienden desde el concepto que manejaban los Muiscas para su organización de poder. Los valores y principios se infieren correlativamente: cómo en la actualidad podría ser un Estado ideal, que proteja y garantice los derechos y libertades de los gobernados, puesto que, de conformidad con los procesos que realizaban los Muiscas, nos queda la impronta de un sinnúmero de valores y principios como la justicia social, la libertad, la igualdad, la solidaridad, etc.

Entre el Estado y la sociedad no existía separación, superposición y dominio sino, por el contrario, una completa integración; corolario de esa relación fue el hecho haber sido siempre un Estado al servicio de la comunidad, un Estado de servicios, y en ningún caso un Estado opresor (Suescún, 1998: p. 209).

Los Muisca realizaban sus tareas de Estado y Sociedad en la configuración de la política bajo fines determinados, que vendrían a caber en el marco del carácter axiológico de cada persona, paradigmas que imperaban en el contexto bajo las relaciones que derivaban de su convivencia social.

El Estado Chibcha tenía unos fines y unos límites reales, presentes en todas sus actuaciones, que le daban un sentido y una manera de ser propia, así no estuvieran expresamente formulados, ni sus habitantes tuvieran clara conciencia de ellos. El más importante de los fines del Estado Chibcha, el que le daba sustentación y justificación era la búsqueda del bien de todos los miembros de la comunidad (Suescún, 1998: p. 211).

Conclusiones

Aspectos como las consecuciones de las ideas y fines de los ideales y concepciones políticas que han generado práctica alguna en el transcurso de la existente vida humana deben ser un requisito de comprensión y aprehensión para cada hombre en su modo de vivir, de manera que se deben tener conceptos *a priori* y llevarlos a la práctica de la mejor forma y procurar con benevolencia una codificación estructurada y mejor calificada para llevar a cabo las adecuadas posturas que se generan en la actualidad y corresponder válidamente de la mano con los derechos fundamentales, que son requisito mínimo actual para la práctica por parte del ser humano.

Desde luego, la manera en que el hombre actúa varía constantemente, siendo la vida una línea de mutaciones que transcurre a través del tiempo y sus consecuciones necesitan dinamismo para cada espacio y contexto que se encuentre. De esta manera, los hombres, de conformidad al contexto actual, se encuentran amenazados por objetos cuyo fin es socavar sus mejores deseos en sus más elevadas posibilidades, deseos que son revestidos por intereses particulares. Por lo tanto, el hombre necesita una liberación y encuentro consigo mismo, puesto que por motivos ajenos del individuo ha olvidado sus raíces y sus ideales, que una vez construidos en el tiempo, son constituidos ahora por otros y no por el mismo ser.

Así, las raíces de los hombres, se deben reconocer hoy día, no como una historia, mito o leyenda, sino mediante prácticas y hechos verídicos que se redujeron a la rutina del día a día. Ahora, estas prácticas se han llevado a cabo en el transcurso por generaciones y se han mantenido bajo la lucha de sus ideales y fines que, una vez constituidos, deben perdurar. En otras palabras, las raíces de los pueblos indígenas han perdurado en nuestras eras sociales e históricas y han sido de una manera no grata, puesto que se han sobrellevado bajo etapas oscuras del hombre, llegando hasta una extinción masiva de los pueblos ancestrales.

Entretanto, sólo el hombre puede vivir estas prácticas e ideales de sus propias raíces, si el hombre mismo no lo reconoce, quedará bajo la misma sentencia de éste la sepultura de las eras antiguas, intrínsecas en el hombre y cuyo carácter no recae sólo en la valoración histórica sino moral y ética. Estas prácticas se reconocen actualmente, pues se encuentran en el territorio nacional una serie de pueblos ancestrales, pero es menester que se les brinden garantías en sus derechos como territorios indígenas, para que su constitución de *pueblos ancestrales* perdure tanto como el hombre pueda permitirse su existencia.

Después de esto, los ideales políticos de la antigüedad se deben llevar a su práctica, bien como lo idealizó Confucio, siendo estas prácticas de ética y desarrollo común. Puesto que unas buenas prácticas del arte de la política pueden garantizar los derechos e intereses de los hombres sin menoscabar punto alguno. Siendo así, las prácticas llevadas a cabo con fines e ideales para la comunidad pueden garantizar tanto los derechos y reivindicaciones de los pueblos indígenas como su constitución de pueblo para el futuro de la humanidad.

Referencias

- Benjamin, Walter (2013). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Edición y traducción Bolívar Echeverría. Editorial: Desde Abajo.
- Kelly Paul, Dacombe Rod, et Al (2014). *El libro de la política*. Editorial: Dk.
- Suescún, A. (1998). *Derecho y Sociedad en la historia de Colombia*. Tomo I. *El Derecho Chibcha*. Tunja. Editorial: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Trifonovich (1978). *Historia de la filosofía. Teoría marxista-leninista*. Moscú: Editorial Progreso, 2 tomos.
- Xieguazinsa, I. (2017). *Ie cuhuma pquihizu Derecho Mayor (camino mayor)*. Tunja (Boyacá). Editorial: Mundo Digital.

**ENTRE KANT Y EL NAZISMO:
DISCUSIÓN FRENTE A UN
“IMPERATIVO CATEGÓRICO”
NACIONALSOCIALISTA.**

Miguel Adolfo Galindo Pérez²⁷

²⁷ Abogado de la Universidad Santo Tomás de Tunja; Magister en Historia del Mundo de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona. Contacto: miguel.galindop@outlook.com

Resumen

El objetivo de este ensayo es discutir si los postulados del nacionalsocialismo alemán se pueden racionalizar en el *Imperativo Categórico* de Immanuel Kant. Para ello se evaluarán tres posturas contrarias: en primer lugar, los argumentos del protagonista de la novela histórica *Las Benévolas* de Jonathan Littell, Maximilien Aue y de Adolf Eichmann, autodenominado kantiano; en segundo lugar, la interpretación que de sus argumentos realizó Hannah Arendt en su libro *Eichmann en Jerusalem*; y finalmente, la crítica que frente a estas dos posturas presentó Michel Onfray en *El Sueño de Eichmann* y *Un Kantiano entre los Nazis*.

Palabras clave:

Kant, nazismo, Imperativo categórico, Nacionalsocialismo.

Introducción

***“Führerworte haben Gesetzeskraft –
La palabra del Führer tiene fuerza de ley”.***

En 1960, tras ser capturado por el Mossad en Argentina y conducido a juicio en Israel, el *Obersturmbannführer* (Teniente Coronel) Adolf Eichmann declaró, durante el proceso en el que se le juzgaba como criminal de guerra, que toda su vida intentó vivir de acuerdo con las formulaciones del *Imperativo Categórico* de Kant en su *Crítica de la Razón Práctica*: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal” (2003: p. 25). En efecto, a primera vista es difícil asociar las acciones del nazismo, y menos de alguien cómo Eichmann, un burócrata del Partido Nacional Socialista Alemán, encargado de una de las cadenas de montaje de la *Endlösung* o la *Solución Final*, con la filosofía kantiana. Sin embargo, si se analizan de cerca las razones que sustentan esta afirmación, la conclusión puede ser otra.

Otras fuentes referenciales esclarecedoras

La novela histórica de Jonathan Littell *Las Benévolas* (2006)²⁸ narrada en primera persona, que inspira la redacción de este

28 Ganadora del Premio Goncourt 2006; Gran Premio de Novela de la Academia Francesa, 2006; y Annual Latvian Literary Award for Best Foreign Literature Translation into Latvian, 2016.

ensayo, ofrece una interpretación global sobre el problema desde la perspectiva del nazismo. La obra sumerge en la vida del SS Dr. Maximilien Aue que, tras décadas de haber participado en la II Guerra Mundial, decide relatar su paso por el entramado burocrático del Partido Nacionalsocialista Alemán (*NSDAP*). El perverso narrador revela sin escrúpulos cómo presenció, entre otras, las masacres de los *Einsatzgruppen* en el territorio de la Unión Soviética, la Batalla de Stalingrado, y el proceso de exterminio de los judíos, desde el aspecto administrativo. El texto desarrollado dentro del contexto histórico de las altas élites alemanas presenta un diálogo ficticio entre el *Sturmbannführer* (comandante) Aue y Eichmann, en el que el segundo se cuestiona si en tiempos de guerra el *Imperativo Categórico* puede suspenderse. Aue, jurista erudito, indica a Eichmann que en un gobierno Nacionalsocialista el fundamento último de la ley positiva es la voluntad del Führer, un principio conocido como *Führerprinzip* o Principio de Autoridad, aplicable al *Volk* (pueblo o nación alemana). Este principio de la filosofía del derecho alemán lo abordó Hitler en su autobiografía *Mein Kampf* (*Mi Lucha*) no como un medio, sino como un fin en sí mismo: para proteger al pueblo de la tiranía, y garantizar la obediencia absoluta de los subalternos a la autoridad superior (2013: pp. 73-74)²⁹. Efectivamente, frente a este principio el abogado constitucionalista de la NSDAP Hans Frank (1900-1946) observó en su tratado de derecho constitucional *Die Technik des Staates* (1942), que el Tercer Reich debía gobernarse menos por leyes formales y más por la consciencia de Hitler (Housden, 2003: p. 57). Esto, concluye Aue, ajustado al *Imperativo Categórico* de Kant solo podía significar “Obra de manera tal que si el Führer se enterara de vuestra acción la aprobase” (Litell, 2007: p. 572).

Asumimos entonces que, desde el nacionalsocialismo, el *Imperativo Categórico* se adaptó a las políticas del Reich. De

29 La mención de este principio se puede consultar en versiones digitales del *Mein Kampf*. En las ediciones impresas, como es el caso de la Editorial Solar, el apartado que aborda este principio ha sido curiosamente eliminado, aun teniendo en cuenta que la edición de Solar hace una evidente apología al nazismo.

acuerdo con el personaje de Litell, que encarna la *Intelligentsia* alemana, la voluntad propia debe de ser vivida como si fuera la del Führer. Al tenor del viejo refrán alemán “Frei sein ist Knecht. Ser libre es ser vasallo” (Litell, 2007: p. 572), el derecho nacionalsocialista estaba entonces fundamentado en el concepto jurídico de *Nación* o *Volk*, cuya voluntad inalienable se expresaba mediante el Führer. De hecho, a lo largo de la historia varias ficciones han sustentado el derecho de los pueblos: Dios, Rey, el Pueblo, etc. Y desde luego, el derecho frente a estas abstracciones resbaló de Dios al Hombre por derecho divino, y de él al pueblo cuando éste reclamó su soberanía. Así, de acuerdo con Max Aue, el nacionalsocialismo se ancla al *Volk*, visto como una realidad histórica; contrario a la tesis de Hobsbawm que lo identifica como una idea determinada por criterios políticos útiles en la creación de una comunidad imaginaria e imaginada en la crisis de las naciones del siglo XIX. (Litell, 2007: p. 596; Hobsbawm, 1998: pp. 198-199).

La representación de la soberanía del pueblo en el Führer se derivó en la Ley, y para la mayoría de los hombres de todos los países, la moral no es sino la Ley; en este sentido, la moral Kantiana, que tanto preocupaba a Eichmann, fruto de la razón e idéntica para todos los hombres, es una ficción, como todas las leyes (aunque es posible que sea una ficción útil) (Litell, 2007: p. 597).

Así, continúa con astucia Aue, un buen alemán debía obedecer las leyes, y en consecuencia al Führer. No podía existir nada más ético, porque “¿qué hombre solo puede, únicamente por voluntad propia zanjar el asunto y decidir: esto está bien y esto está mal?” (Litell, 2007: p. 598). En este sentido, los hombres deben aceptar el imperio de la ley, y esta debe ser superior al hombre.

Ahora bien, esto fue validado por la filosofía del derecho Nacionalsocialista. Pero, cabe interpelarse, ¿acaso puede llegar a tener fundamento y validez en la filosofía actual?

Eichmann, el diletante

Hannah Arendt, que siguió de cerca el juicio a Eichmann como corresponsal para *The New Yorker*, compiló sus reportajes del proceso en el famoso libro *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* publicado en 1963. El texto busca establecer si este subalterno era un verdadero Mefistófeles. Tal vez no era así. Entonces ¿La lectura de Kant hecha por los nazis, en especial Eichmann, de Kant es correcta? Contrario a Aue -quien justificó sus crímenes tergiversando a Kant-, Arendt señala que Eichmann deformó el *Imperativo Categórico* de Kant a la expresión casera plasmada por Hans Frank (y Max Aue) de tal forma que la voluntad de Hitler de llevar a cabo la *Solución Final* del Problema Judío debía obedecerse con la plena convicción de cumplir con el deber (Arendt, 2003: p.83). Es decir, pese a que “Eichmann siguió los preceptos kantianos: una ley es una ley, y no cabían excepciones”, y en el fondo demostró que actuó contra las inclinaciones sentimentales que lo llamaban a repudiar sus acciones criminales (Arendt, 2003: p. 84), su interpretación del *Imperativo Categórico* fue errado y desfigurado desde la doctrina legal y la misma propaganda del partido nazi. Asimismo, Hannah Arendt considera que Eichmann era la expresión de la “*banalidad del mal*”, esto es, una maldad emanada no del deseo del hacer el mal, sino una maldad surgida de la falta de raciocinio, de un “hombre sin importancia” con menguadas dotes intelectuales (Arendt, 2003: p. 84). Siguiendo esta idea Litell describe a Eichmann así:

Nunca vi que sintiera un odio especial hacia los judíos; sencillamente, en ello se asentaba su carrera, se había convertido no solo en su especialidad, sino en su fondo de comercio (...) Pero habría podido dedicarse a cualquier otra cosa; y cuando dijo a los jueces que opinaba que el exterminio de los judíos era una equivocación, podemos creerlo; había muchos (...) que opinaban otro tanto; pero, una vez tomada la decisión, había que ejecutarla, de eso era muy consciente y, además, su carrera dependía de ello (Litell, 2007: p. 576).

A decir verdad, la deformación del *Imperativo Categórico* que menciona la filósofa germano-estadounidense se puede traducir en que Eichmann dedujo el cumplimiento del ideal kantiano en la integración de las leyes morales en la figura particular y fenoménica del Hitler. Por lo cual no tenía control de sus propias acciones, actuó como un “idealista”: un hombre que vivió por sus ideas y que estaba listo para sacrificar todo por ellas; aunque esto significara que matar se interpretara como un acto moral y ético. (Laustsen-Rasmus, 2007: pp. 166-180)³⁰

La obediencia ciega de un kantiano

La pregunta que inquieta al filósofo Michel Onfray en *El Sueño de Eichmann* (2008) y es: *Eichmann ¿leyó “mal” a Kant?* En efecto, el texto del filósofo francés trae a colación la explicación que Eichmann hizo de su pensamiento ante el juez Raveh durante el juicio en Israel. El primero pone en boca del líder nazi la siguiente explicación: “Yo quería decir, con respecto a Kant, que el principio de mi voluntad siempre debe ser tal que pueda llegar a ser el principio de leyes generales” (Onfray, 2009: p. 9). Ahora bien, si nos ceñimos al presupuesto que Kant establece en *Crítica de la Razón Práctica* (citado en el primer párrafo), Onfray encuentra que el *Obersturmbannführer* no mutiló al filósofo. Esto es -señala el galo-, porque al revisar *La doctrina de la Virtud* y los *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres* se encuentra la misma idea, pero formulada de otro modo: “Obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda llegar a ser ley universal” (2009: p. 9). De esta manera Onfray declara disenter con Arendt y da la razón a Eichmann, en la medida que el criminal de guerra si bien pudo no entender en su totalidad el pensamiento kantiano, actuó de acuerdo con éste.

Esta situación lleva a plantear otro problema adicional, ¿dice Kant en su filosofía que se debe examinar el contenido de las

30 Disponible en www.jstor.org/stable/25670660.

órdenes, de la ley y así decidir si se debe seguir o desobedecer? La respuesta categórica del filósofo francés es no, contrariando lo plantado por Arendt cuando afirmó que “la filosofía moral de Kant está tan estrechamente ligada a la facultad humana de juzgar que elimina la obediencia ciega” (Arendt, 2003: p.83). Yendo a fondo, Kant prohíbe el uso de la razón a los empleados del estado y la religión. Para él, es una obligación obedecer a la autoridad por ser la que tiene poder sobre el individuo, independientemente de cómo alcanzó el poder o se legitimó, incluso cuando proceda de la ilegalidad, como el regicidio, tiranicidio, o cualquier usurpación sangrienta del poder (Onfray, 2009: p.14).

Para Kant, en la *Metafísica de las costumbres*, es incluso una prohibición que el pueblo resista a los abusos cometidos por un tirano:

El principio del deber que tiene el pueblo de soportar los abusos del poder supremo, aún cuando resulte insoportable, consiste en que su resistencia contra la legislación nunca puede alcanzar la ilegalidad y mucho menos terminar anulando toda la constitución legal (Kant, 1971: p. 203; cit. Onfray, 2009: p, 14).

Efectivamente, esto resume la ética del deber kantiano, el funcionario no puede desobedecer órdenes del soberano, pues su única facultad radica es poder cuestionar la orden, pero sin que ésta sobrepase su fuero interno. De hecho, así sucedió: las obligaciones de su cargo lo impelieron a presenciar las masacres de mujeres, niños, ancianos, etc. y a coordinar el funcionamiento de las cámaras de gas. “Kantiano, dice sentirse asqueado, repugnado, estupefacto, excluido, pero todo eso en su consciencia, pues a pesar de todo, obedece” (Onfray, 2009: pp- 15-16).

También cabría preguntarse: ¿Es posible que Kant encontrara reprochable a Eichmann? Michel Onfray lo resuelve con la sexta proposición de *Ideas para una Historia Universal en Clave Cosmopolita* de Kant, cuando señala que “El hombre es un

animal que, desde el momento en que vive entre otros individuos de su especie, tiene necesidad de un amo que lo obligue a obedecer una voluntad universal válida” (Kant, 1998: p. VI; Onfray, 2009: p.16). En este orden de ideas, este amo puede ser un humano como el Rey, o un ente abstracto construido socialmente como la nación, la raza o el *Volk* representado en el Führer, como lo aseguró mas arriba el SS Max Aue.

Sin embargo, Onfray tampoco comulga con Aue, considera en que la versión del *Imperativo Categórico* Al estilo nazi formulado por Hans Frank muy seguramente no fue aceptada por Eichmann quien “por muy detestable que fuera, nunca avaló semejante idea, que no era en modo alguna kantiana” (Onfray, 2009: p. 10).

El principio sobre el hombre

El lema rector de la Ilustración “Razona con autonomía” que invitaba a no aceptar nada sin cuestionar sus fundamentos racionales recibió un suplemento inquietante por parte de Kant “Razona sobre lo que quieras y tanto como quieras, ¡pero obedece!”. La paradoja que imprimió Kant es la priorización de la razón práctica sobre la razón teórica: hay que liberarse de las obligaciones externas y alcanzar la libertad de un sujeto autónomo ilustrado, pero sometándose a las compulsiones irracionales del *Imperativo Categórico* (Žižek, 1992: pp. 116-118).

En la obscenidad del fascismo, el *Imperativo Categórico* cobró importancia porque se basó en dicha formalidad: obedece porque debes. Esta máxima vacía y formal exigía obediencia y sacrificio porque sí. Lo que demuestra la cara oculta de la ideología: la falsa ilusión de que se está escogiendo con libertad. El filósofo Slavoj Žižek lo ejemplifica con la historia del soldado yugoslavo que, tras jurar con la retórica patriótica habitual, estar dispuesto a servir y defender a su país, se niega a firmar un documento solemne donde se plasma el juramento que ha hecho, apelando a

su libertad de elección. Pero, el soldado se apresura a agregar que, si alguno de los oficiales presentes le da la orden formal de firmar el documento, él estará dispuesto a hacerlo. Efectivamente, es lo que finalmente sucede. Antes de ser juzgado por negarse a firmar, sus superiores le ordenan formalmente firmar el documento. Esta paradoja es un espejo de la imposibilidad de la libertad en el pensamiento kantiano, nos deja entender que el sujeto nunca está realmente en posición de escoger, su poder de decisión no es suyo; es tratado como si ya hubiera escogido (Žižek, 1992: pp. 119, 215-216).

La lección que se debe sacar de lo anterior es que el razonamiento interno de los seres humanos está determinado por una entidad externa a sí mismos, que dispara su automatismo. De allí se desprende la necesidad de obedecer una ley por absurda que sea, no por que sea buena o justa, sino porque es la ley; por su principio de autoridad, manifiesto por el simple hecho de su existencia. Esto no es algo menor, de acuerdo al esloveno, la obediencia a este ente externo se debe a que el arbitrio del autómatas le indica que la autoridad merece ser obedecida en la medida que es sabia, buena, benéfica, etc. (Žižek, 1992: pp. 64-67):

El imperativo categórico kantiano es precisamente una Ley que tiene autoridad necesaria, incondicional, sin que sea verdad: es (...) una especie de “hecho trascendental”, un hecho dado cuya verdad no se puede demostrar teóricamente; pero pese a ello se ha de presuponer su incondicional validez para que nuestra actividad moral tenga algún sentido (Žižek, 1992: pp. 117-118).

Uno de los problemas derivados de este pensamiento es ¿a quién se debe condenar? Desde el prisma kantiano se puede ver a Eichmann o a cualquier otro ejecutante de un crimen como a un alienado. El operario que abre el gas, los soldados que vacían el cuarto, el conductor del tren que los condujo a el campo de concentración, todos ellos realizan la operación bajo el control de sus superiores. Esta filosofía nos conduciría a comprender que

el Estado o el soberano son la negación del individuo, y entonces ninguno puede escoger. Pero si esto fuera así:

Volveríamos a Hobbes (...) cuando mandan a un soldado al frente, no protesta; no sólo se juega la vida, sino que lo obligan a matar, incluso aunque no quiera matar; su voluntad abdica; si sigue en su puesto es un hombre virtuoso; si huye es un desertor, un traidor (...) él sabe que su voluntad no tiene ni arte ni parte en aquello y que es sólo el azar lo que lo convierte en asesino en vez de héroe o muerto (...) los griegos contaban con el azar como asunto de hombres (...) pero no estimaban que este azar menguara su responsabilidad. (Litell, 2007: p. 598).

De ahí que el crimen es interpretado como un resultado, no una infracción; como algo relacionado con el acto y no con la voluntad. Empero, podría pensarse que ni siquiera eran actos, el lenguaje, el uso de sustantivos y verbos decorativos eliminaban la acción humana responsable. De las voces pasivas como “los judíos han sido trasladados a...” o “ha sido cumplida esta difícil tarea” se pasó a la *Entpolonisierung* (la “despolonización”), *Ausrottung* (el “exterminio”), etc. Aue, parafraseando al poeta nazi Hanns Johst recuerda evasivo: “El hombre mora en su lengua” (Litell, 2007; pp. 637-638).

Conclusiones

Al intentar comprender la posible racionalización del *Imperativo Categórico* en la filosofía nacionalsocialista nos hemos encontrado con que este, el *Imperativo*, no es un molde capaz de indicarnos cómo debemos actuar en determinados casos. Por el contrario, constituye una guía para verificar nuestro criterio al momento de establecer qué es lo que debemos universalizar. Por desdoblado, este principio derivado de la moral kantiana encuentra problemas históricos al momento de posicionarse como emblema de la filosofía occidental; y junto a él, la antología completa de su autor que, en la totalidad de las fuentes bibliográficas consultadas, fue acusado por su antisemitismo, defensa de la superioridad racial de los blancos frente a los negros, apologista de la pena de muerte y de la deportación, dejando en un segundo plano sus epítetos de pensador moral, filósofo de la ilustración o teórico de la pureza (Onfray, 2009; pp. 11-12).

Ciertamente, con esto no se pretende acusar a la filosofía kantiana de apologista del nazismo, ni tampoco demeritar la labor de Kant por causa de las consecuencias prácticas que ha mantenido la interpretación, mayoritariamente polarizada, de su obra. Tampoco se pretende imponer a Litell el estigma que lleva consigo el protagonista de su obra. Al contrario, se presenta su obra como una bomba literaria por su rigurosidad histórica y por escrudiñar inescrupulosamente en la historia y la moral de la *cabeza del mal* (Melo, 2008: p. 18).

Por su parte, la lectura de Michel Onfray sobre Kant y el pensamiento nacionalsocialista aporta valiosas críticas a la práctica del *Imperativo Categórico*. Onfray clama que Kant y su pensamiento salgan del mundo de las ideas a las puertas de la realidad humana, que se arme de arbitrio para desobedecer, para negarse a la injusticia, de decirle no a la ley y de incluso impugnar el derecho “pero si Kant se hubiese abastecido de semejante arsenal, se llamaría Thoreau o Bakunin” (Onfray, 2009: p. 19).

Asimismo, en las confesiones tardías de Maximilian Aue permiten comprender el valor y consecuencias ético-morales de la obligación de cumplir el deber, como expresión máxima de la libertad humana. Allí se evidencia la utilidad que puede prestar el pensamiento kantiano en la edificación y consolidación de gobiernos y regímenes legales, pero supone también un problema para la filosofía y la libertad intelectual individual. También es cierto que dificulta la producción de ideas, y coadyuva en la justificación de cualquier orden social, por justo o peligroso que sea.

A su vez, la metodología histórica empleada ha permitido establecer un acalorado debate sobre los elementos que permiten que un ser humano se convierta en héroe o en verdugo. El funestamente célebre criminal de guerra Eichmann es muestra fehaciente de ello. Por una parte, visto como la encarnación del mal, o como el “enemigo del género humano”; por otra, un burócrata competente porque supo desempeñar sus funciones, siguiendo las órdenes de su jefe Heinrich Müller, por ejemplo. A manera de recapitulación, podríamos acudir a la frase atribuida a George Bataille: “Los verdugos no tienen voz, o si hablan, es con la palabra del Estado”, pero esto hablaría en favor de la existencia de Eichmann, y no de la pena atroz de sus víctimas, cuyo clamor siempre urge reivindicar.

Referencias

- Arendt, Hannah (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Hitler, Adolf (2013). *Mi Lucha*. Medellín: Rienzi.
- Hobsbawm, Eric (1998). *Naciones y Nacionalismos*. Barcelona: Grijalbo.
- Housden, Martyn (2003). *Hans Frank. Lebensraum and the Holocaust*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kant, Immanuel (2003). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Editorial La Página.
- Laustsen, Carsten Bagge, y Rasmus Ugilt (2007). "Eichmann's Kant". *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 21, n°. 3 (2007): 166-180. Disponible en www.jstor.org/stable/25670660.
- Litell, Jonathan (2007). *Las Benévolas*. Barcelona: RBA.
- Melo Velázquez, Hernán (2008). "Las Benévolas, de Jonathan Litell. Un monstruo seductor". *Revista Arcadia*, No. 30, marzo.
- Onfray, Michel (2009). *El Sueño de Eichmann. Un kantiano entre los nazis*. Madrid: Gedisa.
- Žižek, Slavoj (1992). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

EL CONCEPTO DEL OTRO EN EL CIUDADANO EXTRANJERO: EL CASO DE LA DIÁSPORA VENEZOLANA EN COLOMBIA.

María Cristina Martínez Gómez³¹

“Nos dijeron “¡A la puta calle!”, y aquí estamos. Apaga la tele y enciende la calle. La llaman crisis, pero es estafa. No falta dinero: sobran ladrones. Los mercados gobiernan. Yo no los voté. Ellos toman decisiones por nosotros, sin nosotros. Se alquila esclavo económico. Estoy buscando mis derechos. ¿Alguien los ha visto? Si no nos dejan soñar, no los dejaremos dormir.”

Eduardo Galeano, *Los hijos de los días*.

³¹ Arquitecta, Universidad Santo Tomás Seccional Tunja, Magíster en Diseño Urbano, Universidad de Barcelona, participante del Diplomado de Filosofía Práctica (USTA, Mayo-Septiembre, 2019). Contacto: arqcristinamartinez@hotmail.com

Resumen

Este artículo pretende definir el concepto del *Otro* en el ciudadano extranjero a partir de los aportes de diferentes filósofos, tomando como caso la diáspora venezolana en Colombia. Todos los animales se encuentran condicionados por la necesidad de movimiento, principalmente cuando su hábitat se vuelve hostil, y el ser humano no es la excepción. En la actualidad dicha necesidad se amplía gracias a los procesos de globalización, que demandan mano de obra calificada y ‘capital’ intelectual. Es así como cada día cientos de personas abandonan su lugar para trasladarse a otro, en búsqueda de un mejor futuro, de estabilidad, o simplemente porque cuentan con las facilidades que implica la migración.

Palabras clave:

Alteridad, Lo Otro, Lo Mismo, Diáspora, Venezuela.

Introducción

En este mundo globalizado, que sólo reconoce fronteras cuando le conviene, nos hemos acostumbrado a generalizar. El mal actuar de un individuo (*'lo otro'*) en una sociedad con marcos morales establecidos, nos da el derecho de decidir que el total de los otros pertenecientes a determinada nacionalidad va a actuar de la misma forma. Es por eso que como colombianos criminalizamos al venezolano, pero a su vez, por ejemplo, los estadounidenses criminalizan al colombiano.

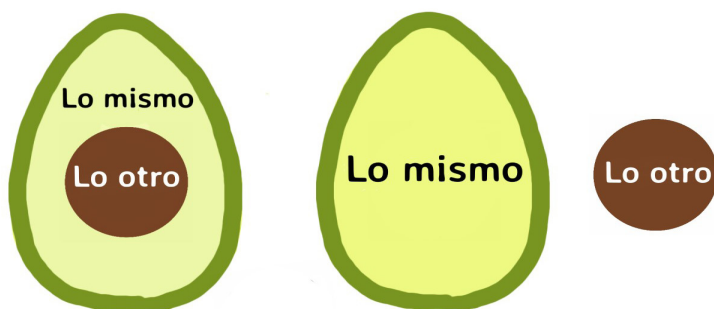
Dependiendo del contexto, dejamos de ser *el mismo* para transformarnos en *el otro*. Y a partir de lo anterior se vuelve indispensable el pensar en si existe un marco moral, diferente al propio (Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 2009), que nos permita como colombianos ver y juzgar también quiénes somos nosotros frente *al otro*. Y para definirlo las 'normas' se tornan indispensables. De hecho, estas -sumadas a nuestra cultura-, son las que en resumen le aportan pautas *al otro* para ver lo que es reconocible y lo que no en nosotros mismos. También nos sirven para justificar nuestra conducta y para justificar el desencuentro entre *nosotros* y *el otro* (Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 2009, pág. 18).

El marco nunca determinaba del todo eso mismo que nosotros vemos, pensamos, reconocemos y aprehendemos. Algo excede al marco que perturba nuestro sentido de la realidad; o, dicho

con otras palabras, algo ocurre que no se conforma con nuestra establecida comprensión de las cosas (Butler, *Marcos de Guerra, Las vidas lloradas*, 2010, pág. 21).

Nuestro marco moral en Colombia nos dice lo que debemos ver, cómo lo debemos ver y cómo relacionamos con eso que vemos: en el caso de los venezolanos, vemos personas, pero no vemos ciudadanos. Ahora bien, para la comprensión de estas premisas es indispensable trabajar sobre los conceptos de *alteridad, el mismo y lo otro*.

En el caso de Emmanuel Levinas, la relación del *mismo* frente *al otro* se traduce en un constante retorno al *mismo*. El *mismo* se define por sí solo, *el otro* es definido a partir del *mismo*, pero *el otro* no puede definir en sí al *mismo*.



Ideograma 1: Teoría del aguacate, propuesta por la autora de este ensayo.
En efecto, el aguacate es el mismo, la pepa es lo otro. A su vez, lo otro está contenido y definido a partir de el mismo; sin embargo, el mismo es resultado de lo otro.
Inferimos: sin el otro, el mismo no es posible.

En este orden de ideas, definirnos como humanos partiría de la base de nuestra relación con *ese otro*. Y, en el caso del extranjero, es la relación *del mismo* (colombiano) con lo que considera contrario a sí, *el otro* (venezolano). Pero, lo considera contrario por las diferencias que en él encuentra: su miseria, pobreza y desencuentro en el país que por ‘responsabilidad’ lo acoge; es lo que hace que *el mismo* sienta la obligación de definir

al otro. Desde luego, este proceso de reconocimiento, a través de la responsabilidad del colombiano, se traduce en el dominio y la muestra de poder y superioridad sobre el inmigrante.

Asimismo, trasladándolo a la categoría de *lo otro* -en este caso (*Kristeva, Poderes de la Perversión: Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline.*, 2006)-, lo ‘abyecto’, el venezolano, es lo que perturba la identidad, sistema u orden del colombiano, lo que se opone a él y sus reglas. La pobreza y necesidad del venezolano repugna al colombiano, sumido a su vez, en su propia pobreza y necesidad.

Continuando con esta línea, según la teoría de Levinas sobre la responsabilidad con *el otro*, esta justifica -en este caso- la superioridad del nacional sobre el extranjero y, por ende, el poder.

Esta cualidad, la de ser *responsable de*, es lo que potencia su condición de humano; así pues, es *el otro* quien finalmente condiciona *al mismo*, en cuanto a que éste lo empuja a adquirir una “obligación” con él.

A todas luces, el inmigrante nos exige justicia.

En términos de “ontología social”³², *el otro* es nuestra responsabilidad en cuanto a que pertenece a una sociedad, en este caso puntual la nuestra. Es aquel por el cual debemos responder y al cual le asignamos la condición de ‘tener valor’; sin embargo, no le adjudicamos derechos.

No obstante, las dinámicas a nivel mundial en la actualidad, nos traducen el rostro del *otro* -el extranjero, la viuda y

32 “No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo. Antes bien, ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, y eso es lo que hace que la ontología del cuerpo sea una ontología social” (Butler, Marcos de Guerra, Las vidas lloradas, 2010, pág. 15).

el huérfano (Lévinas, 2002, pág. 13)-, como lo violento, malvado y destructivo. Nos brindan ‘paz’ para creer que somos superiores *al otro*.

Lo cotidiano

Día tras día -como transeúntes en las diferentes ciudades colombianas-, el rostro del *otro*, del *venezolano*, se nos planta cara a cara, sucede una confrontación con la indefensión humana, expuesta y vulnerable. Sin embargo, ya estamos acostumbrados a ese rostro, hemos sido *el mismo* y *el otro*, dependiendo del sujeto que nos defina. Aunque hay algo que debemos reconocer: siempre que sea el rostro de los que consideramos ‘nuestros’, la miseria será ‘válida’.

A decir verdad, el *venezolano*, *el otro*, se convierte en la encarnación de nuestros miedos, su llegada masiva nos da una bofetada de realidad, porque nuestros miedos son alimentados por la maquinaria feroz de los medios de ‘in-comunicación’, signados por el terror, y más terror.

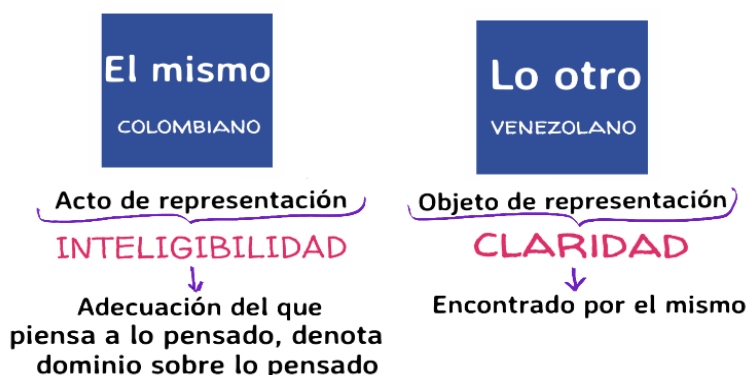
Efectivamente, los medios estigmatizan y denigran al *venezolano* por ser *venezolano*, generando mayores prejuicios contra su colectivo, y acusándolos de ser perjudiciales para Colombia. De ahí que *el otro* se disuelve como unidad y se funde en la colectividad, des-humanizándose.

Empero, hay algo a lo que estamos expuestos, y es que una vez el inmigrante nos ha reconocido como *lo otro*, nos imposibilita a volver a ser lo que éramos, es decir, *el mismo*.

Para evitar que dicho reconocimiento nos confunda, los colombianos nos unimos en un discurso que suena a una misma voz: “*tenemos derechos*”, mientras ellos -los otros-, los ‘no colombianos’ deben conformarse en tierras extrañas con el consuelo de un hipotético *tener valor*”. Valor definido por el número de monedas que suenen en sus bolsillos.

Para Judith Butler (Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, 2009, pág. 45), existe una característica común entre *el mismo* y *el otro*: el sentimiento de pérdida. De hecho, es esta vulnerabilidad lo que nos une al otro. Así pues, *el otro* (el ‘extranjero’) se traduciría en lo ‘subversivo’, aquello que altera y relativiza nuestro espacio, aquel capaz de romper nuestras expectativas de no ser ‘perdedores’.

Por consiguiente, en nuestro contexto, la lectura del colombiano hacia el venezolano podría enmarcarse dentro de la terminología cartesiana (Lévinas, 2002, págs. 142-143): *El otro* como objeto de representación traducido dentro del concepto de “claridad”, mientras *el mismo* se ubica dentro del acto de representación, “la inteligibilidad”.



Ideograma 2: realizado por la autora para exponer la idea de “inteligibilidad y claridad” aplicados al tema del artículo.

Los medios de comunicación colombianos creen constituir el medio que sirve para la representación e interpretación del venezolano en la cotidianidad del país:

Ciertamente, la representación es el sitio de la verdad: el movimiento propio de la verdad consiste en que el objeto que se presenta al que piensa, determina al que piensa. Pero lo determina sin tocarlo, sin pensar sobre él; de tal suerte que el que piensa que cede al pensamiento, cede de ‘buena gana’ como si el objeto, hasta en las sorpresas que reserva al conocimiento, hubiese sido anticipado por el sujeto (Lévinas, 2002, pág. 143).

De ahí que el colombiano que se relaciona con el venezolano -condicionado por la representación antes mencionada-, lo rechaza por ser exterior a sí mismo, a su ‘identidad’.

Construcción de un término

Los discursos de odio, repetidos una y otra vez en medios masivos de ‘in-comunicación’ y la reacción violenta de los receptores de dichos mensajes, han desencadenado la creación de diversos temas que logran significar los miedos y la reacción de los seres humanos frente a *los otros*.

En palabras de Adela Cortina: “El móvil de la agresión es el desprecio hacia esa característica determinada, no alguna mala experiencia personal anterior” (Cortina, 2017, pág. 35). Los episodios de odio de los colombianos se generan por la condición *del otro* de ser venezolano, quien ya está insertado dentro de la colectividad, pero es odiado por ser extranjero y pobre.

En clave parresiástica, la *aporofobia* es un término construido por Adela Cortina (Cortina, 2017, págs. 22-27) para referirse al *odio hacia los pobres*. El neologismo fue construido así:



Ideograma 3: realizado por la autora para explicar la construcción del término “aporofobia” acuñado por Adela Cortina.

En este ensayo me arriesgo a construir un nuevo término que involucre y reúna las categorías en cuanto al actuar del

colombiano frente al venezolano. En efecto, tomando como punto de partida la palabra *allodapós* ('extranjero' en griego) y la construcción de la palabra *aporofobia* de Adela Cortina, surge *allodaporofobia*, interpretable como 'miedo al extranjero pobre'. Un modesto pero pertinente aporte a la hermenéutica.

Urge reconocerlo con franqueza: como colombianos le tememos al extranjero, sólo si éste es pobre.



Ideograma 4: realizado por la autora para explicar el origen del neologismo "Allodaporofobia", traducible como 'miedo al extranjero pobre'.

Gracias a los discursos que escuchamos día tras día a través de televisores, radio, internet y demás -que son discursos de odio-, en Tunja ya se sale a marchar en contra de la inmigración. La condición de ser *el mismo* le da al colombiano la impresión de ser superior al venezolano, hasta el extremo de olvidarnos incluso de la miseria de los nuestros, los colombianos- y en cientos de semáforos del país. Y todo debido a que también hemos sido *lo otro*.

Conclusiones

Partimos de la tesis: el ‘extranjero’ cuenta con una característica de precariedad y de no pertenencia, que se encuentra en todas partes y a la vez ‘fuera de lugar’. Entonces, el inmigrante venezolano se convierte en un símbolo de alteridad, de lo oculto e indescifrable, en *el otro*.

Por analogía, el concepto del *otro* es aplicable a diversos contextos de nuestra cotidianidad, y la forma específica de sintetizarlo sería en *lo ajeno* a nosotros mismos. En el caso de *lo otro* en el inmigrante, éste se traduce como el enemigo de las sociedades modernas, quien altera su ‘identidad’ y su contexto.

Como colombianos -y siempre potenciales inmigrantes-, el ser ‘extranjeros’ se ha convertido en una condición universal: de hecho, somos ‘extranjeros’ en nosotros mismos. El mundo en el que vivimos está poblado por ‘extranjeros’ y es para los ‘extranjeros’.

Es importante, a su vez, comprender que los colombianos tampoco tenemos el suelo asegurado, no nos pertenece inexorablemente, porque somos ‘ciudadanos del mundo’, viandantes apenas.

Una vez esta concienciación sucede seremos capaces de aplicar la *teoría de la responsabilidad* de Levinas: reconocernos en *el otro*, como vulnerables y perdidos, y entonces quizás

podamos hacer frente a la *alodaporofobia* creciente, toda una megatendencia problemática hoy.

En conclusión, nuestro país, nuestra tierra se traduce en el hilo conductor que nos hace creer ser *el mismo* mientras el extranjero es *lo otro*, y sin embargo –porque es posible- cuando estuvimos o quizás estemos algún día en sus tierras, seremos nosotros *lo otro*.

“Todos estamos convertidos en extranjeros dentro de este mundo más ancho que nunca, más heterogéneo que nunca, bajo su aparente unidad científica y comunicacional” (Kristeva, *Extranjeros para nosotros mismos*, 1991, pág. 126).

Referencias

- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A.
- _____. (2010). *Marcos de Guerra, Las vidas lloradas*. México: Paidós Mexicana, S. A.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona: Espasa Libros, S.L.U.
- Galeano, E. (2012). *Los hijos de los días*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Kristeva, J. (1991). *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona: Plaza & Janés.
- _____. (2006). *Poderes de la perversión: Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme S. A.

ALBERT CAMUS DESDE LA POESÍA EXISTENCIALISTA

Paula Catalina Piracoca Pérez³³

³³ Estudiante de Derecho, USTA-Tunja. Aspirante a poetisa existencialista, construye actualmente su primer poemario. Participante en el Diplomado de Filosofía Práctica, Mayo-Septiembre de 2019. Contacto: paula.piracoca@usantoto.edu.co

Resumen

En este escueto ensayo pretendo, a partir de mi compleja experiencia personal, esbozar mi vivencia de la poesía existencialista –asumida por la argentina Alejandra Pizarnik-, a la luz de Albert Camus y su ensayo *El mito de Sísifo*, cuyo filosofema primordial fue el suicidio.

Palabras clave:

Albert Camus, Poesía, Existencialismo, suicidio.

En este ejercicio filosófico presento al pensador existencialista francés Albert Camus, abordado desde un poema que nos trata de esclarecer las inferencias de un lector al leer a filósofos o poetas como el mismo Camus, Alejandra Pizarnik (2016), Gabriela Mistral (2015), Jaime Sabines, etc.

En efecto, Albert Camus (Mondovi, Argelia, 1913–Villeblerin, Francia, 1970) fue un dramaturgo, novelista y ensayista, nacido en una familia de inmigrantes franceses. Comenzó a ser reconocido en 1942, cuando se publicó su novela *El Mito de Sísifo*, obra en la cual se reflejan la influencia que él experimentó de parte del existencialismo.

Se trata de una novela en la cual se puede observar lo absurdo que es vivir, y que el suicidio es la única salida. De hecho, Camus afirma: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio, y es el suicidio” (1994: p. 10); a través de esta frase contundente y del existencialismo filosófico simplemente quiere plasmar en términos de la propia existencia la cruda realidad que le compete (Ferrater, 2001: pp. 3411-3415).

Efectivamente, el pensador francés menciona cómo es la rutina del hombre, cómo inicia y termina su día, de donde surgen preguntas radicales: ¿Es posible encontrarle sentido a la vida?

¿Acaso somos más que tiempo y huesos desperdiciados? Pues la vida no es algo que llega porque nos procrearon, no; la vida tiene mucho más para dar. Sin embargo, el hombre puede llegar al suicidio por medio de la inspiración. Pero, ¿qué inspiración? Esta una pregunta que ronda la mente de los desesperados, y si el suicidio obedece a una inspiración, y es una inspiración que se vive todos los días, el valor para vivir es esa misma inspiración para morir...

Ahora bien, el hombre arriba al existencialismo cuando ve que su vida llega a un punto sin fin, y las preguntas rondan su mente y su existencia comienza a dudar sobre si en verdad merece vivir, sobre si su destino está en esta vida o en otra, o si sólo llegó a la vida por la casualidad de una noche de copas y risas... Pero lo que más atormenta al hombre es el hecho de saber que no encuentra respuestas de fondo ante tales dudas que lo atormentan.

Podemos vernos abocados al suicidio no por miedo; eso es algo que hay que aclarar. Llegamos allá con valentía, aunque ligeramente algunos se atrevan a afirmar que es cobarde todo suicida porque le tiene miedo a vivir; no, puede ser más cobarde aquel que aún sabiendo la miseria en que se arrastra, sigue igual –incluso vegetando–, sin hacer nada al respecto. Se llega al suicidio porque el alma muere primero y muy después le sigue el cuerpo; llegar allá significa que no hay temor por vivir, no hay remordimiento ante estos interrogantes. Urge aclarar que la palabra ‘suicidio’ no siempre traduce querer morir, porque el alma que sufre se suicida primero y el cuerpo de la persona sigue en pie... Tal vez sea la única salida u opción para saber qué somos, y tal vez sea la única pregunta que encontremos...

Esta es la vida que el hombre no acepta, aunque todo parezca bien pero por dentro todo esté muy mal, y siempre se pregunte: ¿Qué soy? ¿Para qué sirvo? Son preguntas que atormentan el alma, y la poeta argentina Alejandra Pizarnik (1936-1972) en algunos de sus poemas plasmaba su atroz sufrimiento,

que le permitía ver que el existencialismo no siempre es el punto final al que se llega para poder volver a renacer. Ella padecía demasiado, expresando en crudos poemas que su dolor mental era su debilidad y a la vez su fortaleza; pero según Camus en *El mito de Sísifo*, cabe exclamar que hay que seguir y ver que la vida no es sólo malestares de la sociedad, es algo más que eso: es poder respirar la vida... Pero, ¿qué vida? ¿Dónde hallar vida cuando todo parece haber sido robado; dónde hallar vida cuando se ha vivido entre suspiros de una interminable noche oscura?

De tal manera que, para entender algo lo anteriormente explicado, será por medio de este poema que me brotó en mi drama existencial personal, y que me atrevo a compartir a otros que padecen mi mismo malestar cotidiano:

*“Me lleva el tiempo, me lleva la vida...
 ¿He perdido mi vida o he perdido
 mi tiempo tratando de comprender mi vida?
 Es la pregunta que ahora me atormenta,
 porque ahora he de mirar el valor de esta vida no deseada,
 pero a la cual me apego con la mayor fuerza...
 No le temo a la muerte,
 porque es con ella con la que todas las
 noches me siento a tomar vino,
 y a charlar, en un coloquio de la desesperanza.
 Porque al final del día he de partir y todo lo que he sido
 quedará en estos escritos que quizás nadie jamás leerá...”*

Referencias

- Borda-Malo E., Santiago (2015). *Gabriela Universal: Palabra, Vida y Testimonio; Poesía y Profecía*. Tunja: USTA-CIUSTA.
- Camus, Albert (1994). *El mito de Sísifo*. Madrid: Altaya.
- Ferrater Mora, José (2001). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel. Voz 'suicidio', T. IV, pp. 3411-3415.
- Pizarnik Bromiker, Alejandra (2016). *Poesía completa*. Buenos Aires: Lumen. 13ª ed.

**AXIOMA QUE SUSCITA FISURAS...
(UN EJERCICIO SURREALISTA:
ENTRE LA LITERATURA
Y LA FILOSOFIA)**

Daniel Bordamalo Medina³⁴

Dedicado a Aleja.

³⁴ Estudiante de Diseño Gráfico de la Universidad de Boyacá (Tunja). Participante del Diplomado de Filosofía Práctica (USTA, Mayo a Septiembre, 2019). Contacto: danielbordamalo2525@gmail.com

Resumen

Mi propósito en este ensayo es compartir una vivencia personal que intenta entablar un puente entre la literatura y la filosofía, a la luz de autores fronterizos entre los dos saberes: Kafka, Sartre y Wallace, muy cercanos a mi experiencia existencial actual

Palabras clave:

Axioma, Filosofía, Literatura, Existencialismo, Surrealismo, Kafka, Sartre, Wallace.

La marea cae y se destiñe como nubes paralelas. Es un abismo forzado, y aunque estás recostado, te levantas perplejo: ¿qué más puedes hacer? Los bosques son líneas o simples manchas. Incluso puntos que se trazan, y consisten no sólo en signo, sino su extensión diminuta o absurda nos restringe a un marco de reducción. La línea predominante se vuelve acorde a un revelado, cuya intensidad se anuda cual onda en *afecto*, *efecto* y *defecto*, aludiendo y transitando como una alucinación. ¿Acaso es así la transmutación del hombre en insecto como experimentó Franz Kafka (1987)? Uno se siente bifurcado en un inmenso sueño, donde una vez cerrados los ojos, ve una ventana, después un chico de infante expresión, sentado de espaldas, que se sigue extendiendo; luego se configura un túnel en su mente que después se desglosa en nubes, cuyo fondo al parecer es un cuadro abstracto, posiblemente de Pollock.

El “ser humano” o la “humanidad” en general -bien concebido como “hombre”-, no se debería autodenominar así, porque cada individuo es un universo en conflicto, una variable usurpando la alusión a un término más merecido, el de ser... una persona integral. ¡Sacude!, ¡sacude! y ¡sacude!, en el crepúsculo gris del amanecer, provocando un destello destructor que encalla en una ventisca de padecer y perecer. ¿Y quién lograr esclarecer el caos que hay por dentro? De hecho, es tan complejo como la amistad de Dios, ¡el solo soportarse! y a la vez admirar el infierno propio como la misma esquirla que desentraña oscuros detalles;

es utopía o de aquí para allá eres apenas un fragmento. Este caos es un cruce de ángulos plenamente metafísicos, y de aristas fuera y dentro del contexto, ondulaciones pálidas e intrínsecas tráfugas de su propia esencia, que se disipan, depuran, concilian, y constituyen nuestro hilo conductor, que atiende a una reacción imperecedera, deteriorada por la anomalía racional y los procesos futuristas arraigados en masas y aglomeraciones humanas. La pantomima de que el silencio es ruido y la soledad la brevedad de algo descoyuntador, impera en la interiorización individualista, algo que ni los pasos intransigentes de tantos rostros han traspasado con sus miles de pasos, ni podrán aclarar -ni en su cúspide-, sino apenas intuyendo un borde de escaleras corruptas y agobios malversados...

No hay mejor conjunción que el hombre condensado, entre translúcidos declives, modificando sus anhelos mecanicistas y automatizados, cuyos dotes perpendiculares adversos dan cuenta de ¡su propia estupidez hecha extensión!, adentrándolo en un momento donde el instante es agudo, y atrás queda un momento turbio. La vida empalidece entre la proliferación de ratas; la impericia humana desatada culmina en el desmoronamiento, y lo que emerge y luego se sumerge entre las masas asiente con mayor angustia, miedo: desfilan desde ‘chivos expiatorios’ hasta incongruentes políticos e historias inhibidas de una ancha plenitud que simula un océano.

En medio del desorden, una determinación en pie permite que ¡nos olvidemos de que nacimos como el enfoque de destellos!, lo cual nos adjudica no sólo un poder que carcome cada anécdota o suceso, sino un vicio necio de resignación o conformismo generalizado por las *redes sociales*. O acaso no es más que el oxímoron o contradicción que aun estando en el borde del ojo como consciencia, de afuera hacia adentro pareciera un trivial programa de televisión... y de manera inversa nos recalca que estamos a la deriva de una desgracia (Sartre, 2006).

Y es que tal vez el demonio transita estrambóticamente frente a nosotros, ¡y caemos en una escena donde nos carcome!, donde estamos enjaulados y quedamos *causalmente* (o *casualmente*, hablando a lo metafísico de un devenir sin precedente, de una redundancia poco ortodoxa) en un retroceso primitivo, cada vez más como el de un animal, que podría ser también un desdoblamiento del espíritu.

¡Escuálido!, ¡desprolijo!, siento las piernas cansadas de caminar... De pronto estamos muertos, deslumbrados de forma intermitente y fugaz de lo que somos: un cadáver ambulante sin pasado ni futuro, ¡pero ni hablar del presente! Este es apenas un sueño, quizás inmutable, con pequeñas cercanías al sufrimiento hasta que este dolor nos permita vernos; esta es una pauta, un pedazo de mí tal vez destilándose y encauzándose en algo volátil...

¿Y sabes quién está en el rincón? Claramente tú y el hecho de que transmitas un enfoque efímero a este escrito, ¡es el mismo valor significativo! que cuando pasa tu vida por una ventana, y es entonces que suena de fondo la canción “everybody wants to rule the world / the tears of fears”... Pero sigues a la distancia, no es necesariamente una frase de Nietzsche, ni la selección de un libro clásico, ¡ni la letra intrínseca! de “*The chameleons uk*” o “*Joy división*” o “*Losing my religión*”, o acaso la maldita película de *La naranja mecánica*.

¡Ves que no estás solo!, es ese instante cuando te cuestionas: que ahí -más allá de una aurora, de tus pesadillas, de tus recuerdos, de tus memorias, de esa persona que se te adhiere... pero todo lo ves lento, como la niñez de David Foster Wallace atravesando ideas y delineando su libro: *La broma infinita* (2012)... ¡y aun en eso sigues decidiendo cuál mente tratar! ¿Qué referencia es esta?... ¡pero estás loco! Te dicen.

Se transmite una sensación que envuelve el cuerpo y alerta el alma, ¡depura!, te congestiona, tanto así que notas que

aún sigues mirando hacia el techo y que toda esta disertación es sólo parte de una distorsión de tu mente en colapso, y del mundo que ya está sumido, subsumido y consumido en escombros.

Referencias

- Camus, Albert (1994). *El mito de Sísifo*. Madrid: Altaya.
- Kafka, Franz (1987). *La metamorfosis*. Madrid: Alianza.
- Pizarnik Bromiker, Alejandra (2016). *Poesía completa*. Buenos Aires: Lumen. 13^a ed.
- Sartre, Jean Paul (2006). *La náusea*. Buenos Aires: Losada.
- Wallace, David Foster (2012). *La broma infinita*. Bogota: Random House Mondadori.

ESO DE DIOS DA QUÉ PENSAR...

Daniel Eduardo López Rodríguez³⁵

³⁵ Estudiante de Licenciatura en Filosofía, USTA-Bogotá. Participante del Diplomado de Filosofía Práctica (Mayo a Septiembre, 2019). Contacto: *daniellopez1726@gmail.com*

Resumen

Mi objetivo en este ensayo es esbozar apenas el serio interrogante de Dios, a partir de mi experiencia personal y de varios autores que han interpelado mi fe cristiana. Aproximándome al ámbito de la filosofía, Platón me cuestionó con sus *Diálogos*. Sobre todo, Dostoievski en *Los hermanos Karamazov* pregunta a Dios el tema lacerante del sufrimiento humano. Es, pues, una invitación a depurar nuestra fe, muchas veces superficial y conformista.

Palabras clave:

Filosofía, Teología, Teodicea, Platón, sufrimiento humano.

Introducción

A lo largo de la historia vemos cómo el hombre asume creencias en seres superiores que dieron origen, movimiento y vida tanto a nuestra especie como a la Naturaleza y su cosmos (gr.: ‘ordenamiento’). En efecto, en cada época estas creencias no sólo se dan por aceptadas, sino incluso también como dogmáticas, según las cuales el hombre no debe dudar de ellas. Por otro lado, los fenómenos naturales eran situaciones a las que el hombre tampoco podía encontrar respuesta, de ahí que surgiera la necesidad de asignarles un autor a estas anomalías.

Siguiendo lo anterior, en este ensayo quiero dar a conocer las razones que justificarían por qué tal vez Dios -más precisamente el *Dios cristiano*- no existe, y sólo puede ser una idea que surge desde la aparición del hombre, y por lo tanto muchas de sus prácticas religiosas también podrían ser una ilusión. O, por el contrario puede que exista, pero este *dios* sea ajeno e indiferente al hombre.

Argumentación problematizadora

1. ¿El hombre, en su incapacidad de perfección, omnipotencia, infinitud, omnisciencia y creación de muchas cosas, le atribuye y proyecta estas características a un Ser superior?

2. ¿Para qué le pido a Dios (cristiano) si Él todo lo ve y todo lo puede, es decir Él ya sabe que lo necesito?
3. ¿Por qué adorar a los dioses por medio de la religión o la piedad, si ellos ya son perfectos?
4. ¿Para qué un dios necesita el sacrificio de un animal, o de una persona, si él ya es perfecto? 5. Si Él lo sabe todo, entonces sabe que muchas personas van a ser malas y, por lo tanto, irían al ‘infierno’. ¿Para qué crea personas que Él sabe que van a ir al infierno a sufrir?
6. Si existe ese dios bueno y misericordioso, ¿por qué no hace nada ante el sufrimiento humano?
7. Agradecemos todo a Dios, cuando en realidad se le debiera agradecer es al que hizo la acción.

Desarrollo

1. Hipótesis: El hombre en su incapacidad de perfección, omnipotencia, infinitud, omnisciencia y creación de muchas cosas le atribuye estas características a un Ser.

Desde mi propia experiencia, puedo notar cómo el hombre -a lo largo de la historia y en sus diferentes culturas-, siente la necesidad de buscar, ir más allá de lo que conoce, somos seres insaciables. Efectivamente, esta necesidad que posee la raza humana, se puede convertir en un problema al abordar la categoría de sus creencias, ya que al sentir que no somos omnipotentes, omniscientes, y perfectos, le damos atribución a seres que ideamos; por lo tanto, pensamos que estos seres deben tener alguna relación parecida con nosotros, desde su apariencia física (*antropomorfismo*) o intelectual, ya que ningún otro ser posee esta última particularidad.

Tesis: En este orden de ideas, se trata de un mito que se convierte en la principal herramienta para argumentar cómo debió

haber un principio, y ese principio tuvo que ser poderoso, infinito, perfecto, omnipotente, al cual denominamos ‘Dios’. Sin embargo, cuando se pide evidencias de Dios para saber dónde está o cómo se manifiesta, entra una característica particular del hombre, la fe, dimensión que no puede pedir evidencias epistémicas, ya que la fe no consiste en comprobar con los ojos, sino precisamente desde otra orilla, como aquella convicción que no necesita ser comprobada por medio de los sentidos.

2. Tesis: En nuestro contexto vemos cómo miles de personas se aferran a la idea de Dios pidiéndole una ayuda; sin embargo, si Él es bueno y todo lo ve, no debería pedirse la ayuda porque Él ya sabe que la necesitamos. Se convierte en un ejercicio contradictorio, ya que Dios en su bondad debe intervenir siempre sin la necesidad de que el creyente le pida.

3. Para qué adoramos a los dioses por medio de la religión, como si ellos necesitaran cuidado de nosotros, cuando se supone que ellos ya son perfectos; si precisamente el cuidado es para perfeccionar algún objeto o algún arte, como lo menciona Platón en el *Eutifrón* (Platón, 2010, págs. 152, 153):

SÓCRATES. Y me parece que hablas bien, Eutifrón, pero todavía me veo necesitado de un poco más. De hecho, aún no comprendo a qué le das el nombre de ‘cuidado’ (θεραπείαν). Seguro que no te refieres a que, tal como hay precisamente cuidados referidos a otras cosas, así también existe uno similar relativo a los dioses, pues solemos hablar de esa manera. Por ejemplo, decimos que no toda persona sabe (ἐπίσταται) cuidar a los caballos, pero sí el especialista en equitación, ¿o no?

EUTIFRÓN. Ciertamente.

SÓCRATES. Y que el cuidado de los caballos es la equitación.

EUTIFRÓN. Sí.

SÓCRATES. Ni tampoco toda persona sabe cuidar a los

perros, pero sí el especialista en cinegética.

EUTIFRÓN. Así es.

SÓCRATES. Y que el cuidado de los perros es la cinegética.

EUTIFRÓN. Sí.

SÓCRATES. Y que el cuidado de los bueyes es la ganadería.

EUTIFRÓN. Ciertamente.

SÓCRATES. ¿Entonces el cuidado de los dioses es la religión y la piedad, Eutifrón? ¿Quieres decir algo así?

EUTIFRÓN. Claro.

SÓCRATES. ¿Acaso no todo cuidado logra lo mismo? Algo como esto: apunta a cierta excelencia y al beneficio de lo cuidado, tal como observas que los caballos cuidados por la equitación son beneficiados y se vuelven mejores. ¿O no te parece?

EUTIFRÓN. Seguro.

SÓCRATES. Igual con los perros cuidados por la cinegética y los bueyes cuidados por la ganadería y, de la misma manera, todas las demás cosas. ¿O crees que el cuidado apunta al perjuicio de lo cuidado?

EUTIFRÓN. No, por Zeus.

SÓCRATES. ¿Pero sí a su beneficio?

EUTIFRÓN. ¿Cómo no?

SÓCRATES. Y siendo la piedad el cuidado de los dioses, **¿acaso es para los dioses un beneficio y hace mejores a los dioses? ¿También tú concederías esto, que, cuando realizas algo piadoso, logras hacer mejor a alguno de los dioses?**

EUTIFRÓN. No, por Zeus, de ninguna manera. (Las negrillas son mías.)

4. Hipótesis: Siguiendo el anterior punto, tanto con el Diálogo platónico, como desde la perspectiva de un o unos dioses perfectos, ¿para qué le ofrecemos sacrificios a los dioses?, ya sea de ayuno, de caminar de rodillas, o matar a un animal; es decir, ellos no necesitan estos sacrificios, ya que son todopoderosos y

perfectos. Tesis: Desde mi punto de vista, parece que les hacemos estas ofrendas para agradarles a los dioses (o Dios); sin embargo, sería más provechoso y de su agrado de otra manera, como ser buena persona, ser fiel, ser una persona ejemplar y ética, y no de una manera un poco absurda como estas.

A continuación, Sócrates se pregunta cuál es el beneficio que obtienen los dioses de nosotros (Platón, 2010, pág. 153):

SÓCRATES. ¿No consiste el sacrificar en dar ofrendas a los dioses y el suplicar en pedir a los dioses?

EUTIFRÓN. Precisamente, Sócrates.

SÓCRATES. Entonces, según este argumento, la piedad sería un conocimiento de la petición y de la ofrenda a los dioses.

EUTIFRÓN. Muy bien, Sócrates, comprendiste lo que dije.

SÓCRATES. Sí, estoy deseoso de tu sabiduría, amigo, y le presto atención para que no se vaya a caer al suelo lo que digas. Pero dime, ¿qué es este servicio (ὑπηρεσία) a los dioses? ¿Dices que consiste en pedirles y darles?

EUTIFRÓN. Claro.

SÓCRATES. ¿Acaso no consistiría el correcto pedir en pedirles a ellos las cosas que necesitamos de su parte?

EUTIFRÓN. ¿Qué otra cosa si no?

SÓCRATES. A su vez, ¿no consistiría el correcto dar en ofrendarles a cambio las cosas que resultan necesitar de nosotros? De hecho, no sería un ofrendar muy experto (τεχνικόν) que digamos que alguien le dé a otro las cosas que no necesita.

EUTIFRÓN. Es verdad lo que dices, Sócrates.

SÓCRATES. Por lo tanto, Eutifrón, la piedad sería un mutuo arte comercial (ἐμπορικὴ τέχνη) entre dioses y hombres.

EUTIFRÓN. Comercial, si te es más placentero llamarlo así.

SÓCRATES. Para nada me es más placentero, si no resulta ser verdadero. Bueno, cuéntame: ¿cuál resulta ser el beneficio para los dioses a partir de los dones que reciben de nosotros? Pues para cualquiera son evidentes las cosas que ellos dan, ya que nosotros no tenemos ningún bien que ellos no nos den. ¿Pero por qué son beneficiados por las cosas que reciben de nosotros? ¿O, más bien, a tal punto sacamos mayor provecho que ellos en nuestro comercio, que recibimos todos los bienes de parte suya y ellos nada de parte nuestra?

EUTIFRÓN. **¿Acaso crees, Sócrates, que los dioses son beneficiados por las cosas que reciben de nosotros?**

SÓCRATES. Pero, Eutifrón, ¿cuáles serían los dones a los dioses de parte nuestra? (Las negrillas son mías.)

5. Hipótesis: El presente punto parece un poco raro, y la pregunta un tanto absurda; sin embargo, elegí ponerlo acá porque me genera intriga: es que -dentro del contexto cristiano-, Dios lo sabe todo; por lo tanto, conoce el futuro, el presente y el pasado, entonces sabe que muchas personas van a ser malas, por lo tanto, irían al infierno. Siguiendo lo anterior, ¿para qué crea personas sabiendo que ya van a ir al infierno a sufrir?

Tesis: Dios nos pudo haber dado la libertad; sin embargo, Él ya sabe que hay personas que irán al ‘infierno’, es decir que no van a aprovechar su libre albedrío para arrepentirse y obrar de buena manera; a decir verdad, Él ya sabe cómo voy a ser en el futuro y qué decisiones tendré, asunto que yo no lo sé, porque no puedo adivinar ni ver el futuro como Dios. A pesar de esta visión que Él tiene, sigue dando vida a personas que ya están destinadas a ir al infierno por toda la eternidad. Tremendo contrasentido.

6. Hipótesis: Agradecemos todo a Dios, cuando se le debiera agradecer es al que hizo la acción. Esta situación se evidencia todos los días, sobre todo en nuestros actos comunicativos con las demás personas. Me atrevo a poner en

duda el agradecimiento a Dios, ya que sencillamente se le quita el mérito al hombre de todas sus capacidades e intenciones que tuvo al realizar un acto bueno. Ejemplos puntuales:

- El doctor que sana a la persona, o tiene éxito en una cirugía. El acto a continuación -luego de dar la noticia a los familiares- es decir: “Gracias a Dios”; siempre sucede, más allá del poco reconocimiento que se le pueda dar al médico. Tesis: Desde mi punto de vista, no es gracias a Dios, es gracias al doctor, pues él tiene todo el mérito, estudió por mucho tiempo precisamente para curar la enfermedad y poder ofrecer salud al paciente.
- Es frecuente en las relaciones nombrar a Dios, cuando dicen: “Llevamos de novios tanto tiempo, gracias a Dios”. No, es gracias al hombre y a la mujer que están alimentando día a día la relación; puede sonar simplemente un acto lingüístico, o una expresión para decir que las cosas están bien. Sin embargo, se le quita gran mérito tanto al hombre, como a las profesiones y a las cualidades del hombre.

7. Hipótesis: Si existe ese Dios bueno y misericordioso, ¿por qué no hace nada ante el sufrimiento humano?

Tal vez este es de los argumentos más propios y fuertes del agnosticismo como del ateísmo hoy en día; es difícil de combatir y contraargumentar al ver tanto sufrimiento, víctimas inocentes e indefensas, y delincuentes que se quedan en la impunidad, y aun así seguir creyendo en Dios todopoderoso, bueno y bondadoso...

De hecho, en la novela de Dostoievski *Los hermanos Karamazov* (Dostoievski, 2004), pregunta Iván: “¿Qué provecho puede obtener la creación del sufrimiento de ese niño? ¿Por qué debería ser necesario algo así para el progreso del mundo o de la humanidad? Si el sufrimiento es incomprensible y produce escándalo e indignación, el sufrimiento de los inocentes aún más. Todo intento de dar una explicación resulta absurdo ante la

cruel realidad. El mundo parece no estar gobernado por alguna Providencia divina sino por el absurdo” (Buitrago Rojas, 2018).

Por otro lado, en el mismo libro ya citado -*La acción de Dios frente al sufrimiento humano* (2018)-, personalmente me deja con más preguntas que respuestas ante el tema de Dios y su denotación de bondadoso, amoroso y misericordioso. Por ejemplo, al nombrar al pensador Albert Camus, sentimos que sencillamente este mundo es un absurdo y debemos rebelarnos contra esa idea de Dios para formar el imperio de los hombres (Camus, 1973, pág. 29).

Conclusión

A partir de mi experiencia personal, siento que estoy experimentando una etapa de mi vida en la que me son incomprensibles muchas ideas, entre estas la idea de *dios*. Sobre todo, si me aferro al argumento del sufrimiento, ¿cómo es posible que un ser tan poderoso no intervenga antes las peores atrocidades que hace el hombre? A veces pienso que el hombre ya debería dejar de existir. Hemos extinguido pueblos, especies de animales, grandes bosques, estamos acabando con las selvas, el consumo de animales para la industria de la carne genera una degradación de estos seres inocentes sólo para el capricho del hombre, en unas condiciones paupérrimas; ya estamos llegando a las profundidades del océano, queremos invadir otros planetas. Somos seres insaciables y fragmentados, y ¿CÓMO DIOS NO SE MANIFIESTA? (Remolina, 2016)

Vistas así las cosas, tengo que reconocer que a pesar de poner en duda la existencia de Dios, pienso que todos somos seres de fe, por más negación que le demos a la religión: el hombre es un ser de fe. Tengo fe en mí, en mi padre y en mi madre, y en mi novia. Tal vez en algunas otras personas como mis hermanos y algunos maestros de vida que he conocido en estos últimos años. Sin embargo, debo aceptar que no tengo fe en dios, por lo menos el dios cristiano... Tal vez todo lo que he creído desde que nací, pudo haber sido invención del hombre en la aparente pureza y trascendencia, se manifiesta el colmo de su vanidad.

Finalmente, invito a toda persona, independientemente de la religión o creencia que tenga, a que cuestione sus creencias, y comience a preguntarse por cada idea, cosa o persona en la que deposita su fe, y en especial a tener un sentido crítico frente a este tema tan complejo de Dios.

Referencias

- Buitrago Rojas, F., O. P. (2018). *La acción de Dios frente al sufrimiento humano*. Bogotá: Ediciones USTA.
- Camus, A. (1973). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.
- Dostoievski, F. (2004). *Los hermanos Karamazov*. Quito: Libresa.
- Platón. (2010). Recuperado de file:///C:/Users/aqsala2/Downloads/1053-Texto%20del%20art%C3%ADculo-4059-1-10-20120321.pdf
- Remolina Vargas, G., S. J. (2016). *Los fundamentos de una ilusión: Dios y la religión, ¿ilusión o realidad?* Bogotá: Universidad Javeriana. (Diálogo con el físico ateo inglés Richard Dawkins, autor del libro *El espejismo de Dios*).

ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA A LOS NIÑ@S

Ángela María Manrique Rodríguez³⁶

³⁶ Estudiante de Licenciatura en Psicopedagogía Énfasis en Educación, UPTC.Tunja. Participante del Diplomado de Filosofía Práctica (Mayo a septiembre, 2019), Contacto: *angemanro20@gmail.com*

Resumen

El objetivo de este ensayo es argumentar sobre la importancia de la Filosofía para los niños como herramienta que le permite fortalecer su formación *metafísica, lógica y ética*, a partir de la valoración de su innata capacidad de asombro que tienden a perder dentro de la misma familia y luego en la institución educativa.

Palabras clave:

Enseñanza, Filosofía, Niños.

Introducción

El presente trabajo quiere dar a conocer cómo la filosofía es un aspecto inherente al niño. Para esto se dará a conocer, en primer lugar, las preguntas filosóficas más comunes que elabora el niño desde los ámbitos *metafísico, lógico y ético*. Luego, se dará a conocer la propuesta pedagógica que puede alimentar esta capacidad de asombro que poseen los niños, incentivando su creatividad, imaginación y todas aquellas facultades que pueden motivar el desarrollo de diversas destrezas artísticas dentro del contexto particular de cada uno de nuestros pequeños.

Desarrollo

La capacidad de asombro en los niños surge como una oportunidad de crear mundos nuevos, de cuestionar, indagar y preguntar por aquello que ya existe y por lo que aún no. Este potencial de asombro y curiosidad es innato en los infantes y resulta ser una perla preciosa en la vida de los niños, ya que trasciende desde la admiración de las pequeñas cosas hasta aquello que es más profundo para la mente adulta. Es así como todo niño es “Filósofo”, pues siguiendo *El Mundo de Sofía*, ellos poseen esa gran capacidad de admiración (Gaarder, 1991, pág. 15), y por lo tanto se presenta una gran semejanza entre el filósofo y el hombre en sus primeros años. De hecho, el niño, sin poseer un bagaje filosófico y teórico, implementa esta gran facultad de asombro porque es un ser nuevo en este mundo, y así

mismo constituye un mundo nuevo y único; por esta razón el niño pregunta frecuentemente por cada fenómeno que ve, escucha, o siente.

En este sentido, los niños expresan a diario muchas preguntas, las cuales según (Lipman, Sharpp, & Oscanyan, 1998), pueden ser de carácter *metafísico*, tales como: ¿Qué es la distancia?, ¿qué es la muerte?, ¿tuvo todo un principio?; de igual forma puede ser *lógico* al cuestionarse: ¿Y eso qué?, ¿qué sigue después de eso? ¿Por qué? ¿Para qué?; y finalmente ético: ¿Qué es el bien?, ¿qué es lo justo?, y un sinfín de cuestionamientos que se estaría corto para nombrarlos, pues en cada niño anidan talentos excepcionales que nacen de lo más profundo de la inocencia y que sólo esperan ser comprendidos y desarrollados. En este orden de ideas, es pertinente resaltar un corto parágrafo de la novela *Rebeca*, el cual ilustra significativamente esta temática en voz de los niños:

Bueno, puedo tolerar estar confundida por un ratito.
 Puedo tolerar estar confundida por un rato largo.
 Pero ahora parecía que lo iba a estar para siempre.
 Estaba cansada de estar confundida.
 Estaba empezando a enojarme un poquito por tener
 trescientas-cuarenta-y-siete preguntas.
 TRESCIENTAS CUARENTA Y SIETE
 dando vueltas por mi cabeza.
 Todas las preguntas estaban conectadas y yo no podía
 contestar ninguna.
 (Reed, 2004, pág. 64).

De este modo, cabe preguntarse cómo estamos respondiendo desde el rol adulto a estas mismas. Efectivamente, ¿será que se están cumpliendo las expectativas de los pequeños con las respuestas dadas?, o simplemente se están ignorando. Tal vez para algunos adultos son insignificantes estos cuestionamientos y gran error se está cometiendo al subestimar o ignorar las ideas de los niños, pues desde allí se empiezan a crear barreras en su

pensamiento y disminuir esa capacidad de asombro, ocasionando en muchos casos simplemente que desaparezca.

Es por ello que es indispensable que: “La imaginación se desprofesionalice: que los niños sean alentados a pensar y a crear por sí mismos en lugar de que el mundo adulto siga creando y pensando por ellos. Hay algo malsano, casi parasitario, en la idea de los adultos aferrándose a su propia creatividad mientras anulan la de sus propios hijos” (Lipman, Sharpp, & Oscanyan, 1998, pág. 25).

Entretanto, se debe apoyar al niño a satisfacer su deseo de curiosidad invitándolo a pensar, a descubrir, alimentarse de cosas nuevas, a crear desde sus experiencias pensamientos críticos y fascinantes que devuelvan la fantasía a sus vidas, como alguna vez lo hicieron esos cuentos maravillosos de grandes héroes que marcaron su deseo de creatividad e imaginación. De esta manera, es indiscutible que los niños en sus primeros años son como una esponja que absorben todo lo que ven, escuchan y sienten de una forma impresionante, entonces por qué no darles un regalo preciado en esta primera etapa, que puedan cultivar y cuidar por toda su vida, a diferencia de algo material, efímero y superficial, sino aquello que hará que su existencia adquiera un sentido diferente que les permita aprender a pensar, cuestionar, indagar, y a crear sus propias posturas frente a la diversidad del mundo actual, y este regalo será : *La enseñanza de la Filosofía*.

En efecto, esta enseñanza debe surgir desde una necesidad de aventura como lo plantean (Lipman, Sharpp, & Oscanyan, 1998); esta debería darse como un camino lleno de descubrimientos y oportunidades para sorprenderse, de misterios emocionantes que induzcan en los niños pensamientos más complejos, que desarrollen habilidades críticas frente a las diferentes temáticas que se les presenta, pues ya es hora de desdibujar las teorías, los largos textos, la tecnificación del conocimiento y la barrera de acceso a este. A todas luces, la educación no ha aportado lo

suficiente para que las prácticas filosóficas lleguen a los pequeños, puesto que se ha minimizado la capacidad de entendimiento de ellos, limitando su edad para el acceso a una enseñanza de la filosofía.

Por ende, a través de este ensayo se desea plantear que sí es posible una *educación filosófica* para la primera infancia, con el objetivo de incentivar a pensar a los niños por sí mismos, a despertar en ellos un pensamiento filosófico que les permita mejorar su capacidad de razonamiento, para así extraer inferencias desde su realidad, de forma que los niños puedan desarrollar su creatividad y luego su comprensión ética, al tiempo que se aporte al crecimiento personal e interpersonal, así como al descubrimiento de nuevas alternativas para encontrar un sentido a la propia existencia desde la experiencia individual y global.

Por consiguiente, la escuela es un factor determinante para alcanzar los objetivos ya nombrados; por ello, únicamente desde la creación de un currículo abierto y flexible será posible alcanzar los anteriores objetivos y, aún más, lograr que los niños opten por un *pensamiento filosófico*, y no un conocimiento que se aplique sólo a un contexto académico sino enfocado a un estilo de vida.

A modo de conclusión

El niño debe ser el eje central de nuestra educación, y desde que se es pequeño se le puede asignar importancia, no relegarlo a un segundo plano, ya que entonces la enseñanza se convierte en un negocio, y en segundo lugar, se refuerza la desintegración familiar -tanto papá como mamá trabajan-; sin embargo, el acompañamiento de los dos es muy mínimo. Estas son algunas de las razones por las cuales no se incentiva desde los currículos y planes de estudio la *enseñanza filosófica*, todo el mundo piensa en producir y consumir, sin dar espacio a los que van a conformar las futuras generaciones.

Llegados este punto, se debe reconocer que el mundo y la época actual afrontan una crisis generalizada de carácter político, económico, social, cultural, y ante todo educativo; y es precisamente por la falta de *pensamiento crítico*, o siquiera simplemente un pensamiento más lógico que promueva el sentido común. Pero ya vemos cómo cada día -noticia tras noticia-, sólo encontramos pensamiento irracional.

Finalmente, sólo a partir de nuestras aulas y principalmente desde nuestras familias podremos educar a los niños, que serán no sólo el futuro sino ya el presente de nuestro país y del mundo entero, puesto que ellos se encargarán de tomar las mejores decisiones sólo si reciben una enseñanza permeada de *pensamiento filosófico*. Así será factible encontrar un renacimiento, uno de cuyos frutos será el amor por el arte, la música, la escritura, la poesía, y las Humanidades.

Referencias

- Gaarder, J. (1991). Disponible y consultado en: <https://mfrr.files.wordpress.com/2012/07/gaarder-jostein-el-mundo-de-sofia.pdf>
- Lipman, M., Sharpp, A. M., & Oscanyan, F. S. (1998). *La filosofía en el aula*. Madrid: La Torre.
- Reed, R. (2004). *Rebeca: Un relato de filosofía para niños*. Buenos Aires: Manantial.

**LA CONFIANZA EN LA
PEDAGOGÍA COLOMBIANA
Y LA MÚSICA COMO
HERRAMIENTA DEL PENSAMIENTO**

Julián Andrés Nausán Numpaque³⁷

³⁷ Músico y Licenciado en Filosofía, participante en el Diplomado de Filosofía Práctica (Mayo a Septiembre de 2019, USTA). Contacto: julian.andres.mt2@gmail.com

Resumen

El propósito de este ensayo es destacar la necesidad de un cambio en la pedagogía hacia relaciones de confianza y, en un segundo momento, resignificar la música como herramienta del pensamiento filosófico, como lo han experimentado pensadores como Theodor Adorno y Emil Cioran.

Palabras clave:

Confianza, Pedagogía, Colombia, Música, Pensamiento filosófico.

Introducción

La Confianza, un valor y virtud clave

Un gran dilema plantea en la actualidad la interpretación que le damos a la palabra *confianza*, pues a lo largo de la historia ha tenido diversas connotaciones; sin duda, ha sido una palabra maltratada, injuriada y despreciada por muchos a tal punto que no encontramos sentido en ella en muchas ocasiones, pues hemos acabado con el valor real que poseen las palabras.

En efecto, desde su etimología, la palabra ‘confianza’ denota una cualidad de tener total seguridad de algo o de alguien, es fiarse (del latín *fidere*, con lealtad, fe y confianza). Y, a partir de un punto de vista científico, se ha relacionado a la confianza con algunas funciones cerebrales, ya que determinados procesos neurológicos favorecen la tendencia de una determinada persona a confiar en otra; pero nuestro propósito será retomar el concepto más humano de la *confianza*, más allá de simples teorías o de estudios deshumanizados que reafirman la capacidad del hombre como ser vivo dejando a un lado su esencia de persona.

Vivimos en una época donde la confianza se ha convertido en la sombra de un pasado lejano, donde resulta risible la idea de confiar en el otro que va junto a uno en el transporte público, en la escuela o en la calle. Somos una sociedad cobarde que no asimila al otro, le tiene miedo, incluso -en el peor de los casos-, le tiene fobia.

De hecho, uno de los fenómenos más recientes en el contexto educativo es el cambio que se ha generado en los últimos años en cuanto al proceso académico y disciplinar. Es común encontrarse con frases que evocan el pasado como “en mis tiempos los estudiantes...” complementada con algún recuerdo vital, pero la cuestión no es recordar el pasado llanamente, sino discernir qué ha ocasionado que se pierda esa *confianza* en los estudiantes, en los maestros, en el proceso de cada aula, en los compañeros de clase y en el Sistema en general, como si poco a poco la educación se fuera deshumanizando y dejando a un lado ese valor de cada miembro de la comunidad educativa como persona, convirtiéndose en algo vacío, calculador, frío y sin sentimientos. Aristóteles pensaba que la educación duraba tanto como la vida misma (2008), y es precisamente esa premisa la que debe motivarnos a que el proceso educativo sea cargado de emotividad y confianza, pues según como se plantee la formación será asimilada siempre, como algo agradable o no, como algo memorable digno de ser repetido o como un momento de la vida que se quisiera dejar en el olvido.

El hecho de haber introducido el concepto de *Paideia* o dividido el proceso educativo en etapas como la infancia, hábitos, artes, o en formación moral e intelectual (Ruz, 2008) es un pequeño vistazo a que siempre ha existido la necesidad de dar un orden o una forma en la manera como se enseña, a estudiar y comprender cuál puede resultar la mejor manera de aprender y desarrollarse, a tal punto que, en nuestra cotidianidad, sigue siendo una incógnita resuelta a medias. Grandes teorías han inspirado a la educación a lo largo de la historia, desde Rousseau hasta Dewey o desde Comenius hasta Julián de Zubiría; también hemos tenido procesos llamados tradicionales, modernos, entre otros, pero sin importar el nombre que se le dé, una inquietud es qué le hace falta a dicho proceso para completarse y dar a esa *Paideia* todo lo que merece.

Es fundamental tener presente que nuestro contexto implica una mayor competitividad laboral, creciente en cuanto al tamaño de las ciudades y sus respectivas distancias de un lugar a otro, un desmedro en la movilidad y un gran avance tecnológico, lo que en varias ocasiones distancia a los hijos de sus padres, hijos que permanecen solos en sus casas, y en muchas ocasiones no poseen una figura de autoridad que guíe tanto sus deberes académicos como sus más hermosas aficiones artísticas, deportivas o culturales.

Todas estas tendencias de nuestra sociedad posmoderna sobrecargan a nuestros niños y jóvenes de frialdad e indiferencia con un toque extra de soledad, formando una generación más indolente y carente de confianza en sí mismos y en los demás, ampliando cada día la brecha social que ya existe en cada una de las dimensiones de la persona. Tal vez sea el momento de tomar un respiro y ver qué ha sido lo que ha causado esta situación, cuál es el factor común que hace que se debiliten los valores, la identidad, la figura de la familia, de la amistad y hasta la autoestima.

Cuando el colombiano promedio entra en la dinámica de la *posmodernidad*, se va vinculando poco a poco a este devenir de frialdad que impregna nuestra realidad, porque pareciera que es mucho más importante mantener una imagen pública, *vigilar y castigar* (Foucault, 1977) en nuestros centros académicos, laborales y hasta familiares, olvidándonos de la esencia que alguna vez nos hizo sentir más humanos, dejando atrás la calidez de los brazos maternos por causa de la singular exaltación pública, negando los juegos populares que de niños nos alegraban reemplazándolos por la ostentación de las últimas tendencias tecnológicas o estéticas. Mucha razón tenía Rodolfo Llinás cuando afirmó: “Colombia es una cenicienta que quiere ir al baile de los países desarrollados” (2014), pues olvidamos lo que nos identifica, la calidez, la alegría y el sabor que representa el colombiano para convertirnos en unos pseudoeuropeos que

menosprecian a sus compatriotas y poseen ínfulas de superioridad vacías, sin alma.

El trabajo en el contexto escolar no siempre es fácil, supone muchos retos cada vez más arduos, pero es precisamente en el camino de ese desafío donde aprendemos a valorar las diversas capacidades que poseen los estudiantes, como el desempeño en las artes, las habilidades comunicativas o sus capacidades intelectuales. Más allá de eso, un elemento fundamental poco explorado es el diálogo, pero no el artificial que se realiza de manera mecánica, no el que se propone desde la ley de ‘convivencia escolar’, no el que se realiza en una reunión formal ya sea grupal o individual, sino el diálogo que surge de la *confianza*, el espacio que se genera a partir de un evento cotidiano y que, con el tiempo, toca las fibras más sensibles del alma, pues se develan los pensamientos y las emociones más profundas, se comprenden las diversas situaciones y conductas, además de entrar en esa profunda relación de *otredad*, de eliminar el número que enlista al que está a mi lado, las mismas sustentaciones y calificaciones que tristemente buscan definir a un individuo, obviando la grandeza que existe en cada persona para dar paso a un redescubrimiento de la esencia de cada uno y dicha esencia sólo la encontramos en el interior de cada persona, en su corazón. Es importante realizar una regresión a nuestro estado más natural, cuando éramos niños y sentíamos una inmensa curiosidad por el mundo, una curiosidad que solamente lográbamos saciar (aunque momentáneamente en el infinito mundo de las preguntas infantiles) con la ayuda del otro, con sus palabras, su cariño, su comprensión, que poco a poco hemos olvidado.

Es fundamental para la educación en nuestro país entrar en la dinámica de la *confianza* y de la escucha, de una verdadera formación basada en el otro para construir una mejor sociedad, y construirla desde las bases, desde nuestros niños y jóvenes que constituyen el futuro de nuestra patria y tienen la inmensa habilidad de reconstruir los corazones adultos que se han tornado

necios, no escuchan y se han olvidado de la grandeza de confiar en el otro, de entregar el corazón para crecer juntos.

Mi experiencia: La música como herramienta del pensamiento filosófico

En el origen de los tiempos, los primeros hombres sintieron la necesidad de comunicarse, de poder expresar sus necesidades y preocupaciones, incluso de delimitar su territorio o dar a entender a otros aquello que se encontraba en su mente y en su ser. Dentro de esa necesidad, el ser humano comenzó a notar que en el medio en que se encontraba existían diversos sonidos que generaban diversas emociones y, por tanto, diversas interpretaciones. Comenzó a imitar tales *sonidos* y comprendió que por medio de estos podía dar a entender todo aquello que constituía su necesidad comunicativa. Así nació una de las primeras formas de comunicación del ser humano, la música.

En efecto, la música ha sido un medio fundamental para la comprensión de las realidades humanas, de los sentimientos y de los sucesos históricos, permitiendo un acercamiento a lo que el otro puede expresar y quiere transmitir, desde la parte más humana hasta la parte más técnica, tanto que uno de los más destacados otorrinolaringólogos del mundo afirmaba que nunca se canta suficiente y, sin embargo, la música es uno de los modos de expresión más completos (A. Tomatis), pues en la actualidad, la música ha tenido infinitas transformaciones, ha mejorado en bastantes aspectos como en su relación con la tecnología y la globalización, y a la vez ha entrado en un detrimento cultural inmenso. Pero la música siempre va a tener un don muy especial: comunicar lo que está en lo más profundo del ser. Los griegos pensaban que la música tenía el poder de sanar y era un aspecto fundamental en la enseñanza, pues por su carácter expresivo y tan global como personal ha generado un impacto tan grande a lo

largo de la historia que es posible redescubrirla en cada rincón de la sociedad.

Platón afirmaba que la música es al alma lo que la gimnasia al cuerpo, pues es casi una necesidad del hombre fortalecer cada una de sus dimensiones, buscar la virtud en cada aspecto de su vida práctica y exteriorizarla por medio de diferentes formas como las artes, y en todo este proceso tanto histórico como artístico se ve reflejado cómo desde la antigüedad la música gozaba de esa fama -no por ser un evento popular como lo es actualmente-, sino por llegar a la parte más sensible de cada persona; por constituir un medio de expresión más libre, pues en la música se puede apreciar cada emoción y situación: alegría, tristeza, decepción, preocupación, humor o angustia, comunicando desde realidades personales hasta elementos más cotidianos como los temas políticos, religiosos y sociales.

Un aspecto curioso de la música es su posibilidad de ser estudiada desde distintas y variadas ramas del conocimiento. Efectivamente, la música goza de un aspecto emocional estudiado desde la psicología por autores como el músico suizo Emile Jaques Dalcroze, con el auge de la musicoterapia -y su método Dalcroze-, que tiene como elemento principal la educación musical desde el ritmo y el movimiento, y sostiene que la formación no debe ser para unos cuantos sino que debe ser impartida a todos los niños, ya que en la música se genera el espacio de mostrarse tal y como es la persona para comprender mejor sus emociones e identificar tanto aptitudes como dificultades en cada uno de ellos. Goza de un carácter histórico, pues desde la prehistoria y las civilizaciones antiguas surgieron formas musicales como las escalas griegas y el uso que han tenido a lo largo de diversos periodos históricos como el Barroco, el Clasicismo o el Romanticismo, inclusive en las etapas más contemporáneas. La música es también matemática, pues la construcción armónica de esta posee una estructura bastante específica desde las mismas figuras de nota

y de silencios, respectivamente, hasta la construcción de los grados tonales, los que definen tanto las escalas como el aspecto melódico y armónico de la música. Así mismo, es lenguaje desde la perspectiva de la *gramática musical*, pues este sistema es toda una construcción lingüística que posee una expresividad propia para transmitir el mensaje que se desea de la mejor manera, y permitir una memoria histórica de la obra musical conservando toda la fidelidad en cada elemento propio de dicha estructura gramatical.

Asimismo, es hermana de diversas artes, pues la música refleja una comunión con la arquitectura, la pintura o la escultura, según los diversos momentos que han marcado a la sociedad; incluso podemos afirmar que la música es espiritual, pues además de llegar a la parte más sensible y personal de la persona, ha sido protagonista de las diversas disciplinas espirituales en el mundo. De hecho, al monje benedictino Guido de Arezzo le debemos las primeras formas de escritura musical por medio de su tetragrama, una prefiguración del actual pentagrama del renacentista Ugo de Forlì, así como el nombre latino de las notas musicales, tomado de un poema en honor a san Juan Bautista (Pablo *El Diácono*, Siglo VIII), dándole una mayor expresividad fonética para el desarrollo de la técnica denominada *solfeo* (precioso sistema matemático). También dejaron una marca en la historia de la música personajes como san Gregorio Magno y san Ambrosio de Milán, desarrolladores de los sistemas melódicos más importantes de la Edad Media como lo son el canto gregoriano y el canto ambrosiano, respectivamente, cuyos nombres evocan a sus autores y principalmente a las corrientes mismas del canto llano, solemne y monódico.

Más aún, con el auge de la ciencia y la tecnología encontramos que la música no sólo ha evolucionado, sino que ha sido una gran impulsadora del ‘progreso’, desde la construcción

de los instrumentos musicales, pasando por su renovación al unir el elemento artesanal con el elemento tecnológico y digital, hasta llegar al apogeo de los medios magnéticos y los ‘megaconciertos’ que generaron la necesidad de mejorar los sistemas de sonido, así como los estudios de grabación.

En este recorrido *interdisciplinar* encontramos que la música también es una *gran pedagoga*, pues ejerce una influencia en el proceso de aprendizaje, ya sea desde el mensaje emocional que transmite, la vinculación dinámica a otros idiomas o el factor social que puede presentar. Pero -desde la pedagogía- la música también nos deja cuatro enseñanzas fundamentales: en primer lugar nos enseña a redescubrirnos como personas que sentimos, que poseen un universo paralelo dentro de su alma y por medio de la música exteriorizamos la esencia de lo que somos; en segundo lugar nos muestra que no existen impedimentos para ser partícipes de un proceso musical, así como nos exhorta y nos da un ejemplo de inclusión, por ejemplo cómo alguien con una discapacidad auditiva logra convertirse en un Beethoven, o alguien con una limitación visual se convierte en Ray Charles o en Andrea Bocelli. En tercer lugar nos devela la importancia de la memoria histórica, cómo la música es y construye historia, marca un camino que se ha recorrido y que se invita constantemente a recorrer, y se renueva a partir de un origen de nobles ideales, así como nos demuestra su multiplicidad de áreas de la vida cotidiana en que ha tenido su desarrollo y posee gran influencia; y, en cuarto lugar, cómo marca un hito en uno de los elementos más olvidados en nuestro contexto: la identidad, ayudando a rescatarla por medio de diversos referentes del nacionalismo musical, desde los himnos convencionales hasta los géneros autóctonos y toda la tradición e inmensa riqueza cultural que alberga cada región en el mundo, por ejemplo y sobremanera nuestro país, tan rico y diverso como la música misma. El elemento musical de la existencia del ser humano debe conducirnos a una reflexión concienzuda a modo de

plan de rescate, no sólo de los aspectos teóricos, gramaticales e históricos, que son fundamentales para el desarrollo de la música misma, sino también de la identidad propia de cada persona y de cada región, de la fuerza de una buena *cumbia* y la elegancia y furor de un buen *bambuco*. Y en nuestro caso boyacense, el hermoso torbellino...

Referencias

- Borda-Malo E., S. (2019). *El coraje de la verdad (Parresía) en Michel Foucault*. Tunja: USTA.
- Foucault, M. (1977). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lloyd, R. (2008). *Aristóteles*. Bogotá: Prometeo.
- Ruz, L. (2002). *La educación según Aristóteles*. Madrid: Taurus.
- Revista *Semana* (2014). Bogotá.

LA ALTERIDAD: EL REENCUENTRO DEL “OTRO”

Yamid Alejandro Vega Cely³⁸

³⁸ Licenciado en Filosofía y docente en Cucaita (Boyacá), participante en el Diplomado de Filosofía Práctica (Mayo a Septiembre de 2019, USTA). Contacto: *cegacy29@gmail.com*

Introducción

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero ‘nació’ cuando Europa pudo confrontarse con ‘el Otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ‘ego’ des-cubridor, conquistador, colonizador. (...) De algún modo, ese Otro no fue ‘des-cubierto’ como Otro, sino que fue ‘en-cubierto’. (Dussel, *El encubrimiento del Otro*, 1994, pág. 8).

El hombre es un ser dominante, durante épocas ha mostrado que es capaz de acabar con “*el otro*”,³⁹ dominarlo y dejar sobresalir su ego. Es por eso que durante esta reflexión se intentará mostrar la otra cara que se mantiene de los hombres olvidados, siguiendo las ideas del filósofo argentino Enrique Dussel,⁴⁰ quien ha buscado

39 Cabe preguntarse: ¿Quién es el otro para Dussel? Es así que el otro es el africano, el asiático y el americano. Para el desarrollo de este artículo se tendrá en cuenta el americano. El “Otro” americano se puede entender como: el pueblo, la comunidad, el indígena, el campesino, la mujer, el niño, el cacique, el nativo, el pobre, el apoderado, el excluido por el hombre blanco. También se entiende *El otro* como animal, la Naturaleza misma, entre otros.

40 Enrique Domingo Dussel Ambrosini (nacido el 24 de diciembre de 1934, Departamento de La Paz, Provincia de Mendoza, Argentina) es un académico, filósofo, historiador y teólogo de origen argentino, nacionalizado mexicano. Es muy reconocido internacionalmente por su trabajo en el campo de la Ética, la Filosofía Política, la Filosofía latinoamericana y en particular por ser uno de los fundadores de la Filosofía de la liberación, corriente de pensamiento de la que es arquitecto, habiendo sido también uno de los iniciadores de la Teología de la liberación. Ha mantenido diálogo con filósofos como Karl-Otto Apel, Gianni Vattimo, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Emmanuel Lévinas y Adela Cortina. Su vasto conocimiento en Filosofía, Política, Historia y Teología -plasmado en más de 50 libros y más de 400 artículos, muchos de ellos traducidos a más de seis idiomas-, lo convierte en uno de los más prestigiosos pensadores filosóficos del siglo XX, que ha contribuido en la construcción de una filosofía comprometida;

arduamente la liberación de América Latina controvirtiendo la constante ideológica y hegemónica del poder extra-americano, y, por lo tanto, se aborda una de las categorías que ayudan al reencuentro de la dignidad de los seres humanos: la alteridad u *otredad* desde una perspectiva no eurocéntrica.

En efecto, la alteridad, como concepto tomado por Enrique Dussel, pretende romper todos los paradigmas de la modernidad, de la exclusión, del poder, para salir a un recuento, dando importancia a la persona como prójimo y así acabando con un mundo individualista y excluyente, donde el “*Otro*” es visto como un enemigo o como una *nada*. De esta manera, para poder hablar de alteridad, es preciso tener un concepto básico de lo que significa esta palabra. Inicialmente es importante mencionar que la alteridad es un concepto que procede del latín *alter*, cuyo significado es: El “*Otro*”; luego Dussel dará su concepto según su perspectiva, afirmando:

La alteridad es el saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro, lo que tiene como consecuencia el reconocimiento del otro como otro diferente al sí mismo, a través del encuentro *cara-a-cara* con el otro: el oprimido, el pobre; es decir, alguien que se escapa del poder del sujeto y que responde más bien a una experiencia y una temporalidad que no le pertenecen al sí mismo (Córdoba, M. E. & Vélez-De La Calle, C., 2016, pág. 1003).

Este concepto aportado por Dussel es primordial para entender la *Ética de la Liberación*⁴¹. En efecto, el diálogo que abre este importante autor lo hace desde el enfoque del ‘encubrimiento’ americano, tomando dos importantes perspectivas: el “*Alter Ego*” y el “*Alter Tú*”, los cuales ayudan a reconocer al “*Otro*”

ha sido crítico del helenocentrismo, del eurocentrismo y del occidentalismo en general.

41 La corriente adopta una postura fuertemente crítica de la filosofía clásica, a la que califica de eurocéntrica y opresora, y propone un pensar desde la situación de los oprimidos y la periferia (*Filosofía de la liberación*, 1996).

como persona y como prójimo, y así también se enfoca hacia la recuperación y el reencuentro. De hecho, estos conceptos serán los que le darán cabida al rompimiento de los paradigmas de la modernidad, criticando las hegemonías⁴² que ocultan y humillan.

1. Ética y encubrimiento

Europa, es el “ego” del descubrimiento. Fue ella misma quien “descubrió” y ocultó, dominó y controló bajo el papel de ‘conquistador’, apoderándose de la periferia⁴³, pues fue Europa la que pensaba ser el centro del mundo, tener todo el poder de dominar y humillar; en ella donde nació la modernidad. “Fuimos la primer ‘periferia’ de la Europa moderna; es decir, sufrimos globalmente desde nuestro origen un proceso constitutivo de ‘modernización’ ” (Dussel, 1994, pág. 12). América dejó de ser libre desde su ‘descubrimiento’, su libertad fue encadenada⁴⁴ y trasladada a la miseria y al olvido. Pero Europa, el gran continente, el modernizado, en medio de su “ego” es miserable, tiene el poder de dominar, pero su ética se ha precarizado. Es entonces el momento de preguntar: ¿dónde está la ética europea? Parece que esta moral no es universal, sus filósofos éticos -a los cuales el continente americano ha endiosado-, están encapsulados, sus teorías en la práctica son echadas al piso. Europa no aplica la ética, no reconoce que la diferencia es riqueza, pero lo más importante es que no reconoce que el “Otro” es uno diferente, y esto los perturba: ¿Será que Kant perdió el tiempo al formular su ‘imperativo categórico’? Pues todo esto sucede en la modernidad Europea y en el mito que ella misma encierra⁴⁵:

42 Se trata del dominio que se refiere a la dirección suprema, la preeminencia o el predominio (*Significados.com.*, 2017).

43 La ‘periferia’ se entiende como todo territorio fuera del continente europeo, en este caso se refiere a América Latina.

44 La pérdida de libertad se trata de la identidad, las costumbres, la originalidad, la autonomía, la forma de gobierno, la vida social y religiosa, entre otras.

45 Categoría desarrolladas por Enrique Dussel. (Dussel, *El encubrimiento del Otro*, 1994)

En un victimizar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. O el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización. De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, utilidad, bien del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o moderniza (Damian, 2009).

Así es que lo malo se hace pasar por bueno, encubren la realidad y principalmente encubren al “Otro”. El encubrimiento se origina por la prepotencia Europea, es el eurocentrismo el que abarca a América. Esto demuestra que en el desarrollo de una Filosofía Latinoamericana, ha sido encubierto el pensamiento, aunque este ha existido, lo cual produce que no se tome en cuenta. Por esta razón, Dussel, propone la *Filosofía de la Liberación*, la cual lucha contra los poderes hegemónicos de la Europa moderna. Pues afirma:

Desde luego siempre existió una filosofía latinoamericana, pero nunca fue reconocida mundialmente y los filósofos latinoamericanos en muchos casos no aparecen en la historia de la filosofía universal. La filosofía Europea no es universal. Empezar a pensar en estas condiciones y cómo librarnos de esa situación de periferia, (...) es empezar a *pensar de otra manera* (Cardona, 2015, pág. 1).

Por esta razón, es que la norma de la alteridad crítica y denuncia todas las formas de *encubrimiento*; así es que la moral europea, a pesar de ser muy desarrollada es una ética cerrada, no universal. Es necesario aclarar que para hacer ética es importante reconocer al “Otro”, y saber que es uno diferente a “mi”. Esta es la verdadera razón de una ética, la cual Dussel ha planteado para acabar con toda forma de encubrimiento. Saber que antes de la llegada de los conquistadores ya existía América, la “Amerindia” con su propio

pensamiento, su propia forma de ver el mundo y la Naturaleza (cosmovisión), también poseía sus propios postulados y sabios que se encargaban de la enseñanza y el gobierno. No se necesitaba propiamente de Europa para hacer parte de la modernización o para ser tenidos en cuenta, tan sólo se necesitaba ser respetados, haber puesto en práctica todo el vasto conocimiento de su propia norma moral.

2. El “alter ego” y el “alter tú”

Siguiendo los planteamientos de Dussel, estos dos conceptos se pueden entender como la relación entre el *Yo*⁴⁶ y el *Otro*, los cuales son denominados con los nombres ya mencionados: El “*Alter Ego*” y El “*Alter Tú*”.

1.1 El “Alter Ego”

Este concepto se puede entender de la siguiente manera:

En el Paradigma del Alter Ego, el otro (la otra persona) es visto como otro yo, es decir, como la proyección de mis propios pensamientos, anhelos y deseos en el otro, y en donde los puntos de vista diferentes que el otro pueda tener pasan inadvertidos o son ignorados por el yo (Córdoba, M. E. & Vélez–De La Calle, C., 2016, pág. 1004).

Efectivamente, más que ser concepto o explicación, Dussel lo toma como la muestra de la individualidad que poseen los seres humanos frente a las personas que los rodean, y sobre todo ante el que es considerado débil. El hombre no tiene la capacidad de mirar a su alrededor, no tiene el alcance de pensar en el “*Otro*”, y se fija en sí mismo perdiendo la figura del Ser que lo rodea, y la alteridad queda anulada; de tal forma que todo se queda en un *mí mismo*, o sea en un *Alter Ego*. De esto surge un gran problema, y para la

46 El “yo” se puede entender como: el “yo” como persona, y el “yo” europeo.

solución se tiene que romper las barreras de la individualidad, si se quiere lograr el redescubrimiento del *Otro*. Pero la cuestión no radica en recriminar los sucesos de 1492 (“Descubrimiento” de América), está en salir del oprobio y en el cambio de pensamiento, ese pensar que todo lo de afuera o lo extra-americano es mejor, que todo lo proveniente de Europa es lo que vale. Es urgente pensar en la actualidad, descubriendo verdaderamente los tesoros de América, como las lenguas indígenas, el respeto por la Madre Naturaleza, el arte, la música y la danza. No imponiendo sino descubriendo, respetando y amando la verdadera identidad.

Así es que el pensador Dussel ha buscado con ahínco la liberación del hombre, reconociéndolo y no convirtiéndolo en un “yo”, respetando su forma de pensar y su manera de contribuir a una efectiva construcción social.

1.2. El “Alter Tú”

El “*Alter Tú*” se entiende como la huida del “*Otro*”. En este caso se habla claramente del concepto *alteridad*, ya que este paradigma abarca con más eficacia lo que significa el “*Otro*”. Por lo tanto, el *Alter Tú* evita la reducción del individuo y hace que se escuche su voz. Es totalmente contrario al *Alter Ego*.

Para tal proceso se propone la *Analéctica* como posible solución, la cual plantea:

El método *analéctico* disiente del método dialéctico, en que este último no puede pensar adecuadamente la negatividad del otro, pues reduce al otro al mismo sistema o totalidad... Por el contrario, mediante la analéctica, es posible respetar la voz del otro, del ‘oprimido’... donde también se muestre ‘la exterioridad de la voz del pobre, del otro que irrumpe en la totalidad ‘civilizada’ (Córdoba, M. E. & Vélez–De La Calle, C., 2016, pág. 1006).

A todas luces, por medio de la *analéctica* se busca el encuentro cara a cara del opresor y el oprimido, del que se hace fuerte y el débil, donde el fin no es acabar con el “*Otro*” y obstaculizar su desarrollo, y más que eso, afectar su personalidad como ser humano, como hombre pensante y viviente, sino acercarlo a la realidad, ayudarlo en el perfeccionamiento, descubriendo sus dotes y carismas que se ponen al servicio de la genuina Humanidad, en un camino de construcción social, donde la dignidad de todos es respetada y valorada; ese el fin del *Alter Tú*: abandonar el ego y el orgullo para poder situarse en la realidad de los demás Seres.

Vistas así las cosas, los paradigmas mencionados (el “Alter Ego” y el “Arte Tú”) se contraponen; y al mismo tiempo exponen el problema del encuentro con el “*Otro*”. Pero la posible solución para acabar con el oprobio que durante siglos Indoamérica ha sufrido, Dussel, mediante la ética de la liberación -y más propiamente en virtud de la alteridad-, busca hacer frente a una moral desbastada y abandonada, una ética quizá solamente europea, para pasar a una ética de la identidad *lat-indoamericana*, con proyección universal, que funcione eficazmente en todo lugar y campo, una ética que no sea moldeable, sino que sea estable y regia, tanto que atentar contra ella sea un verdadero delito. Se trata de buscar la aplicabilidad, tanto en hacer del “*Otro*” un ser igual a “*mi*” pero diferente a “*mi*”, como también se busque respetar la Naturaleza como ser viviente y precursor de la existencia humana, que acoge a los Seres pensantes, que ha estado primero y se le debe todo el respeto, para no violentar lo que es ella en sí, no afectar su desarrollo, no acabar con la biodiversidad, ni dañar su estructura perfectamente constituida. En suma, de eso trata la *alteridad*: anular el poder, la prepotencia, la omnipotencia de la individualidad del “*Yo*” a través de la apertura al “*Otro*”.

En realidad, la *alteridad* busca un reencuentro, pero para esto es necesario un previo *redescubrimiento*; de hecho, lo que se quiere afirmar es que para hallarme a mí mismo es importante hallar

al “*Otro*”. La ética alterativa busca liberar y romper las barreras que impiden una nueva forma de ver el orbe, de ver la historia, de ver al Hombre (antropovisión). En la modernidad, es muy difícil hablar de un encuentro con el “*Otro*”, porque aunque está ubicado en el tiempo y en el espacio es muy difícil reconocerlo, saber que está ahí, que es un Ser abierto para el mundo, de proyecciones y aspiraciones, que necesita de los demás, del Otro.

Desde luego, la *alteridad* y la *otredad* mantienen su relación en dos sentidos:

1. Desde el punto de vista de la relación con lo mismo como opuesto a lo otro.
2. Desde la perspectiva de la alteridad, del otro, que es la que tratamos aquí. Desde este punto de vista, la noción del otro se refiere a la existencia de un sujeto distinto a mi yo o – como dice Sartre – a la existencia de << un yo que no soy yo >>. Y esta constatación del otro plantea dos tipos:
 - a. El del conocimiento del otro yo, entendido no como objeto, sino como otro sujeto.
 - b. El de la comunicación entre yo y el otro (González., 2007, pág. 6).

Desde este punto de vista, la base se encuentra en la *Alteridad*, la que reconoce que el “*Otro*” es diferente, y que el “*Otro*” es “*Otro*”; esto implica salir del “*Yo*”. Asimismo, en el *Alter tú* se reconocen los derechos, se reconoce la otra visión del desarrollo, sin alteridad, pues no hay reconocimiento, sólo prevalece el ego.

Así pues, el encuentro se produce en el cara a cara del “*Yo*” con el “*Tú*”, donde se sitúa en la práctica el fin de la *alteridad*, reconociendo que ese “*Otro*” es uno diferente, al cual se le debe respetar y no ocultar, sabiendo que es persona y al mismo tiempo es prójimo (próximo).

3. El “Otro” como persona y como prójimo

Ahora bien, según Dussel, en la modernidad se presenta la comparación entre prójimo y persona, esto se refiere a la identidad que se mantiene de los individuos; es en estos términos donde aparece la forma para respetar la dignidad de los individuos, de lo Seres; es por eso que es necesario hablar de la persona y el prójimo, porque es aquí donde se especifica la *alteridad*. Estos términos conforman los medios para ver la importancia de la *otredad*, pues es necesario saber quién es el “Otro” para construir una ética de la alteridad.

3.1 El otro como Persona

Se entiende a la persona como: *el sujeto*⁴⁷, *el misterio*⁴⁸, *la máscara*⁴⁹, *el objeto*⁵⁰, por causa de su desconocimiento, lo cual hace del otro individuo un ser ajeno y lejano. Es muy importante devolver la dignidad a la persona. El problema que surge es cómo hacerlo. Para esto se requiere un cambio al caminar, cambio que implica dar un paso atrás, no para ceder, sino para dar la mano al “Otro” que viene al lado. Es la ayuda para que este “Yo” lo trate como otro “Yo”. Esto se produce cuando el “Yo” cercado por su ego, hace del “Otro” un “Yo” que no lo reprime sino que lo respeta, pasando al *Alter Tú*. Pues el *Alter Ego* tiende a ser muy negativo al intentar la alteridad, ya que este sólo pretende centrarse y dominar sobre todo.

De esta manera se puede hablar de una liberación comunitaria, la cual se produce entre todos los individuos para acabar con la hegemonía y el ocultamiento de la persona. Es por esto que el “Otro” es muy valioso, sabiendo que esa “persona es

47 Se refiere a un ser desconocido.

48 Hace referencia al ser que no se entiende, que es secreto, no tiene explicación.

49 Un ser oculto, de apariencias.

50 Quiere decir la instrumentalización del otro.

un todo singular, existente. Por consiguiente, sólo hay persona cuando tenemos un singular perfecto existente. Entonces el ser personal queda excluido donde hay sólo partes, entidades abstractas, donde no hay autonomía e independencia. La realidad del ser personal no se puede dar en la mutilación del todo existente” (Orozco , 2013, pág. 79).

A propósito, se puede tomar la afirmación de Karol Wojtyła (1998) al afirmar: “La persona implica el acto de ser, y el ser en acto. Se da sólo cuando hay un sujeto existente, un singular real, un individuo” (págs. 25 - 39).

Por lo tanto, el ser personal significa tener la conciencia de la existencia, y saber que no se es persona por partes: es un ser total. La persona es el individuo que reclama autonomía en el obrar, es un *Ser en sí*, que subsiste por sí solo, pero que también necesita de los demás para su propia existencia. Es así como tiene un papel importante la alteridad, ya que el hombre, para prolongarse puede cambiar las cosas y hacer de la persona un Ser que solo se usa para satisfacer necesidades. Por lo tanto, esta ética alterativa quiere cambiar los paradigmas haciendo que los individuos sean seres capaces de convivir con el “*Otro*”, aceptándolo tal cual es y aprendiendo a existir en comunidad.

La alteridad abre el diálogo interpersonal, la persona es más que un Ser lleno de necesidades, también es un Ser comunicativo que está llamado a compartir lo que es y a compartir por los demás, ya que el individuo constituye su *Ser con los otros*. Pues se afirma:

Todo ser personal tiende esencialmente a la entrega y a la participación, de forma que el ser personal está ordenado por esencia al *tú* y a la sociedad. La comunicación entre los hombres es vital y significa compartir unas mismas normas lingüísticas y simbólicas, con el fin de llegar a una comprensión común. (Orozco , 2013, pág. 90)

El diálogo entre personas hace que los hombres vayan formando el sentido de una ética que se basa en la *otredad*, ya que en el compartir con el “*Otro*” es donde el individuo se refleja en ese “*Otro*” y se encuentra como persona. Este diálogo es el fundamento para poder satisfacer las necesidades y para cambiar la individualidad egoísta; de esta manera la *alteridad* sería el mecanismo que cambiaría la forma de pensar, haciendo de todas las personas una sola. Así, el individuo se plenificará como *persona* con otras: “La persona es un sujeto comunional; es un sujeto relacional llamado a la entrega sincera a los demás”. (Wojtyła, 1998., pág. 123). Por lo tanto, la persona es la razón de la ética en la relación con los demás y en el compromiso que adquiere con ellos.

3.2 El Otro como prójimo

¿Quién es mi prójimo? Es un gran interrogante, que se refiere al próximo, al que sigue, al que se encuentra al lado; efectivamente, el prójimo es aquel que hace romper los paradigmas de la individualidad. El prójimo es universal (prójimo es todo el mundo, todos los seres), asumido de la siguiente manera:

(...) El prójimo no es aquel que está lejos de mí, sino por el contrario el que tengo al lado, el que necesita ayuda, el que padece hambre, sed, injusticia, persecución, enfermedad, el sufriente, el que llora, el que se queja, entre otros. Y, por qué no decirlo también, el que ríe, el que está alegre, que se encuentra en buenas condiciones. Pero ante todo el rostro abatido del otro (Orozco , 2013, pág. 97).

El prójimo es más que un concepto, es tener siempre la opción por el *Otro*, teniéndolo más cerca, sentirlo más ‘a-proximado’ -como lo afirma Levinas-, en quien se basa Dussel para su pensamiento ético; es en la responsabilidad con el otro donde se sitúa el prójimo:

La proximidad hacia el otro debe ir *in crescendo*, desde la exposición, la vulnerabilidad (todos somos afectados), hasta la sustitución (reemplazar) obsesiva por el prójimo, la *proximidad* más plena: darse para el otro es arrancar el pan de la propia boca, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno. Aquí se operaría un giro hacia una nueva subjetividad: el paso del yo (sujeto en general) al *ser para el otro*, sin mí, sujeto constituido a partir de la responsabilidad para con el prójimo, subjetividad investida por el otro y, al mismo tiempo, traumatizada por él (Levinas, 2003, pág. P. 111.).

La opción por el “*Otro*” causa euforia, reflexión y compromiso que conducen a una desestabilidad del individuo, porque esto lo obliga a revisarse a sí mismo; lo cual hace que le produzca un cambio, haciendo que este prójimo extienda su mirada hacia el entorno social que lo rodea, y más que eso, lo conduce hacia una nueva ética social que no descarta ni encubre.

El prójimo se presenta como un individuo más de la sociedad, pero lo que ocurre es que este Ser se convierte en persona, y esta termina siendo el prójimo a quien yo tengo que cuidar. La tarea que deja la alteridad es hacer de las personas seres que se cuidan en común. El prójimo es un Ser común, no tiene íntima relación con un solo Ser, con un solo cuidador, sino que la tarea es para todos hacer del *Otro* un prójimo.

4. El rescate del “Otro”

La recuperación del “Otro” como Ser parte principalmente de reconocerlo como persona, y como prójimo; de hecho, para Dussel el “Otro” es concreto, y su reconocimiento radica en ver el rostro sufriente de los pobres, la dignidad de los marginados, la inclusión de los arrojados a la miseria, la libertad de los cautivos por el odio y el poder, el dolor de los demás. Es ahí donde se reconoce que el “Otro” también es un Ser. Por la libertad se da el rescate de la

dignidad y esta a su vez ofrece el reencuentro entre individuos, ya que la misma “dignidad se basa en el reconocimiento de la persona de ser merecedora de respeto, es decir que todos merecen respeto sin importar cómo y lo que son, sin importar la condición económica, la condición religiosa en pocas palabras sin importar las diferencias. Al reconocer y tolerar las diferencias de cada persona, para que ésta se sienta digna y libre, se afirma la virtud y la propia dignidad del individuo, fundamentado en el respeto a cualquier otro ser” (Orozco , 2013, págs. 111-112).

De esta manera la lucha en favor del “Otro” deber partir desde el conocimiento que se adquiere de ellos, y esto es lo que busca la *filosofía de la liberación*, hacer escuchar la voz del que sufre. El filósofo, por tanto, es el protagonista de la reflexión para empezar a cambiar los paradigmas que excluyen. Así se puede afirmar:

El verdadero filósofo, entonces, es el que sabe escuchar la voz del *Otro* desde el otro y no desde su punto de vista. Esto significa que el otro me obliga a responder a su llamado, el otro me impele a salirme de mí y desde su debilidad me impone un compromiso irrevocable: debo responder al otro, ser responsable a pesar mío. La responsabilidad infinita con el otro es anterior a toda decisión y con ello más originaria que toda autonomía. El otro es trascendente a mí y su trascendencia se expresa a través de su rostro (Orozco , 2013, pág. 113).

Así se inicia la liberación del “Otro”, cuando se es consciente de que es un ser existente, y más que eso se trata de un Ser llamado a la libertad y a ser tratado como otro “yo”. Dussel de esta manera propone con la ética de la alteridad, un rescate de quien se ha perdido.

Por consiguiente, el filósofo argentino -mediante la *ética alterativa*-, pretende acabar con las barreras que ocultan y dominan la personalidad del “Otro”, como persona y prójimo.

Es preciso en este momento afirmar contundentemente que la alteridad es la forma para redescubrir lo que fue ocultado por la modernidad europea, y que aún en nuestro tiempo se sigue presentando debido a las hegemonías que dominan a América Latina. Es preciso afirmar que las nuevas oportunidades para el rescate y más propiamente para el reencuentro se presentan en Latinoamérica (“hacemos parte del pensamiento occidental, pero no somos occidentales” (Aguirre, 2017), lo que requiere un estar con el “*Otro*”, o sea pensar en el “*Otro*” (el pueblo, la comunidad, el indígena, el campesino, la mujer, el niño, el cacique, el nativo, el pobre, el apoderado, el excluido por el hombre blanco, el “*Otro*”, los animales, la Madre Naturaleza) desde el propio marco latinoamericano. Dussel, de esta manera busca la liberación de Latinoamérica, hasta afirmar:

La liberación ha de trasegar necesariamente el camino de la *alteridad*, pues sin el otro no puede ser, y mientras lo niegue y lo someta, estaré negando y sometiendo mi propio yo. Decir que el punto de partida de la filosofía de la liberación latinoamericana ya no es el ego (...) o la ‘voluntad de poder’, sino la *otredad*. (Dussel, 1998, págs. 87-90).

Conclusión

A manera de cierre y teniendo en cuenta el reto que se plantea sobre la liberación del “*Otro*”, se puede aseverar que esta se produce cuando parte del compromiso con el “*Yo*” y con el “*Tú*”; y es así como la *alteridad* realiza un cambio en los individuos que los empuja a cambiar su modo de ser. De ahí que la ética de la liberación de Dussel pretende organizar la vida en comunidad y generar alternativas para mejorar la relación con el entorno social, enmarcado en el pensar al “*Otro*” buscando el bien supremo de todos los que han sido olvidados y encubiertos, para lo cual Dussel responde:

El bien supremo que mide todo otro bien es la plena reproducción de la vida humana de las víctimas. Plena reproducción que significa que el hambriento come, el desnudo se viste (...) el analfabeto escribe, el sufriente goza, el oprimido es igual a todos, el que usa el tiempo para mal vivir tiene tiempo libre, cuando la víctima pueda contemplar la belleza, vivir sus tradiciones, danzar sus valores... ser plenamente humano en los niveles superiores de las creaciones espirituales de la humanidad. (Dussel, 1998, págs. 564-565.)

La filosofía de la liberación -y en especial la ética de la alteridad-, buscan el rescate del “*Otro*”; es así como Dussel ha propuesto dos categorías muy importantes, las cuales ayudan al recuento de los individuos. La primera de ellas se enfatiza en reevaluar el paradigma del “*Alter Ego*” para centrarse en un

“*Alter Tú*”, que es la segunda categoría donde se lucha por hacer respetar la voz que durante mucho tiempo ha sido ocultada por el “*Alter Ego*”. Por lo tanto, la lucha contra la *exclusión*⁵¹ continua, y la *alteridad* siguen en constante desafío por lograr el cambio. Es importante seguir trabajando y reflexionando, y buscar nuevas alternativas que contribuyan eficazmente a un reencuentro en comunidad.

51 Ser *excluido* no significa solamente ser pobre. Significa no haber sido considerado en la determinación de los asuntos públicos; estar ausente de la política que define el rumbo de una sociedad en una época, en un territorio determinado. (...) Desconsiderando la condición humana, que significa pensamiento, voluntad, decisiones, presiones, temores, hábitos, experiencias, memoria (Dussel, 1987, pág. 169).

Referencias

- Aguirre, L. (2017). *Historia del pensamiento latinoamericano*.
- Cardona, S. N. (03 de Abril de 2015). "La filosofía europea no es universal". En *El Espectador*, p. 1.
- Córdoba, M. E. & Vélez-De La Calle, C. (2016). "La alteridad desde la perspectiva". En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, pp. 1001-1015.
- Damian. (17 de Marzo de 2009). *Filosofía colombiana*. Disponible en Filosofía colombiana: http://ejerciciosdecriticafilosofica.blogspot.com.co/2009/03/enrique-dussel-critica-del_17.html
- Dussel, E. (1987). *Retos actuales de la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América .
- _____ (1994). *El encubrimiento del Otro* . La Paz: Plural editores.
- _____ (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- _____ (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- _____ (1998). *Un proyecto ético y político para América Latina*. Barcelona: Antrophos.

González., G. G. (2007). “Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel”. En *Para una ética de la liberación latinoamericana. Revista de Filosofía* , 1-13.

Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (5 ed.). Salamanca: Sígueme.

Orozco , C. A. (2013). «Alteridad latinoamericana desde Enrique Dussel». Tesis de *Maestría en Filosofía*. Medellín, Colombia.

Significados.com. (24 de Octubre de 2017). Obtenido de *Significados.com*.: <https://www.significados.com/hegemonia/>

Wojtyła, K. (1998.). *La persona: sujeto y comunidad, en el hombre y su destino*. Madrid: Palabra.

A MODO DE CONCLUSIONES DISCONTINUAS Y CONTINUABLES...

EL LECTOR CON SUS RESONANCIAS SE CONVERTIRÁ
EN COAUTOR...

Bibliografía

Por tratarse de una compilación de ensayos individuales, preferimos citar en cada uno de ellos las referencias bibliográficas y omitir una Bibliografía final demasiado variopinta, tarea para el lector interesado...

En suma, este cúmulo de artículos de docentes y estudiantes quiere constituir una “Caja de Herramientas” -con la expresión de Michel Foucault- para una Filosofía Práctica: de hecho, aparecen en este libro abordajes de autores puntuales (santo Tomás de Aquino, los pensadores de la Sospecha: Nietzsche, Freud y Marx, Mounier, Foucault), temas de política, de arte e incluso de teología, de pedagogía (filosofía para niños) y de arte musical en un rico abanico de problemas praxeológicos (teórico-prácticos), de filosofía latinoamericana y colombiana, e incluso coyunturales como el desplazamiento de nuestros hermanos vecinos de Venezuela. Nos abrimos al aporte de todos los lectores para proseguir nuestra labor investigativa en orden a una “Educación filosófica” como la que sugirió -cual eje transversal- Estanislao Zuleta.