

ISSNe: 2011-7477

eidos

REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DEL NORTE

39

ENERO-JUNIO 2023

 UNIVERSIDAD
DEL NORTE

Editorial

idos está indexada en:

Scopus (<http://www.scopus.com/home.url>)
The Philosopher's Index
Academic Search Complete. EBSCO
Fuente Académica Premier. EBSCO
TOC Premier. EBSCO
Fuente Académica. EBSCO
Index Copernicus
Gale. Cengage Learning
DOAJ
PKP
Dialnet
Latindex
Redalyc
Ulrich's Periodicals Directory
SciELO
Publindex
ERIH PLUS

idos es una revista electrónica internacional de acceso abierto, evaluada por pares académicos, publicada por el Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte. Promueve la publicación de investigaciones originales en todos los campos de la filosofía, comprometidas con los enfoques actuales de las diversas problemáticas de la investigación filosófica, así como debates, artículos de revisión, reseñas y traducciones de estudios filosóficos sobresalientes. *idos* recibe manuscritos en inglés, español, francés, italiano y portugués, a fin de suscitar un diálogo global entre los enfoques filosóficos pluralistas y las áreas de interés en las humanidades. Además de incluir textos sobre estética, epistemología, metafísica, feminismo, fenomenología, historia de las ciencias e historia de la filosofía, también difunde análisis relacionados con la filosofía crítica. Debido a este alcance, *idos* tiene como objetivo mantener a su público actualizado sobre el estado de la investigación en filosofía. Entre 2003 y 2005 la revista se publicó una vez al año y desde 2006 aparece semestralmente en línea.

Las contribuciones publicadas en *idos* son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no comprometen la posición oficial de ninguna instancia institucional de la Universidad del Norte. Se autoriza la reproducción parcial de los artículos citando la fuente y el autor.

<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/idos>
idos@uninorte.edu.co
<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/idos/issue/view/529>

ISSN 2011-7477



www.uninorte.edu.co
Km 5, vía a Puerto Colombia,
A.A. 1569, Barranquilla (Colombia)

ideos

EDITORES GENERALES

Henar Lanza González y Pedro Pablo Serna, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

EDITORES DEL NÚMERO 39

KAI MICHAEL BÜTTNER, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

CARLOS JULIO PÁJARO, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

COMITÉ EDITORIAL

John Henry, UNIVERSITY OF EDINBURGH, REINO UNIDO

Charles T. Wolfe, UNIVERSITY OF SIDNEY, AUSTRALIA

Gonzalo Munévar, LAWRENCE TECHNOLOGICAL UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

Alan Thomas, TILBURG UNIVERSITY, PAÍSES BAJOS

Rosa Sierra, J. W. GOETHE- UNIVERSITÄT, ALEMANIA

Leonardo Verano, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Emmanuel Alloa, UNIVERSIDAD DE FRIBURGO, SUIZA

Kai Michael Büttner, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

COMITÉ CIENTÍFICO

Paul Mengal, UNIVERSIDAD PARÍS XII, FRANCIA

Patrice Vermeren, UNIVERSIDAD PARÍS VIII, FRANCIA

William Large, UNIVERSITY COLLEGE PLYMOUTH, ST. MARK AND ST. JOHN, REINO UNIDO

Robert W Glover, JAMES MADISON UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

† Etienne Tassin, UNIVERSIDAD PARÍS VII, FRANCIA

Miguel Ángel Giusti, PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ, PERÚ

Marta Soniewicka, JAGIELLONIAN UNIVERSITY, POLONIA

Antoni Vicens Lorente, UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA

Ángel Xolocotzi, BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA, MÉXICO

Javier Suárez, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Amalia Boyer, COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO, COLOMBIA

Carlos Emel Rendón, UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Andrés Saldarriaga M., UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

Francisco Cortés Rodas, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

Jorge Antonio Mejía, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

José Joaquín Andrade Álvarez, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Germán Guerrero P., UNIVERSIDAD DEL VALLE, COLOMBIA

Orlando Araújo, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA



www.uninorte.edu.co
Km 5, vía a Puerto Colombia,
A.A. 1569, Barranquilla (Colombia)

eidos@uninorte.edu.co
<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos>

EDITORIAL UNIVERSIDAD DEL NORTE

COORDINADORA EDITORIAL
María Margarita Mendoza

ASISTENTE COORDINACIÓN EDITORIAL
Leonardo Carvajalino

ASISTENTE EDITORIAL
Jenniffer Crawford Chatelain

DIAGRAMACIÓN
Álvaro Carrillo Barraza

DISEÑO DE PORTADA
Joaquín Camargo Valle

PROCESOS TÉCNICOS
Munir Kharfan de los Reyes

CORRECCIÓN
Henry Stein
Iván Yunis

Hecho en Colombia
Made in Colombia

7-11 EDITORIAL

ARTÍCULOS

12-37 **ARISTOTLE'S *RHETORIC* AS AN ENHANCEMENT OF PRACTICAL REASONING**
Claudia Carbonell

38-73 **FILOSOFÍA DEL DESEO 3: ARISTÓTELES Y LA *PROAÍRESIS***
Leonardo Ramos-Umaña

74-101 **LAS RAÍCES DEL ÁRBOL DE LA LIBERTAD
HÖLDERLIN Y HEGEL ANTE ROUSSEAU**
Gonzalo Santiago Rodríguez

contenido

102-124 **EL HILO CONDUCTOR DEL CUERPO COMO LA METODOLOGÍA PARA UN CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE**
Carlos Felipe Díaz-Sterling

125-150 **FUNDAMENTOS ESTÉTICOS DE LA ANTROPOLOGÍA GIRARDIANA**
Ronald Zuleyman Rico Sandoval

152-183 **BENJAMIN Y FANON: DE LA VIOLENCIA OPRESORA A LA VIOLENCIA TRANSFORMADORA**
Fabián Rojas Pineda

174-202 **LA CONSTRUCCIÓN DE HEGEMONÍA EN LAS DEMOCRACIAS ILIBERALES. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA NOCIÓN DE "INTELECTUAL ORGÁNICO" EN GRAMSCI**
César Rendueles

RESEÑAS

203-208 **ORNELAS, JORGE [COMP.] (2021) RÚSTICOS VERSUS URBANOS. DISPUTAS EN TORNO A LA INTERPRETACIÓN DEL ESCEPTICISMO PIRRÓNICO. MÉXICO D. F.: UNAM- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS.**
Liliana Carolina Sánchez Castro

209-211 COLABORADORES

7-11 EDITORIAL

ARTICLES

12-37 ARISTOTLE'S *RHETORIC* AS AN ENHANCEMENT
OF PRACTICAL REASONING
Claudia Carbonell

38-73 PHILOSOPHY OF DESIRE 3: ARISTOTLE AND *PROHAIRESIS*
Leonardo Ramos-Umaña

74-101 THE ROOTS OF THE FREEDOM TREE
HÖLDERLIN AND HEGEL FACING ROUSSEAU
Gonzalo Santiago Rodríguez

content

102-124 THE GUIDING THREAD OF THE BODY AS METHODOLOGY
TO A SELF-KNOWLEDGE IN NIETZSCHE'S PHILOSOPHY
Carlos Felipe Díaz-Sterling

124-150 AESTHETIC FOUNDATIONS OF GIRARDIAN ANTHROPOLOGY
Ronald Zuleyman Rico Sandoval

151-173 BENJAMIN AND FANON: FROM OPPRESSIVE VIOLENCE
TO TRANSFORMATIVE VIOLENCE
Fabián Rojas Pineda

174-202 THE CONSTRUCTION OF HEGEMONY IN ILLIBERAL DEMOCRACIES. A
REFLECTION ON THE CONCEPT OF "ORGANIC INTELLECTUAL" IN GRAMSCI
César Rendueles

REVIEWS

203-208 ORNELAS, JORGE [COMP.] (2021) RÚSTICOS VERSUS URBANOS. DISPUTAS EN
TORNO A LA INTERPRETACIÓN DEL ESCEPTICISMO PIRRÓNICO. MÉXICO D. F.:
UNAM- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS.
Liliana Carolina Sánchez Castro

209-211 CONTRIBUTORS

editorial

La presente entrega de *Éidos*, la *Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, extiende a sus receptores la invitación a la lectura de siete artículos y una reseña que exhiben una atractiva diversidad temática atravesada por el núcleo correspondiente a su carácter especializado, la filosofía.

En el artículo que encabeza el contenido central de este número, titulado “La Retórica de Aristóteles como dilatación del razonamiento práctico”, su autora, Claudia Carbonell (Universidad de los Hemisferios - Quito, Ecuador), propone que en sus reflexiones Aristóteles va más allá de estimar que la retórica sea un mero recurso para la persuasión, para concebirla como una lógica adecuada a los asuntos humanos. Por tanto, en el campo de los “asuntos humanos”, compuesto por la ética y la política, se precisa de una forma de razonar que pueda entenderse con la contingencia, pero sin desconocer el concepto de verdad, lo propio de la filosofía. Esa doble relación de la retórica con la dialéctica y lo ético-político llevan a Carbonell a encontrar importantes relaciones entre el discurso público, por un lado, y la racionalidad y la verdad práctica, por otro. Dentro de ese panorama, retórica, dialéctica, racionalidad de la ética y verdad práctica definen los contornos en que se mueve la discusión de la autora dentro de los límites de las tesis aristotélicas en *Retórica*.

Por su parte, Leonardo Ramos-Umaña (UNAM), quien en este número 39 de *Éidos*, en un segundo artículo acerca del pensamiento del Estagirita hace una aproximación titulada “Filosofía del deseo 3: Aristóteles y la *proáiresis*”, plantea que, en diversos apartados de su obra, Aristóteles sostiene que la felicidad y su contrario dependen en buena parte de nuestros actos voluntarios, pero que no se puede hablar de acciones voluntarias sin *proáiresis*. Sin embargo, cuando nos brinda su explicación del origen de la acción voluntaria mediante sus tesis sobre el “silogismo práctico”, cabe esperar una aclaración del lugar de la *proáiresis* en el interior de este, sin embargo, el gran

pensador griego deja un adeudo de no poca monta, pues finalmente no lo explica. De este modo, en el artículo, además de pretender dilucidar el concepto *proairesis*, su autor se propone llenar el vacío dejado por Aristóteles al no precisar de qué modo se produce la inserción de este concepto en su teoría de la acción, concretamente en el llamado “silogismo práctico”.

La importancia de Rousseau para el surgimiento del idealismo poskantiano es el tema del artículo “Las raíces del árbol de la libertad. Hölderlin y Hegel ante Rousseau”. Su autor, Gonzalo Santiago Rodríguez de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), rechaza la idea de que la obra de Rousseau tenga tan solo una importancia accesoria. De acuerdo con Santiago Rodríguez, la influencia de Rousseau tiene una importancia decisiva para concebir el programa artístico y religioso de Hölderlin y Hegel. Para estos dos autores, Rousseau no representa la figura de un filósofo, sino más bien la de un sabio que es, en las palabras de Santiago Rodríguez, “el portador de una doctrina práctica cuyo principio fundamental se encuentra en la suprema dignidad del hombre y en la idea de libertad entendida como autonomía”.

Carlos Felipe Díaz-Sterling, de la Universidad de los Andes (Bogotá), nos propone una reinterpretación de la noción del cuerpo en la filosofía de Nietzsche en su artículo “El hilo conductor del cuerpo como la metodología para un conocimiento de sí mismo en la filosofía de Nietzsche”. Refiriéndose a obras publicadas e inéditas de Nietzsche posteriores al año 1885, Díaz-Sterling argumenta que la noción del cuerpo desempeña un papel metodológico para abordar la tarea de conocerse a sí mismo. De acuerdo con esta interpretación, su noción del cuerpo permite a Nietzsche encontrar nuevas dimensiones entre el conocer y la experimentación corporal.

En su artículo “Fundamentos estéticos de la antropología girardiana”, Ronald Zuleyman Rico Sandoval de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá) intenta mostrar que el fundamento de la teoría mimética de René Girard puede encontrarse en el realismo

estético. Sobre la base de un análisis de la teoría girardiana de la violencia mimética, Rico Sandoval argumenta que Girard se opone no solo a la mentira romántica, que evita aceptar la mimesis como elemento estructurador del deseo, sino también al falseamiento impresionista que oculta la violencia fundadora de las sociedades. Rico Sandoval también discute la crítica a la antropología fundamental girardiana, según la cual no hay evidencia empírica a favor de la teoría de Girard. Aunque admite esta ausencia de evidencia empírica, Rico Sandoval sugiere que hay razones para calificar la antropología fundamental girardiana como realista.

Fabián Rojas Pineda de la Universidad de Antioquia (Medellín) aporta el artículo “Benjamin y Fanon: de la violencia opresora a la violencia transformadora”. En este analiza y compara los planteamientos de Walter Benjamin y Frantz Fanon acerca del problema de la violencia política. El artículo presenta, en primer lugar, las denuncias que Benjamin y Fanon han hecho al sistema político moderno. Según estas denuncias la apariencia pacífica de las relaciones sociales se fundamenta en relaciones mediadas por la violencia. Posteriormente, el artículo analiza los principales planteamientos de los dos autores discutidos sobre la violencia divina y la violencia revolucionaria. A modo de conclusión, Rojas Pineda contrasta las propuestas de Benjamin y Fanon, observando límites y posibilidades en la lucha política que cada autor está presentando.

En el último artículo, su autor, César Rendueles (CSIC - Madrid, España), se sitúa también dentro de los linderos de la filosofía política. En “La construcción de hegemonía en las democracias iliberales. Una reflexión sobre la noción de ‘intelectual orgánico’ en Gramsci” se parte de la aseveración de que la obra de Antonio Gramsci ha tenido una renovada recepción principalmente en manos de grupos que le han impreso un significativo impulso político, fruto de la descomposición del proyecto económico globalizador y la deslegitimación sufrida por las democracias representativas. En esa escena, un

concepto ya popular, como es el de la “postverdad”, ha incidido en muy importantes cambios en la función tradicionalmente asignada a expertos e intelectuales en los sistemas democráticos, empujando el surgimiento de otros protagonistas capaces de movilizar la sensibilidad colectiva. Rendueles se propone, entonces, reexaminar la noción gramsciana de ‘intelectual orgánico’, como medio que podría descorrer el velo a los quehaceres de la filosofía política actual.

El número cierra con una reseña de Liliana Carolina Sánchez Castro de la Universidad de Antioquia (Medellín). En ella se discute el libro *Rústicos versus urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo pirrónico*, que reúne ensayos compilados por Jorge Ornelas sobre debates actuales en el estudio de pirronismo.

Kai Michael Büttner
Carlos Julio Pájaro

ARISTOTLE'S *RHETORIC* AS AN ENHANCEMENT OF PRACTICAL REASONING

La *Retórica* de Aristóteles como dilatación
del razonamiento práctico

Claudia Carbonell

ORCID ID: 0000-0003-4263-9614

Universidad de Los Hemisferios (Quito, Ecuador)

claudia.carbonell@gmail.com

ABSTRACT

Aristotle's account of rhetoric goes beyond its previous consideration as an art of persuasion to be regarded as a suitable logic for human affairs. In the realm of ethics and politics, he needs to appeal to a logic that can deal with contingency without discarding the concept of truth. I claim that the double rapport of rhetoric with dialectic and ethical-political issues links public discourse with the question of rationality and practical truth. I will start with a brief overview of two passages of the *Rhetoric* that account for the liaison of rhetoric with dialectic. Secondly, I consider two contributions that rhetoric theory makes to the enhancement of the rationality of ethics. Lastly, I will reflect on the relationship of rhetorical discourse with practical truth.

KEYWORDS: *Rhetoric, dialectic, practical reasoning, truth, verisimilitude, contingency*

RESUMEN

La reflexión aristotélica sobre la retórica va más allá de su consideración previa como un arte de persuasión para ser comprendida como una lógica adecuada a los asuntos humanos. En el ámbito de la ética y la política se necesita apelar a una técnica de razonamiento que pueda lidiar con la contingencia, sin descartar el concepto de verdad. En este artículo defiendo que la doble relación de la retórica con las cuestiones dialécticas y ético-políticas vincula el discurso público con la cuestión de la racionalidad y la verdad práctica. Comenzaré con una breve descripción de dos pasajes de la *Retórica* que explican el vínculo de la retórica con la dialéctica. En segundo lugar, consideraré dos contribuciones que hace la teoría de la retórica al realce de la racionalidad de la ética. Por último, reflexionaré sobre la relación del discurso retórico con la verdad práctica.

PALABRAS CLAVE: *Retórica, dialéctica, razonamiento práctico, verdad, verosimilitud, contingencia*

ARISTOTLE'S *RHETORIC* AS AN ENHANCEMENT
OF PRACTICAL REASONING

I. INTRODUCTION

The discovery of the psychagogic nature of language —i.e., the ability of λόγος in guiding souls— is probably the drive of the whole intellectual atmosphere of the fifth century AD, and accounts for the development of both sophistry and the Socratic phenomenon, as well as for the dawn of education as we have known it for millennia. The sophists and rhetors became aware of the consequences of this power in the public sphere and taught it as a tool for success. Plato recalls Gorgias's testimony: "The art of persuasion surpasses all others for this ... makes all things subject to itself, not by force, but by free will, and is by far the best of all arts" (*Philebus* 58a-b). Conceived from the beginning as τέχνη, rhetoric established the rules of persuasive discourse on issues concerning the πόλις, topics on which one must take sides and make decisions. Rhetoric regulated public discourse and became a requirement for success in the Athenian political scenario.

In the systematization of rhetoric conducted by Aristotle, rhetoric emerges associated with dialectic, politics, psychology, and even poetics. Thus, rhetoric rests at the crossroad between methodic rationality and the theory of human action.¹ There is ample testimony of recent rhetoric revival in political theory (Ballacci, 2018). I believe one can find in Aristotle's transformation of rhetoric indications of how practical (ethical-political) concerns interconnect with the communicative and linguistic fabric of human nature and, accordingly, with the desire for truth. I

¹ The idea that Aristotle's *Rhetoric* has a more philosophical significance than merely that of a handbook of persuasion dates back to the works of Solmsen (1927) and Grimaldi (1980/1988) and ultimately to Heidegger's lectures from 1924 (Heidegger, 2002).

intend to show that it is precisely this double rapport of rhetoric with dialectic (and thus rationality) and ethical-political issues, which, at least in Aristotelian theory, links public discourse with the question of practical truth.

II. THE DIALECTICAL NATURE OF RHETORIC

All through the *Rhetoric*, rhetoric is linked to dialectic. It is successively characterized as counterpart (ἀντίστροφος) (*Rhet.* 1354a1), branch (παραφύεξ) (1356a25), semblance (ὁμοιωμα) (1356a31), or part (μῦριον) (1356a30) of dialectic.

Rhetoric as a counterpart of dialectic

Right from the outset, we read:

Rhetoric is a counterpart (ἀντίστροφος) of dialectic; for both have to do with matters that are in a manner within the cognizance of all men and not confined to any special science. Hence all men in a manner have a share of both; for all, up to a certain point, endeavor to criticize or uphold an argument, to defend themselves or to accuse. Now, the majority of people do this either at random or with a familiarity arising from habit. But since both these ways are possible, it is clear that matters can be reduced to a system, for it is possible to examine the reason why some attain their end by familiarity and others by chance; and such an examination all would at once admit to be the function of an art. (Aristotle, *Rhet.* 1354a1-11)

Ἀντίστροφος is the first word Aristotle uses to relate rhetoric to dialectics. Starting with the Latin commentators and to this day, much has been written about what to make of this expression (Cope, 1877/2006; Green, 1990; Rapp, 2002). Originally it indicates the movement of *replica*, identical but inverse to that of the στροφή in choral odes. The term was coined in its philosophical use by Plato and is employed by both him and Aristotle to introduce some sort of analogy. It can be rendered as counterpart or

correspondence.² If this is so, then one may say that the logical structure of the relationship between rhetoric and dialectic is that of an analogy: identical function within a diversity of contents. An analogous term is correlative, not just similar, it has convertible links, and is interdependent. Aristotle's allusion to dialectic seems to be an indication of his revision of Plato's opposition between rhetoric and dialectic.

As Spranzi (2011) and Rapp (2016) maintain, Aristotle advances a dialectical reinterpretation of rhetoric. That is to say, Aristotle analyses rhetorical argumentation in terms borrowed from the *Topics* and re-signifies classic rhetorical terms in a dialectical manner. For Aristotle, rhetoric is dialectic-based: an idea "which was innovative, provocative and apt to dissipate the reservations against rhetoric that were deeply rooted in his Platonic background" (Rapp, 2016, p. 165).

As stated by Aristotle, rhetoric shares with dialectic that both deal with topics that matter to all of us and do not belong to any particular field of knowledge. Everyone to some extent partakes of both since we all discuss spontaneously these issues. Rhetoric and dialectic are not confined to specialized ambits, moreover, they are present everywhere. The rhetorical and dialectical usages of language are not exclusive to courts, popular assemblies, or academia, but play a part in all spheres of life where there is communication, even ordinary social relationships. Both rhetoric and dialectic can argue from the opposite sides of the same question and should be able to prove opposite views, contrary to science, which can arrive only at one conclusion (*Rhet.* 1355a29-30).³ Therefore, they do not demonstrate or attain any certainty, but rather persuade: their con-

² Plato; *Gorg.*, 464b, 465d; *Rep.* 522a, 530d, 539d, 605a, 6016b; *Thaet.* 158c and 175d; *Phileb.* 40d, 51e and 57a; *Tim.* 87c, *Laws* 951a, 953c; Aristotle, *Pol.* 1292b5 and *Part. Anim.* 661a27 where he also introduces different kind of analogies with the word ἀντίστοιχος.

³ For a report of Alexander's *Commentary on the Topics'* similitudes and differences between rhetoric and dialectic, see Rapp, 2002, pp. 265-276.

clusions do not follow in a strictly logical fashion from axioms and principles as established in the sciences. According to Aristotle, the proofs of persuasion (πίστεις) resemble demonstration or are a sort of arguments (πίστις ἀπόδειξις τις) (1355a5), because we persuade ourselves when we believe that something is proven. In strict sense, scientific discourse is the proper realm of demonstrative proof, which leads to necessary and universal conclusions (*An. Post.* 71b18 and 73a24). That is the reason why elsewhere Aristotle states that the rhetor does not seek demonstration (*Eth. Nic.* 1094b4). Instead, this type of reasoning appeals to κοινὰ ἀρχαί or even just τὰ κοινά (the common or the usual), that is, axioms and principles universal to all reasoning and common sense.

Both rhetoric and dialectic are techniques of λόγοι. Properly speaking, they are abilities (δυνάμεις), not scientific disciplines. According to Aristotle, whoever endeavors to make of them sciences instead of capacities “will, not knowing it, destroy their real nature, in thus altering their character, by crossing over into the domain of sciences, whose subjects are certain definite things, not merely words” (*Rhet.* 1359b12-16). That is, scientific knowledge deals with reality (τὰ πράγματα), whereas rhetoric and dialectic deal with words, with representations instead of real things.

The differences between dialectics and rhetoric are mainly that 1) dialectics proceeds in the way of debate, by question and answer, whereas rhetoric is more of a continuous narrative speech, and 2) dialectics deals with every kind of problem submitted to it and its discussions are of a more general character, while rhetoric is usually concerned with political affairs and, therefore, is of a more concrete nature, as it deals preferably with individual cases instead of the universal or general subject-matters of dialectics.

This last appraisal is better appreciated in the light of the second account Aristotle gives of rhetoric. I agree with Rapp (2016) that Aristotle's explanation of the relationship between rhetoric and dialectic should be treated with terminological flexibility, given that the analogy model of the ἀντίστροφου account seems incompatible with the part-whole description advanced in the offshoot simile.

Rhetoric as an offshoot of dialectic and politics

Rhetoric is also portrayed by Aristotle as an offshoot or sprout (παραφυῆς) of dialectic and the study of characters, the discipline that deals with ethical issues (ἡ περὶ τὰ ἥθη πραγματεία) called politics (*Rhet.* 1356a 25-27). Consistent with the representation of ethics as the inquiry into characters, politics will aim to search for the best form of political organization in which virtuous characters are possible. “Rhetoric is represented by this metaphor as a scion derived from two stocks or plants, Dialectics and Ethics, not identical with either, but with a general or inherited family resemblance to both” (Cope, 2006, p. 33). Further, into the text, Aristotle reiterates his claim: “Rhetoric is composed of analytical science and of that branch of political science which is concerned with characters (ethics), and (...) it resembles partly dialectic and partly sophistical arguments” (*Rhet.* 1359b9-12).

Rhetoric depends on the study of dialectics and politics, insofar as it borrows its method from dialectics and its subject matter from politics. In order to furnish good rhetorical proofs, “a man must be capable of logical reasoning and of studying characters and the virtues, and thirdly the emotions—the nature and character of each, its origin, and how it is produced” (*Rhet.* 1356a21-24). That is, to master rhetoric, one must previously become skilled in dialectic and ethics/politics. Dialectic provides the tools for reasoning and debating, while the other expertise (in character, virtue, and emotions) is competence in politics. One might say that it is an enrichment of dialectic on one hand and a tool of politics on the other. Anyhow, the use of the word offshoot suggests that rhetoric is dependent on both politics and dialectic. In that line, one could say tentatively that rhetoric entails logical reasoning for human affairs, as Aristotle describes elsewhere the content of ethics and politics).⁴

⁴ See *Eth. Nic.* 1181b15-16: ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία.

Aristotle does not completely disavow the platonic idea that links rhetoric with likeness or appearance, as can be inferred from his suggestion that rhetoric sometimes disguises itself as politics. But instead of stating that rhetoric is essentially a smokescreen of justice as Plato alleges (*Gorgias* 564b), Aristotle seems to make a much less committed appraisal: rhetoric partakes of both dialectic and politics and might be portrayed as an enhancement of both. If rhetoric and rhetoricians sometimes mask their true nature, that is due to various forms of human weakness but needs not to be the case (*Rhet.* 1356a27-30).

Then again, Aristotle warns us against confusing rhetoric and politics. As stated before, whereas political science deals with real things, rhetoric deals with words, that is, with representations. Thus, it is the competence of the political science (πολιτική ἐπιστήμη) to inquire into the subjects of rhetorical speech, although the rhetorician needs to have *some* knowledge of these to be in a position to argue about them (*Rhet.* 1359b16-18). Another source of imbalance between rhetorical reasoning and ethical reasoning is the public character of rhetorical practice: “Proofs and arguments must rest on generally accepted principles when speaking of converse with the multitude (πρὸς τοὺς πολλούς)” (*Rhet.* 1355a27-29). This multitude or crowd is usually uneducated and not prone to instruction, both being elements which constrain public speech. According to Aristotle, rhetoric faces “such hearers as are unable to take a general view of many stages, or to follow a lengthy chain of argument” (*Rhet.* 1357a3-4). These traits impose rules on rhetoric that are dissimilar from scientific discourse or even ethical face-to-face persuasion. Consequently, rhetoric discourse ought to take all this into account.

Despite these cautions, what I want to highlight is that it is precisely the entailment of rhetoric with both analytical logic and ethical-political concerns that makes the Aristotelian account of rhetoric so appealing. It provides an insight into the publicly discursive standpoint of ethical/political deliberation, sound and unsound, true or false. That is, into the practical rationality suitable for contingent public affairs.

2. DELIBERATION ENHANCED

As stated before, in a broad sense, rhetoric relies on ethical/political expertise. Furthermore, an interesting thing about the treatise called *Rhetoric* is that it presents an enhancement of the scope of deliberation. Garver (2017), for instance, argues that Aristotle places deliberative rhetoric at the center of his art. Allow me to elaborate on this in two points.

Psycho-logy for Ethics. Desires intertwined with λόγος

For the ancient Greeks, rhetoric renders the method to elaborate, solely with the elements provided by the language, a network of rational and emotional structures that constructs what is proposed or defended as probable and persuasive. It is, therefore, the application of a creative and heuristic language capacity to develop public discourses. It was Plato who discovered the relationship of this heuristic capacity of language with what we might now label moral psychology. In the *Phaedrus*, Plato attributes rhetoric roots in both dialectics and psychology. For him dialectic has a double function: on the one hand, the power to see together the one and the multiple—that is, the capacity to grasp the whole in an overall vision (συνορᾶν)—and, on the other hand, an ability similar to the art of the butcher, who knows how to skillfully cut by the natural joints—that is, dialectic masters the art of uniting and dividing and that is what makes one capable of thinking (*Phaed.* 265e-266c). Regarding the psychological knowledge required for rhetoric, he tells us that the rhetor must know the soul, how it acts and how it is affected, without this knowledge it is not possible to communicate practices of behavior or virtue. Hence, “the power of words is found in that they are able to guide souls” (*Phaed.* 271c-d). Therefore, anyone who wants to be a rhetorician must master everything he can about human nature. Thus, rhetoric is the art of leading souls through language.

As it is well known, Aristotle distinguishes in his *Rhetoric* three means that coincide in persuasive or rhetorical arguments:

the character of the speaker, the mood of the audience, and the content of the discourse (*Rhet* 1356a1-4). These are not three disconnected arguments, but all these proofs are supplied by the discourse itself (διὰ τοῦ λόγου) and, to that extent, have a logical fabric. Now, while the third factor is linked more immediately with the dialectical capacity, the first two elements answer to the domain of ethics (in this psychological/sociological fashion portrayed in the *Rhetoric*) and that is what ultimately differentiates the rhetorical argument from the dialectical, that is, from the purely analytical or logical argument.

The question that guides the typology of passions is to find out why and how they are born and dissolved; who feels them and in what circumstances; how someone can act on them. Thus, some judgments trigger or rule out certain emotions, and in turn, certain emotions prompt one to lean toward certain judgments or close access to others (*Rhet*. 1377b31-78a1). Emotions are very closely linked to beliefs and can be altered if the latter are modified. Now, what is interesting about what *Rhetoric* advances is that this is a double-track relationship: an adjustment of emotion can also modify belief and judgment. For these reasons, they are liable to communicative use.

Human desires and emotions do not merely act on impulses and physical reactions, for they are linguistically articulated and, therefore, can be used rhetorically. That is the basis of their undeniable moral, social and political strength. Indeed, besides desires and passions of mere biological kind (ἄλογοι), Aristotle distinguishes other emotions that entail a stronger cognitive factor, i.e., emotions receptive to persuasion and, ergo, interpretation. “I call those desires rational which are due to our being convinced; for there are many things which we desire to see or acquire when we have heard them spoken of and are convinced that they are pleasant” (*Rhet*. 1370a25-27). These desires arise strictly as a result of our linguistic nature: they must be *heard of*. Their emergence requires imagination, memory, and expectation, i.e., awareness of time. This χρόνου ἄισθησις is a trait that Aristotle mentions elsewhere (*De Anima* 433b6-10) as a feature of superior animals

and which accounts for the likelihood of moral conflict and mistake. This possibility is intrinsic to practical reasoning insofar as it is grounded in the initial in-determination of the good in the context of human life. In the current passage of the *Rhetoric*, Aristotle stresses that these kinds of (logical) desires account for the possibility and value of the art of *logoi*. Men can be convinced in one way or the other.

What I wanted to emphasize here is that *Rhetoric* gives more insight into these kinds of desires and helps explain the psychological dynamics of our ethical life. Not only the aims pursued in ethical and political contexts are contingent, but correspondingly the moral agent is emotionally aware of such contingency. For humans, the desirable —i.e., happiness and the means to attain it— appear and come to be mediated by language. Thus, one can say that the treatise called *Rhetoric* is an enhancement of the scope of ethics as elaborated in *Nichomachean Ethics* or *Politics* in that it sheds light on the relationship of desires, emotions, and human actions (contingency) with language.⁵ Therefore, we encounter once more that rhetoric appeals to a logic of human affairs (rendered here as *psycho-logic*).

Accepted opinions and verisimilitude in practical discourse

The second point I want to make on this enhancement of the rationality of Ethics reckons probability. This is a trait that rhetoric inherits from both dialectics and ethics, although in different ways. Materials and methods are alike *probable*. That is, all three —dialectic, rhetoric, and politics— use arguments from probability. Rhetoric proof produces the conviction that may be as strong and certain as that which follows from a scientific demonstration. However, we are moving within the realm of the contingent, of

⁵ In a novel fashion, G. Ballaci (2018) has presented a persuasive case for understanding rhetoric in the light of the tension of politics between contingency and transcendence.

what is and is not. In contrast to scientific knowledge, the probable is not what is invariable and true all the time, but what is not constant and only truthlike for the most part.

Indeed, the initial topic of rhetoric was τὸ εἰκός, the probable, not merely the possible (δυνατός) nor the accepted opinions (ἔνδοξα) without further ado. The invention of rhetoric in the first half of the Fifth Century “had a specific meaning, namely the introduction of the appeal to probability instead of fact, the drawing up of rules for its application, and their embodiment in written handbooks” (Guthrie, 1969, p. 178). There is the well-known argument from Corax and Tisias, depicted as pioneers of the art of rhetoric, that both Aristotle and Plato call attention to: if a man accused of assault can defend himself by appealing to facts, there is apparently no need for rhetoric. But if he cannot, and he masters the art of *logoi*, he might invoke an argument from probability. Thus, if he is small and weak, he will say that it is not likely that someone like him would go for a stronger man; if instead, he is strong, he might argue that it would be foolish to attack someone when he will be the one suspicion would fall on.⁶ What is important for the rhetorician are not facts (τὰ ἔργα), but probability and credibility that take form from accepted opinions.

Both the dialectical and the rhetorical syllogisms (the enthymeme) pivot around the domain of what is generally accepted, that which Aristotle calls ἔνδοξα. This term is defined in the *Topics* as “things generally admitted by all, or by most men, or by the wise, and by all or most of these, or by the most notable and esteemed” (*Top.* I 1, 100b 21-23). Both the dialectical and the rhetorical arguments place as the first premise something plausible (opinions). However, while the dialectician is interested in any type of plausibility that allows him to ascend to principles, the rhetorician employs not what is merely possible, but the plausible that is also doable, and open to intervention. That is, we deliberate about

⁶ See Aristotle, *Rhet.* 1402a17 and Plato, *Phaedr.* 267a y 273a-b.

what “is properly related to us and whose principle of creation is in us” (*Rhet.* 1359a38-39). Rhetoric must find out whether things desired are possible or impossible to perform, therefore the scope of rhetoric is coextensive with that of deliberation.

Rhetoric deals with that which matters to us all and can go in different ways. Nonetheless, rhetoric (as so does dialectic) operates regarding questions that Aristotle describes as “within the cognizance of all” (*Rhet.* 1354a2-3). An interesting question would be how these matters fall under the expertise of everybody. This cognizance is not strictly knowledge, but rather opinion and belief (ἔνδοξα and πίστεις), attained by familiarity or habituation (συνήθεια), i.e., acquired by association, by living together. Hence this sort of knowledge is both public, insofar as it is shared by all or almost all, and ethical, in the broader sense that it stems from habit (*ethos*). However, precisely because there are different options available, there is not only one account of things, but a plurality of opinions from people who differ among them. All are directly concerned with the issues at stake and all have something to say about them, not only the expert. However, this affective epistemic value has to come to light by speech, through the furnishing of the rhetorical proofs.

In ethical-political premises, the basis of the probable (εἰκός) is precisely the commonly accepted opinions (ἔνδοξα). Then one may ask what the role of truth-seeking plays in all of this. For Aristotle, every authentic belief contains some truth, and everyone has something to contribute to it, however incipient or tentative. As he indicates:

Everyone has something relative to contribute to the truth, and we must start from this to give a sort of proof about our views; for from statements that are true but not clearly expressed, as we advance, clearness will also be attained, if at every stage we adopt more scientific positions in exchange for the customary

confused statements. (*Eth. Eud.* 1216b30ff.)⁷

Elsewhere he draws attention to the fact that “for what all think to be good, that, we assert, is good; and he that subverts our belief in the opinion of all mankind, will hardly persuade us to believe his own either” (*Eth. Nic.* 1173a1-3). That is why common beliefs make a good starting point for both dialectical and rhetorical reasoning. What dialectic and rhetoric add to this incipient knowledge is the training to expunge what is imprecise or false and extract the truth that remained inexplicit at first. As he also states in *Nichomachean Ethics*: “If on any question the beliefs still stand after the difficulties have been resolved, that in itself is sufficient proof” (1145b6).

One may say that this way of proceeding is tentative. However, this cautiousness entails esteem for inherited ideas and prevails as the starting line of Aristotle's method. In matters about the realm of $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$, it is sufficient to deliver conjectures or suppositions as a departing point. As is also the case with theoretical conjecture, that common opinion that serves as a starting point for public argumentation (rhetoric) is necessarily provisional and subject to revision, in such a way that particular observations and objections can be inserted in it and modified. Indeed, while it is true that facts, decisions, etc., only make sense in a context, it is also true that the verification or falsification of such facts can and should be able to modify the context. A good public logic would be able to give a provisional account of all the facts (circumstances, motives, consequences, choices, etc.). As dialectics is to science, rhetoric is to a philosophy of human affairs.

The point I wanted to highlight is that $\tau\acute{o}$ $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, as the starting point of enthymeme, is construed from commonly accepted opinions ($\epsilon\upsilon\delta\omicron\zeta\alpha\nu\delta\omicron\chi\alpha$), i.e., folk morality, as logically tested verisimilitude. It is this verisimilitude that has the power to convince and that attains to logical or dialectical method.

3. THE POETICAL (ARTIFICIAL) FRAME OF RHETORICAL PROOFS AND

⁷ See also *Eth. Nic.* 1143b11-14.

THEIR RELATIONSHIP TO TRUTH

As Aristotle puts it, “rhetoric then may be defined as the faculty of discovering the possible means of persuasion in reference to any subject whatever” (*Rhet.* 1355b25-26). Hence, rhetoric ceases to be considered merely the art of persuasion, as was the case with the sophists and even Plato, to become the faculty of discovering possible means of persuasion, i.e., a rational technique that logically deals with methods and tools. Accordingly, Aristotle distinguishes between artificial (technical) and inartificial proofs for persuasion:

By the latter I understand all those which have not been furnished by ourselves but were already in existence, such as witnesses, tortures, contracts, and the like; by the former, all that can be constructed by method and by our own efforts. Thus, we have only to make use of the latter, whereas we must invent the former. (*Rhet.* 1355b35-39)

Technical proofs are of three kinds: “The first depends upon the moral character of the speaker, the second upon putting the hearer into a certain frame of mind, the third upon the speech itself, in so far as it proves or seems to prove” (*Ibid.* 1356a1-4). The mark of rhetorical (technical) proofs —i.e., ἤθος, πάθος, πίστεις— is that they are furnished by λόγος itself. All these three rhetorical proofs are susceptible to a method and must be invented) devised, and concocted⁸ by the discursive plot itself. One may say that rhetoric is a τέχνη that fashions things with words.

What I want to stress is that even the first two kinds of proofs, which are sometimes called subjective proofs, are for Aristotle’s rational proofs, subject to a method. Indeed, Aristotle condemns former handbooks because, in their account of rhetoric, they considered only matters external to the subject. For him, instead, the so-called subjective proofs are not external nor merely instrumental.

⁸ The term used by Aristotle is εὑρεῖν. See *Rhet.* 1355b39.

They are relevant to the matter and must come under the guidance of λόγος. There are rules to be followed and patterns to be recognized and resignified, i.e., they have a logical character as well.

The making of the ethos and the causation of emotions as language-technique

Aristotle stresses that in all three cases, persuasion is produced through speech. Even in the first case, that of the character of the speaker, which one may consider as something given and alien to invention, Aristotle emphasizes that speech must configure the trustworthiness of the moral character so that one can rely on him. It is due to the speech itself, διὰ τοῦ λόγου (*Rhet.* 1356a9-10), that someone becomes reliable.

Inventing a character involves making use of the appropriate strategies (that is rhetorical procedures) to convince the public that he is someone trustworthy. A certain plot needs to be built coherently. If indeed the speaker is reliable will be decided or not in the public sphere through following events and the possibility of an opposite speech. Though the preconceived idea of the speaker's character may be used to support the speech, it is through the same λόγος, amidst the rhetorical discourse, that such character is fashioned and presented to the public. Cope (2006, p. 29) notices that Aristotle's *ethos* it is not equivalent to the latter rhetoricians' *auctoritas*, which must be previously acquired. For Aristotle, *ethos* as a rhetorical proof is not independent of the method, furthermore, its creation is part of the technical procedures of rhetoric.

Nonetheless, what kind of character is in a position to grant greater confidence depends, according to Aristotle, on the public space in which the discourse is developed, that is to say, toward what type of regime or political culture a specific nation tends to (*Rhet.* 1366a4- 7). According to the Stagirite, it is crucial to building the credibility of the speaker in one way or another according to the hopes and expectations of each regime (in democracy, freedom; in oligarchy, wealth; in aristocracy, education and laws; in

tyranny, security; in nationalism, identity, etc.). This construed character embodies, and in a certain manner also fashions, the people's character, in what one may consider a reciprocal rhetorical relationship. Therefore, the construction of ethos through λόγος cannot be separated from emotions or passions, which to a certain extent form the character of a community.

In the second type of technical proof, which focuses on the emotions of the hearers, persuasion results “when they are roused to emotion by the speech” (ὕπο τοῦ λόγου) (*Rhet.* 1356a14-15). Following the Platonic indication that rhetoric requires a particular understanding of souls, Aristotle fashions a detailed and acute analysis of human passions in the second book of *Rhetoric*. If the final aim of rhetoric is to change judgment (*Rhet.* 1377b21), familiarity with what induces or modifies belief is essential. In fact, awareness of the role of emotions (anger, love, hate, shame, confidence, indignation, etc.) gives the speaker the power to move the audience. As the Stagirite acknowledges, “for opinions vary, according as men love or hate, are wrathful or mild, and things appear either altogether different, or different in degree” (*Rhet.* 1377b31-78a1).⁹

To incline the judgment of a community in one way or another regarding something practical is only possible because of the emotional or passionate character of humankind. Indeed, the relevance of emotions for rhetoric derives from the fact that they are responsible to a large extent, for the variations of opinions: “Passions are certainly the cause of men becoming fickle and changing in relation to their judgments” (*Rhet.* 1378a19-22). Therefore, having control over them is an essential feature for the success of the rhetorical argument.

Human emotions are tangled and complex because they have cognitive assumptions of different orders, which require a rational

⁹ For an account of the discriminating role of emotions in Aristotle, see Nussbaum (1996).

articulation that can do justice to their complexity. This has been explored above (see 2.1). What I want to underline now is how the heuristic performance of rhetoric is accomplished precisely through λόγος itself in the construction of the character of the speaker and the conduction of the passions of the hearers. That is to say, the concocting of facts and data in a certain narrative structure accounts for these proofs.

A question that arises is whether the heuristic capacity in dealing with the subjective means of persuasion is so effective to the point of deactivating the ability of discernment, critical judgment on the part of the public. Are there any grounds for trusting reason, despite the apparently despotic domination rhetoric language has over our passions?

Establishing the true or what seems true from credibility (*Rhet.* 1356a19-21)

One should not confuse probable arguments with deceitful arguments, for there are arguments from probability that Aristotle claims are true. The distinction between reality and appearance, truth and its false semblance¹⁰ is also present in the opening of *Sophistic Elenchi*. To all intents and purposes, the false semblance is the mark of the sophists' practice (*Soph. El.* 165a21, 171b27-34).

Overall, the danger of making false arguments is that it can engender the illusion that rhetoric is purely fictional. Therefore, it may eventually lead to practical indifference, or triviality, to the truth. Plato had already criticized the sophistic rendering of the probable as indifferent to the truth.

Sometimes, there is no reason to even mention things as they have happened, if the facts have no credibility; It is better to speak of simple verisimilitudes, both in the accusation and in

¹⁰ Ἀληθὲς φαινόμενον in *Rhet.* 1356a16 or τὸ ἀληθές καὶ τὸ ὁμοῖον τοῖ ἀληθεῖ in 1355a14.

the apology. Whenever someone exposes something, he must, therefore, pursue the plausible, saying goodbye to the truth with many cordial gestures. (*Phaedr.* 272d-273a)

Plato unmasks the common rhetoricians because they despise the truth as real scammers. Not because they use the *psychagogic* character of language without further ado, but rather because they “disguise that they know things of the soul” (*Phaedr.* 271b). Plato’s critique in the *Gorgias* is well known: rhetoric is prone to become an instrument of demagogical manipulation. However, in contrast to the *Gorgias*, the *Phaedrus* leaves room for a positive role of rhetoric in the πόλις. And so there lies the rhetors’ power: in that they keep that knowledge to themselves and do everything possible to hide it from others, while they dissuade others from procuring it.

It rings true to Aristotle as well that what separates the sophist from the philosopher and the good rhetorician from the (bad) rhetoric is moral choice (προαίρεσις), not merely discursive competence (*Rhet.* 1355b18). That is, what differentiates the honest rhetorician from the dishonest one—as does the dialectician from the sophist—does not lie in the mastery of technique but in its moral intention, in that what moves him is the desire to succeed and gain influence on others. Even though Aristotle claims that traditional rhetoric suffers from logical error, it is also true that the issue is moral as well.

Indeed, this potentially deceptive nature of rhetoric shows its link with morality, and thus he can assert in another passage that has already been quoted that rhetoric may mask the figure of politics (*Rhet.* 1356a28). One may say that in the rhetorical field the opposite of truth is not merely falsehood, but deceit, i.e., deliberate lying. If this is the case, the only thing left to neutralize the threat of manipulation is to appeal to morality and good intentions? What tools, if not rationality itself, could be used to avoid this dangerous situation? Is there any relationship to the truth beyond the moral aspect?

In *Rhet.* 1356a19-21 Aristotle states that “lastly, persuasion is produced by the speech itself when we establish the true or apparently true from the means of persuasion applicable to each individual subject”. It is worth noting that Aristotle clearly states that it is λόγος itself that brings to light or shows forth the true or apparently true from what is (originally) likely, credible or plausible in each case. Things are not simply credible, but they must be elaborated as such. Despite this, what has been considered true or close to truth plays an important part in the art of λόγος. I believe that while rhetoric features a creative or heuristic character that shares elements with the poetical, this indication among others suggests that this same τέχνη is also akin to truth and reasoning.

According to Aristotle, enthymemes derive from several sources: probabilities (τὰ οἰκότα) and signs (τὰ σημεῖα) which can be necessary or not (*Rhet.* 1357a32-34; 1402b12-14). In all these cases, I believe some kind of truth or verisimilitude has a regulative use for the devising of the proofs. Let me elaborate on this briefly.

As has been already stated, the probable (εἰκός) refers to things that usually happen or seem to do so. That is, to an opinion or popular belief. But then again, as it has also been settled, rhetorical proofs are fabricated, so we are not here talking of raw opinions. While ἔνδοξα may be treated as φαινόμενα in the technical sense of something that appears or is given, the probable as a rhetorical element is construed by rhetorical λόγος. One of the most interesting possibilities for ethical-political practice exhibited by this type of argument is that it allows a heuristic approach, as a kind of pre-factual anticipation, which enables us to anticipate the facts and design policies and solutions to the problems before they happen. In the practical field, rhetorical articulation —through a certain narrative configuration of the facts, circumstances, opinions, beliefs, histories, reasons, emotions, etc.— paves the way for moral and political action, providing this raw data with meaning. As has already been stated, this common (fashioned) opinion that serves as a starting point for public argumentation

(rhetoric) should necessarily be provisional and subject to revision. But that does not take away any of its significance to the truth.

Where can one find the relationship to truth in these kinds of arguments? A passage may shed light on this first dialectical function of rhetoric regarding truth:

For, in fact, the true and that which resembles it come under the purview of the same faculty, and at the same time men have a sufficient natural capacity for the truth and indeed in most cases attain to it; wherefore one who divines well in regard to the truth will also be able to divine well in regard to probabilities. (Aristotle, *Rhet.* 1355a14-18)

In enthymemes from probabilities, the relationship with truth is established by the proximity of the probable-credible to the truth. As Aristotle states, the capacity to recognize what is true and what resembles the true is the same. This idea is already in Plato: he who knows the true is in a better situation to know the similarities or likelihoods (*Phaedr.* 273d). One could say that what dialectics is to science —i.e., heuristic approach to its principles—, rhetoric is to ethical-political practice. Regarding the scientific field, Aristotle calls this step prior to any investigation paradoxical conjecture (see *An. Pr.* 46a17-22), which is construed as a certain collection of phenomena seen under a certain unit, which serves as a prelude to the elaboration of a theory. Correspondingly, the starting point of deliberation on the ethical-political ground cannot simply be the description of raw data, not even merely ἔνδοξα, for it requires a prior narrative structure, in which the data finds meaning and sense. This is what for Aristotle is εἰκός as the source of rhetorical arguments and one may say that it fulfills the function of what for the last two centuries we have called public opinion. The measure of truth here is that of coherence, i.e., the idea that the truth of an argument lies in its consistency with a specified set of propositions. In this case, the set of propositions that validate a rhetorical proof are the commonly accepted opinions construed as probabilities.

According to Aristotle, even if rhetoric deals with opposites, “generally speaking, that which is true and better is naturally always easier to prove and more likely to persuade” (*Rhet.* 1355a37ff). Aristotle seems to optimistically believe there is a natural tendency toward truth and justice stitched to our human fabric. One could say this opinion agrees with his definition of the human being as an animal with λόγος and, therefore, with a certain vicinity to the truth. However, this natural predisposition can be neglected.

Aristotle states clearly that it is “evident that it belongs to rhetoric to discover the real and apparent means of persuasion, just as it belongs to dialectic to discover the real and apparent syllogism” (*Rhet.* 1355b16-17). Aristotle devotes a chapter of the second book of *Rhetorics* to deception. He describes enthymemes that are apparent (φαινόμενα ἐνθυμήματα) and the devices used to create them. Aristotle opposes them to τὰ ὄντα ἐνθυμήματα, that is, sound, genuine inferences. Besides real arguments, there are, in rhetoric as well as in dialectics,¹¹ arguments which are apparent, fallacious, illogical, and usually employed to deceive. Aristotle believes one should be well acquainted with them in order to be able to detect and refute them. Fallacious enthymemes which Aristotle analyses are: abuse of syllogistic language while omitting the syllogistic process, that is, to assume something without proof, giving the impression of having reached a conclusion by using words that usually mean it: “therefore this or that”, “therefore this follows” (something can have the effect of an argument and deceive the listener in thinking it is proven); taking advantage of equivocal expressions (ὁμωνυμία or ἀμφιβολία); a combination of things known separately as if they were one; exaggerating or amplifying something; assuming a sequence as a true cause; confusing the occurrence of something contemporaneously or subsequently, etc.

¹¹ See *Soph. El.* 1-16 where he correspondingly establishes a selection of dialectical fallacies.

Fallacies I find particularly significant for my claim are those that omit the when, where, or how: the omission of time, place, or manner. They disregard circumstances and facts. If rhetorical argumentation is practical reasoning and it is precisely a mark of practical reason to take into account the circumstances, then rhetorical arguments must grasp the contingent structure of reality in the modalities of the when, where, how, etc. When it fails to do so, rhetorical language is open to deceitfulness and manipulation. Failing to account for contingency is due to the mistake of confusing theoretical with practical reasons. In public domain, we ought to deal with the temptation of making totalizing or maximizing discourses that draw from the theoretical reason a trait of necessity that is not suitable for ethical and political life, which dwells in the realm of contingency. This is a source of deceit, as one can see in the case of ideologies. In these cases, facts (what, when, where, how...) are discarded for the sake of *universalish* claims. Then again, precisely this disregarding of facts reveals the deficiency of truth in the general account. Therefore, a logical account of contingency is crucial to make space for freedom, and that is the responsibility of the argumentative technique for the political realm.

Dialectic-based rhetoric plays a critical role in public speech. It has the task to examine arguments and judge if they are sound or unsound, true or false. It is precisely the faculty of analyzing the difficulties on both sides of a subject matter inherited from dialectics that makes it possible to distinguish true from false. Thus, training in dialectic detects ambiguities, distinguishes true from false, reveals fallacious arguments, etc. In scientific inquiry, this critical function of dialectic is vital, for it paves the way to the first principles of every science (see *Top.* 101ab1, 159a32-37; *Metaph.* 1004b25). In the public domain, it is essential to the possibility of free political life forged around the common good.

This critical vein of public speech is also manifest in another one of the sources of enthymemes Aristotle enumerates. What Aristotle calls here a sign indicates that which points (before

or after) to a fact (τὸ πρᾶγμα), and seeks to be a demonstrative proposition, necessary or plausible. Some signs are certain and necessary (he calls them τεκμήρια) as when one says a man is sick because he has a fever. Only in these kinds of signs, “if the fact is true, is the argument irrefutable” (*Rhet.* 1357b17). However, even if not all arguments based on signs or facts are universal and unrestrictedly true, it can be said that, with the necessary logical constraints, the true appears in all signs in some way, precisely because of the reference to the factual.

In some other passages of his work, Aristotle appeals to the truth of facts as an external limit, as a regulatory boundary of language in the social sphere. I find this especially interesting because, in my opinion, such texts clash with the overly plausibilistic and probabilistic interpretations of rhetoric and ethics, which in some cases turn into a certain kind of soft relativism attributed to the Stagirite. For instance, he states in the *Nicomachean Ethics*:

It seems that true arguments (*logoi*) are not only useful for knowledge, but also for life because, as they are in harmony with the facts, they persuade, and thus they push those who understand them to live in accordance with them. (Aristotle, *Eth. Nic.* 1172b3-7)

The ability to persuade and move to the action of these arguments lies precisely in their harmony, in their agreement, with the facts (τὰ ἔργα). That is, regulation of ethical-rhetorical argument lies in the facts, in what we might call factual truth.

As a counterpart, he recognizes the undermining power of language, which not only ravages trustworthiness but ultimately discredits truth itself:

In the case of feelings and actions, words do not inspire as much confidence as the facts and, consequently, when the former disagree with what is perceived by the senses, they are dismissed as false and discredit (destroy) the truth at the same time. (*Rhet.* 1172a34-b1)

There is another indication, this time in *Sophistic Refutations*, that shows this mark of rhetoric that guarantees truth and freedom. The Stagirite says: “the task of the one who knows is ... to avoid lying about what he knows and being able to expose the one who lies” (*Soph. El.* 165a24-25). In order to assure that social coexistence is not destroyed, it is fundamental that the credible conjecture on which the rhetorical argument is based —i.e., public opinion— can be falsified or corroborated.

In both enthymemes based on probabilities or signs there is a relationship with practical truth, but then again in different ways. Thus, we can speak of two forms of argumentation of rhetoric: a first one that can be called probabilistic or verisimilar and another factual one. Therefore, rhetoric has to deal with truth in a double sense: in its heuristic function as verisimilitude and its critical function as its limit, that is, as its measure. Not every narrative is oriented to the truth in that double sense of verisimilitude and criticism. For instance, it is not the case of poetics where the measure of truth happens only as verisimilitude, as narrative coherence. However, rhetoric, as well as philosophy, is accompanied by dialectics and method. That is, rhetoric is not only poetic, it is also argumentation. And as also happens with philosophical argument, rhetorical inference has an external regulative limit, which is reality, which in the field of the practical we denominate facts. If rhetoric is diluted in poetics, it loses its connection with dialectic and, when stripped of argumentation, frustrates its mark as a social sting that ultimately guarantees human coexistence. In the realm of human (practical) affairs, Aristotle appeals to a logic that can deal with contingency. This logic of practical reason has a public dimension displayed in the *Rhetoric*, and by establishing a logical order in the public usage of language, Aristotle conceived his dialectic-based rhetoric as a stronghold against the possibility of the despotism of language in the social sphere.

REFERENCES

- Aristotle. (1935). *Eudemian Ethics*. (H. Rackham, Trans.). Cambridge and London: Harvard University Press.
- Aristotle. (1926). *Nicomachean Ethics*. (H. Rackham, Trans.). Cambridge and London: Harvard University Press.
- Aristotle. (1894). *Ethica Nicomachea*. (J. Bywater, Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. (1932). *Politics*. (H. Rackham, Trans.). Cambridge and London: Harvard University Press.
- Aristotle. (1926). *Art of Rhetoric*. (J.H. Freese, Trans.). Cambridge and London: Clarendon Press.
- Aristotle. (1959). *Ars Rhetorica*. (W. D. Ross, Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. (1935). *Metaphysics*. (H. Tredennick, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle. (1924). *Metaphysics*. (W. D. Ross, Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. (1963). *Topica et Sophistici Elenchi*, (W. D. Ross, Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. (1968). *Analytica Priora et Posteriora*, (W. D. Ross, Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. (1956). *De Anima*, (W. D. Ross, Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. (1957). *Politica*. (W. D. Ross, Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Ballacci G. (2018). *Political Theory between Philosophy and Rhetoric. Rhetoric, Politics and Society*. London: Palgrave Macmillan.
- Cope, E. M. (2006). *The Rhetoric of Aristotle with a Commentary*. (J.E. Sandys, Ed.). Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Garver, E. (2017). Aristotle's Rhetoric in Theory and Practice. In M. J. MacDonald (Ed.), *The Oxford Handbook of Rhetorical Studies* (pp. 133-142). Oxford: University Press
- Garver, E. (1995). *Aristotle's Rhetoric. An Art of Character*. Chicago: University of Chicago Press.

- Green, L.D. (1990), Aristotelian Rhetoric, Dialectic, and the Traditions of ἀντίστροφος. *Rhetorica*, 8, 1990, p. 5-27.
- Grimaldi, W.M.A. (1980/1988). *Aristotle, Rhetoric I-II. A Commentary*. New York: Fordham University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1971). *A history of Greek philosophy. Volume 3: The Fifth Century Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Nussbaum, M. (1996). Aristotle on Emotions and Rational Persuasion In Oksenberg-Rorty, A. (Ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric* (pp. 303-322). Berkeley: University of California Press.
- Plato. (1967). *Gorgias*. In *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 3 (W.R.M. Lamb, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.
- Plato. (1925). *Phaedrus*. In *Plato in Twelve Volumes* Vol. 9 (H. N. Fowler, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.
- Rapp, Ch. (2002). *Aristoteles. Rhetorik*, 2 vol., Berlin: Akademie Verlag.
- Rapp, Ch. (2016). Dialectic and Logic from a Rhetorical Point of View. In J.-G. Gourinat et J. Lemaire (Ed.). *Logique et dialectique dans l'Antiquité* (pp. 161-191). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Solmsen, F. (1929). *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlin: Weidmann.
- Spranzi, M. (2011). *The Art of Dialectic Between Dialogue and Rhetoric: The Aristotelian Tradition*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.

FILOSOFÍA DEL DESEO 3: ARISTÓTELES Y LA *PROAÍRESIS*

Philosophy of Desire 3: Aristotle and *Prohairesis*

Leonardo Ramos-Umaña

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)*

Instituto de Investigaciones Filológicas (Ciudad de México, México).

leonramosu@gmail.com

RESUMEN

Una de las tesis fundamentales de la ética aristotélica es que la virtud y, por tanto, la felicidad, dependen de nosotros mismos. Para explicar esto, Aristóteles desarrolla una teoría de la voluntariedad, en donde el concepto protagonista es el de *proairesis*. Sin embargo, cuando el Estagirita intenta explicar la acción humana (aunque no menos el movimiento animal) a través del llamado “silogismo práctico” omite decirnos, de modo claro y distinto, qué rol juega allí la *proairesis*, una oscuridad reprochable dada la importancia capital del concepto. Entonces, el propósito del presente escrito es explicar cuál es el lugar de la *proairesis* dentro del silogismo práctico. Por supuesto, en el alcanzamiento de este objetivo tendremos que responder a la pregunta de ¿qué es la *proairesis*? Sin embargo, sobre la marcha nos daremos cuenta de que tal pregunta es inexacta, pues, más bien, debemos preguntarnos qué *son* las *proaireseis*, ya que podemos identificar tres tipos de estas, las cuales analizaremos para responder a la pregunta por su lugar dentro del “silogismo práctico”

PALABRAS CLAVE: *Elección deliberada, teoría de la acción, silogismo práctico, proairesis.*

ABSTRACT

One of the fundamental theses inside the Aristotelian ethics is that virtue, and therefore happiness depends on ourselves. To explain this, Aristotle develops a theory of voluntariness, where the main concept is *prohairesis*. However, when Aristotle tries to explain human action (although animal movement too) through the so-called “practical syllogism”, he fails to tell us clearly and distinctly, what role *prohairesis* plays there, reprehensible obscurity given the importance of such concept. Then, the purpose of this article is to explain what the place of *prohairesis* within the practical syllogism is. In this process, we will find that the question “what is *prohairesis*?” is inaccurate and that we rather must ask ourselves “what are *prohaireseis*?”, since we can identify three different types of it, which we are going to explain in the following.

KEYWORDS: *Deliberative choice, theory of action, practical syllogism, proairesis.*

* Leonardo Ramos-Umaña. Becario del programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, asesorado por el Dr. Omar Álvarez.

FILOSOFÍA DEL DESEO 3: ARISTÓTELES Y LA *PROAÍRESIS*

La *Ética Nicomaquea* es, sin lugar a duda, uno de los textos más importantes de toda la historia de la filosofía. Obra bimilenaria, seguimos estudiándola, seguimos discutiéndola, pero, sobre todo, seguimos aprendiendo de ella. Probablemente no exageró Dante Alighieri cuando escribió en su celeberrimo poema: «<Aristóteles> de todos los que saben es el maestro» (*Divina Comedia: Infierno*, IV.131). Entre sus muchos méritos, y entre sus muchas innovaciones, quizá uno de los más importantes es el concepto de *proaíresis*, que en lo siguiente traduciremos como *elección deliberada*—un poco más abajo explicaremos el motivo—.¹ Si bien esta palabra, sobre todo en su forma verbal, ya tiene algunas apariciones en textos previos a los del Estagirita (podemos rastrearla en Aristófanes, Tucídides, Isócrates, Galeno, Jenofonte² o en diversos diálogos platónicos), es con Aristóteles que «προαίρεσις» y «προαιρέω» adquieren una carga filosófica y un protagonismo sin parangón.³

Ahora, ¿qué es la *proaíresis*? Son tres los lugares (o 4, si tomamos en cuenta la *Magna Moralia*) en donde Aristóteles hace una

¹ Al respecto, véase nuestra nota al pie 8.

² A pesar de lo que hemos dicho, es especialmente llamativo *Memorabilia* III.9.4.7, por aparecer el verbo *proairéō* en conexión con la *akrasia* (incontinencia), lo cual suscita unas preguntas muy interesantes que no podemos responder aquí: ¿cuándo y por cuenta de qué pensador aparecieron estos conceptos? ¿Cuándo y por cuenta de quién se conectaron estos conceptos? O, dicho de otra manera, ¿qué tanto de la teoría de la incontinencia aristotélica procede de pensadores anteriores (y, si es el caso, de cuáles pensadores)?

³ Cinco siglos después la *proaíresis* recobra el papel protagónico, curiosamente en las filas de uno de los bandos más críticos contra los peripatéticos: en la ética del estoico Epicteto. Según Frede, 2011, 46, con la *proaíresis* de Epicteto aparece, por primera vez en la filosofía occidental, el concepto de *voluntad* como el de *libre albedrío*. Sin embargo, Nielsen 2012 intenta demostrar que, si relajamos un poco la definición del propio Frede de voluntad, podemos encontrar este concepto en Aristóteles. Aunque no somos amigos de meternos en discusiones que fácilmente pueden caer en anacronismos, en líneas generales, estamos de acuerdo con el argumento de Nielsen. Sobre qué entendemos nosotros por *proaíresis* en Epicteto, cf. Ramos-Umaña, 2022.

exposición del concepto de *proairesis*, a saber, *Ética Nicomaquea* (EN) III.2-3 y VI.2, *Magna Moralia* (MM) I.17 y *Ética Eudemia* (EE) II.10, siendo en este último apartado donde yace su exposición más detallada. Fiel a su metodología, en todos estos pasajes Aristóteles pretende llegar a una definición, cosa que en efecto hace. No es, pues, que el concepto no haya sido definido por el Estagirita, sino que las definiciones que da son terriblemente lacónicas y abstrusas: «deseo deliberado (*βουλευτική ὄρεξις*)», «intelecto apetitivo o deseo reflexivo (*ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ ὄρεξις διανοητική*)» u «opinión y también deseo (*δόξα τε καὶ ὄρεξις*)» (cf. EN III.3, 1113a11-12; VI.2, 1139b4-5; EE II.10, 1227a3-4.). A todas luces, una definición tan abstracta y abstrusa como las anteriores no nos basta para entender qué es la *proairesis*. Aunque “definido”, el concepto sigue lejos de quedar claro.

Aristóteles, iconoclasta hasta cierto punto con respecto del pensamiento predominante en el mundo griego desde la época arcaica, en muchos lugares de su obra insiste en que la felicidad (y la infelicidad) depende, principalmente, de nosotros mismos. En concreto, el Estagirita va a poner el dedo sobre las acciones voluntarias —esto es, *lo que hacemos define lo que seremos*—, pero no podemos hablar de acción voluntaria sin hablar de *proairesis*.⁴ Por eso, cuando Aristóteles trata de explicar cómo se origina la acción voluntaria valiéndose del que hoy día llamamos “silogismo práctico” —otra de sus innovaciones, valga decirlo—, se esperaría

⁴ Nótese que hemos dicho “acciones voluntarias” por cuanto existen *movimientos* voluntarios (como cuando parpadeamos) que, según la teoría aristotélica, no cuentan como acciones (esto es, hay una diferencia entre *πρᾶξις* y *κίνησις*). Ahora, ¿efectivamente hay una relación de identidad entre el conjunto de lo *hekousios* y el de lo *katà proairesin*? Estoy con Kenny (1979, p. 27) y Meyer (1991, pp. 9-15) en que sí, aunque no son desestimables los argumentos de Charles (1984, pp. 57-62) sobre que habría que ser precavidos al respecto.

que hubiese aludido a en qué lugar dentro de este yace (o subyace) la *proaíresis*.⁵ No lo hace.⁶

Pues bien, como parte de un intento de clarificación del concepto de *proaíresis*, el propósito del presente escrito es, justamente, tratar de enmendar la omisión de Aristóteles mismo y explicar, de manera clara y sencilla, qué rol juega la *proaíresis* en la teoría aristotélica de la acción, concretamente en el llamado *silogismo práctico*. Adicional al interés concreto que nos mueve a escribir el presente texto, este artículo, así como otros nuestros,⁷ se enmarca en el propósito general de explicar cada uno de los deseos según Aristóteles.

1. SILOGISMO PRÁCTICO Y *PROAÍRESIS*

Básicamente, Aristóteles presenta lo que hoy día conocemos como “silogismo práctico” en dos lugares: *EN* VII.3 y *MA* 7. En principio, el silogismo práctico tiene la misma estructura del silogismo común y corriente, a saber, dos premisas y una inferencia resultante. Sin embargo, hay tres particularidades que lo hacen único: primero, la premisa mayor, también llamada «premisa del bien (*διὰ τε τοῦ ἀγαθοῦ*)», representa la expresión de un deseo (p.ej.: «deseo comer todo lo dulce»). Segundo, la premisa menor, también llamada «premisa de lo posible (*διὰ τοῦ δυνατοῦ*)», repre-

⁵No es que la *proaíresis* no tenga que ver con la secuencia de la acción voluntaria, como bien queda señalado en *Movimiento de los animales* (*MA* en lo siguiente): «Vemos que las cosas que mueven al animal son pensamiento, imaginación, elección deliberada, deseo racional y apetito (*ὁρῶμεν δὲ τὰ κινούντα τὸ ζῷον διάνοιαν καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν καὶ βούλησιν καὶ ἐπιθυμίαν*)» (*MA* 6, 700b17-18). En el mismo espíritu, Kenny (1979, p. 91) afirma que la *proaíresis* es el *arché* por excelencia de la acción humana.

⁶ Broadie (1991, pp. 231-232; 327) en parte tiene razón al señalar que, al pretender dar cuenta tanto del movimiento humano como del animal, era de esperarse cierto grado de inexactitud en la exposición de *MA* sobre el silogismo práctico. Sin embargo, ni allí ni en las obras *περὶ τὰ ἀνθρώπινα* Aristóteles salda la deuda, que no es pequeña, de explicar el rol de la *proaíresis* en la acción voluntaria humana desde el silogismo práctico.

⁷ Sobre el *thymós* en Aristóteles, cf. Ramos-Umaña 2021. Otros trabajos sobre la *boúlēsis* y la *epithymía* en Aristóteles se encuentran en arbitraje.

senta una información administrada por la percepción (p.ej.: «este alimento particular es dulce») y en ella aparece el fin —esto es, el objetivo— de la acción. Tercero, la proposición resultante, a saber, la conclusión, es una acción que el agente realiza *inmediatamente* (*πράττειν εὐθύς*), a menos que un mal deseo o algún factor externo la obstaculice (cf. *MA* 7, 701a10-13; *EN* VII.3, 1147a23-28). Retomando el ejemplo de *EN* VII.3, 1147a28-30:

PM: Deseo comer todo lo dulce	←	Premisa del bien, es puesta por el deseo. Enuncia el fin de la acción.
pm: Este alimento particular es dulce	←	Premisa de lo posible, es puesta por la percepción.
∴ Como este alimento particular	←	Esta conclusión es un acto.

Esquema 1.

Como se puede observar, desde la teoría aristotélica la acción es explicada como una confluencia de un elemento desiderativo y uno perceptual. Ahora, la pregunta es: en el esquema anterior, ¿en dónde estaría la *proairesis*? ¿Estaría representada en el contenido proposicional de la premisa mayor? O, quizá, ¿en el de la premisa menor?, ¿tal vez, en el de la conclusión?, o, ¿yace, acaso, en otra parte?

En principio, la *proairesis* no podría estar en la premisa mayor, porque —dijimos— es la premisa que indica el bien a alcanzar y *este no es objeto de la elección deliberada, sino del deseo*. Así lo expresa el Estagirita: «[...] lo deseado racionalmente es el fin, y lo que se delibera y elige racionalmente son los <medios> que llevan al fin» (*EN* III.5, 1113b3-4).⁸ Tampoco estaría la *proairesis* en la premisa menor, pues, como

⁸ «Ὅντος δὴ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος». Todas las traducciones de la *EN* de Sinnott (2010) con modificaciones nuestras. Como se estila en las ediciones críticas, usamos los corchetes rectangulares para señalar las supresiones que los editores consideraron oportunas y los corchetes angulares para las integraciones relativas a las elipsis en el texto.

señalamos, «<tal premisa> versa acerca de lo particular, donde lo determinante es la percepción» (*EN* VII.3, 1147a25-26).⁹ Por eliminación, no nos restaría sino afirmar que la *proairesis* se encuentra en la conclusión del silogismo práctico. Pero, vimos, la conclusión es una acción, una *praxis*. Entonces, ¿sí tiene algo que ver la *proairesis* con el silogismo práctico? ¿O tiene que ver nada?

Para resolver estas dudas quizá nos sirva regresar a la definición de *proairesis*. Quizá la mejor de todas ellas, proveniente del lugar donde Aristóteles mejor expone el concepto, a saber, *EE* II.10, es la que sigue:

[T1] [...], que la elección deliberada no es, en sentido absoluto, deseo racional u opinión, es evidente, sino <que es> *opinión y también deseo, cuando se concluyen a partir de haber deliberado*. (*EE* II.10, 1227a3-5,¹⁰ énfasis nuestro; cf. *MM* I.17, 1189a29-32)¹¹

⁹ «περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἰσθησις ἤδη κυρία».

¹⁰ «ἡ δὲ προαίρεσις ὅτι οὔτε ἀπλῶς βούλησις οὔτε δόξα ἐστὶ, δῆλον, ἀλλὰ δόξα τε καὶ ὄρεξις, ὅταν ἐκ τοῦ βουλευσάσθαι συμπερανθῶσιν». Todas las traducciones de la *EE* son mías. Es por esto que traducimos «προαίρεσις» por «elección deliberada», porque esta traducción encapsula lo fundamental de su definición. Desafortunadamente, casi el total de las versiones en español traducen igual, esto es por «elección» —así Pallí Bonet (1985), Calvo Martínez (2001), Araujo & Marías (2002), Megino Rodríguez (2002) y Sinnott (2010)—. El único con cierto grado de acierto es Gómez Robledo, quien opta por «preferencia volitiva» (aunque a veces, a capricho, use «elección») en su *EN* (1983) y por «elección deliberada» en su *EE* (1994). En inglés, hay algo más de pluralidad y acierto: Solomon (1925) usa «purpose», Rackham (1956) «choice» o «preference», Apostle (1975) «intention» o «deliberative choice», Woods (1992) «choice», Irwin (1999) «decision», Crisp (2000) «rational choice», Broadie y Rowe (2002) «decision», Taylor (2006) «choice», Bartlett y Collins (2011) «choice», Kenny (2012) «purposive choice», Inwood & Woolf (2013) «decision», y Reeve (2014) «deliberate choice».

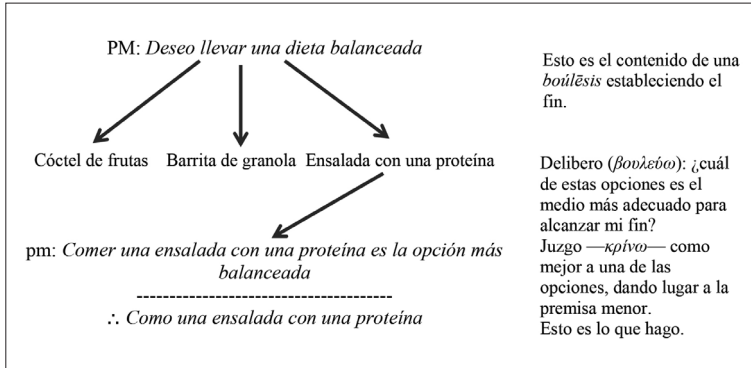
¹¹ Aunque los especialistas siguen muy divididos sobre el estatus de la *MM*, nosotros cada vez estamos más inclinados a sostener que no hay razones para marginarla a la hora de estudiar ética aristotélica y, sí, en cambio, muchas para empezar a explorarla con enjundia. Aun aceptando que no se trate de un texto del puño y letra de Aristóteles (el particular estilo y el uso de ciertos términos son, quizá, el punto más fuerte en contra de su autenticidad), muchísimas de las ideas allí expuestas son perfectamente compatibles con las expuestas en los otros dos tratados éticos que sí damos por hecho que son del Estagirita, pero no solo eso, sino que frecuentemente las exposiciones de la *MM* complementan de manera maravillosa las de *EE* y *EN*. En ese espíritu, traemos a colación cómo surge la *proairesis* según la *MM*: «es evidente que será necesario que hayamos pensado

La información proporcionada en el pasaje anterior no es poca, entre otras razones porque ya tenemos una pista sobre dónde, en el silogismo práctico, podemos buscar a la *proairesis*: iría después de una deliberación (*bouleusis*). Sin embargo, ¿en qué parte del silogismo práctico hay deliberación? Más arriba vimos que Aristóteles afirma que la *aísthēsis* es la encargada de poner la premisa menor en tanto que identifica el medio más adecuado para el fin (como cuando la percepción discierne que «este alimento es seco», y así, por la premisa mayor «los alimentos secos son buenos», concluyo que debo comer este alimento; cf. *EN* VII.3, 1147a5-7). Sin embargo, en *MA* el Estagirita amplía considerablemente el catálogo de posibilidades: la premisa menor no solo puede ser puesta por la *aísthēsis*, sino también por la *phantasia* (imaginación) o por el *noús* (intelecto) (cf. *MA* 7, 701a30; 32-33; 36; 701b16-19). Por supuesto, como aclara el *De Anima* (*DA*), ese *noús* al cual alude dicho pasaje no es a aquel encargado de aprehender los principios teóricos, sino al *noús praktikós* del cual el Estagirita habla en los siguientes términos: «se trata del intelecto que hace un cálculo racional en vista de algo, es decir, el intelecto práctico; se diferencia del <intelecto> teórico por su fin» (*DA* III.10, 433a14-15).¹² Dicho someramente: este *noús praktikós* no es más que otro modo de aludir a la *bouleusis*, de modo que la premisa menor puede ser puesta por la percepción, por la imaginación o por la deliberación. Es razonable dicha posibilidad, es decir, es necesario y pertinente un ejercicio deliberativo en ciertos casos de cara a cuestiones no obvias.

antes sobre estos <i.e. sobre los medios> y deliberado, y que, cuando algo se nos figura mejor habiéndolo reflexionado, de esta manera se sigue un cierto impulso de actuar y, al actuar así, consideramos que actuamos según una elección deliberada (*δηλον ὅτι δεῖσι ἂν πρότερον διανοηθῆναι ὑπὲρ αὐτῶν καὶ βουλευσασθαι, εἴθ' ὅταν ἡμῖν φανῆ κρείττον διανοηθεῖσιν, οὕτως ὁρμή τις τοῦ πράττειν ἐστίν, καὶ τοῦτο δὴ πράττοντες κατὰ προαίρεσιν δοκοῦμεν πράττειν*)» (*MM* I.17, 1189a29-32; todas las traducciones de la *MM* son nuestras. La parte precedente de este pasaje la citamos *infra*, p. 22). Para una breve recapitulación sobre la recepción de la *MM* en tiempos recientes, véase Nielsen 2018, pp. 198-200.

¹² «νοῦς δὲ ὁ ἐνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει».

Veamos el siguiente ejemplo:



Esquema 2.

En una situación así, no basta la mera percepción para saber si, para llevar una dieta balanceada, es mejor comer un cóctel de frutas, una barrita de granola o una ensalada con una proteína; hace falta sopesar los pro y contra de cada opción de cara al sujeto, a la situación y demás particularidades, esto es, hace falta un proceso de deliberación en aras de encontrar el «mediante qué (*διὰ τίνοϛ*) <alcanzar el fin>» (EN III.4, 1112b31).

Ahora, observemos la conclusión en este Esquema 2. En dicha proposición confluyen dos elementos: (1) la mejor opción según la deliberación de los medios —una *dóxa*, en cierto sentido— y (2) el aval de un deseo superior que la dota de carga volitiva, que hace deseable llevarla a cabo. Pues bien, si tenemos una opinión y un deseo como resultado de un proceso deliberativo, entonces en la conclusión tenemos representada a una *proairesis* pues, como vimos, tal es, precisamente, su definición (cf. EE II.10, 1227a3-5, citado más arriba en nuestro T1).¹³

¹³ Sin proponérselo, con esta interpretación defendemos una tesis completamente opuesta a la de Mele (1984). En su artículo, Mele presenta tres posibles respuestas a la naturaleza de la *proairesis*: (1) que es el producto de *boulésis* más *dóxa* y, por ende, tiene esa doble naturaleza; (2) que, tal como del cruce de una burra y un ca-

En efecto, como estamos frente a un silogismo práctico, la conclusión es una acción, *pero inmersa en la acción resultante yace una proairesis por cuanto esta es la motivación detrás de aquello que está por realizar el agente y sin la cual no se llevaría a cabo*. Aristóteles, enemigo recalcitrante del intelectualismo que se le atribuye a Sócrates, está convencido de que toda acción, para ser realizada, debe llevar consigo un impulso volitivo. Sin este impulso del deseo, la conclusión del silogismo se queda en una mera afirmación, *es solo pensamiento*, y Aristóteles es muy enfático en afirmar que *el mero pensamiento no mueve* (cf. *DA* III.9, 432b27; III.10, 433a10-b31; *EN* VI.2, 1139a37). Siendo así, *en muchos casos el impulso volitivo detrás de la conclusión-acción será una proairesis*, un tipo de deseo, a fin de cuentas. O digámoslo de esta otra manera: visto desde adentro del agente, la conclusión del silogismo práctico se manifiesta como una *proairesis*; visto desde afuera del agente, la conclusión del silogismo práctico se manifiesta como una acción. Por eso Aristóteles dice: «ahora bien, *el principio de la acción es la elección deliberada* (<el principio> del cual <procede> el movimiento, no el fin al que se dirige), y <el principio> de la elección deliberada es el deseo y el razonamiento que se dirige a un fin» (*EN* VI.2, 1139a31-33¹⁴ —énfasis mío—).

ballo nace una mula, pero la mula no es ni caballo ni burra sino mula, análogamente, de la *boúlēsis* más la *dóxa* nace la *proairesis*, pero eso no implica que la *proairesis* sea en parte *boúlēsis*, en parte, *dóxa*, sino algo de naturaleza totalmente distinta; (3) que de la *boúlēsis* y la *dóxa* nace la *proairesis*, pero que no podemos determinar su naturaleza “*oréctica*”, puesto que Aristóteles nunca terminó de decidir al respecto. Sobre estas tres, Mele rechaza (1) alegando falta de apoyo textual y opina que lo más sensato es optar por (2) o (3) (cf. 1984, pp.151-155). Aunque amerita una respuesta más extensa, por lo pronto podríamos responderle que una lectura atenta de *EE* II.10 basta para señalar que sí existe sustento textual para considerar a la *proairesis* un compuesto de *boúlēsis* y *dóxa*, es decir, no es ni lo uno ni lo otro *haplōs*, sino una mezcla de los dos cuando surgen como conclusión de una deliberación (cf. *EE* II.10, 1225b24-26).

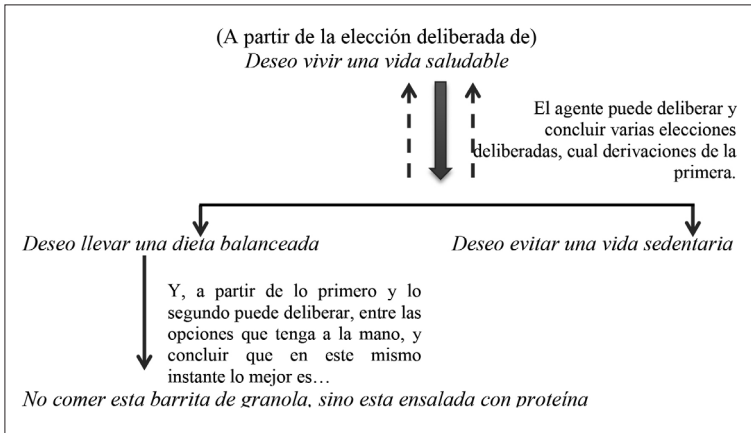
¹⁴ «*πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις—ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὐδ’ ἔνεκα—προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος*» El capítulo segundo del libro VI de la *EN* es, probablemente y por mucho, el más complejo de todo ese libro. Enfocándose en el concepto de “verdad práctica”, Vigo (2006: 301-309) realiza un extenso, denso, pero muy valioso análisis de dicho capítulo.

Ahora, si observamos nuevamente el Esquema 2, podemos descubrir algo más. Dijimos que la premisa mayor rezaba «deseo llevar una dieta balanceada». Pues bien, ¿cómo surgió dicha premisa?, es decir, ¿no podríamos sospechar que esta premisa mayor es la conclusión de un silogismo previo, una conclusión fruto de un proceso análogo al de ese Esquema 2? Pensémoslo así: supongamos que yo tengo un deseo racional tipo «deseo llevar una vida saludable» y me pregunto de qué manera es posible alcanzar dicho fin. Necesariamente llevaré a cabo una pequeña deliberación para descartar varias opciones y quedarme con la más adecuada,¹⁵ quizá una que dijese algo como «deseo llevar una dieta balanceada». ¿Qué significa esto? Que si a «deseo llevar una dieta balanceada» hemos llegado tras haber barajado varias opciones y haber elegido la más adecuada para el fin, gracias a lo cual esta adquirió el respaldo de un deseo mayor, entonces ese «deseo llevar una dieta balanceada» de nuestro Esquema 2, es decir, la premisa mayor, es también una *proairesis*.

Y podemos preguntarnos lo mismo una vez más: ¿por qué deseamos llevar una vida saludable? ¿No será, acaso, porque descubrimos que es un medio, entre muchos disponibles, para alcanzar un fin? Frente a un deseo superior (quizá algo como

¹⁵ Nielsen (2018, pp. 210-11) sostiene que llevamos décadas siendo víctimas de un error textual: en *EE* nosotros leemos que «la *proairesis* es elección, pero no en sentido absoluto, sino de una cosa en preferencia de otra (ή γὰρ προαίρεσις αἴρεσις μὲν ἐστίν, οὐχ ἀπλῶς δέ, ἀλλ' ἑτέρου πρὸ ἑτέρου)» (II.10, 1226b7-8), pero Nielsen señala, con toda razón, que el «πρὸς» se trata de una enmienda de Sylburg ya que en el código aparece «πρὸς», con lo cual quedaría «la *proairesis* es elección, pero no en sentido absoluto, sino de una cosa en aras de otra (ἀλλ' ἑτέρου πρὸς ἑτέρου)». Nielsen recoge, en tono crítico, la justificación que da Sylburg a su enmienda: lo hace a partir de *EN* III.2, 1112a17, es decir, él quiso corregir la idea de la *EE* para ajustarla a la de la *EN* (cf. 2018, 210n30). El punto de Nielsen es muy valioso desde la perspectiva del rigor textual, aunque no altera nuestra comprensión de la *proairesis*, a fin de cuentas, aunque se trate de un elegir X en aras de Y, no deja de ser un elegir X entre varias opciones porque la *proairesis* implica, necesariamente, deliberación (sobre este punto, véase nuestro T9 y comentarios siguientes). En ese orden de ideas, estamos completamente de acuerdo con ella, aunque modifica en nada nuestra exposición. Sin embargo, véase nuestra nota al pie 34.

«deseo ser feliz») postulamos varias opciones, las sopesamos y escogemos la(s) más adecuada(s). Pues bien, ya lo sabemos: opinión acompañada de deseo cuando son fruto de una deliberación recibe el nombre de *proairesis*. Entonces, «deseo llevar una vida saludable» también sería una *proairesis* y con esta ya tendríamos tres. Veamos lo antedicho en el siguiente esquema:



Esquema 3.

Basta analizarlo un poco para entender que no es ninguna absurdidad que de una elección deliberada *sobre el tipo de vida* (p.ej.: «deseo llevar una dieta balanceada») se concluya otra elección deliberada *general* (p.ej.: «deseo evitar una vida sedentaria») y que de esta se concluya una elección deliberada particular *hic et nunc* (p.ej.: «debo comer esta ensalada con proteína»)¹⁶. En otras palabras: *intentando comprender qué es la proairesis, nos encontramos con que debemos comprender, básicamente hablando, tres tipos de proairéseis, las que numeramos a continuación:*

¹⁶ En cierto sentido, Tomás de Aquino ya había notado esto al declarar que lo que es fin respecto de unas cosas puede fungir como medio respecto de otras (cf. *Summa Theologica* I-II, Q. 14, a. 2).

- (1) Una serie de *proairéseis* de primer orden, *respecto del tipo de vida*.
- (2) Una serie de *proairéseis* de segundo orden, *respecto de los principios operativos de la vida que elegimos deliberadamente seguir*.
- (3) Una serie de *proairéseis* de tercer orden, *respecto de la acción concreta aquí y ahora*.

Sean estos, pues, los tipos de *proairesis* que vamos a analizar a continuación.

II. *PROAIRESIS* MAYOR O DE PRIMER ORDEN: ELECCIÓN DELIBERADA DEL TIPO DE VIDA

En el lapso de nuestra existencia hacemos múltiples elecciones deliberadas, quizá la más crucial de ellas es la elección del tipo de vida que anhelamos llevar. Cualquiera persona libre y con uso de razón se ve frente a esta encrucijada y ante ello no hay otro remedio que identificar las opciones posibles, sopesar los pro y contra de cada una y tomar una decisión. Este, sin duda, es un ejercicio de elección deliberada. Por eso no debe sorprendernos que en *Problemata (Probl.)* aparezca «*proairesis*» y el verbo «*proairéō*» para referirse al escogimiento de una ocupación para la vida:

[T2] ¿Por qué, los que han elegido deliberadamente algo, a veces desperdician su tiempo en <ocupaciones> malas más que en las más excelsas? Por ejemplo, ¿<por qué alguien> que desea racionalmente ser un acróbata o un actor o un flautista elige racionalmente estas <ocupaciones> más que ser un astrónomo o un rétor? ¿Será porque algunos que desean racionalmente practicar <ocupaciones> más excelsas, pero por causa de una descreencia sobre que ellos mismos sean capaces, no lo practican? ¿O será que en lo que cada uno cree que es superior, eso lo elige deliberadamente? El que elige y se aplica en eso, dedicándole a eso la mayor parte del día, llega a ser más fuerte en eso. Pero el que desde el inicio elige deliberadamente algo y a eso se ha acostumbrado, en nada pueden juzgar lo mejor: porque se ha corrompido su pensamiento por causa de las malas elecciones

deliberadas. (*Probl.* VIII.6, 917a6-17)¹⁷

Aristóteles también habla de elegir deliberadamente X tipo de vida cuando examina los que para él son los tres principales candidatos para ser la *eudaimonía*, a saber, *la vida del placer, la vida política y la vida de la contemplación*. Haciendo honor a una costumbre filosófica de larga data, así fustiga el Estagirita al vulgo por su *proairesis* vital: «El común de los hombres se muestra del todo servil al elegir deliberadamente la vida de las bestias, pero tiene una justificación porque muchos de los poderosos tienen pasiones semejantes a las de Sardanápalo» (*EN* I.5, 1095b19-22).¹⁸

Naturalmente, *la elección deliberada de vida funciona bajo un presupuesto fundamental: la libertad política*. Algo que, desde la perspectiva aristotélica, no todos los seres humanos tienen. Sin ánimo alguno de cuestionar su *statu quo*, para el Estagirita ni las mujeres ni los esclavos son libres y, por tanto, unas y otros no tienen posibilidad de fijarse un modo de vivir. De ahí que en *EE* se exprese en estos términos:

[T3] [...], todo el que es capaz de vivir según su propia elección deliberada debe establecer algún objetivo para vivir noblemente, sea éste el honor o la fama o la riqueza o la educación; prestando atención a esto realiza todas las acciones (dado que el no ordenar la vida hacia algún fin es signo de inmensa insensatez) [...]. (*EE* I.2, 1214b6-11¹⁹, énfasis mío)

¹⁷ «Διὰ τί, ἅπερ ἂν τίνες προέλονται, ἐνδιατρίβουσι τούτοις ἐνίοτε φαύλοις οὔσι μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς σπουδαιότεροις, οἷον θαυμαστοποιῶς ἢ μῆμος ἢ συρικτῆς μᾶλλον ἢ ἀστρονόμος ἢ ῥήτωρ εἶναι ἂν βούλοιοτο ὁ ταῦτα προελόμενος. ἢ ὅτι βούλονται μὲν ἐνιοὶ τὰ σπουδαιότατα μεταχειρίζεσθαι, διὰ δὲ τὸ μὴ πιστεύειν ἑαυτοῖς ὡς δυνησομένοις, διὰ τοῦτο οὐ πράττουσιν; ἢ ὅτι ἐν οἷς οἴεται ἕκαστος κρατιστεύειν, ταῦτα προαιρεῖται· ὁ δὲ αἰρεῖται, καὶ ἐπὶ τοῦτ' ἐπέιξεται, νέμων τὸ πλεῖστον ἡμέρας αὐτῷ μέρος, ἵνα αὐτὸς αὐτοῦ τυγχάνει κράτιστος ὢν. ὅ τι δὲ ἂν τινες ἐξ ἀρχῆς προέλονται καὶ οἷς ἂν συνεθισθῶσιν, οὐδὲ κρίνειν ἔτι δύναται τὰ βελτίω· διέφθαρται γὰρ ἡ διάνοια διὰ φαύλας προαιρέσεις». La traducción es mía.

¹⁸ «οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι, τυγχάνουσι δὲ λόγου διὰ τὸ πολλοὺς τῶν ἐν ταῖς ἐξουσίαις ὁμοιοπαθεῖν Σαρδαναπάλλω».

¹⁹ «[...] ἅπαντα τὸν δυνάμενον ζῆν κατὰ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν <δεῖ> θέσθαι τινὰ

La misma idea, con el mismo énfasis en la libertad política, vuelve a aparecer más adelante, aunque allí sí menciona a los candidatos a la felicidad en los mismos términos de *EN* I.5 (i.e. política, placer o contemplación):²⁰

[T4] [...] pero los <bienes> que conducen a la felicidad son tres, los bienes antes mencionados como grandes para los hombres, <a saber,> virtud, sabiduría y placer, observamos que tres son las vidas que eligen deliberadamente vivir todos los que sucede que tienen el poder <de elegir deliberadamente>, la <vida> relativa a la política, a la filosofía y a la devoción al placer. (*EE* I.4, 1215a32-b1)²¹

Incluso la polémica sobre cuál es la vida feliz, si la vida de las virtudes intelectuales o la vida de las virtudes éticas, presente en la *EN* y retomada en *Política* (*Pol.*), también es planteada en términos de *proairesis*. Aparece así:

Pues, en términos generales, dos vidas los hombres que más aman el honor por causa de la virtud manifiestan haber elegido deliberadamente, de los primeros y de los de ahora: con dos me refiero a <la vida> política y a la filosófica. (*Pol.* VII.2, 1324a29-32)²²

σκοπὸν τοῦ καλῶς ζῆν, ἥτοι τιμὴν ἢ δόξαν ἢ πλοῦτον ἢ παιδείαν, πρὸς ὃν ἀποβλέπον ποιήσεται πάσας τὰς πράξεις (ὡς τό γε μὴ συντετάχθαι τὸν βίον πρὸς τι τέλος ἀφροσύνης πολλῆς σημεῖον ἐστίν), [...]. Estamos aceptando la sugerencia de Gigon: <δεῖ> θέσθαι.

²⁰ Podría discutirse si sí aparecen en T2, “si equiparamos educación (παιδεία) con vida contemplativa, honor y fama (τιμὴ ἢ δόξα) con vida política y riqueza (πλοῦτος) con vida del placer —pensando, tal vez, que una vida hedonista es imposible sin recursos económicos o que usualmente los recursos económicos se buscan para poder financiar una vida de placeres—.

²¹ «[...] τῶν δ' εἰς ἀγωγὴν εὐδαιμονικὴν ταττομένων τριῶν ὄντων, τῶν καὶ πρότερον ῥηθέντων ἀγαθῶν ὡς μεγίστων τοῖς ἀνθρώποις, ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς, τρεῖς ὄρωμεν καὶ βίους ὄντας, οὓς οἱ ἐπ' ἐξουσίας τυγχάνοντες προαιροῦνται ζῆν ἅπαντες, πολιτικὸν φιλόσοφον ἀπολαυστικόν».

²² «σχεδὸν γὰρ τοῦτους τοὺς δύο βίους τῶν ἀνθρώπων οἱ φιλοτιμώτατοι πρὸς ἀρετὴν φαίνονται προαιρούμενοι, καὶ τῶν προτέρων καὶ τῶν νῦν· λέγω δὲ δύο τὸν τε πολιτικὸν καὶ τὸν φιλόσοφον». La traducción es nuestra.

Finalmente, en un intento por diferenciar la sofística, la dialéctica y la Filosofía, habla así el Estagirita en *Metafísica* (*Met.*):

[T5] [...]; la sofística y la dialéctica, en efecto, discuten en torno al mismo género que la Filosofía; pero < la Filosofía > difiere de una por el tipo de la capacidad, y de la otra *por la elección deliberada de la vida*; la dialéctica es tentativa y refutadora²³ sobre aquellas cosas de las que la Filosofía es cognoscitiva, y la sofística <es> aparente <respecto del ser sabiduría>,²⁴ pero no real. (*Met.* IV.2, 1004b22-26,²⁵ énfasis mío; cf. *Rhet.* I.1, 1355b17-21)

El pasaje es algo oscuro, pero no indescifrable: Filosofía, dialéctica y sofística concuerdan en los temas, pero, por una parte, la Filosofía *conoce* mientras que la dialéctica *polemiza* (y en ello difieren en cuanto a *dýnamis*) y, por la otra, la Filosofía *es sabiduría* mientras que la sofística se limita a *aparentar serlo* (y en ello difieren quienes eligen deliberadamente una u otra vida).²⁶ Por supuesto,

²³ Hemos vertido «πειραστική» como «tentativa y refutadora», pues, como señala Calvo Martínez (1994: 169n12), engloba de modo más claro el sentido de dicho término pues lo propio del quehacer dialéctico es someter a prueba e intentar refutar las tesis del oponente. Cf. *Refutaciones sofísticas*, 11, 171b3-172b4.

²⁴ Hacemos esta asunción a partir de lo expresado líneas arriba: «pues la sofística es sabiduría solamente en apariencia (ή γάρ σοφιστική φαινόμενη μόνον σοφία ἐστὶ)» (*Met.* 1004b18-19).

²⁵ «περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει· ἐστὶ δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινόμενη, οὐσα δ' οὐ» La traducción es de García Yebra, con varias modificaciones nuestras.

²⁶ Aunque sea oscuro también, vale la pena citar el siguiente pasaje de *Retórica* (*Rhet.*), no solo por ser paralelo a nuestro T5, sino porque aquí también se alude a la *proairesis* en relación a la elección del estilo de vida. Dice:

Sin embargo, la sofística no <reside> en la facultad, sino en la elección deliberada. Y, por lo tanto, en nuestro tema, uno será retórico por conocimiento y otro por elección deliberada, mientras que, en el otro caso, uno será sofista por elección deliberada y otro dialéctico, no por elección deliberada, sino por facultad. (*Rhet.* I.1, 1355b17-21, traducción de Araujo & Marías)

ή γάρ σοφιστικὴ οὐκ ἐν τῇ δυνάμει ἀλλ' ἐν τῇ προαιρέσει· πλὴν ἐνταῦθα μὲν ἔσται ὁ μὲν κατὰ τὴν ἐπιστήμην ὁ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν ῥήτορ, ἐκεῖ δὲ σοφιστὴς μὲν κατὰ τὴν προαίρεσιν, διαλεκτικὸς δὲ οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν.

Es claro que el pasaje dista de ser sencillo, pero creemos que la explicación de

este comentario de *Met.* se enmarca en las críticas de Sócrates y sus discípulos a aquellos que eligen deliberadamente el estilo de vida del sofista. ¿Y qué hacen quienes optan por tal elección? Eligen vivir cobrando por sus enseñanzas, vivir persiguiendo no la verdad sino la persuasión, vivir haciendo más fuerte al argumento más débil, vivir vendiéndole un mal “alimento” al alma de los jovencitos y todas las demás faltas que Aristóteles y Platón les solían achacar a estos polémicos pensadores del siglo V a.C. Pero con estas otras *proairéseis* que acabo de mencionar, derivadas de la primera, entramos a hablar de las elecciones deliberadas de segundo orden, tema del numeral siguiente.

III. *PROAIRÉSEIS* GENERALES O DE SEGUNDO ORDEN: LA ELECCIÓN DELIBERADA DE LOS PRINCIPIOS DE VIDA

Como acabamos de ver con lo último que expusimos sobre los sofistas, *la elección deliberada de vida solo cobra sentido a través de la toma y ejecución de una serie de elecciones deliberadas concretas*. Es decir, *somos lo que hacemos*, al margen de autoproclamaciones que, por sí mismas, son fútiles. Elegir deliberadamente ser X adquiere realidad en la medida en que realicemos lo propio de X, no antes ni después. Podemos afirmar que las *proairéseis* de segundo orden son los componentes sin los cuales las *proairéseis* de primer orden no son más que títulos, o, dicho de otra manera, las *proairéseis* de primer orden son el resultado natural de quienes toman y efectúan las *proairéseis* de segundo orden.²⁷

Racionero (1994: 173n29) ayuda tanto que deseamos citarla para nuestro lector: «En la dialéctica, quien usa rectamente de la facultad o capacidad es “dialéctico” y quien hace un uso desviado de la intención, “sofista”. En la retórica, en cambio, el nombre es el mismo en los dos casos —esto es, *rétor*, retórico—, de modo que solo cabe distinguir entre un *rétor* por ciencia (equivalente del dialéctico) y un *rétor* por intención (equivalente del sofista)».

²⁷ Esto fue lo que quisimos retratar con las flechas ascendentes punteadas en nuestro Esquema 3, de modo que hay una especie de círculo virtuoso: “es futbolista el que juega regularmente fútbol y el que juega regularmente fútbol es futbolista”... Sobre este tema, también véase nuestra nota al pie 36.

Sin duda, *es erróneo afirmar que la ética aristotélica sea una ética de reglas*, esto es, no es el caso que para ser virtuoso baste con memorizar y cumplir una serie de preceptos. Sin embargo, es claro que el hombre prudente sí tiene en su alma una serie de principios generales en espera de ser actualizados de manera adecuada de cara a cada situación particular, *principios que han sido establecidos en el marco de una elección deliberada superior*.

Nuestro T5, citado más arriba, aludía a esto que estamos explicando, a al menos una de las elecciones deliberadas constitutivas del sofista (i.e., fingir sabiduría), del dialéctico (i.e., polemizar) y del filósofo (i.e., conocer la verdad —valga la redundancia—).²⁸ También habla sobre estas *proairéseis* propias de quien ha escogido ciertos modos de vida el siguiente pasaje de *EE* (continuación inmediata de nuestro T4):

[T6] Pues de estos <modos de vida elegibles racionalmente>, el filósofo desea racionalmente ocuparse de la sabiduría y la contemplación de la verdad, el político <desea racionalmente ocuparse> de las acciones bellas (son éstas las procedentes de la virtud), o el devoto al placer <ocuparse> de los placeres corporales. (*EE* I.4, 1215b1-5)²⁹

No hablamos, pues, de una serie de elecciones deliberadas inconexas, sino que existe una unión y una congruencia entre ellas, todas se derivan

²⁸ Quizá Alejandro Vigo (2012, p. 72) sea el primero que usa nuestro T5 para hablar de la *proairesis tou biou*. Sin embargo, él mismo no repara en que Aristóteles allí alude a elecciones deliberadas derivadas de esa elección deliberada de vida y por eso lo siguiente que él explica es la *proairesis* en el silogismo práctico. Creemos que esta no es una omisión insignificante. No es imposible pensar que principios tan generales (como «deseo llevar la vida del sofista») se pueden conectar con el aquí y el ahora (como «deseo cobrarle más caro a Hipócrates por mis lecciones»). Sin embargo, si analizamos nuestro propio actuar, seguramente descubriremos que el paso de lo general a lo particular lo hacemos a través de una afirmación intermedia, que es la que hemos identificado como *proairéseis* de segundo orden.

²⁹ «[...] τούτων γὰρ ὁ μὲν φιλόσοφος βούλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν, ὁ δὲ πολιτικός περὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς (αὗται δ' εἰσὶν αἱ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς), ὁ δ' ἀπολαυστικός περὶ τὰς ἡδονὰς τὰς σωματικάς».

*del mismo propósito y a la consecución del mismo propósito tienden.*³⁰

La *proairesis* de vida «elijo deliberadamente ser profesor» se descompone en «elijo deliberadamente preparar bien las clases», «elijo deliberadamente enseñar con pasión a los estudiantes», «elijo deliberadamente darles retroalimentación de sus trabajos» y un largo y mal remunerado etcétera. Las *proairéseis* de segundo orden concretizan a la *proairesis* de primer orden (al tiempo que la primera engloba a las segundas). Sin embargo, a pesar de su mérito, *las proairéseis de segundo orden todavía no aterrizan al nivel de (o de cara a) una situación particular, de proairéseis que estén impulsando una acción concreta hic et nunc.* De estas fue de las que empezamos hablando en este escrito, aunque en la sección siguiente vamos a agregar un par de cosas más. Pero, antes de esto, hay algo que aclarar: ¿cómo llegamos a esas *proairéseis* de segundo orden? ¿Hay algún sustento para afirmar que de un silogismo práctico se pueda concluir algo como «deseo llevar una dieta balanceada»?

La respuesta es sí: si observamos todos los ejemplos dados por Aristóteles en *MA 7* del denominado “silogismo práctico”, nos

³⁰ Mele considera que no es cierto que Aristóteles use «*proairesis*» en distintos sentidos. Sin embargo, su afirmación “no tiene que ver con lo que nosotros defendemos sobre los tres tipos de *proairesis*, sino con entender *proairesis* como (1) elegir deliberadamente medios para el fin, (2) elegir deliberadamente medios y el fin y (3) tener elección deliberada sin haber deliberado, como el caso del incontinente por precipitación (1981, p. 406). Su posición será que solo es verdadero el primer sentido. Ahora, aunque Mele no habla de tipos de *proairéseis*, en cierto sentido sí parece expresarse en contra de lo que acabamos de afirmar al sostener que es falso que el agente, cuando elige deliberadamente hacer algo, lo hace pensando en fines superiores, p.ej., en alcanzar la *eudaimonía* (cf. 1981, pp. 408-410). A la hora de justificarse, responde él que es obvio y que no necesita prueba en absoluto, a fin de cuentas, las acciones buenas se deben elegir por sí mismas, no por otra cosa (1981, pp. 409-411). Estamos del todo en desacuerdo en este punto. Precisamente una característica de una vida bien lograda es ordenar todo lo que hacemos con vistas a un objetivo común (véase, p.ej. *EE* I.2, 1214b6-11 —nuestro T3—, en donde no hacerlo es tildado de *ἀπροσόντης*). Además, Mele parece olvidar que Aristóteles señala, claramente, que existen cosas que deseamos por sí mismas y cosas que deseamos por sí mismas y por otra cosa (cf. *EN* I.1, 1094a5-18). Por otra parte, sobre el problema que Mele plantea sobre en qué sentido el incontinente delibera y razona (1981, p. 415), en otro lugar nos hemos expresado extensamente —cf. Ramos-Umaña, 2021—.

daremos cuenta de que hay algunas diferencias. Veamos tales ejemplos, numerados por nosotros para distinguirlos con facilidad:

[T7] [...] aquí la conclusión de las dos premisas se convierte en acción, por ejemplo, [1] cuando se piensa que todo hombre debe caminar y que uno mismo es hombre, inmediatamente se camina, y, en cambio, [2] cuando se piensa que en un determinado momento ningún hombre debe caminar y que uno mismo es hombre, permanece quieto de inmediato; y en ambas situaciones el hombre actúa, *a no ser que algo lo impida o lo obligue*. [3] Debo hacer algo bueno para mí, y una casa es algo bueno: al punto hace una casa. [4] Necesito cubrirme, una capa es una cobertura: necesito una capa. [5] Lo que necesito, debo hacerlo: necesito una capa, debo hacer una capa. Y la conclusión, hay que hacer una capa, es una acción. Se actúa a partir de un principio. Si va a existir una capa, es necesario que esto sea lo primero, si esto, esto otro; y esto se hace de inmediato. (*MA* 7, 701a11-22,³¹ énfasis nuestro)

Más arriba indicamos, y acá volvemos a verlo, que la conclusión resultante de las premisas del “silogismo práctico” es una acción ejecutada «inmediatamente/de inmediato» (*εὐθέως/εὐθύς*). No obstante, *Aristóteles tiene el cuidado suficiente para señalar que el «inmediatamente» está condicionado al «si no está impedido»* (de hecho, usa el mismo verbo, «κωλύω», tanto en *MA* 7, 701a16 como en *EN* VII.3, 1147a31). Es decir, *es evidente que en muchos casos la conclusión resultante no puede ser ejecutada en ese preciso instante, ora porque no tenemos a la mano lo que necesitamos, ora porque no es el momento adecuado para hacerlo, ora porque es un proceso que*

³¹ «ἐνταῦθα δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἢ πρᾶξις, οἷον ὅταν νοήσῃ ὅτι παντὶ βαδιστέον ἀνθρώπῳ, αὐτὸς δ' ἀνθρώπος, βαδίζει εὐθέως, ἂν δ' ὅτι οὐδενὶ βαδιστέον νῦν ἀνθρώπῳ, αὐτὸς δ' ἀνθρώπος, εὐθύς ἡρεμεῖ· καὶ ταῦτα ἄμφω πράττει, ἂν μὴ τὴ κολύη ἢ ἀναγκάζῃ. ποιητέον μοι ἀγαθόν, οἰκία δ' ἀγαθόν· ποιεῖ οἰκίαν εὐθύς. σκεπάζματος δέομαι, ἱμάτιον δὲ σκέπασμα· ἱματίου δέομαι. οὐ δέομαι, ποιητέον· ἱματίου δέομαι· ἱμάτιον ποιητέον. καὶ τὸ συμπέρασμα, τὸ ἱμάτιον ποιητέον, πρᾶξις ἐστίν. πράττει δ' ἀπ' ἀρχῆς. εἰ ἱμάτιον ἔσται, ἀνάγκη εἶναι τότε πρῶτον, εἰ δὲ τότε, τότε· καὶ τοῦτο πράττει εὐθύς». Sigo la traducción de Alonso Miguel (2000), con modificaciones mías.

requiere de varios pasos intermedios ejecutables en distintos instantes. Los ejemplos 4 y 5 son muy ilustrativos en ese sentido: la conclusión del silogismo 4, «necesito una capa», no es una acción para realizar *hic et nunc*, sino que dicha conclusión se convierte en parte de un nuevo silogismo, a saber, del silogismo del ejemplo 5, el cual sí desemboca en una acción: «debo hacer una capa». Incluso, acá podríamos darle espacio a una o varias deliberaciones adicionales, por ejemplo, para elegir el material, el largo o el color de la capa, con lo cual pueden observarse conclusiones del silogismo práctico que no son acciones inmediatas.³² Además, 4 es interesante para nuestros propósitos porque en el funcionamiento de ese silogismo seguramente se efectuó una pequeña deliberación para determinar que la cobertura más adecuada en ese momento y para ese agente era una capa y no un abrigo o una rústica piel de oso. En ese sentido, la estructura de 4 y 5 se asemeja bastante a nuestros ejemplos en el Esquema 3.

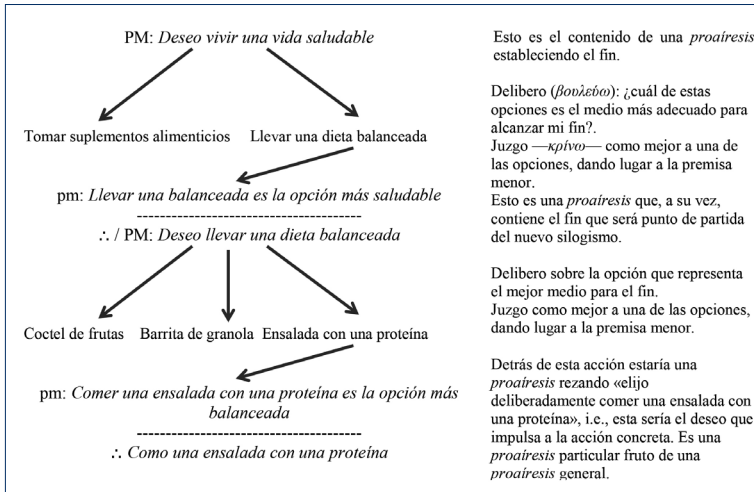
Al empezar este escrito nos preguntamos cuál era el lugar de la *proairesis* en el silogismo práctico. Hasta este punto hemos visto que no solo hay *proairesis* de tres tipos, *sino que pueden ocupar más de un lugar en el silogismo práctico.* Algunos silogismos prácticos no desembocan, propiamente, en una *praxis* sino en elecciones deliberadas generales³³ y estas elecciones deliberadas funcionan como premisas mayores en un siguiente silogismo práctico que, si es otro silogismo que requiere una deliberación para la premisa menor, desembocará en una elección deliberada imbricada con una acción realizable aquí y ahora.

Entonces, repetimos, si hay deliberación en un silogismo práctico, entonces *la proairesis está presente en la conclusión*, pues «*proairesis*» es el deseo resultante de una deliberación. *Pero también puede estar presente en la premisa mayor cuando esta se ha originado, en un silogismo*

³² En la misma línea, cf. Nussbaum 1978, pp. 191-195.

³³ Decimos que se concluye una *proairesis* asumiendo que fueron silogismos en los que la obtención de la premisa menor dependió de una pequeña deliberación.

anterior, gracias a un proceso deliberativo, con lo cual se hace manifiesto que podemos encontrar más de una *proairesis* representada en un mismo silogismo —además, una concluyéndose de otra—. Ello no es ningún absurdo, como hemos intentado defender. Recapitulemos en un esquema todo lo que hemos explicado hasta aquí:



Esquema 4.

IV. *PROAIRÉSEIS* PARTICULARES O DE TERCER ORDEN: LA ELECCIÓN DELIBERADA DE LA ACCIÓN CONCRETA

Acabemos este escrito con aquello con lo cual empezamos. Supongamos que he elegido deliberadamente llevar un estilo de vida saludable (mi *proairesis* de vida) y, por tanto, he elegido deliberadamente llevar una dieta balanceada (mi *proairesis* de segundo orden). Un día estoy en un restaurante y, con el menú en las manos, delibero: “¿cuál será el medio más adecuado para lograr mi fin mayor y mi fin general, comer una deliciosa pizza Margarita o comer una aburrida ensalada?”. Me doy cuenta de que la opción más coherente con mis *proairéseis* superiores no es la deliciosa pizza y, por consiguiente, tomo la resolución «debo comer esta ensalada». Esto último es la *proairesis* de la acción concreta.

Entonces, *la elección deliberada de la acción concreta vendría a ser la última en grado, concerniente a lo particular e inmediato*, sería el eslabón final de la cadena, el modo de llevar a cabalidad aquí y ahora lo que hasta ese momento había sido, por decirlo así, solo un conjunto de resoluciones. La *proairesis* de tercer grado ancla la nave de los propósitos en el puerto de la realidad.

Antes de terminar, probablemente nos queda algo por resolver y este es buen lugar para hacerlo. Aunque en el Esquema 1 presentamos el silogismo práctico en su versión más básica (i.e., una premisa mayor puesta por el deseo, una premisa menor puesta por la percepción y una conclusión-acción), a partir del Esquema 2 lo abandonamos y optamos por silogismos prácticos con procesos deliberativos en el medio. Fue un paso necesario: como dijimos, la *proairesis* es la opinión y deseo fruto de una deliberación, así que incluimos el proceso deliberativo dentro de nuestros silogismos para poder hablar de conclusiones-*proairéseis*. Sin embargo, si en el silogismo práctico no puede detectarse una deliberación, ¿entonces no hay allí una *proairesis*? Nos referimos a casos como los siguientes, parecidos, pero no idénticos. Primer caso: si una persona no tiene tiempo para deliberar, ¿esa acción contaría como *katà proairesin*? Pensemos en el siguiente ejemplo: una persona camina tranquilamente por la acera cuando, de repente, un pequeño niño sale corriendo de un establecimiento y, sin fijarse, salta a la calle. En ese mismo instante, a muy pocos metros, viene un coche a toda velocidad. El paseante no tiene tiempo para cálculos, a duras penas le alcanzan los segundos para abalanzarse sobre el pequeño y así apartarlo del trayecto del coche. Pues bien, tal acción ¿sería una acción *katà proairesin*? De nuestra respuesta depende algo importante, porque, si en efecto estamos dispuestos a reducir el conjunto de lo *katà proairesin* al conjunto de lo deliberado previamente, *entonces ni dicha acción, ni el agente que la realizó, contarían como valientes*. A fin de cuentas, cuando Aristóteles enuncia las cuatro condiciones de una acción auténticamente virtuosa es muy enfático en incluir a la *proairesis*:

[T8] las <acciones> originadas de acuerdo con las virtudes no se realizan de manera justa o moderada solo si son de un cierto modo, sino también si el que actúa se halla <dispuesto> de un cierto modo cuando actúa: primero, si <actúa> a sabiendas; después, <si actúa> eligiendo deliberadamente, y eligiendo deliberadamente <el acto> de por sí; y, tercero, si actúa de manera firme e inmovible. (EN II.4, 1105a28-33)³⁴

Entonces, aunque todos estaríamos inclinados a denominar valiente tanto a la persona que salvó al niño de morir arrollado como a la acción misma, pareciera que Aristóteles no estaría dispuesto a reconocer como tal a ninguna de la dos, y, si procediésemos a otorgarle algún tipo de honor al salvador, tal parece que se opondría por cuanto a tal acción le faltó lo más importante, i.e., la *proairesis* (cf. III.5, 1113b21-20; V.8, 1135b2-8; 1136a1-5).

Segundo caso: si una persona no tiene necesidad de deliberar antes de actuar, ¿esa acción contaría como *katà proairesin*? A qué nos referimos: todos podemos reconocer acciones que, en un principio, requerían de nuestra parte una atenta deliberación, pero que, a medida que se nos fue haciendo un hábito, empezamos a realizarlas sin deliberación mediante. Por ejemplo: las primeras veces en que conducimos un coche de transmisión manual, cuidadosamente deliberamos cuándo meter cada velocidad al tiempo que estamos en extremo al pendiente de lo que hacemos con nuestros pies. Sin embargo, una vez nos vamos habituando a conducir un coche de esas características, empezamos a meter las velocidades y a hacer lo que hay que hacer con los pies sin esas cuidadosas deliberaciones de las primeras veces, hasta que llegamos al punto de hacerlo sin pensarlo, diríamos que lo hacemos “en automático”. Pues bien, no es descabellado suponer que algo análogo sucede con el actuar virtuoso: si hemos realizado tantas

³⁴ «τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἔαν αὐτὰ πως ἔχη, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἔαν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττη, πρῶτον μὲν ἔαν εἰδώς, ἔπειτ' ἔαν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἔαν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη».

veces X acción virtuosa a tal punto que se ha convertido en un hábito, ya omitimos la deliberación mediante que realizábamos las primeras veces, pues, a fin de cuentas, a fuerza de costumbre, ya lo realizamos “en automático”, esto es, sin pensarlo, sin planearlo, *sin deliberar*. En este escenario, ¿dicha acción sigue siendo *katà proairesin* o no?

Empecemos solucionando estos dos puntos poniendo sobre la mesa un par de ideas que, en principio, parecerán complicar más las cosas. Iniciemos con la que expresa el siguiente pasaje:

[T9] Si, entonces, *nadie elige deliberadamente sin haberse preparado ni haber deliberado, si <algo> es peor o mejor*, pero se delibera sobre cuantas cosas dirigen al fin que dependen de nosotros dentro de aquello que puede ser o no ser, es evidente que la elección deliberada es un deseo deliberado de las cosas que dependen de uno mismo. *Pues deliberamos sobre todas las cosas que elegimos deliberadamente*, pero no es el caso que elijamos deliberadamente todas las cosas sobre las que deliberamos. (*EE* II.10, 1226b13-19,³⁵ énfasis nuestro)

³⁵ «εἰ δὴ προαίρεται μὲν μηθεὶς μὴ παρασκευασάμενος μηδὲ βουλευσάμενος, εἰ χεῖρον ἢ βέλτιον, βουλεύεται δὲ ὅσα ἐφ’ ἡμῖν ἐστὶ τῶν δυνατῶν καὶ εἶναι καὶ μὴ τῶν πρὸς τὸ τέλος, δῆλον ὅτι ἡ προαίρεσις μὲν ἐστὶν ὀρεξις τῶν ἐφ’ αὐτῷ βουλευτικῆ. ἅπαντα γὰρ βουλευόμεθα ἂ καὶ προαιρούμεθα, οὐ μὲντοι γε ἂ βουλευόμεθα, πάντα προαιρούμεθα». A pesar de que en todos los códices en la línea 1226b17 figura «ἅπαντες» (i.e., «todos» como sujeto), seguimos la conjetura de Bonitz y leemos «ἅπαντα» («todos» como objeto directo). También nos distanciamos del códice que prefieren Walzer y Mingay (1991: 45), quienes en b18 no leen «βουλευόμεθα (deliberamos)» sino «βουλόμεθα (deseamos racionalmente)». Finalmente, Nielsen 2018: 212n35, en aras de defender su lectura de lo que ella llama la “definición teleológica” de la *proairesis* –algo que expusimos en nuestra nota al pie 9–, ataca también este pasaje demostrando que, de nuevo, hemos sido víctimas de los editores de la *EE*. Ella muestra que el «si <algo> es peor o mejor (εἰ χεῖρον ἢ βέλτιον)» de b15 se basa en una enmienda de Fritzsche ya que el códice no contiene «εἰ» sino «ἦ», con lo cual quedaría «<haciendo esto> peor o mejor (ἦ χεῖρον ἢ βέλτιον)», que es como lo traduce Inwood y Wolf 2013. De ese modo, se congratula Nielsen, la interpretación comparativa o preferencial de la *proairesis* se queda sin sustento. A pesar de lo valioso, desde la perspectiva del rigor textual, de esta aclaración, *no creemos que pueda negarse la labor comparativa de la deliberación*. Es decir, si negamos esa parte, ¿qué sería, entonces, la deliberación? ¿Meramente el proceso de buscar los medios para el fin? Pero, si halla varios medios que pueden conducir al fin, ¿qué haría ese agente? ¿Acaso se quedaría atascado en

Aunque pueda parecer una perogrullada, no podemos pasar por alto que no hay elección *deliberada* sin *deliberación*. Se trata de un punto básico que, dada su importancia, Aristóteles reitera en sus tres tratados éticos: «De los actos voluntarios, realizamos unos habiéndolos elegido deliberadamente y otros sin haberlos elegido deliberadamente; habiéndolos elegido deliberadamente, los que antes hemos deliberado, y sin haberlos elegido deliberadamente, los que no hemos deliberado» (EN V. 8, 1135b8-11).³⁶ «Por consiguiente, como se ha dicho antes, la elección deliberada es de los bienes que conducen al fin y no del fin <mismo>, y de aquellos <bienes> que son posibles para nosotros y de los que involucra controversia sobre si esto es o no es elegible, es evidente que será necesario que hayamos pensado antes y deliberado sobre estos» (MM I.17, 1189a25-29).³⁷ ¿Qué significa para nuestra investigación el hecho de que no haya elección deliberada sin deliberación? Que, en principio, tanto en el primer como el segundo caso que plantea-

la inactividad como el asno de Buridán? (Aristóteles mismo, en tono burlón, supone un escenario en donde un hombre tan hambriento como sediento, está a una misma distancia entre algo de comer y algo de beber y concluye que, si la tesis astronómica de Anaximandro es cierta, entonces ese hombre se dejaría morir de hambre y sed al no ser capaz de inclinarse por una de las dos opciones, cf. *De Caelo* 295b10-35). ¿O haría falta otro proceso adicional a la deliberación para sopesar entre varias opciones razonando cuál es mejor y cuál peor para alcanzar el fin? Y, de ser así, ¿qué nombre recibiría aquel proceso adicional? Dicho de manera somera: aun en el caso de que en ninguno de sus tres tratados éticos Aristóteles hubiese dicho, explícitamente, que la *boileusis* implica comparar entre varias opciones sopesando cuál es mejor y cuál peor para alcanzar el fin, no podemos concebir el acto del deliberar sin esto. (Nielsen [2011] presenta una particularísima interpretación de la deliberación aristotélica. En términos muy generales, niega que Aristóteles hubiese creído que para deliberar hace falta tener alternativas de acción y atribuye esa malinterpretación a Alejandro de Afrodisias y Tomás de Aquino. Su explicación, que se enmarca en la polémica entre compatibilismo e incompatibilismo, una discusión de cuño estoico, rebasa por mucho los intereses de este escrito).

³⁶ «τῶν δὲ ἔκουσίων τὰ μὲν προελόμενοι πράττομεν τὰ δ' οὐ προελόμενοι, προελόμενοι μὲν ὅσα προβουλευσάμενοι, ἀπροαίρετα δὲ ὅσ' ἀπροβούλεντα».

³⁷ «Ἐπει οὖν ἐστίν, ὥσπερ ἐμπροσθεν ἐλέχθη, ἡ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος ἀγαθῶν καὶ οὐ τοῦ τέλους, καὶ τῶν δυνατῶν ἡμῖν, καὶ τῶν ἀντιλογίαν παραδιδόντων πότερον τοῦτο ἢ τοῦτο αἰρετόν, δῆλον ὅτι δεῖ ἂν πρότερον διανοηθῆναι ὑπὲρ αὐτῶν καὶ βουλευσασθαι». La parte final de este pasaje la citamos en nuestra nota al pie 10.

mos más arriba (i.e., el que no delibera por falta de tiempo, el que no delibera por haberse acostumbrado a actuar de X manera) no podríamos afirmar que han actuado *katà proairesin*.

Por otro lado —y he aquí la segunda idea que deseábamos poner sobre la mesa—, en *EN* III.8 Aristóteles sostiene que, frente a un peligro súbito, se ve mejor quién es verdaderamente valiente. ¿Por qué? Porque, según él, al no tener tiempo para deliberar el curso de acción más adecuado, actuamos súbitamente y *son esos actos súbitos los que mejor manifiestan el carácter de cada quien*. Es decir, aquello que, frente al peligro repentino, el agente realiza sin deliberación, lo demostrará como verdaderamente es: como alguien en verdad valiente o no. Dice el texto:

[T10] Por eso también signo del más valiente es estar libre de temor y de perturbación en los peligros repentinos que en los previsibles, porque <eso deriva> más de la disposición habitual, por cuanto depende menos de la preparación: los <actos> previsibles, en efecto, pueden elegirse deliberadamente mediante el cálculo racional y razonamiento, pero los <actos> repentinos (*ἐξαιφνης*) <se deciden> según la disposición habitual. (*EN* III.8, 1117a17-22)³⁸

¿Por qué en T10 el Estagirita habría de afirmar algo así si va directamente en contra de lo que él mismo expresó en nuestro T8?, ¿no habíamos visto que las acciones sin deliberación no podían ser consideradas *katà proairesin* y que, por tanto, estas no afirmaban nada sobre el agente? Es más: a esas acciones que son como las del agente que salvó al pequeño de ser arrollado Aristóteles las llama *actos repentinos* (*ἐξαιφνης*) y, de manera explícita, afirma que tales actos y las acciones elegidas deliberadamente *pertenecen a conjuntos diferentes*: «y decimos que los <actos> repentinos son voluntarios, pero no elegidos

³⁸ «διὸ καὶ ἀνδρειοτέρου δοκεῖ εἶναι τὸ ἐν τοῖς αἰφνιδίοις φόβοις ἄφοβον καὶ ἀτάραχον εἶναι ἢ ἐν τοῖς προδήλοισι· ἀπὸ ἐξέως γὰρ μᾶλλον ἦν, ὅτι ἦττον ἐκ παρασκευῆς· τὰ προφανῆ μὲν γὰρ κἂν ἐκ λογισμοῦ καὶ λόγου τις προέλοιτο, τὰ δ' ἐξαιφνης κατὰ τὴν ἕξιν».

deliberadamente» (EN III.2, 1111b9-10);³⁹ «[...] nadie elige deliberadamente de manera repentina» (EE II.10, 1226b3-4).⁴⁰ Entonces, ¿por qué conceder algún valor a los actos repentinos?

Pues bien, si lo analizamos, podremos observar que T10 y su idea de que en lo repentino se manifiesta la virtud del agente nos da indicios sobre la solución a nuestras dos inquietudes. ¿Por qué? Pensemos en lo siguiente: la primera vez que encaramos una situación sopesamos (1) tanto la eficacia como (2) la concordancia (i.e. la armonía en cuanto a cualidad moral) de varios medios a la luz del fin deseado. Luego de este doble ejercicio, optamos por uno de los medios y concluimos el silogismo con base en ese resultado. Volviendo a nuestro ejemplo: anhelo seguir una dieta saludable, estoy frente a (a.) un restaurante vegetariano, (b.) uno de sushi, y (c.) uno de comida balanceada, analizo las opciones, opto por comer en el de comida balanceada y ahí está mi *proairesis* de la acción concreta. Ahora bien, ¿es razonable pensar que el agente hace este ejercicio deliberativo todas y cada una de las veces a la hora del almuerzo? Naturalmente no. Señala Aristóteles que en ciertos casos los particulares son obvios y no hace falta una deliberación mediadora (cf. MA 7, 701a26-28),⁴¹ casos entre los cuales de seguro se pueden contar aquellos en los que no hace falta repetir la deliberación que ya realicé una vez y en la cual puedo fiarme en casos siguientes iguales o parecidos. Si, ante la duda de dónde comer, realicé, de manera correcta, el proceso deliberativo y concluí que lo mejor es comer donde dan todos los alimentos en equilibrada combinación y al día siguiente me veo frente al mismo dilema, muy probablemente no voy a efectuar el mismo proceso deliberativo sopesando las ventajas y desventajas de cada régimen alimenticio; simplemente opero según el resulta-

³⁹ «καὶ τὰ ἐξαίφνης ἐκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὐ».

⁴⁰ «ἐξαίφνης γὰρ προαιρεῖται μὲν οὐθείς».

⁴¹ Según entendemos, Aristóteles da dos ejemplos de razonamiento práctico sin deliberación, que son 1 y 2 de los numerados en nuestro T7, más uno que no incluimos en la cita, a saber, (P.M.) «Debo beber» + (p.m.) «Esto es bebida» = (∴) «Bebo» (MA 7, 701a32-33).

do de esa deliberación pasada que me es válido para la presente ocasión, y en ese sentido esas acciones que no fueron no deliberadas aquí y ahora seguirán contando como acciones proairéticas, ya que existe una proairesis no patente pero sí latente, una proairesis de ayer como trasfondo de las acciones de hoy.

Y lo recién explicado también nos sirve para proponer una solución a la aparente complicación detrás del primer escenario del pasante que salvó al niño: si bien es cierto que las acciones repentinas carecen de una *proairesis* inmediatamente realizada, en el caso del hombre valiente sus acciones repentinas suceden o como *expresión súbita* de las elecciones deliberadas generales constitutivas de su carácter, o como *eco* de *elecciones deliberadas* tomadas en un tiempo pasado. Es decir, el hábito de actuar según una elección deliberada X (según una elección deliberada valiente, supongamos) “programa” o predispone al agente para actuar según esa elección deliberada X,⁴² al punto de que ello se convierte en su

⁴² «Las virtudes y los vicios no nos mueven, sino que nos disponen de un cierto modo (κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαι πως)» (EN II.5, 1106a5-6). En sus dos tratados éticos principales, Aristóteles va a especificar en qué consiste ese «διακεῖσθαι πως»: la virtud nos dispone a elegir deliberadamente según el modo en que nos hemos acostumbrado. «La virtud ética es una disposición habitual relacionada con la elección deliberada del término medio relativo a nosotros sobre los placeres y dolores según los cuales se dice que alguien posee un carácter, según goce o se duela; pues no se dice que alguien tiene un carácter por ser aficionado al dulce o a lo amargo (τὴν ἀρετὴν εἶναι τὴν ἠθικὴν ἕξιν προαιρετικὴν μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐν ἡδέσι καὶ λυπηροῖς, καθ' ὅσα ποῖός τις λέγεται τὸ ἦθος, ἢ χαίρων ἢ λυπούμενος· ὁ γὰρ φιλόγλυκος ἢ φιλόπικρος οὐ λέγεται ποῖός τις τὸ ἦθος)» (EE II.10, 1227b8-11; cf. EN II.6, 1106b36-1107a3). Es interesante y valioso que en la *MM* no será la virtud ética en general, sino la *phronēsis*, aquella a la que Aristóteles defina en conexión con la *proairesis*: «De manera que la prudencia será cierta disposición habitual relativa a la elección deliberada y práctica de lo que está bajo nuestro control tanto el actuar como el no actuar, tantas como tienden hacia lo conveniente (Ὡστε ἡ φρόνησις ἂν εἴη ἕξις τις προαιρετικὴ καὶ πρακτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων καὶ πράξαι καὶ μὴ πράξαι, ὅσα εἰς τὸ συμφέρον ἤδη συντείνει)» (I.34, 1097a13-15). Un último comentario al respecto: en filosofía aristotélica, pareciera ser mandatorio traducir «προαιρετικὴ» como «electivo» queriendo decir con esto último «que hace elecciones» [así lo hacen Inwood y Wolf (2013); Sinnott (2010); Rackham (1935); Kenny (2011); Megino (2002); Solomon (1925); Woods (1992); Rowe y Broadie (2002); Irwin (1999); Gómez Robledo (1983); Araujo y Marías (2002); Pallí Bonnet (1985); Reeve (2014)]. *Prima facie*, con esta traducción no se

acto “instintivo”, diríamos que casi en su acto reflejo, *es algo que, a fuerza de repetición, termina por repetirse forzosamente*.⁴³ Son esas acciones muchas veces repetidas, es ese hábito resultante, lo que se manifiesta en lo repentino, en lo espontáneo, es la “naturaleza”, o, para decirlo aristotélicamente, la “segunda naturaleza”, lo que queda en evidencia. Por ello, aunque en la acción repentina no hay, tal cual, una *proairesis* inmediatamente anterior por no

hace una afirmación falsa, a fin de cuentas, la virtud nos dispone tanto en el ámbito interior causante, i.e., nuestros deseos racionales y elecciones deliberadas, como en el exterior resultante, i.e., nuestras acciones (cf. *EN* V.1, 1129a7-9; VIII.5, 1157b31). Sin embargo, la palabra «*προαιρετική*» es mucho más ambigua, incluso, diríamos, mucho más rica, y es prudente, filosófica y filológicamente hablando, conservar esto en la traducción. Qué queremos decir: al traducir «*προαιρετική*» por «relativa a la elección deliberada» –como hacemos nosotros– se está conservando un importante matiz, a saber, que la virtud no solo es una *héxis* que se manifiesta en un modo particular de elegir deliberadamente, sino que, además, *ella misma existe como resultados de múltiples elecciones deliberadas previas*, –recuérdese lo dicho en *EN* II.4, 1105a28-33 (nuestro T8)–. En ese orden de ideas, el primer pasaje que citamos en esta nota al pie estaría diciendo, al mismo tiempo, que la virtud ética (1) es una disposición habitual procedente de las elecciones deliberadas del término medio relativo a nosotros y que (2) es manifestable en nuestras siguientes elecciones deliberadas del término medio relativo a nosotros. Partidarios de una traducción como la que proponemos son Ross (1925) («*state of character concerned with choice*») y Crisp 2000 («*a state involving rational choice*»).

⁴³ Recordemos que, para Aristóteles, hay un círculo virtuoso entre aquello que origina un hábito y aquello que el hábito origina. Es decir, ¿cómo me convierto en pesista? Levantando pesas. ¿Y qué hago cuando ya soy pesista? Levantar pesas con especial destreza.

Pero no solo su generación, su crecimiento y su destrucción proceden y son obra de los mismos <actos>, sino que también su ejercicio se dará en los mismos <actos>. Y en los otros casos más manifiestos es, en efecto, así; por ejemplo, en el de la fuerza; pues ella nace de tomar abundante alimento y soportar muchos esfuerzos, y es el fuerte el que más puede hacer esas cosas. [...] Lo mismo en el caso de la valentía, pues nos volvemos valientes acostumbrándonos a despreciar los peligros y a resistirlos, y cuando hemos llegado a serlo, más podemos resistir los peligros. (*EN* II.21104a27-b3; cf. II.3, 1105a16; V.1, 1129a7-9)

ἀλλ' οὐ μόνον αἱ γενέσεις καὶ ἡ ἀξήσεις καὶ αἱ φθοραὶ ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν γίνονται, ἀλλὰ καὶ αἱ ἐνέργειαι ἐν τοῖς αὐτοῖς ἔσονται· καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν φανερωτέρων οὕτως ἔχει, οἷον ἐπὶ τῆς ἰσχύος· γίνεται γὰρ ἐκ τοῦ πολλὴν τροφὴν λαμβάνειν καὶ πολλοὺς πόνους ὑπομένειν, καὶ μάλιστα ἂν δύναιτ' αὐτὰ ποιεῖν ὁ ἰσχυρός. [...] ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἀνδρείας· ἐπιζόμενοι γὰρ καταφρονεῖν τῶν φοβερῶν καὶ ὑπομένειν αὐτὰ γινόμεθα ἀνδρεῖοι, καὶ γενόμενοι μάλιστα δυνησόμεθα ὑπομένειν τὰ φοβερὰ.

haber deliberación, esa acción repentina sí cuenta como valiente en sentido pleno y es valiente en sentido pleno quien la ejecutó, a fin de cuentas, es una o varias *proairéseis* anteriores las que están dando principio de la acción.⁴⁴

No es, pues, incongruencia o delirio aristotélico sostener que una situación de peligro imprevisto devela al de verdad valiente, a aquel que está acostumbrado a actuar valientemente y, según esa costumbre, habrá de actuar siempre (máxime cuando no tiene tiempo para pensar), distinguiéndose así de otros agentes que, de tener espacio para cálculos conveniencieros, pueden actuar “valientemente” (comillas para resaltar lo accidental) porque hay teléfonos celulares filmando y desean figurar como héroes o por algún provecho económico o por el qué dirán o móviles de ese tipo, ajenos al auténtico actuar virtuoso.

De esta manera, ante la pregunta sobre dónde está (si es que está) la *proairesis* en razonamientos donde no había una deliberación explícita, como en el caso de los actos repentinos, ya tenemos una respuesta: si estamos hablando de un agente con un carácter establecido, la *proairesis* yace latente, aunque no patente, en su acción; es el principio operativo a partir del cual se ha originado la acción repentina.

V. CONCLUSIONES

En este texto nos habíamos propuesto explicar el lugar de la *proairesis* en el llamado silogismo práctico. Al intentar responder esta inquietud, hizo falta señalar que «*proairesis*» alude a tres tipos distintos de elección deliberada: (1) del estilo de vida, (2) de los principios generales y (3) de la acción concreta *hic et nunc*. También señalamos cómo esos principios están conectados de manera

⁴⁴ Aunque de manera muchísimo más parca, Mele (1981: 419) va por la misma línea al afirmar que actuar según una virtud (como la valentía) es actuar según una *proairesis*, a fin de cuentas, cita él a Aristóteles, «las virtudes son formas de elección deliberada o no se dan sin elección deliberada» (*EN* II.5, 1106a3-4).

jerárquica, cómo hay una coherencia entre las *proairéseis* de primer, segundo y tercer orden de modo que las últimas concretizan, aquí y ahora, a las primeras.

Habiendo aclarado esto, procedimos a ubicar cada tipo de *proairesis* en el silogismo práctico. En primer lugar, en aquellos casos en donde la premisa menor es resultados de una deliberación, la *proairesis* yace, en primera instancia, en la conclusión. Es verdad que la conclusión de un silogismo práctico es una acción, pero la *proairesis* va imbricada en la acción, a fin de cuentas:

1. La *proairesis* se define como «opinión y también deseo, cuando se concluyen a partir de haber deliberado» (*EE II.10, 1227a3-5*);⁴⁵
- 2-. Aristóteles es claro en manifestar que el mero pensamiento no es capaz de ser principio de la acción (cf. *DA III.9, 432b27; III.10, 433a10-b31; EN VI.2, 1139a37*);
3. En el caso de la acción propiamente hablando, «el principio de la acción (<el principio> del cual <procede> el movimiento, no el fin al que se dirige) es la elección deliberada» (*EN VI.2, 1139a31-32*).⁴⁶

De este modo, si, teniendo un objetivo puesto por el deseo racional (*boúlēsis*), el agente realiza una deliberación (*boúleusis*) y, luego de esa deliberación opta por una de las opciones y, por ello, esa opción se torna deseable para el agente —a fin de cuentas, diría Kant, es irracional querer el fin y no los medios—, entonces eso que yace al final del silogismo práctico es, al mismo tiempo, *proairesis* y acción.

Pero, también examinamos cómo lo que yace expresado en la premisa mayor también puede haber tenido el mismo origen

⁴⁵ «δόξα τε καὶ ὄρεξις, ὅταν ἐκ τοῦ βουλευσασθαι συμπερανθῶσιν».

⁴⁶ «πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις – ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὐ ἔνεκα».

que acabamos de señalar, es decir, que la premisa mayor sea la conclusión de un silogismo previo, de modo que, en ciertos casos, en el silogismo práctico no solo encontramos una *proairesis* en la conclusión, sino, también, en la premisa mayor. Usamos los ejemplos de Aristóteles mismo en *MA* 7 para señalar que las conclusiones de un silogismo práctico muchas veces no desembocan en una acción, sino que requieren de otro silogismo para concretarse, para ahí sí aterrizar el deseo en alguna acción aquí y ahora que permita su satisfacción.

Finalmente, como parte de nuestra explicación de la *proairesis* de la acción concreta, nos preguntamos qué sucedía en aquellos casos donde el agente actúa repentinamente, esto es, sin deliberación, ora por falta de tiempo para deliberar, ora porque la costumbre le movía a omitir ese proceso. El asunto parecía complicarse aún más cuando vimos que Aristóteles, por una parte, afirmaba que solo las acciones *katà proairesin* merecen la cualidad moral en sentido propio e igual el agente que las realiza, pero, por la otra, sostenía que las acciones repentinas, esto es, sin deliberación previa, son la expresión más sincera del carácter de alguien.

En ese último punto concluimos que, en el caso de actos repentinos realizados por parte de agentes con una *héxis* establecida⁴⁷ (como la valentía), *lo repentino no es sinónimo de azaroso o de impredecible, sino que se supedita a cierta regularidad, a la regularidad detrás del actuar de ese agente* (i.e., *de su hábito*) y, en ese sentido, detrás de sus acciones no deliberadas también yace una *proairesis*, ora como un trasfondo permanente (i.e., la *proairesis* de vida o las *proairéseis* generales) que permea todo lo que el agente hace, ora

⁴⁷ Diferente es el caso de actos repentinos realizados por parte de animales y niños, casos en los cuales tales actos reflejan la misma falta de *proairesis* de la cual ellos adolecen. Cabe recordar que, según Aristóteles, los animales y los niños actúan voluntariamente mas no con *proairesis* puesto que el tipo de “acciones” (comillas pues ellos no actúan en sentido pleno) de las que son capaces son hechas *repentinamente* (*ἐξαίφνης*), y las acciones repentinas son voluntarias, pero no hechas con *proairesis* (cf. *EN* III.2, 1111b7-10).

como una decisión concreta “reutilizable” que el agente alguna vez tomó y que sigue aplicando para casos semejantes (como la *proairesis* particular de «debo comer una comida balanceada», útil hoy y mañana y por siempre mientras siga conservando mi principio de vida «deseo llevar una vida saludable»).

Dicho esto, vimos que no hay algo contrario o contradictorio en los pasajes que revisamos, *pues el mejor retrato del carácter de alguien está en lo relacionado con su proairesis, pero tal vez nada la pone mejor en evidencia como los actos repentinos*, porque obligan al agente a una espontaneidad en la cual queda al descubierto lo que sin máscaras ni disimulos brota de su (segunda) naturaleza. De este modo, hemos explicado dónde está presente la *proairesis* en un silogismo práctico donde no hay una deliberación explícita.

REFERENCIAS

- Araujo, M., Marías, J. (2002). [EN] *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Madrid: CEPC.
- Araujo, M., Marías, J. (2005). [Pol.] *Aristóteles. Política*. Madrid: CEPC.
- Armstrong, G. C. (1935). [MM] *Aristotle. Magna Moralia*. Cambridge: Loeb Classical Library.
- Arpstone, H. (1975). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. London: D. Reidel Publishing Company.
- Bartlett, R., Collins, S. (2011). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boeri, M. (2010). [DA] *Aristóteles. Acerca del alma*. Buenos Aires: Editorial Colihue.
- Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Broadie, S., Rowe, C. (2002). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Oxford: OUP.
- Calvo Martínez, J. L. (2001). *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.
- Crisp, R. (2000). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Charles, D. (1984). *Aristotle's Philosophy of Action*. Ithaca: Cornell University Press.
- Frede, M. (2011). *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Forster, E. S. (1961). [MA] *Aristotle. Movement of Animals*. Cambridge: Loeb Classical Library.
- Gómez Robledo, A. (1983). *Aristóteles. Ética Nicomaquea*. Ciudad de México: UNAM.
- Gómez Robledo, A. (1994). [EE] *Aristóteles. Ética Eudemia*. Ciudad de México: UNAM.
- Hett, W. S. (1957). [Probl.] *Aristotle. Problems (2 Vols.)*
- Inwood, B., Woolf, R. (2013). *Aristotle. Eudemean Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- Irwin, T. (1999). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Kenny, A. (1979). *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven: Yale University Press.
- Kenny, A. (2011). *Aristotle. Eudemean Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Martínez Casado, Á. *et al.* (1993). *Santo Tomás de Aquino. Suma de Teología*, Madrid: BAC.
- Martínez de Merlo, L. (2007). *Dante Alighieri. Divina Comedia*. Madrid: Cátedra.
- Megino, C. (2002). *Aristóteles. Ética Eudemia*. Madrid, Alianza.
- Mele, A. (1981). Choice and virtue in the Nicomachean Ethics, *Journal of the History of Philosophy*, 19(4), 405-423. DOI: 10.1353/hph.2008.0050
- Mele, A. (1984). Aristotle's Wish, *Journal of the History of Philosophy*, 22(2), 139-156. DOI: <https://doi.org/10.1353/hph.1984.0022>
- Meyer, S. S. (1993). *Aristotle on Moral Responsibility*. Cambridge: Blackwell.
- Nielsen, K. M. (2011). Deliberation as Inquiry: Aristotle's Alternative to the Presumption of Open Alternatives, *The Philosophical Review*, 120(3), 383-421. DOI: 10.1215/00318108-1263683

- Nielsen, K. M. (2012) The Will – Origin of the Notion in Aristotle’s Thought, *Antiquorum Philosophia* 6, 47-68.
- Nielsen, K. M. (2018). Deliberation and decision in the *Magna Moralia* and *Eudemean Ethics*. En Brink, D., Meyer, S., Shields, C. (eds.), *Virtue, Happiness and Knowledge. Themes From the Work of Gail Fine and Terence Irwin*, (pp. 197-215). Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1978). *Aristotle’s De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press.
- Pallí Bonet, J. (1984). *Aristóteles. Ética Nicomaquea*. Madrid: Editorial Gredos.
- Rackham, H. (1956). *Aristotle. Eudemean Ethics*. Cambridge: Loeb Classical Library.
- Ramos-Umaña, L. (2021). Filosofía del deseo 1: Aristóteles y el *thymós*. *Tópicos*, (62), 65–95. <https://doi.org/10.21555/top.v62i0.1638>
- Ramos-Umaña, L. (2022), *Proairesis* en Epicteto. *NOVA TELLVS*, 40(2), julio/diciembre 2022, 53-81. <https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2022.40.2.0021X53>
- Reeve, C. D. C. (2014). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Ross, W. D. (1925). *Aristotle. Ethica Nicomachea*. London: Oxford University Press.
- Sinnott, E. (2010). *Aristóteles. Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue.
- Solomon, M. A. (1925). *Aristotle. Ethica Eudemia*. London: Oxford University Press.
- Susemihl, F. (1903). *Aristotelis. Ethica Nicomachea*. Leipzig: Teubner.
- Taylor, C. C. W. (2007). *Aristotle. Nicomachean Ethics (books II-IV)*. New York: Oxford University Press.
- Tovar, A. (2003). [*Rhet.*] *Aristóteles. Retórica*. Madrid: CEPC.
- Vigo, A. (2006). *Estudios Aristotélicos*. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra.
- Vigo, A. (2012), Deliberación y decisión según Aristóteles. *Tópicos, Revista de Filosofía* (43), 51-92. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i43.32>
- Walzer, R. R., Mingay, J. M. (1991). *Aristotelis. Ethica Eudemia*. New York: Oxford University Press.

Woods, M. (1992). *Aristotle. Eudemian Ethics (books I, II and VII)*. New York: Oxford University Press.

Zaragoza, J. (1993). [*Memorabilia*] *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Editorial Gredos.

LAS RAÍCES DEL ÁRBOL DE LA LIBERTAD HÖLDERLIN Y HEGEL ANTE ROUSSEAU

The Roots of The Freedom Tree
Hölderlin and Hegel Facing Rousseau

Gonzalo Santiago Rodriguez

Orcid ID: 0000-0002-8742-4783

Universidad Nacional de Cuyo – Comisión Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (Mendoza, Argentina)

gonzalarodriguez@fed.uncu.edu.ar

RESUMEN

La importancia de Rousseau para el surgimiento del idealismo poskantiano ha sido poco investigada. Oculta en gran medida por la recepción kantiana, la obra del pensador ginebrino parece tener tan solo una importancia accesorio. A partir del análisis interpretativo de las fuentes y su comparación con las principales doctrinas de Rousseau, nuestro trabajo busca mostrar, valiéndonos de las obras de Hölderlin y Hegel de la época de Tübinga y de los años inmediatamente posteriores (1791-1795), que la influencia del pensador ginebrino posee una importancia decisiva para concebir el programa artístico y religioso de los autores estudiados. El análisis nos permitirá comprender que el mencionado autor no representa la figura de un filósofo, menos la de un ilustrado, sino más bien la de un sabio, el portador de una doctrina práctica cuyo principio fundamental se encuentra en la suprema dignidad del hombre y en la idea de libertad entendida como autonomía.

PALABRAS CLAVES: *Filosofía moderna, libertad, Hegel, Hölderlin, Rousseau.*

ABSTRACT

Rousseau's importance for the postkantian idealism has been poorly researched. Hidden by the Kantian interpretation, the work of the Geneva thinker seems to have no relevant influence. Departing from an interpretative analysis of the literary sources and a comparison with the main doctrines, our paper aims to show, using Hölderlin and Hegel's Tübingen and the immediately subsequent works (1791-1795), that Rousseau's influence has a decisive importance to understand the artistic and religious program of our authors. This analysis will allow us to understand that Rousseau is not a philosopher, nor an enlightenment figure, but rather a wise man, the bringer of a practical doctrine whose main principle consisted in supreme human dignity and the idea of freedom interpreted as autonomy.

KEYWORDS: *Modern Philosophy, Freedom, Hegel, Hölderlin, Rousseau.*

LAS RAÍCES DEL ÁRBOL DE LA LIBERTAD HÖLDERLIN Y HEGEL ANTE ROUSSEAU

I. SEMILLA. A MODO DE INTRODUCCIÓN

El aporte de Rousseau para el surgimiento del denominado “idealismo poskantiano” ha sido poco estudiado. Oculto en gran medida por la recepción kantiana,¹ la obra del pensador ginebrino parece no tener más que una significación accesoria. En 1991 señalaba Hans Friedrich Fulda en su texto *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, que frente a la importancia que se le otorgaba a Kant, a la recuperación de Spinoza, a Jacobi, y a la filosofía de la unificación, el impulso que recibió el joven Hegel de Rousseau quedaba “en gran medida sin aclarar” (Fulda, 1991, p. 8). Si bien existían diversos trabajos que trataban la temática de modo accesorio, muy pocos de ellos enfatizaban la importancia decisiva que tuvo el pensador ginebrino para el desarrollo posterior de su sistema.² Fue Marco de Angelis (1995) quien, en su disertación *Die Rolle des Einflusses von J.J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal*, puso de relieve dicha importancia. Para el especialista no es posible comprender el significado profundamente humano de su filosofía sin comprender su pensamiento juvenil. Es por ello que la pretensión científica del sistema hegeliano solo puede ser interpretada en función de los presupuestos rousseauianos que le dan origen. Hegel interpreta la doctrina de Rousseau a partir del

¹ Sobre la recepción kantiana de la obra de Rousseau véase el trabajo de Lelia E. Profili (2020) *La idea de libertad en Jean Jacques Rousseau*.

² Fulda se refiere aquí, además de las obras de carácter biográfico sobre Hegel (Kaufmann, 1972; Pinkard, 2002; Rosenkranz, 1843), a los trabajos que estudian el surgimiento del idealismo hegeliano. Entre ellos debemos destacar los de Dieter Henrich (1963; 1971; 1991), así también los trabajos de Christoph Jamme y Helmut Schneider (Jamme, 1983; Schneider y Jamme, 1990) y la exhaustiva monografía de Kondylis (1979), que si bien se han ocupado de la relación entre Hölderlin y Hegel han tratado la influencia de Rousseau en los años de formación.

concepto de “sabiduría” (*Weisheit*) entendida como saber práctico, opuesto al mero saber (*Wissen*), ya sea teológico o filosófico.³ Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos aquí presentados, son pocos los trabajos que han continuado el desarrollo de esta línea.

En el caso de Hölderlin la situación es similar.⁴ Curiosamente, a pesar de la importancia que se le otorgó a la revolución francesa, y a la polémica⁵ referida a las simpatías políticas del poeta, la influencia de Rousseau no ha sido desarrollada del todo. Recién a finales de los noventa destaca el trabajo de Jürgen Link (1999). En su texto *Hölderlin-Rousseau. Inventive Rückert* el especialista explora las connotaciones y derivaciones que tiene no solo la obra sino la figura de Rousseau en toda la producción del poeta. El investigador utiliza al pensador ginebrino como clave interpretativa para desmontar la tesis dominante que considera la doctrina de Hölderlin como un “pietismo secularizante”, esto es, como una forma sincrética de religión que incorpora elementos panteístas a aquellos provenientes de la tradición cristiana. Contra esta interpretación Link considera que la obra de Hölderlin posee más bien un carácter naturalista cuya fuente dominante es justamente la obra de Rousseau y cuyos temas principales se encuentran en las ciencias naturales de su tiempo.

Una línea de desarrollo sobre la temática que permanece poco explorada surge del pensamiento de Heribert Boeder. El pensador alemán ha ubicado de modo logotectónico el lugar de Rousseau

³ Sobre la interpretación de la filosofía de Hegel como *Weisheitlehre* véase *Hegels Philosophie als Weisheitslehre: Beiträge zu einer neuen Interpretation des Jungen und des reifen Hegel* (De Angeli, 1996) también las lecciones del mismo autor publicadas en <https://www.philosophyforfuture.org/> (De Angeli, 2021).

⁴ Entre los estudios que se han ocupado de la temática podemos mencionar aquí: «Die Transfiguration Rousseaus in der deutschen Dichtung um 1800» (Boechenstein, 1966) y también «Hölderlins Rousseaubild», (De Man, 1968).

⁵ Sobre la polémica sobre el jacobinismo de Hölderlin véase el trabajo de Pierre Bertaux (1992) en *Hölderlin y la revolución francesa*, donde podemos encontrar un resumen de la polémica en el texto de Castellari (2011) *Hyperion nello specchio della critica* (p. 269 y ss.).

en relación con la filosofía del denominado “idealismo alemán”. El trabajo de Boeder (2014; 2016; 2017b; 2017a), en sintonía con el planteo de De Angelis, permite pensar en la figura de Rousseau, junto con la de Schiller y Hölderlin, como la manifestación de una sabiduría epocal, y a la filo-sofía como el despliegue de dicha sabiduría que se desarrolla conceptualmente en Kant, Fichte y Hegel. Del mismo modo que para Link, lo sustancial de la obra de Hölderlin no se encuentra en una interpretación sincrética del cristianismo, sino en la irrupción de un principio cuyo contenido fundamental se ha abierto con Rousseau, particularmente en la irrupción de la autoconciencia de la libertad.

A partir de los planteos previamente mencionados nuestro trabajo intenta demostrar que, para Hölderlin y Hegel, en su período de juventud, Rousseau no representa la figura de un filósofo sino la de un sabio: el portador de una sabiduría práctica cuyo contenido fundamental acerca de la libertad del hombre constituye la base del programa en el que coincidían los autores estudiados durante su formación. Dicha sabiduría práctica o doctrina sapiencial constituiría la base de una “religión de la humanidad”. La expresión poética de la misma la podemos encontrar en los *Himnos de Tubinga* de Hölderlin. Su formulación teórica podemos reconocerla en los ensayos sobre religión de Hegel de 1792-1793. Esta idea común surgiría como solución tentativa a la problemática inscripta en la obra del propio Rousseau.

II. COPA

*El hombre es una envoltura en la que
a menudo se encierra un dios;
una copa en la que el cielo vierte su néctar
para dar de beber lo mejor a sus hijos.*

(Hölderlin, 2000, p. 105)

Plantar un árbol no es una tarea vacía de significado, implica desde el comienzo un ejercicio visionario, la conciencia de una acción que solo llegará a realizarse en un futuro distante. Plantar

un árbol es crear un vaticinio, vislumbrar por un momento el futuro; pensar que, de algún modo, es posible actuar sobre él a distancia. Esto también funciona de modo inverso: cuando observamos algún espécimen centenario, inmediatamente se despierta en nosotros un don sibilino, producimos la imagen de una intención, de alguna persona, algún lugar, algún momento determinado que juzgamos fundacional, solemne. Los árboles y la historia son el lienzo de nuestras más arriesgadas interpretaciones y también el lugar donde estas entran en disputa. Por eso el árbol al que nos referimos quizás nunca fue plantado, nunca existió según los estudios historiográficos más exigentes, y aun así llevaba un gorro frigio en su copa y se erigió al ritmo de *Ah ça ira* y *La Marselleise*. Quienes no estuvieron presentes en este acto solemne que nunca sucedió fueron Schelling, quien había traducido al alemán el himno francés, junto a Hölderlin y Hegel. Los tres habían brindado un discurso en honor a la revolución francesa y habían pronunciado juramentos y promesas “jacobinas”.⁶ La fecha es mucho más clara que el lugar: fue el 14 de julio de 1793, el día del tercer aniversario de la fiesta de la federación donde se conmemoró la toma de la Bastilla.⁷

⁶ El término “jacobino” era utilizado en Alemania no solo para denominar los seguidores de Robespierre, sino como peyorativo para aquellos que adhirieran a la revolución francesa. Ciertamente las simpatías de Hölderlin y Hegel estaban inclinadas más hacia las posiciones girondinas antes que jacobinas. Sobre la utilización del término “jacobino”, véase *Hölderlin ante la revolución* (Ferrer, 2001).

⁷ Nos referimos, por supuesto, a la anécdota del famoso “árbol de la libertad” que ha llegado a nosotros gracias al testimonio de Karl August Klüpfel (1769-1841) en su *Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen* (1849). Dicha anécdota ha sido fuertemente cuestionada sobre todo por Adolf Beck en su texto “Die legende vom Tübinger Freiheitsbaum”, en *Hölderlins Weg zu Deutschland. Fragmenten und Thesen* (Beck, 1982, pp. 46-54) y para Jaeschke es ya considerada una leyenda (Jaeschke, 2016, p. 5). Sin embargo, autores como Jacques D’Hondt (2013) consideran aun la anécdota como verídica y consideran la refutación del hecho como una “testarudez selectiva”. Muchos otros hechos y anécdotas sobre la biografía de los autores aquí estudiados se basan en un solo testimonio, sin embargo, según el especialista francés, solo este parece ser objeto de refutación (p. 69).

“Yo no quiero ser jacobino, fuera todos los jacobinos” (como se citó en Ferrer, 2001, p. 88), expresaba el atormentado Hölderlin sumido ya en su locura, poseído por un incontrolable terror, testimonio elocuente de que aún en ese confuso territorio de recuerdos e imágenes desdibujadas que lo acosaban, la de la Revolución conllevaba para él una seria preocupación. Quizás fue Hölderlin quien, de los tres amigos del seminario de Tubinga, más se comprometió con la acción política y quién más estuvo en peligro de caer en prisión por haber conspirado contra el régimen. Ya su amigo Isaak von Sinclair había sido implicado y el poeta ahora era arrastrado más allá de los confines de la razón, interpretando la coacción como la consecuencia irremediable que se ramificaba desde aquel árbol que nunca existió. “¿Cómo puede interpretar un francés a Hölderlin, el más alemán de todos los poetas?”, le objetaron una vez a Pierre Bertaux (1968); “¿qué puede comprender un alemán de Hölderlin?” (p. 1) contestó Bertaux para quien los alemanes carecían del “*pathos* revolucionario que tiene el francés” (p. 1). “Los alemanes”,⁸ como los nombra Hölderlin en su *Hiperión*⁹ con desdén, y a quienes les dedica su obra, son el receptor sordo de aquel mensaje del poeta, el pueblo hacendoso que nunca tiene tiempo para escuchar. Es a esta humanidad negada a quien Hölderlin dedica su obra, una humanidad que no acogió la Re-

⁸ Sin lugar a dudas “los alemanes” a los que se refiere Hölderlin no son los mismos a los que se refiere Bertaux dado que a finales del siglo XVIII Alemania no existía tal como la conocemos, sin embargo, la crítica que realiza Hölderlin a sus compatriotas no deja de estar vigente en la medida en que apunta a mostrar las dificultades de corresponder a un concepto de humanidad que trascienda las idiosincrasias regionales. Como se muestra en las *Lecciones* de Hegel, el espíritu de la Revolución no tuvo consecuencias políticas en Alemania debido a la idiosincrasia del pueblo alemán y, según el filósofo, al decisivo papel que tuvo la Reforma Protestante en la misma.

⁹ “No puedo figurarme ningún pueblo más desgarrado que los alemanes. Entre ellos encontrarás artesanos, pero no hombres, pensadores, pero no hombres, sacerdotes, pero no hombres, señores y criados, jóvenes y adultos, pero ningún hombre...” (Hölderlin, 2000. pp. 204-205). El pasaje rememora también el poema de Schiller (2015) en homenaje al pensador ginebrino que dice: “sufre Rousseau, lo abaten los cristianos, Rousseau, que, entre cristianos, a hombres va buscando” (p. 48).

volución y a la que busca despertar, una humanidad que aún no fue cultivada. O quizás sea posible pensar que, aunque el árbol no haya dado sus frutos a finales del siglo XVIII, sus brotes se han multiplicado de tal modo que se extienden durante el siglo XIX no solo a la poesía, sino a la música y a la filosofía. La sordera, como sabemos, no impide escuchar y mucho menos componer.

En Hegel los brotes crecieron de modo distinto, mientras que la Revolución muy pronto se encontró limitada por los horizontes históricos que la constreñían en tierras germanas, en el espacio abierto de la especulación se ramificó ilimitadamente hasta abarcarlo todo. Aún entrado el siglo XIX, este acontecimiento histórico fue para Hegel la aurora inicial de todo el despliegue de su filosofía, un hecho a conmemorar incluso en plena Restauración.

El pensamiento, el concepto de derecho se impuso de golpe, y el viejo edificio de la iniquidad no se le pudo resistir. En el pensamiento jurídico se construyó una constitución, y a partir de aquel momento todo debía reposar sobre esa base. Desde que el sol se encuentra en el firmamento y los planetas giran a su alrededor, nunca había visto al hombre ponerse cabeza abajo, es decir, fundarse sobre la idea y construir de acuerdo con ella una realidad. (Hegel, 1970, p. 529)

La Revolución, que cobró realidad efectiva en Francia, que tuvo lugar como el hecho histórico más relevante del mundo moderno, no solo constituyó el cambio de un gobierno político por otro, sino que puso a gobernar aquel espíritu (*Nous*, lo llama Hegel en el texto) para el que la idea de la libertad se desnubla, según Hegel, hasta convertirse en la libertad de la idea.¹⁰ Toda su

¹⁰ Que la filosofía de Hegel es una filosofía de la libertad no solo constituye una declaración que el propio Hegel realiza sino además un motivo recurrente que los especialistas no han dejado de enfatizar. Así, por ejemplo, Klaus Vieweg (2005) sostiene que “la naturaleza del espíritu es libertad” y que el acontecer histórico puede interpretarse como “un progresar en la conciencia de la libertad” (p. 255). También Thomas Sören Hoffman (2014) considera que “Hegel, comparte la palabra fundamental ‘libertad’ con Kant, y con otros representantes del idealismo alemán, cuyos

filosofía nace a partir de esta idea, que constituye la base de su interpretación de la historia universal y también de la historia de la filosofía. En sus *Lecciones Hegel* (2013) remarcará nuevamente que, mientras que en Francia la Revolución había adquirido realidad efectiva, en Alemania “este principio irrumpe en la forma del pensamiento” (p. 406). Las filosofías de Kant, Fichte y Schelling tenían como misión tomar este acontecimiento como objeto y desarrollarlo en la forma del concepto. El resultado sería más gradual y más duradero y adquiriría, al menos para el viejo Hegel, la forma de una realización sosegada por la mediación de la especulación. Por lo tanto, si la Revolución fue la aurora de ese día con el que el filósofo identifica la historia, su filosofía fue entonces su ocaso, su crepúsculo.

Pero, es preciso no irnos por las ramas para comprender el significado de este acontecimiento histórico en Alemania. ¿Dónde se encuentran sus raíces? ¿Cuál es su xilema? Después de todo ella no nace de la nada, ni tampoco puede ser explicada bajo el pretexto de que los franceses son “cabezas calientes”, sino por una necesidad que surge de la propia filosofía, esta es ya el desenvolvimiento de un pensamiento desatado, la manifestación de una verdad fundante, de una sabiduría.¹¹ Sabiduría que no se instituye sin más, sino que se agolpa y resuena, como el tañido de las campanas, en todos lados, avivando una convicción que aparece en la comprensión de un determinado principio que dice, citando a Hegel (2005), no solo “que todos los hombres son libres, sino que el hombre es libre como hombre” (p. 65). Esta convicción hace de la Revolución no una causa, sino más bien un resultado, resultado de un principio que se manifiesta con Rousseau. Escribe Hegel (2013) en sus *Lecciones*: “El principio de la libertad se manifiesta

comienzos, en su conjunto giran alrededor de una ‘gramática de la libertad’, bajo cuyo dominio una conciencia, que no se entiende necesariamente desde su libertad, se encuentra esclavizada” (p. 19).

¹¹ Sobre el concepto aquí utilizado de “sabiduría” véase más abajo p.12.

en Rousseau e infunde esta fuerza infinita al hombre, que se concibe a sí mismo como infinito” (p. 401). Con Rousseau irrumpe la autoconciencia de la libertad, y si toda la historia del espíritu es la historia de la misma, es en Rousseau donde por primera vez este saber se encuentra frente a sí mismo y se dispone a reverberar en la copa del siglo XIX.

III. RAÍZ

De la copa a la raíz la distancia siempre es larga, y el modo más rápido de llegar es mediante un salto: saltemos entonces desde el juicio tardío de Hegel a la recepción de Rousseau para los jóvenes estudiantes del seminario de Tubinga. A pesar de las dificultades que ofrece la decantación de su obra en la densidad oscurecida por la recepción ilustrada que de ella existía en Alemania, lo cierto es que la figura del pensador ginebrino parece adquirir para Hegel y Hölderlin un impulso propio. “*Vive Jean Jacques*” (Hegel, 2021), se lee en el cuaderno de firmas de los amigos, expresando el candor común por la figura del pensador francés. Sabemos, gracias a las citas dejadas en estos cuadernos, de qué manera ya en esta época la lectura del *Contrato Social*, el *Emilio* y la parte publicada de las *Confesiones* constituía el insumo principal del que abrevaban las ínfulas revolucionarias de los jóvenes.¹² Hölderlin, tal y como lo refiere Gaier (2011), no solo leyó tempranamente las *Confesiones*, sino además las *Ensoñaciones de un paseante solitario*. Dicha obra inspiró en parte su oda *A la Tranquilidad*¹³ (StA 1, 92 y ss.) de

¹² En el catálogo de la biblioteca de Hegel (Nr. 1189) se encuentra registrado *El contrato social* según la edición de 1762 de Amsterdam. Quizás examinó Hegel en ese entonces también la recolección de *Obras escogidas* (Paris, 1766) que figura en el catálogo (Nr. 920). Sobre este punto véanse las notas a la edición crítica de la obra de Hegel editada por la Academia de Ciencias de Renania y Westafalia (Hegel, 1989. p. 523), en adelante *GW* seguida por el tomo y la página. Este modo de citación es el más aceptado por la literatura especializada. Las traducciones son propias al menos que se indique lo contrario.

¹³ Cf. Friedrich Hölderlin, *Sämliche Werke. Grosse Stuttgarter Ausagabe* (Hölderlin, 1946). Cuando no existe traducción castellana citamos aquí según la abreviatura

1789 donde el retorno a la naturaleza y el exilio constituirán uno de sus motivos principales. Estos motivos, por otra parte, no lo abandonarán nunca e influirán decisivamente en su trabajo. Pero ¿quién era Rousseau para los jóvenes estudiantes? ¿Se trata de un filósofo, un pensador más con el que los amigos entablaban una conversación o era algo más? Algunos años después de su muerte un compañero de seminario llamado Leutwein recordaba a Hegel en los siguientes términos:

Durante los cuatro años en los que lo conocí, la metafísica, por lo menos, no le ofrecía un interés particular a Hegel: su héroe era Rousseau, del cual leía constantemente el *Emilio*, *El contrato social* y las *Confesiones*, y pensaba que estas lecturas lo liberaban de ciertos prejuicios generalizados y supuestos tácitos —o, como Hegel lo expresaba, de ciertos grilletes—. Le gustaba especialmente el libro de Job debido a su lenguaje desusadamente natural: en definitiva, me pareció varias veces que era algo excéntrico, en cuanto a sus opiniones posteriores las adquirió fuera de allí, pues, en Tübingen ni siquiera estaba verdaderamente familiarizado con el padre Kant.¹⁴ (como se citó en Kaufmann, 1972, p. 29)

Así las cosas, que Hegel considerara a Rousseau como un héroe posee todo el peso semántico que la palabra tenía para los seminaristas. Dicha figura estaba íntimamente relacionada con la heroicidad griega, un modelo que conjugaba lo divino y lo moral, como aquellos personajes históricos que luego encarnarán el desarrollo del espíritu. Otra de las características fundamentales del

StA, seguida por el volumen y la página. Este modo de citación es el más aceptado por la literatura especializada para referirse la edición crítica de las obras de Hölderlin. Las traducciones son propias al menos que se indique lo contrario.

¹⁴ Este testimonio es uno de los pocos que se conservan acerca de la vida de Hegel en el seminario. Sobre la importancia del testimonio de Leutwein véase el trabajo de Henrich (1963) *Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie*, también Fulda (1991) realiza un análisis exhaustivo del pasaje en su texto *Rousseausche Probleme in Hegels Entwicklung* (p. 41). Citamos aquí la traducción que figura en el texto de Walter Kaufman según la traducción de Víctor Sánchez de Zavala.

héroe es el ejercicio de la virtud, entendida como fortaleza ética y como la capacidad de sobreponer la voluntad a las adversidades y las inclinaciones. Para Hegel, Rousseau era un héroe porque antepuso, frente a las persecuciones de su tiempo, la fortaleza de su conciencia moral. En sus escritos de Tubinga, Hegel considera a Rousseau como un hombre “cuya alma estaba llena de respecto por la virtud y la grandeza moral” (GW 1, 142). Del mismo modo no duda en afirmar, frente al saber teológico que recibía en el seminario, que los postulados de doctrina moral cristiana “se pueden encontrar también en los escritos de Platón, Jenófanes, Rousseau” (GW 1, 151). En tal sentido, Rousseau no era solo un pensador, mucho menos un teólogo, sino más bien un hombre religioso en el sentido del vicario saboyano: una persona que siente a Dios en su corazón y lo reconoce “en su naturaleza, en los destinos de los hombres, y que se postra ante Él, le agradece, y predica con sus hechos”¹⁵ (GW 1, 87).

En el caso de Hölderlin, la figura de Rousseau como héroe se entrecruza de modo distinto. Intertextualizado como *leitmotiv*, símbolo y mitema encarnan también los caracteres del poeta y el sabio.¹⁶ En el *Himno a la tranquilidad* se refiere a la tumba de Rousseau como “la tumba del sabio” (StA 1, 93), y en una carta a su amigo Neuffer lo coloca junto a Homero, Safo, Esquilo, Horacio

¹⁵ En la profesión de Fe del vicario saboyano escribe Rousseau sobre Dios: “Cuanto más pienso en él más me confundo: sé con toda certeza que existe y que existe por sí mismo: sé que mi existencia está subordinada a la suya, y que todas cuantas cosas que conozco se encuentran en el mismo caso. En todas partes reconozco a Dios en sus obras, le siento en mí, lo veo en derredor de mí, pero así que quiero contemplarle en sí mismo así que quiero indagar donde está” (Rousseau, 1955, p. 187).

¹⁶ Jürgen Link (1999) distingue cuatro grados de recepción del pensador ginebrino en la obra del poeta: 1. La de los testimonio positivos, donde Hölderlin se refiere explícitamente a Rousseau. 2. El plano de aplicación afectivo-pragmática donde Hölderlin concibe a Rousseau como inspirador de su obra. 3. El plano de la “intertextualidad estratégica” donde Rousseau es implícitamente citado en imágenes y motivos que se refieren a sus textos y obras, y 4. El de la “transfiguración poética” donde Hölderlin concibe a Rousseau según una imagen determinada.

y Shakespeare (Hölderlin, 1990, p. 426). Las citas directas de las obras de Rousseau suelen estar en su idioma original. A menudo estas constituyen citas de autoridad, como si se tratara de textos sagrados, pero, no son tanto las citas directas y las menciones al autor lo que abunda en la obra temprana del poeta, sino más bien los motivos y las referencias entrecruzadas que se diseminan en sus escritos. Así, por ejemplo, la figura de la tumba en la isla de los álamos, donde Rousseau pasó sus últimos años y falleció, constituye una imagen presente no solo en el ya mencionado *Himno a la tranquilidad*, sino también en el *Himno a la quietud* (StA 1, 114). Que la novela *Hiperión* se inspira en Rousseau no se atestigua únicamente porque el único fragmento conservado de la primera versión escrita en Tubinga contiene una cita de *La nueva Eloísa* (StA 4, 219), sino porque el recorrido mismo de la vida del pensador constituye para Hölderlin el modelo de inspiración de la obra. El motivo rousseniano se presenta en aquella inocente unidad con la naturaleza de la infancia, rota por la irrupción en el mundo de la cultura y el subsecuente retorno a la tranquilidad natural como paradigma de sus intentos narrativos. Ya en 1798, en la versión definitiva de la obra Hölderlin, rendirá culto a Rousseau en la figura de Adamás, aquel maestro de la temprana juventud con quien el personaje de su novela epistolar explora la belleza de la naturaleza:

¡Ojalá estuvieras presente eternamente en mí solo tú con todo lo que se te asemeja, infortunado semidiós en quien pienso! A quien rodeas con tu calma y tu fuerza, luchador y vencedor, aquél a quien alcanzar con tu amor y sabiduría, ¡que huya o que se iguale a ti! ¡Ni lo innoble ni lo débil pueden existir a tu lado! (Hölderlin, 2000, p.30)

La idea de un maestro infortunado y extranjero, exiliado y sin patria constituye un fuerte indicio que permite asemejar la figura del ginebrino con la de Adamás. Otro de los indicios se presenta en el hecho de que este personaje es quien introduce al joven Hiperión a la lectura de los héroes de Plutarco. Es importante señalar que

es Plutarco el autor cuya obra atesora y recomienda Rousseau en sus *Ensoñaciones*.¹⁷ Del mismo modo, la búsqueda de Adamás por hombres rememora el homenaje del poema de Schiller,¹⁸ y la contraposición de las enseñanzas de Adamás frente a los “bárbaros sin corazón” representa la contraposición entre las enseñanzas de aquellos maestros que tenía el poeta en el seminario de Tubinga y la dicha que le producía en su juventud la lectura de Rousseau. La figura del semidiós es de capital importancia,¹⁹ puesto que representa la unión de lo divino y lo mortal en el hombre. Adamás es un semidiós no solo en tanto héroe moral, sino también en tanto portador de una sabiduría divina.

A partir de los testimonios y las referencias aquí mencionadas es posible afirmar que Rousseau no representaba para los jóvenes estudiantes un filósofo más, sino más bien un modelo de fortaleza, un ideal para la acción práctica. Frente al saber de su tiempo y a las enseñanzas recibidas en el seminario de Tubinga, el pensador ginebrino se muestra como el portador de una sabiduría moral. En este sentido, la figura de Rousseau se contrapone no solo a la ortodoxia protestante, sino también a la propia ilustración que había penetrado en los centros de enseñanza de la época para maquillar los viejos dogmas. Uno de los testimonios más elocuentes de esta contraposición podemos encontrarlo en uno de los textos de Hegel de 1792/3 en donde escribe:

¹⁷ Escribe Rousseau (1780) en su cuarta ensoñación: “Del pequeño número de libros que aún leo a veces, Plutarco es el que más me atrae y me aprovecha. Fue la primera lectura de mi infancia, será la última de mi vejez; es casi el único autor al que nunca he leído sin sacar algún fruto” (p. 412). Escribe Hölderlin (2000) en su *Hiperión*: “Tan pronto me introducía mi Adamás en el mundo de los héroes de Plutarco como en el mundo maravilloso de los dioses griegos, tan pronto imponía orden y tranquilidad, cuenta y razón, en mis impulsos juveniles, como subía conmigo a las montañas, de día para contemplar las flores de las praderas y del bosque y los musgos silvestres de las rocas, de noche para mirar las estrellas y, en la medida en que le es posible al hombre, tratar de comprenderla” (p. 32).

¹⁸ Cf. *Supra*, nota 9.

¹⁹ Sobre el concepto de semidiós en Hölderlin y la representación de Rousseau como tal véase la quinta parte del trabajo de Link (1999, pp. 121-155).

Algo completamente distinto de la ilustración, o del razonamiento (*Räsonnement*), es la sabiduría (*Weisheit*) —pero la sabiduría no es ciencia (*Wissenschaft*)— la sabiduría es una elevación del alma, que ha superado por medio de la experiencia unida a la reflexión, la dependencia de las opiniones y las impresiones sensibles; y, si es una sabiduría práctica, no una mera sabiduría autocomplaciente o vanagloriosa, debe ser acompañada necesariamente de una tranquila calidez, y un dulce fuego. Ella razona (*räsonniert*) poco, no surge *método matemática* de los conceptos, ni llega por medio de una serie de silogismos *barbara et barroco* a lo que toma como verdad —ella no ha comprado su convicción en el mercado general, donde el saber se le da a cada uno conforme a lo que paga, tampoco sabría ella de brillantes monedas, ni podría ser contada sobre la mesa como una divisa en circulación— sino que habla desde el sentimiento del corazón. (GW 1, 97)

Mediante la utilización de las variantes de origen francés “*Räsonnement*” y el verbo “*räsonnieren*”, Hegel remite a las diatribas que el propio Rousseau dirige contra la ilustración de su tiempo. Para el ginebrino, igual para Hegel, el razonamiento no puede demostrar la certeza moral, por el contrario, a veces incluso pretende ir contra ella. Pero, ¿en qué consiste esta sabiduría? ¿Qué certeza o convicción trae para Hegel y Hölderlin? En la *Nueva Eloisa* el ginebrino escribe también contra el entendimiento razonador expresando al mismo tiempo el contenido de esta sabiduría:

Oigo mucho razonar (*raisonner*) contra la libertad del hombre, y desprecio a todos esos sofistas, porque por mucho que un razonador (*raisoner*) me demuestre que no soy libre, el sentimiento interior, más fuerte que todos los argumentos, lo desmiente sin cesar (...). Nosotros no nos suponemos ni activos ni libres; nosotros sentimos lo que somos. (J. J. Rousseau, 2007, pp. 726–727)

En este pasaje se muestra a las claras que la sabiduría aludida por Hegel consiste justamente en la convicción de la propia libertad del hombre. Una libertad por la cual Rousseau había abogado en sus *Discursos* y una libertad que se convertirá en el

principio rector de su posterior filosofía. Pero analicemos de modo más detallado en qué consiste la doctrina de Rousseau y de qué manera se diferencia de las posiciones anteriores. Escribe el sabio en sus *Discursos*:

(...) no es, pues, tanto el entendimiento, lo que constituye, entre los animales, la distinción específica del hombre como su cualidad de agente libre. La naturaleza da una orden a todo animal, y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma expresión, pero se reconoce libre de asentir, o de resistir; y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma. (Rousseau, 2002, p. 126)

No se trata tan solo de la facultad de querer, sino de la conciencia de esta facultad, una facultad que no puede ser explicada por el mecanismo de los sentidos ni por la formación de las ideas. En tal respecto, la libertad no es simplemente un *liberum arbitrium*, es decir, una ausencia de condicionamientos al actuar, sino el actuar mismo que define todo condicionamiento posterior: una libertad que se despliega a sí misma. En esto consiste la novedad de Rousseau frente a la tradición filosófica anterior que consideraba al hombre como un ser marcado por el pecado original. En su obra el pensador ginebrino absuelve a la humanidad del pecado y lo eleva a un plano superior. Haciendo esto, eleva también la naturaleza al plano de lo divino, abre las puertas a una nueva certeza que ya no piensa, como Hobbes, que el hombre es “el lobo del hombre”, ni tampoco que define su naturaleza en función de su sociabilidad o su racionalidad, sino que la dispone hacia la comprensión de la misma como pura autodeterminación y autonomía. Es este nuevo bautismo de la modernidad el que le permite a Hegel considerar a Rousseau como un héroe y poner en alta estima la condición del hombre en una carta escrita a Schelling en 1795:

Pero ¿por qué se ha tardado tanto en revalorar la dignidad humana, en reconocer su capacidad de libertad, que le sitúa en un orden de igualdad con todos los espíritus? En mi opinión

no hay mejor signo de nuestro tiempo que este de que la humanidad se presente como tan digna de respeto en sí misma. Es una prueba de que desaparece el nimbo de las cabezas de los opresores y dioses de esta tierra. Los filósofos demuestran esa dignidad, los pueblos llegarán a sentirla y, en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos. (George Wilhelm Friedrich Hegel, 1978, p. 60)

A partir de los textos aquí citados podemos ver que uno de los rasgos fundamentales de la sabiduría de Rousseau consiste justamente en mostrar la nueva dignidad del hombre. Lo que lo vuelve digno, según ambos autores, es justamente “reconocer su capacidad de libertad”. En las citas aquí aludidas esta condición es puesta como evidencia de su carácter espiritual. Esta unidad entre libertad y espíritu no es casual, y posee profundas consecuencias para el proyecto idealista. Ya vimos en la primera parte de nuestro trabajo de qué manera esta idea constituirá la base de la filosofía hegeliana posterior, incluso en este período se encuentra delimitada su tarea que consiste en demostrar el carácter fundamentalmente libre del hombre en cuanto ser espiritual. Sin embargo, esto no se resuelve, al menos en esta época, en la presentación racional de una filosofía política o una doctrina del derecho, sino en la fundación de las bases que den nacimiento a esta. Para ello es necesario, previamente, reformar la religión, hacerla compatible con la idea de libertad, despertar el sentimiento que permita al pueblo considerarse digno de llevar a cabo esta idea. Escribe Hegel (1978):

Religión y política han obrado de común acuerdo; aquella ha enseñado lo que quería el despotismo: el desprecio del género humano y su incapacidad para nada bueno, de ser algo por sí mismo. Con la difusión de las ideas sobre cómo deben ser las cosas desaparecerá la indolencia con que la gente pasiva lo toma siempre todo como es. (p. 60)

Pero, mientras que Hegel considera que esto es posible mediante la reforma de la religión, Hölderlin se lanza directamente a fundarla. Esta “nueva religión”, que luego será claramente

proyectada en el famoso fragmento conocido como *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán* (Hölderlin, 1976, pp. 27-29) (Hegel, 1978, pp. 219-221), presentará ya sus primeras formulaciones en los *Himnos de Tubinga*, cuya inspiración tomará Hölderlin directamente de la figura de Rousseau.

IV. XILEMA

Los *Himnos de Tubinga* conjugan los dos elementos fundamentales de la creencia de los jóvenes estudiantes: el entusiasmo por la Revolución Francesa y la exaltación de la nueva dignidad del hombre. Ambos temas atraviesan toda la poética juvenil exaltando también aquellos nuevos principios que conforman a la humanidad. Hölderlin le canta a cada uno de ellos con un fervor religioso y se les aferra con una fe inquebrantable: el amor fraternal, la libertad, la belleza, la armonía, cada uno de ellos sintetizan referencias implícitas o explícitas al pensador de Ginebra. No es casual entonces que su *Himno a la Humanidad*, quizás una de las obras más acabadas de este período, se inspire explícitamente en las ideas de Rousseau. Escribía el poeta en 1791:

Pronto habré concluido el himno a la humanidad. Pero se trata precisamente de una obra de intervalos claros, ¡y estos no son ni mucho menos el cielo despejado!; por lo demás he hecho poco: dejarme instruir un poco por el gran Jean Jacques sobre los derechos humanos y en las noches claras deleitarme con Orión, Sirio y la pareja divina, Cástor y Póllux, ¡esto es todo! ¡en serio querido!, me enoja no haber venido a parar antes a la astronomía. Este invierno será mi más imperiosa ocupación. (Hölderlin, 1990, pp. 125–126)

Ya en esta carta Hölderlin nos adelanta el contenido del poema. La inspiración nace no solo de la idea de los derechos humanos defendida por el sabio ginebrino, sino de la contemplación de la naturaleza y la idea de la hermandad de todos los seres humanos. Orión, Sirio y la pareja de hermanos Castor y Pollux constituyen un modelo de heroicidad fraterna y son uno de los motivos más

repetidos en el *Himno a la Humanidad* y en todos los *Himnos de Tubinga*. En su *Oda a Kepler* (StA 1, 81), Hölderlin había comprendido la revolución como un tránsito, como una vía que va desde la naturaleza a la cultura. Las analogías astronómicas fijan en el espacio del destino el curso histórico del hombre, la doble contraposición entre un estado de armonía originaria, el de la arcadia, el de la ingenua unión indiferenciada, con aquel desgarramiento de la cultura que representa la separación, el descentramiento y la paradoja de la condición humana que para ser libre debe separarse de su libertad natural, que para consumarse debe desplegarse más allá de su centro. Todo el peso semántico de la palabra “revolución”²⁰ se entrelaza con el sino político e histórico representado en el cielo estrellado. Este no es más ni menos que la metáfora del destino, de la inevitabilidad de un tiempo que ya se realizó en el firmamento pero que ahora debe realizarse en la tierra. La Revolución, también un signo de la libertad, comienza a manifestarse en el mundo. La contraposición irresuelta por Rousseau entre naturaleza y cultura puede consumarse mediante una transformación moral y religiosa. Hölderlin cita el *Contrato*:

Los límites de lo posible en las cosas morales son menos estrechos de lo que pensamos; son nuestras debilidades, nuestros prejuicios, los que lo limitan. Las almas bajas no creen en los grandes hombres; los viles esclavos sonríen con aire burlón ante la palabra “libertad”. (Rousseau, 1996, p. 89) (StA 1, 146)

“¡Oh virtud, ciencia sublime de las almas sencillas!” (Rousseau, 2012, p. 74) escribía Rousseau al final de su *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, pero la virtud simple del alma bella, la virtud de Julia, se convierte ahora en la virtud heroica, en la virtud del patriota, que está dispuesto a dar la vida por el ideal de humanidad. Patria que no es Francia, que no es Alemania, patria que es el lugar de los héroes, de los verdaderos hombres, de aquellos que han abandonado

²⁰ Sobre el concepto de “revolución” véase el trabajo de Bertaux (1992, p. 162).

la mezquindad del individuo para realizar un ideal. En una carta a Franquières de 1769, Rousseau define la virtud como fortaleza,²¹ la virtud es un triunfo sobre nuestro corazón, y en la *Nueva Eloisa* no duda en considerarla como un estado de guerra contra sí mismo (Rousseau, 2007, p. 682). De este modo ella es entendida como aquella unión férrea entre la voluntad y la idea, virtud que es el abandono de la particularidad en pos de la universalidad, virtud que es moral en tanto responde al imperativo de amar a la humanidad por sobre cualquier limitación y prejuicio. La virtud es, entonces, la realización de la humanidad del hombre que debe gobernarse a sí mismo frente a sus instintos y frente a sus opresores.

No tenemos el espacio para analizar todo el *Himno a la Humanidad* completo aquí, pero nos interesa plantear algunas notas fundamentales para comprender su sentido y relación con el planteo de Rousseau. Al comienzo del himno la armonía de la naturaleza se manifiesta en el cielo, en la belleza de la unión de las estrellas. Su proemio²² expresa esta inspiración natural, este curso que da movimiento de la historia. A este le sigue una aretalogía, donde se muestran los prodigios del héroe que no es nada más y nada menos que la propia humanidad convertida en sujeto de su propia realización. Bajo el anafórico “ya” el hombre ha aprendido de la belleza, el amor y la libertad, la fuerza moral para realizar su destino acompañado de la verdad y la justicia. Este destino se anticipa en la quinta estrofa, donde la consumación es presentada en la figura de la “flor del Elíseo” resultado del amor y la fuerza victoriosa de los hombres. La parénesis (exhortación) del poema anticipa el estado donde la patria se arrebató a los ladrones, donde la humanidad se libera de cualquier atadura y se dispone a fundar este *Elíseo*, o el

²¹ “La palabra virtud significa fortaleza. No existe virtud sin combate, no existe virtud sin victoria. La virtud no consiste simplemente en ser justo, sino en serlo triunfando sobre nuestras pasiones, dominando nuestro corazón” (como se citó en Grimsley, 1977, p. 82).

²² Aquí nos valemos del trabajo Vöhler (2011), también del texto de Binder (1972) y del trabajo de Innerarity y Durán (2001).

“reino de Dios” tal como pensaban los jóvenes de Tubinga. Así la virtud permitiría, guiada por la naturaleza, no la realización de la voluntad particular en la voluntad general, sino la realización de la voluntad general en la voluntad particular. Jürgen Link ha señalado que la cita del *Contrato* que analizamos arriba no se trata de una cita estratégica, sino de una cita incidental, una apelación a la virtud, sin embargo, dicha apelación intenta resolver un problema inscripto en el conflicto irresuelto entre libertad y representatividad política. Para Rousseau está claro que la elección de representantes constituye una renuncia incompatible con la idea de libertad y por ello aboga por una democracia directa solo realizable en pequeños estados. Pero aquí Hölderlin inscribe la instauración de este Elíseo, no en la adopción de un determinado régimen político, sino en una transformación ética. Esta transformación solo es posible mediante la fundación de una nueva religión del hombre que realice los ideales de la Revolución y que transforme tanto al estado como a los ciudadanos que lo conforman. No es que no se diga nada sobre democracia directa y representativa, sino que pensado en los términos que lo hace Hölderlin, solo una nueva religión podría resolver el conflicto entre representación y libertad. En tal sentido, el carácter comunitario de la religión resuelve el conflicto entre libertad natural y libertad cívica que se presenta todavía irresuelto en el *Contrato* de Rousseau.

También para Hegel la unión entre naturaleza y libertad posee una solución de carácter religioso. Su búsqueda se encuentra en la resolución de la dicotomía entre religión subjetiva y objetiva, por un lado, y religión privada y religión del pueblo, por otro (GW 1, 81-93). Rousseau había distinguido en su *Contrato* entre la religión del hombre y la del ciudadano (Rousseau, 1996, p. 134) y había planteado la necesidad de una religión civil que tuviese pocos dogmas y que permitiera la diversidad de creencias privadas. Para Hegel, sin embargo, esta no podía dissociarse de una experiencia del deber que admitiera también el sentimiento interior y que conjugara la moralidad particular con la ley. Una religión del pueblo debería habilitar, mediante la unificación

entre razón y sentimiento, la resolución del conflicto irresuelto en la propia naturaleza humana y en sus instituciones. Frente al formalismo ilustrado, Hegel piensa en la necesidad de conjugar el elemento material con el formal. En su texto *Die Staatverfassungen* de 1792/3 (GW 1, 123-30), que data de la misma época que el *Himno a la Humanidad*, el filósofo reflexiona acerca del carácter de las constituciones estatales y las legislaciones de los pueblos. Aquí el joven estudiante comprende que dichas legislaciones contienen a menudo sentimientos y asociaciones que otorgan contenido a las leyes, por lo que considera que para que una legislación sea efectiva es necesario, además, dotarla de dicho contenido:

Con los progresos de la razón se pierden inconteniblemente muchos sentimientos, devienen débiles muchas asociaciones de la imaginación que nosotros dotamos de significado con la sencillez de las costumbres, y cuyos cuadros nos alegraban y tranquilizaban —representaciones cuya pérdida no sin razón lamentamos, huellas de secretos impulsos, donde el hombre, ser completamente racional y volente, a menudo es sorprendido— y frente a las cuales siempre se queda atrás. ¿Por qué no se visitan y se aprecian asiduamente aún en nuestros tiempos reliquias de Federico el Grande y de Rousseau? (GW 1, pp. 124-125)

Para Hegel solo las convenciones y las normas no son suficientes para unir las voluntades particulares con la voluntad general, tampoco lo es la coacción de la ley sino la conjunción entre la legislación y el sentimiento religioso. Por eso esta religión no es una religión del estado, como la de Robespierre, sino una del pueblo, una fe que conjuga la razón con la imaginación y el arte. En el manifiesto previamente mencionado escrito de puño y letra de Hegel, pero cuyas ideas reflejan pensamientos comunes a ambos autores, conocido como *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, los jóvenes expresarán esto de modo explícito:

Nunca la mirada desdeñosa, nunca el ciego temblor del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Solo entonces nos espera igual cultivo de todas las fuerzas, las del singular como la de todos

los individuos. Ninguna fuerza será ya oprimida, ¡entonces reinará universal libertad e igualdad de los espíritus! Un más alto espíritu, enviado del cielo, tiene que fundar entre nosotros esta nueva Religión; será la última obra, la más grande, de la humanidad. (Hegel, 1978, p. 219) (Hölderlin, 1976, p.29)

¿En qué sentido concreto podemos hablar aquí de religión?, ¿cómo podemos comprender esta nueva “religión de la humanidad”? La expresión debe entender el genitivo en sentido subjetivo y objetivo: no solo se trata de una religión fundada por la propia humanidad como sujeto de la historia, sino de una religión cuyo objeto es la propia humanidad del hombre y cuyos mandatos se encuentren formulados en leyes que expresan el mandato moral rousseaiano: “hombre no deshonres al hombre”. La suprema dignidad humana y la idea de libertad constituyen los dogmas de esta nueva religión que reconcilia de una vez por todas al ser humano con su propia naturaleza. Si existe un término que sintetiza el carácter más fundamental de esta nueva fe es la palabra *Versöhnung*. Dicha palabra puede ser traducida por “reconciliación” o “unificación”, pero su sentido es profundamente escatológico. *Versöhnung*²³ puede ser interpretado como la expiación del pecado pero también como la reconciliación del hijo con el padre, del hombre con la naturaleza, del ser humano con Dios. Todos los esfuerzos de Hölderlin y Hegel están dirigidos a concretar este ideal, a conducir al pueblo hacia esta reconciliación, hacia esta unión con lo divino. Pero lo divino no se encuentra fuera del hombre, sino que lo constituye, conforma la naturaleza de su pensamiento y de su acción, el carácter supremo de su destino. Mientras que en el salmo 20 la *Biblia* dice: “Los cielos cuentan la gloria del Señor, proclama el firmamento las obras de sus manos”, Hölderlin (2001) escribe en su *Himno a la Humanidad*: “los cielos cuentan la gloria del barro, y la humanidad

²³ Aquí acordamos con la interpretación de Innerarity (1989). Para la traducción de *Versöhnung* véase también Slaby y Grossman (1977), y el *Diccionario de los Hermanos Grimm* (1971).

avanza hacia la plenitud” (p. 109). En tal sentido, *religio* y *versöhnung* no son más que distintos términos para el mismo concepto, para el mismo ideal que permanecerá indeleble en toda la obra de nuestros autores. La vieja religión se basaba en la suprema diferencia entre lo divino y lo humano, en la radical separación entre creador y criatura, la nueva religión, propuesta por Hölderlin y Hegel, solo puede ser comprendida como una reconciliación radical de Dios con el hombre, es decir, como una religión de la humanidad que por medio de la conciencia de su libertad se ha comprendido a sí misma como espíritu.

De lo dicho se desprende que la Revolución no tiene tan solo un sentido político para aquellos jóvenes estudiantes del seminario protestante, sino además un sentido religioso. Para ellos la Revolución constituye una epifanía, un signo inequívoco de los tiempos. Esto no es una mera huida metafísica ante una realidad poco auspiciosa, ni una reacción frente a la Francia revolucionaria, por el contrario, es el inicio de una transformación más radical, una señal que no cambiaría tan solo el orden político, sino además el artístico y el filosófico. Aún en sus *Lecciones* (1970), Hegel dirá que la Revolución fue una verdadera “reconciliación (*Versöhnung*) de lo divino (*Göttlichen*) con el mundo” (p. 529), ni Hegel ni Hölderlin claudicaron nunca de ella, tampoco lo hicieron jamás de aquella lectura de Rousseau que les permitió comprender incluso contra Kant, que el reino de Dios solo es realizable si se resuelve finalmente el desgarro entre naturaleza y espíritu, entre necesidad y libertad. En esto consiste el desborde del idealismo frente a la Ilustración que presenta para la historia sus frutos definitivos.

V. FRUTOS. A MODO DE CONCLUSIÓN

Al comienzo de nuestro trabajo pudimos explorar de qué manera la Revolución constituyó para los autores estudiados un signo histórico que marcó de modo decisivo el comienzo de sus esfuerzos creativos. Sin embargo, esta no fue tanto una causa, sino más bien el resultado del desarrollo de una idea que emergió a finales del siglo XVIII y

cuya expresión más acabada encontraron en la obra de Rousseau. En la conciencia de la idea de libertad comprendieron el carácter definitorio de la humanidad del hombre, siendo asumida como principio de una nueva religión que debería constituir la base de una transformación política, pero además artística y religiosa. Gracias a los testimonios y textos estudiados pudimos comprobar de qué manera esta libertad rousseauiana se ramificó hacia el plano ético y cómo se orientó hacia un ideal que buscaba resolver la contraposición entre la libertad entendida como unión indiferenciada con la naturaleza y aquella libertad que se despliega en las instituciones y en la historia. De este modo pudimos descubrir que el proyecto idealista de esta época se encontraba fuertemente abocado a fundar una religión que entendiera a la humanidad como fundamentalmente libre y que reconciliara los aspectos morales con los sociales. Dicho proyecto presenta interesantes potencialidades explicativas para comprender la obra posterior de los autores. Podemos concluir que, frente a la oposición kantiana entre necesidad natural y libertad espiritual, los autores sostienen un proyecto reconciliatorio inspirado en la doctrina de Rousseau. Mientras que en Hegel este proyecto fue desarrollado teóricamente en este período mediante la reformulación de sus ideas religiosas, en Hölderlin buscó resolverse en un ejercicio poético. Dicho ejercicio anunció la posibilidad de la restitución de la armonía perdida en una aretología de la humanidad entendida como sujeto de la historia. En tal sentido, la sabiduría rousseauiana queda decisivamente desplegada al comienzo del idealismo trazando los lineamientos que luego serán desarrollados en los períodos posteriores.

REFERENCIAS

- Beck, A. (1982). Die legende vom Tübinger Freiheitsbaum. En *Hölderlins Weg zu Deutschland. Fragmenten und Thesen*. (pp. 46-54). Stuttgart: J.B.Metzler.
- Bertaux, P. (1968). Hölderlin und die französische revolution. En *Hölderlin Jahrbuch* (Vol. 15, pp. 1-27). Tübingen: J.C.B. Mohr. Recuperado

- de https://www.hoelderlin-gesellschaft.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/Jahrbuch_196768/196768_1.pdf
- Bertaux, P. (1992). *Hölderlin y la Revolución Francesa*. M. Sarabia (trad.) Barcelona: Ediciones del Serval.
- Binder, W. (1972). Einführung in Hölderlins Tübinger Hymnem. En *Hölderlin Jahrbuch* (pp. 1-19). Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Boechenstein, B. (1966). Die Transfiguration Rousseaus in der deutschen Dichtung um 1800. En *Jahrbuch der Jean Paul Gessellschaft 1* (pp. 101-116). Basel, C.
- Boeder, H. (2014). Rousseau o la irrupción de la autoconciencia. *Philosophia*, 1, 13-35. L.E.Profil y G.S.Rodriguez (trad.). Recuperado de <https://bdigital.uncu.edu.ar/6625>.
- Boeder, H. (2016). *Die Letzte Epoche der Philosophie in ihrer Kern-Phase*. (M. Zubiría & M. Brainard, eds.). Berlin: Dunkel & Humboldt.
- Boeder, H. (2017a). *In Officium Sapientae. Antología de Textos Filosóficos II*. M. Zubiría (trad.) Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. Recuperado de https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8890/in-officium-sapientiae-ii-corr-.pdf
- Boeder, H. (2017b). La memoria de sofía. M. Zubiría (trad.) En *In Officium Sapientae. Antología de Textos Filosóficos II* (pp. 79-101). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. Recuperado de https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8890/in-officium-sapientiae-ii-corr-.pdf
- Castellari, M. (2011). *Friedrich Hölderlin. Hyperion nello specchio della critica*. Milan: C.U.E.M. Recuperado de http://books.google.de/books?id=_W1qydcxSyIC
- D'Hondt, J. (2013). *Hegel*. C. Pujol (trad.). Buenos Aires: Fábula.
- De Angeli, M. (1995). *Die Rolle des Einflusses von J. J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal: Ein Versuch, die «dunklen Jahre» (1789-1792) der Jugendenentwicklung Hegels zu erklären*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- De Angeli, M. (1996). *Hegels Philosophie als Weisheitslehre: Beiträge zu einer neuen Interpretation des Jungen und des reifen Hegel*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- De Angeli, M. (2021). L'applicazione della categoria della 'naturalità' al campo dell'illuminamento dell'uomo comune. Recuperado de

<https://www.philosophyforfuture.org/it/news-167/calendario-incontri-centro-hegel.html>

- De Man, P. (1968). Hölderlins Rousseaubild. En *Hölderlin Jahrbuch* (pp. 180-208). Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Ferrer, A. (2001). Holderlin ante la revolución. En *Hölderlin. Poesía y Pensamiento* (pp. 87-101). Madrid: Pre-textos.
- Fulda, H. F. (1991). *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Gaier, U. (2011). Rousseau, Schiller, Herder, Heinse. En J. Kreuzer (Ed.), *Hölderlin Handbuch*. Stuttgart-Weimar: J.B.Metzler.
- Grimm, J., & Grimm, W. (1971). Deutsches Wörterbuch. Recuperado de <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GK04592#XGK04592>
- Grimsley, R. (1977). *La filosofía de Rousseau*. J. Rubio (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1970). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Vol. 12). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2021). Stammbuch Georg Wilhelm Friedrich Hegel - OpenDigi. Recuperado <http://idb.ub.uni-tuebingen.de/opendigi/Mh858#p=10>
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. (1978). *Escritos de Juventud*. J.M. Ripalda (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. (1989). *Gesammelte Werke I. Frühe Schriften* (Rheinisch-; F. Nicolín & G. Schüler, Eds.). Würzburg: Felix Meiner.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. (2005). *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal* R. Cártago (trad.). Madrid: Istmo.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. (2013). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III*. W.Roces (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Henrich, D. (1963). Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie. En *Hegel Studien 3* (pp. 39-77). Felix Meiner.
- Henrich, D. (1971). *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Henrich, D. (1991). *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Hoffman, T. S. (2014). *Hegel. Una propedéutica*. M. Maureira y K. Wrehde (trad.). Buenos Aires: Biblos.
- Hölderlin, F. (1946). *Sämliche Werke. Grosse Stuttgarter Ausagabe* (Friedrich Beissner, Ed.). W.Kohlhammer.
- Hölderlin, F. (1976). *Ensayos*. F. Martínez Marzoa (trad.). Madrid: Peralta Ediciones.
- Hölderlin, F. (1990). *Correspondencia Completa*. H. Cortés y A. Leyte (trad.). Madrid: Hiperión.
- Hölderlin, F. (2000). *Hiperión o el eremita en Grecia*. J. Muñariz (trad.). Madrid: Hiperión.
- Hölderlin, F. (2001). *Los Himnos de Tubinga*. C. Durán y D. Innerarity (trad.). Madrid: Hiperión.
- Innerarity, D. (1989). Dialéctica de la Revolución, Hegel, Schelling y Hölderlin ante la revolución francesa. *Anuario Filosófico*, 22(1), 35-54. <https://doi.org/10.15581/009.22.1.35-54>
- Innerarity, D., & Durán, C. (2001). Mitología de la revolución. Los himnos de Tubinga. En *Los himnos de Tubinga* (pp. 7-41). Madrid: Hiperión.
- Jaeschke, W. (2016). *Hegel Handbuch. Leben, Werk, Schule*. Kösel: J.B.Metzler.
- Jamme, C. (1983). *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*. Bonn: Bouvier.
- Kaufmann, W. (1972). *Hegel*. V. Sánchez de Zabala (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Kondylis, P. (1979). *Die entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Hegel und Schelling bis 1802*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Link, J. (1999). *Hölderlin-Rousseau: Inventive Rückkehr*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Pinkard, T. (2002). *Hegel. Una biografía*. C. García Trevijano (Trad.). Madrid: Acento.
- Profili, L. E. (2020). La idea de libertad en Jean Jacques Rousseau. *Eidos*, 32(32), 231-250. <https://doi.org/10.14482/eidos.32.194>

- Rosenkranz, K. (1843). *Aus Hegels Leben*. Leipzig: Otto Wigang Verlag.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Rousseau, J. J. (1780). Les reveries du promeneur solitaire. En *Collection complète des oeuvres*. Recuperado de www.rousseauonline.ch,
- Rousseau, J. J. (1955). *Emilio*. Buenos Aires: Safian.
- Rousseau, J. J. (1996). *El Contrato Social*. M.J. Villaverde (trad.). Barcelona: Altaya.
- Rousseau, J. J. (2007). *Julia, o la Nueva Eloísa* P. R. Ortega (trad.). Madrid: Akal.
- Rousseau, J. J. (2012). *Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el origen de la Desigualdad entre los Hombres*. M. Armiño (trad.). Madrid: Alianza.
- Schiller, F. (2015). *Lírica de pensamiento*. M. Zubiría (trad.). Córdoba: Alción Editora.
- Schneider, H., & Jamme, C. (1990). *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Slaby, R., & Grossman, R. (1977). *Diccionario de las lenguas españolas y alemana*. Barcelona: Herder.
- Vieweg, K. (2005). «El gran teatro del mundo». La filosofía hegeliana de la historia como consideración pensante del acontecer humano con intención racional, liberal y cosmopolita. R. Cuartango (trad.). En *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Istmo.
- Vöhler, M. (2011). Frühe Hymnem. En J. Kreuzer (Ed.), *Hölderlin Handbuch* (pp. 290-308). Stuttgart: J.B.Metzler.

EL HILO CONDUCTOR DEL CUERPO COMO LA METODOLOGÍA PARA UN CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

The Guiding Thread of the Body as Methodology to a Self-knowledge in Nietzsche's Philosophy

Carlos Felipe Díaz-Sterling*

Orcid ID: 0000-0003-4250-8622

Universidad de los Andes (Bogotá, D.C., Colombia)

cf.diazs1@uniandes.edu.co

RESUMEN

Este artículo propone reinterpretar la noción de cuerpo en la filosofía de Nietzsche contrastada con dos perspectivas relevantes de los estudios nietzscheanos en habla hispana: primero, la idea de que el cuerpo es sinónimo de naturaleza; y segundo, la idea de que el cuerpo es causa del sujeto. Pasando la mirada sobre una parte de la obra —publicada e inédita— de Nietzsche posterior al año 1885, se observa que la noción de cuerpo funge el papel de una metodología que permite llevar a cabalidad una renovada tarea de su filosofía, a saber, la tarea de conocerse a sí mismo. Así, la noción de cuerpo en Nietzsche, más allá de ser un concepto innovador o reivindicado, es una herramienta interpretante que le permite al autor establecer nuevas dimensiones “entre” el conocer y la experimentación corporal.

PALABRAS CLAVE: *Cuerpo, conocimiento, impulsos, metodología, naturaleza, ontología, subjetividad.*

ABSTRACT

This paper proposes a re-interpretation of the idea of Body in Nietzsche's philosophy to distinguish it from two important perspectives of Nietzsche-studies in Spanish: The first one maintains that the Body is comparable with Nature, and the second one, states that the Body is a cause of subjectivity. Analyzing part of Nietzsche's work after 1885 —published and unpublished— shows that the idea of the Body works as a methodology that allows Nietzsche to accomplish a new task of his philosophy, such as the task of self-knowledge. In this way, the Body in Nietzsche's philosophy, besides being an innovative and redeemable concept, is a performative tool that establishes new dimensions “in-between” human knowing and bodily experimentation.

KEYWORDS: *Body, drives, knowledge, methodology, nature, ontology, subjectivity.*

* Agradezco a los miembros del grupo de investigación Aurora de la Universidad Nacional de Colombia quienes llevan adelante la tarea de traer a la actualidad la filosofía de Nietzsche, especialmente a Greys Escobar, por su incansable lectura; Harold Villamil, por su valiosa lectura de Nietzsche y a Kevin Peña por sus sugerencias. Extiendo además agradecimientos al profesor Germán Meléndez por ser siempre un mentor en los estudios nietzscheanos.

EL HILO CONDUCTOR DEL CUERPO COMO LA METODOLOGÍA PARA UN CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

I. INTRODUCCIÓN

La noción de cuerpo en la filosofía de Nietzsche ha sido interpretada y reinterpretada por una larga tradición de especialistas en su obra. Esta noción es para muchos un “parteaguas” en el pensamiento del autor, precisamente porque marca la distancia de Nietzsche con respecto a la tradición metafísica en la filosofía. En medio de la variedad de interpretaciones que se desprenden de la noción de cuerpo, dos perspectivas saltan a la vista en los estudios de Nietzsche en habla hispana: la primera de ellas, planteada por José Jara, sugiere que el cuerpo es un “centro de gravedad” (1998, pp. 45-112) en torno al cual se modifican y se condicionan todas las relaciones que determinan nuestra naturaleza; y la segunda perspectiva, de Jesús Conill (2015), ve en la noción de cuerpo en Nietzsche la inauguración de una “hermenéutica genealógica”, que le permite construir la subjetividad a partir de la interpretación, no de conceptos, sino de impulsos y afectos. Ambos autores sobresalen en medio de varias miradas a la filosofía de Nietzsche en habla hispana, que traen a materia de investigación el rol que juega el cuerpo en las doctrinas de Nietzsche (Cragolini, 2016; Echeverría, 1972; Quintana, 2019; Salinas, 2004; Espinoza et al., 2009). La particularidad de Jara y Conill yace en que ambos conciben al cuerpo como en elemento central: por un lado, Jara precisa que el cuerpo es naturaleza viva y, por otro, Conill afirma que es materia interpretante. Tanto Jara como Conill, ven al cuerpo como el elemento sobre el que se pone en práctica la filosofía de Nietzsche y no solo como un material más de la crítica del autor a la tradición metafísica. En este sentido, Jara y Conill son quienes considero más cercanos al planteamiento que propondré en las siguientes páginas.

En este artículo sustentaré que Nietzsche concibe al cuerpo como el concepto de apertura de una metodología *cualitativa* que no está enmarcada ni en la búsqueda de la naturaleza humana ni en una “hermenéutica genealógica”, sino en una *filosofía experimental*. A partir de esta hipótesis, mostraré que interpretar el cuerpo en la filosofía de Nietzsche conduce a una metodología por medio de la cual *él* pone en práctica su visión de la filosofía, una filosofía de carácter personal que tiene como horizonte comprender, sentir, interpretar, querer y crearse a sí mismo.

II. EL CUERPO COMO NATURALEZA Y SUJETO

Jara y el centro de gravedad

En su artículo *Recuperar el centro de gravedad* (1998), José Jara plantea que la noción de cuerpo y la noción de historia son los dos elementos con los que la filosofía de Nietzsche responde a la crisis del nihilismo (pp. 45-112; 2018). Jara, a diferencia de otros especialistas no hispanoparlantes del filósofo alemán (Fowles, 2020; Katsafanas, 2013a, 2013b, 2016), ve en la noción de cuerpo un puntal en todo su pensamiento el cual hace posible comprender una nueva definición de *naturaleza* humana. Su interpretación sugiere que el cuerpo es un “parteaguas” (Jara, 1998, p. 61) y los valores que se desprenden de él implican devolverle a la existencia humana “el centro de gravedad”, por lo que sería necesario replantear los valores, tanto gnoseológicos como morales y orientarlos —o “centrarlos”— a un “más acá” que sería el cuerpo y su organicidad (AC §43, p. 742; KSA VI, 217).¹ Consecuentemente,

¹ En el artículo se referencia la obra de Nietzsche bajo dos parámetros: (1) la abreviación de su obra en letras seguido del número de aforismo y su paginación en la edición al castellano; (2) según la edición canónica de Colli y Montinari en alemán de *Kritische Studienausgabe* (KSA). En el caso de los fragmentos póstumos (*Nachgelassene Fragmente*) se sigue el mismo parámetro. La abreviación de las obras empleadas a continuación: *Ciencia Jovial* (CJ), *Aurora* (A), *Así Habló Zaratustra* (AZ), *Más Allá del Bien y del Mal* (MBM), *Genealogía de la Moral* (GM), *Anticristo* (AC), *Ecce Homo* (EH), *Fragmentos Póstumos* (FP).

sería necesario “superar” o abandonar ese “más allá” que supone una existencia atada a la inmanencia, la eternidad y la jerarquía de la razón (Jara, 1998, pp. 62-63).

Con su interpretación, Jara ata tres problemas de la filosofía de Nietzsche en torno al cuerpo como “centro de gravedad”: (a) la superación del nihilismo (Jara, 1998, pp. 60-61), (b) la transvaloración de los valores (p. 61) y (c) el conocimiento de sí mismo (p. 68). Bajo la interpretación de Jara, estos tres problemas remiten unívocamente a la cuestión del sujeto: el nihilismo se supera cuando se entiende a la filosofía como “autosuperación”. La transvaloración es, en realidad, el inicio de dicha autosuperación, es decir, dejar atrás “las diferentes posadas en que se creyó haber arribado al final del viaje teórico” (Jara, 1998, p. 61). Y, finalmente, el conocimiento de sí mismo se aborda cuando una “mala comprensión del cuerpo’ [y, por ende, de lo que *no* es el sujeto] ha conducido al hombre al extravío con respecto a sí mismo [o dicho de otra forma, al nihilismo]” (Jara, 1998, p. 64).

No obstante, en la interpretación de Jara persiste una debilidad a la hora de plantear la problemática del “conocimiento de sí mismo” desde la perspectiva del cuerpo. Aquí Jara presenta dicha problemática como la pérdida del centro de gravedad, en tanto que es la consecuencia última del nihilismo:

Al no ser [el ser humano] ya inmediatamente para sí mismo algo que posee un valor en su existencia terrena [...] queda devaluado ante sus propios ojos como instancia decisoria de sus actos y conducta, queda debilitado teórica y prácticamente. Cuando pretenda asumir y valorar sus pensamientos y acciones, tendrá que hacerlo siempre desde una dimensión que le será, por definición, inalcanzable en su perfección. [...] Lo que ha sucedido con aquella pérdida es la introducción de una *peculiar moral*, asentada sobre una *valoración ontológica del hombre*. (Jara, 1998, p. 64)

De acuerdo con lo anterior, desde la perspectiva de Jara el cuerpo es decisivo en un momento de todo o nada: encontrarse como centro de gravedad o perderse a sí mismo. Retomando la

idea de que la transvaloración de los valores y la superación del nihilismo acarreen un retorno a la naturaleza fisiológica del ser humano parece que la idea de cuerpo como centro de gravedad se consolida en la discusión del conocimiento de sí mismo, y se consolida con una condición especial (Jara, 1998, pp. 61-64). Para Jara, lo que Nietzsche hace por medio del cuerpo es darle un nuevo hábitat a la naturaleza y desprenderla de todo valor metafísico. Siguiendo el hilo del argumento, para Jara el cuerpo es la naturaleza humana desplegada en su existencia (Jara, 1998, p. 111). Por lo tanto, que el cuerpo sea el “centro de gravedad” de nuestra existencia solo es equiparable con una atribución del ser, en este caso, del *ser* humano, una afirmación que entra en conflicto con la inveterada idea de la voluntad de poder:²

Si la vida se asienta en el cuerpo y este [sic.] está configurado por instintos, que permiten la reproducción y manifestación del uno y la otra, el desprecio de los instintos mediante el privilegio determinante del alma y el espíritu no significa solo una valoración gnoseológica y moral positiva de estos [sic.] y negativa de aquellos, sino que supone también un *juicio ontológico sobre el hombre*. Desde esa interpretación, *el ser del hombre*, es decir, su existencia concreta no reside en aquello que *le es inmediatamente presente, su cuerpo*. (Jara, 1998, p. 98)

Es coherente que Jara plantee que el cuerpo está configurado por instintos en pugna que, a fin de cuentas, se organizan a partir de un cuerpo viviente (AZ, “De los despreciadores del cuerpo”, KSA IV, 39; A §119, KSA III, 111; MBM §36, KSA V, 54). Asimismo, es coherente que se identifique la existencia humana *siendo* un cuerpo, esto es, sintiendo y viviendo, de forma que un “conoci-

² Menciono que entra en conflicto con la idea de la voluntad de poder, pues inmediatamente reconoce que la naturaleza humana es diferente y, quizá, única frente a la naturaleza de otros seres, incluso a la naturaleza del mundo. Desde luego, la voluntad de poder, al menos planteada en los últimos apartados de la obra de Nietzsche (FP IV), se presenta como la inacabable actividad de destrucción y construcción de fuerzas desde la que se configura la totalidad del mundo.

miento de sí” no apunte a otra cosa más que a un conocimiento del propio cuerpo, de su emergencia, su apetencia y su poder (AZ, “De los despreciadores del cuerpo”, KSA IV, 39). Sin embargo, el escaso desarrollo que Jara ofrece sobre los instintos desestabiliza su atribución de naturaleza en tanto corporalidad. Valdría cuestionarle a Jara, primero, ¿es la naturaleza humana una atribución dada por una noción agencial de los instintos? (Katsafanas, 2016; Díaz-Sterling, 2018, p. 59) Y, segundo, ¿se sigue de esta naturaleza de los instintos un postulado ontológico?

Aunque la idea de cuerpo como “centro de gravedad” es la interpretación más fiel a la crítica de Nietzsche a la metafísica, debido a que no se compromete con los valores universales y esencialistas de una metafísica, Jara (1998) termina interpretando al cuerpo como algo ya dado y previo, como un hecho y no como una interpretación:

Es en la teoría de la gravitación universal [...] en donde podría decirse que Nietzsche encuentra elementos con los cuales repensar la realidad del hombre y de su cuerpo como constituido por un conjunto de fuerzas que, a partir de sus diversas redes de relaciones, configuran el fenómeno de la vida [...] Desde ese pensar relacional surge, a la vez para Nietzsche en la vida, lo que se considera como específicamente humano: el sentido, los valores y las ideas con que los hombres pueden identificarse, luchando por ellas para pensarlas, expresarlas y hacerlas prevalecer. (pp. 111-112)

Si bien es revelador e innovador interpretar que el cuerpo existe como un centro de gravedad sobre el cual los elementos son *en relación* a la fuerza con la que gravitan (Jara, 1998, p. 109); es la existencia misma del cuerpo, su materialidad, su organicidad y su finitud, lo que de entrada es premisa y condiciona lo “específicamente humano” de las relaciones. Lo anterior es problemático, ya que Jara relega a la mecánica y biología del cuerpo, no a su

estatus “interpretante” (Gama, 2014, pp. 171-196)³ y performativo (Barad, 2003), la manera como se ha de comprender la existencia corporal. Las relaciones de ese “conjunto de fuerzas” determinan desde la naturaleza biológica nuestras representaciones, y pese a que podría leerse a Nietzsche desde ese ángulo, no es claro para Jara cómo la misma figura de un “conjunto de fuerzas” no es de por sí ya una interpretación/valoración del fenómeno fisiológico (Díaz-Sterling, 2018, p. 59). Así, lo que es una prioridad en la interpretación de Jara no es el valor activo del cuerpo, sino su carácter unitario cuando menciona al cuerpo “como constituido por un conjunto de fuerzas que configuran el fenómeno de la vida” (Jara, 1998, p. 111). Esto tiene como consecuencia que el cuerpo esté en la base de esta interpretación como un postulado hilemorfista de la naturaleza y no como una noción transformadora de la existencia y de la comprensión de la vida.

Aun cuando Jara es enfático en señalar que “de ninguna manera” puede decirse que el cuerpo hace las veces de sustancia, está ofreciendo con su idea del centro de gravedad una manera como la naturaleza humana posee un estatus especial con respecto al resto de los seres, vivos y no-vivos (Jara, 1998, p. 109). Pese a que el lenguaje de Jara ofrece aparentemente una nueva perspectiva cuando habla de “relaciones”, “dinámica”, “azar” y “cambio”, dichas nociones se plantean, más bien, como elementos de una estructura analítica sobre *ser humano*.

³ Si bien Gama aborda apenas tangencialmente la discusión en torno al cuerpo, hago uso de su idea de lo “interpretante”, que en sus términos remite a la manera como la vida adquiere sentido en su devenir más que en sus características biológicas y mecanicistas. Dejando de lado la controversial idea de que la interpretación de la vida, y en el caso de este escrito, el cuerpo, nos obligue a reconocer una ontología en la filosofía de Nietzsche, la manera como se incorpora lo “interpretante” en este escrito apunta más a la manera como el cuerpo aparece en la filosofía de Nietzsche como “intérprete” y objeto de “interpretación” que, como lo plantea Gama, a una descripción del estatus en que acaece un susodicho ‘caos’ a la base de la realidad óntica” (Gama, 2014, p. 178).

Conill y la hermenéutica genealógica

Jesús Conill (2015) pone de relieve la noción de cuerpo en la filosofía de Nietzsche para mostrar dos aspectos en los que se diferencia tajantemente de la tradición filosófica a la hora de hablar del sujeto. Esos dos aspectos son: (1) que la construcción de la subjetividad y el consecuente “conocimiento de sí” se configuran a partir de impulsos fisiológicos y no de estados inmediatos de la conciencia o del uso de la razón; y (2) que al tratarse de impulsos, la comprensión del sujeto viene dada *a través* de una *interpretación del cuerpo*, lo que Conill define como una “hermenéutica genealógica” (Conill, 2015, p. 63) en la medida en que indaga el origen de los síntomas del cuerpo caracterizados en dichos impulsos.

Conill, a diferencia de Jara, tiene muy presente el rol metodológico que el cuerpo juega en la filosofía de Nietzsche, pues considera que es el eje sobre el cual gira un auténtico conocimiento de sí mismo (Conill, 2015, p. 62). No obstante, lo que no puede apreciar Conill —pero Jara sí— es que la problemática del conocimiento de sí mismo no es equiparable a la problemática de la subjetividad. El propósito de Conill, en efecto, consiste en mostrar el desplazamiento de la pregunta por la subjetividad, ahora en el terreno del cuerpo, como se aprecia en el siguiente pasaje:

¿Significa, entonces, que también hay que despedirse de la subjetividad? ¿No cabe ninguna “metamorfosis”? [...] A mi juicio, que haya que superar la noción ontológica y epistémica (basada en la conciencia) de la subjetividad no implica necesariamente renunciar a cualquier otra nueva noción de la subjetividad, como la corporal. (Conill, 2015, p. 64)

Con el uso del término “hermenéutica genealógica”, Conill pretende otorgarle un rostro al procedimiento con el que Nietzsche busca darle lugar a la noción de sujeto. Si bien para Conill es claro que Nietzsche *no* utiliza la noción de sujeto, pues remite inmediatamente a la metafísica epistémica de la tradición, para él la idea de cuerpo es una noción atractiva para comprender el

inicio y punto de partida de la interpretación de la experiencia (Conill, 2015, p. 64). Así, la “hermenéutica genealógica” es una herramienta que, a juicio de Conill, le permite a Nietzsche centrar su pregunta por las “relaciones de dominio en que surge el fenómeno ‘vida’” (MBM §19, p. 52; KSA V, 34) en un ámbito donde el cuerpo y los impulsos ofrecen una verdad distinta atada al “sentido de la tierra” (AZ, “de los transmundanos”, p. 75; KSA IV, 37-38).

Para Conill (2015) es importante mostrar que Nietzsche tiene una visión innovadora con respecto a los filósofos hermeneutas que pasan por alto al cuerpo (p. 65). En este punto, la noción de cuerpo toma protagonismo para Conill, pues, similar a lo que plantea Jara, el cuerpo es el síntoma de una naturaleza animal distinta a la naturaleza racional que la tradición ha privilegiado (p. 65). Además, según Conill, gracias al cuerpo se nos hace mucho más evidente que la existencia contempla *fuerzas vitales* que no pueden ser interpretadas bajo otra línea que siguiendo el “hilo conductor del cuerpo” (Conill, 2015, pp. 66-67).

Sin embargo, Conill parece no desplazarse de su punto de partida inicial: ver una teoría del sujeto en Nietzsche. Pese a que Conill ofrece argumentos para creer que el sujeto es una noción más bien contraproducente en la comprensión de la filosofía de Nietzsche (Conill, 2015, p. 66), sostiene que el cuerpo es una nueva forma de comprender la subjetividad, una que para Conill no pone en la balanza una idea del tipo “yo vs. el mundo”, sino, antes bien, la idea del “sí mismo” como creador y soberano. Aunque es claro que Conill es fiel a una lectura del discurso “De los despreciadores del cuerpo” de AZ, parece que su lectura de Nietzsche no se dirige a obras posteriores a este periodo, donde la cuestión sobre el conocimiento de sí mismo parece tener mucha más relevancia y donde el cuerpo juega un rol más importante que el de ser una máscara de la subjetividad, como veremos más adelante al examinar unos pasajes de su producción posterior a 1885.

El problema con la postura de Conill no es intentar ver una hermenéutica genealógica en Nietzsche, sino ver que el objetivo de dicha hermenéutica es una narrativa sobre la subjetividad.

Si bien Conill menciona que “se ‘hermeneutiza’ el mundo de la fisiología, al estilo como han hecho los médicos con la sintomatología” (Conill, 2015, p. 67), lo que no es afortunado de su interpretación es que el propósito de la genealogía sea un conocimiento sobre el sujeto. Es incluso infructuoso que la riqueza de la interpretación del cuerpo termine reducida a una reciclada idea del sujeto cognoscente. La “subjetividad corporal” (Conill, 2015, p. 64), como la llama Conill, no es más que otra teoría del sujeto, que puede ubicarse al lado del resto de teorías empiristas —como la de Hume— y que, al final del día, no se diferencia de lo que planteaba Heidegger, para quien Nietzsche fue el último de los pensadores metafísicos: “que Nietzsche ponga el cuerpo en lugar del alma y de la conciencia, no cambia nada a la posición fundamental establecida por Descartes” (Stiegler, 2003, p. 131).

Se puede recoger de la perspectiva tanto de Jara como de Conill que el cuerpo es un eje fundamental no solo para articular las doctrinas de Nietzsche, sino especialmente para construir una idea general de cómo emerge la identidad humana. Es claro que desde A y más explícitamente en AZ, Nietzsche equipara la existencia de los individuos a la existencia vital del cuerpo. La configuración de la subjetividad no obedece al *ex nihilo* del que depende la tradición del sujeto moderno (incluido el origen prometeico y el mito de Dios), sino a una multiplicidad de seres (impulsos) que gobiernan y *hacen* lo que, por medio de la razón, se ha llamado con o sin justicia “yo”.

Cabe notar que, desde la perspectiva de Nietzsche, el lugar que ocupa el cuerpo no es pasivo: que el cuerpo sea la congregación de los impulsos y, metafóricamente hablando, “su lugar”, no implica que el cuerpo no sea justamente el protagonista de nuestra subjetividad y, consecuentemente, de nuestra identidad. Sobre esto último es importante resaltar que los postulados de corte ontológico y epistemológico, que en apariencia ofrece Nietzsche en un periodo de entrada madurez de su obra, se transforman hacia el final de sus años de lucidez (EH) en una estética de la existencia (para tomar prestado un término de Foucault), donde

las acciones del cuerpo, su cuidado y su correspondiente conocimiento, determinan la forma particular de nuestro vivir, de cómo llegamos a “ser lo que se es”.

A continuación, explicaré cómo desde GM el concepto de cuerpo tomó un significado especial para Nietzsche, no solo porque le permitió criticar a la tradición, sino también porque le permitió comprender lo que fue la tarea de su filosofía hacia el final de su vida: el conocimiento de sí mismo. Así pues, siguiendo el enigmático prólogo de GM, se puede interpretar que el “conocimiento de sí” para Nietzsche es un conocimiento distinto al que ha llegado la filosofía y que, consecuentemente, se hace necesario plantear un método distinto, uno que siga el “hilo conductor del cuerpo”.

III. SIGUIENDO EL HILO CONDUCTOR DEL CUERPO

En el aforismo §19 de MBM Nietzsche emprende una búsqueda por hacer comprensibles nuestras vivencias. A lo que responde provisionalmente en el prólogo de GM de la siguiente manera: “Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, [...] en lo que a nosotros se refiere no somos ‘los que conocemos’” (GM, *Prólogo*, p. 26; KSA V, 247-248). Si bien es enigmático que Nietzsche dé una respuesta negativa a la tentativa por conocerse a sí mismo, en EH logra transformar su perspectiva con respecto a sí mismo al establecer una nueva metodología que ubicaba al cuerpo al inicio de su filosofar. De ahí que lo que inició de forma pesimista con la afirmación “necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, *tenemos* que confundirnos con otros” (GM, *Prólogo*, p. 26; KSA V, 247-248) se transformó en “me parece insoslayable decir *quién soy yo* [...] *¡Escuchadme!, pues soy tal y tal. ¡Sobre todo, no me confundáis!*” (EH, *Prólogo*, p. 781; KSA VI, 257). Veamos, entonces, cómo el cuerpo se configura como una herramienta metodológica para alcanzar el “conocimiento de sí mismo”.

“Nosotros, conocedores”

El prólogo de GM es conocido por empezar de manera enigmática. A pesar de la diversidad de interpretaciones sobre este prólogo (Conway, 2008; Gemes, 2006; Janaway, 2007), hay dos vertientes exegéticas que buscan identificar a quién se refiere Nietzsche en la primera línea del prólogo: “Nosotros, los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos” (GM, *Prólogo*, p. 25; KSA V, 247-248). ¿Quiénes son esos “nosotros, los que conocemos” (*wir Erkennenden*)? Por un lado, hay una corriente que plantea que “nosotros, los que conocemos” remite sin duda a nuestra “condición humana” de *animales racionales*, es decir, toda la especie humana en la medida en que se ha vanagloriado de su condición cognitiva (Janaway, 2007, p. 16). Tal vez con esta referencia Nietzsche busca llamar la atención con respecto a lo poco útil que ha sido este privilegio de la razón para un conocimiento de sí mismo. Por otro lado, hay otra corriente que plantea que “conocedores” remite al limitado grupo de personas asociadas a la búsqueda del conocimiento, entre las que se encuentran científicos, “doctos” y filósofos (Janaway, 2007, p. 17). No obstante, ambas vertientes sostienen que esa incapacidad para conocerse a sí mismo está directamente asociada con esta condición de “conocedor”. Mi análisis en esta parte se refiere a dicha asociación.

Cerca de la mitad del primer aforismo del prólogo de GM Nietzsche plantea:

En lo que se refiere, por lo demás, a la vida, a las denominadas “vivencias” [*Erlebnisse*] – ¿quién de nosotros tiene siquiera suficiente seriedad para ellas? ¿O suficiente tiempo? Me temo que en tales asuntos jamás hemos prestado bien atención “al asunto”: ocurre precisamente que no tenemos allí nuestro corazón —y ni siquiera nuestro oído! —. (GM, *Prólogo*, pp. 25-26; KSA V, 247-248)

Cuando Nietzsche se refiere al “nosotros” de este fragmento habla de los filósofos, quienes pretenden alcanzar un “más allá” que se ubica por fuera de la experiencia y al cual solo es posible

acceder por el uso de la razón. Recordemos que justo antes Nietzsche dice: “Con razón se ha dicho: ‘Donde está vuestro tesoro, allí está vuestro corazón’; *nuestro* tesoro está allí donde se asientan las colmenas de nuestro conocimiento” (GM, *Prólogo*, pp. 25-26; KSA V, 247-248). Esta frase es clave en la interpretación del aforismo. Esos filósofos, a quienes va dirigida esta primera parte del prólogo, privilegian el conocimiento y “atesoran” el lugar donde se aloja, esto es, la razón, el alma, el intelecto, etc. Sin embargo, lo que Nietzsche reclama es que lo que tanto se ha atesorado no hace parte de nuestras vivencias; es más, no se ha prestado siquiera atención a las vivencias. Esto refleja dos aspectos: primero, que el conocimiento de “nosotros, los que conocemos” no ha sido buscado, e incluso no ha sido *querido* (“no tenemos allí nuestro corazón”); y segundo, que ese mismo conocimiento es sordo a nuestras vivencias, es decir, no puede advertir su presencia.

Cabe preguntar ahora qué pasaría si tuviéramos suficiente corazón y oído para nuestras vivencias: ¿encontraríamos allí nuestro tesoro? Si con lo anterior se hace patente que el tipo de conocimiento que tradicionalmente ha sido privilegiado por la filosofía no es, de hecho, el tipo de conocimiento de sí adecuado para comprender nuestras vivencias, ¿qué es el conocimiento de sí? O como pregunta Nietzsche, “¿qué es lo que en realidad hemos vivido ahí?, más aún, ¿quiénes *somos* nosotros en realidad?” (GM, *Prólogo*, p. 26; KSA V, 247-248).

Con estas preguntas Nietzsche parece persuadirnos de que, en efecto, son nuestras vivencias la más clara muestra de la “realidad” de todo aquello que somos. Pero cabe advertir que todo lo que somos no está condicionado por el mero hecho de existir. Antes bien, es la particularidad de nuestras vivencias lo que nos permite trazar un esbozo de nuestra singular forma de ser. En otras palabras, lo que indica Nietzsche desde el comienzo no es que no sea posible conocernos, sino que, más bien, es imposible conocernos por medio de las vías tradicionales. Lo que queda por indagar y confirmar es si el conocimiento de sí mismo es una labor que nunca ha sido emprendida ni deseada en realidad por la filosofía.

Ahora bien, hay evidencia de la época previa a la publicación de GM, más exactamente en los fragmentos póstumos de 1885 a 1886, que muestran que el paso que le permitió a Nietzsche desestimar el uso de la razón para emprender la tarea de conocerse a sí mismo fue la introducción de la noción de cuerpo, ya no solo como una respuesta a la metafísica, sino como una metodología que tenía “oídos” y “corazón” para las vivencias, formulada bajo el lema: “seguir el hilo conductor del cuerpo”.

“Hilo conductor”

En un fragmento póstumo de otoño de 1885, Nietzsche plantea:

Si nuestro “yo” es para nosotros el único *ser* de acuerdo con el cual hacemos y comprendemos todo *ser*: ¡muy bien! Entonces resulta muy justificada la duda de si hay aquí una *ilusión* perspectivista – la unidad aparente en la que todo se une como en una línea del horizonte. Siguiendo el hilo conductor del cuerpo se muestra una enorme *multiplicidad*; está permitido metodológicamente emplear el fenómeno *más rico*, que puede ser estudiado mejor, como hilo conductor para la comprensión del más pobre. Por último: suponiendo que todo es devenir, el *conocimiento solo es posible sobre la base de la creencia en el ser*. (FP IV, p. 103; NF 1885-1887, 2 [91], KSA XII, 106)

Siguiendo el argumento del fragmento, el cuerpo acá no es sustituto del sujeto moderno recogido en el concepto “yo”. El cuerpo aparece en este fragmento como una herramienta metodológica que le garantiza a Nietzsche un conocimiento más amplio que el de la ilusión del “yo”. Lo anterior puede ser un poco confuso, ya que las problemáticas parecen presentarse de manera entrelazada: por un lado, se habla del conocimiento en general con respecto a la “ilusión del yo”; y por otro, se habla del fenómeno “más rico” por el cual se “muestra una enorme multiplicidad”, es decir, el “hilo conductor del cuerpo”. Tanto el conocimiento que es resultado de la “ilusión del yo” como el conocimiento del “fenómeno rico” del cuerpo —que es el conocimiento de sí mismo— se muestran en el mismo aforismo.

La relación de este aforismo con el prólogo de GM yace en que la dificultad de conocernos a nosotros mismos aun siendo “los conocedores” amerita concebir de manera distinta toda la problemática del conocimiento en general. Pero parece que nuestra misma facultad de conocimiento encausada en la “ilusión del yo” nos obliga a entrelazar las problemáticas, desafortunadamente, para subsumir la problemática del conocimiento de sí en la problemática del conocimiento del sujeto (caracterizado por el “yo”) y no para complementarlas. Ahora bien, gracias a que Nietzsche introduce la noción de cuerpo como un fenómeno rico que muestra una “gran multiplicidad”, lo que debemos hacer, al menos a partir de este punto, es abordar la problemática del conocimiento desde otra metodología diferente a la del cálculo de la razón. Seguir el “hilo conductor del cuerpo”, entonces, es un recurso metodológico que plantea Nietzsche como alternativa a una eventual ilusión del yo e incluso a una total ausencia del yo.

Si antes era posible plantear el conocimiento a través de un sujeto cognoscente cuya unidad (el yo) servía para sintetizar y *asimilar* tanto el mundo exterior como el mundo interior del individuo, Nietzsche prueba que la multiplicidad de la que el cuerpo es evidencia carga una riqueza superior para la comprensión de un mundo igualmente múltiple y dinámico. Bajo estos términos, el cuerpo no posee una naturaleza única y particular a partir de la cual haya que asimilar la experiencia del mundo, contrario a lo que Jara finalmente da a entender en su interpretación. Antes bien, el cuerpo, así como el mundo, es un devenir que está en constante interpretación: “No se debe preguntar: ‘¿entonces *quién* interpreta?’, sino que el interpretar mismo, en cuanto forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un ‘ser’, sino como un *proceso*, un *devenir*) como un afecto” (FP IV, p. 123; NF 1885-1887, 2[151]; KSA XII, 140).

De manera similar a como lo interpreta Conill, Nietzsche estuvo cerca de plantear una hermenéutica genealógica, una interpretación que se hace cuerpo y recorre una y otra vez sus pasos

para poder comprenderse a sí misma. Sin embargo, a diferencia de lo que plantea Conill, esta hermenéutica no es una construcción de la subjetividad, sino una construcción de sí mismo o, dicho de otro modo, lo que hacemos gracias al cuerpo y para el cuerpo es construirmos como personas y no descubrir una noción de sujeto. Esto tiene sentido cuando echamos una mirada a la metodología: para descubrir al sujeto hay que tener presente las unidades y el cálculo de los fenómenos; pero para construir el cuerpo hay que saber apreciar la multiplicidad según los matices y diferencias, hay que saber distinguir las cualidades.

“Cualidades”

Seguir el hilo conductor del cuerpo implica, para Nietzsche, replantear la forma como se entiende el “conocimiento de sí mismo”. Si el cuerpo es el “sí-mismo” (*das Selbst*) que “hace yo” (AZ, “de los despreciadores del cuerpo”, p. 181; KSA IV, 39), un conocimiento de sí mismo es el conocimiento del cuerpo. Pero el cuerpo (*Leib*) no se conoce como una unidad material o biológica (*Körper*).⁴ Este fue el desafío de Nietzsche: no adecuar la noción de cuerpo al aparato del conocimiento, sino replantear el tipo de conocimiento que se obtiene del cuerpo y para el cuerpo. En efecto, el cuerpo refleja muchos más aspectos que los materiales, y es aquí donde surge la idea de plantear una metodología cualitativa:

Las cualidades son nuestros límites infranqueables; no podemos evitar de ninguna manera sentir meras diferencias de cantidad como algo fundamentalmente diferente de la cantidad, como cualidades que no son reducibles unas a otras. Pero todo aquello para lo que la palabra “conocimiento” tiene un sentido se refiere

⁴ Como, de hecho, sí pasa con la razón y el conocimiento de sí en la tradición: “tomamos casi como un signo de degeneración que un instrumento trate de ‘conocerse a sí mismo’: nosotros somos instrumentos de conocimiento y quisiéramos tener la entera ingenuidad y precisión de un instrumento; –por consiguiente, es lícito que no nos analicemos a nosotros mismos, que no nos ‘conozcamos’” (FP IV, p. 515; NF 1887-1889, 14 [27]; KSA XIII, 230-231).

al ámbito en el que se puede contar, pesar, medir, a la cantidad; mientras que, a la inversa, todas nuestras sensaciones de valor (es decir, justamente nuestras sensaciones) están relacionadas precisamente con las cualidades, es decir, con nuestras verdades perspectivistas, que solo nos pertenecen a nosotros y que no pueden ser “conocidas” en absoluto [...] Las cualidades son nuestra auténtica idiosincrasia humana: exigir que estas interpretaciones y estos valores nuestros, humanos, sean valores universales y quizás constitutivos, es una de las locuras hereditarias del orgullo humano que sigue teniendo en la religión su asiento más firme. (FP IV, p. 181; NF 1885-1887, 6[14]; KSA XII, 238, énfasis añadido)

Con este fragmento póstumo toma más claridad lo dicho en el prólogo de GM. Si el conocimiento de sí mismo se subsume al conocimiento en general, el primero no es posible representarlo por vía tradicional, puesto que la facultad del conocimiento procura medir y cuantificar cualidades como las que nos son propias, que son intransferibles e incommensurables. No obstante, esta crítica no debe poder agotarse en nuestra imposibilidad como “conocedores”, sino, más bien, debe exhortarnos a replantear la manera como nos conocemos. Nietzsche propone que nuestras experiencias del mundo se manifiestan en su forma cualitativa, es decir, como nuestra “auténtica idiosincrasia humana”, lo que nos lleva a interpretar que el conocimiento también puede adecuarse a la cualidad. Esto deja por lo menos dos inconvenientes que la propuesta de Nietzsche debe sortear: (1) la capacidad y posibilidad de “desaprenderse a sí mismo” y “desconocerse”, para así (2) conocerse a sí mismo cualitativamente. Hay una buena respuesta por parte de Nietzsche cuando plantea su noción de perspectivismo.

El perspectivismo plantea una multiplicidad que es característica de la cualidad y el cuerpo, asimismo surge como respuesta a una teoría del conocimiento tradicional que busca determinar y “fijar” verdades como unidades de cantidad:

Nuestro “conocer” se limita a fijar cantidades [...] Pero no podemos impedir de ningún modo sentir estas diferencias de cantidad como cualidades. La cualidad es una verdad *perspectivista*

para *nosotros*; no un “en sí”. Nuestros sentidos tienen un determinado *quantum* como medio dentro del cual funcionan, es decir, sentimos lo grande y lo pequeño en relación con las condiciones de nuestra existencia. [...] sentimos también las *relaciones de tamaño*, en relación con lo que hace posible nuestra existencia, como *cualidades*. (FP IV, pp. 155-156; NF 1885-1887, 5[36]; KSA XII, 197)

Siguiendo este fragmento, si la cualidad se manifiesta como una “verdad perspectivista”, el conocimiento viene dispuesto por nuestras propias cualidades y es, precisamente, *conocimiento* porque nos afecta cualitativamente. Esta manera de caracterizar al conocimiento es útil para disolver la dualidad sujeto-objeto y poder dirimir el problema principal del prólogo de GM: ¿cómo es posible ser “conocedor” sin un conocimiento de sí mismo? La solución no es separar el conocimiento por clases o tipos, de suerte que el conocimiento de sí mismo cumpla con ciertas especificidades con respecto a un conocimiento más “general”. La respuesta de Nietzsche es mostrar que el conocimiento es en todo momento conocimiento de sí mismo: no hay verdades externas e independientes al individuo que esperan a ser descubiertas por facultades cognitivas. Lo que hay, en cambio, es un cuerpo que se mueve en un mundo que se le presenta cualitativamente y del cual aprende una y otra vez formas de valorarse a sí mismo para poder vivir.

Para ampliar un poco más la idea que quiero exponer es importante tener en cuenta que las cualidades a partir de las cuales el conocimiento humano se construye se cruzan en la corporalidad. Justamente en la concepción de un cuerpo como hilo conductor, esto es, como metodología y actividad del conocimiento, se entrelaza la comprensión de cualidades con la experimentación de la vida. No hay que olvidar que ser corporales no necesariamente indica que prescindimos del cálculo y las habilidades simplificadoras del intelecto; es más, que por ser corporales no necesariamente dejamos de vivir en un mundo (demasiado humano) condicionado por la lógica y los signos del lenguaje. Es en la “tensión” entre la racionalidad que “digiere” (MBM §240) y el cuerpo que vivencia,

que la filosofía de Nietzsche parece presentar, todavía, una alternativa a la pura “demonstración, pero también al de la inmediatez sin más” (Cragolini, 2016, p. 20). Sobre este punto, una subjetividad “entre” la existencia corporal y la representacionalidad muestra una compatibilidad con el cuerpo como hilo conductor: “no se trata de construir sobre lo negado, sino de mantener en tensión ambos momentos, para que ninguno de los dos se constituya como elemento último” (Cragolini, 2016, p. 26).

IV. CONCLUSIÓN

Si todo el conocimiento del individuo está atado y es en relación consigo mismo, el conocimiento de sí no versa sobre las partes constitutivas del ser (como lo sugiere Jara) y el sujeto (como lo plantea Conill), sino sobre el tránsito y las relaciones del individuo con sus experiencias. Esto muestra que conocerse a sí mismo no es una tarea aislada, sino la principal fachada que adquiere la comprensión del fenómeno vida. Ahora bien, es claro que Nietzsche le da relevancia al conocimiento de sí mismo porque busca comprender su vida desde el fenómeno más rico que es el cuerpo. En este sentido, “dar testimonio de sí” se vuelve un imperativo para la filosofía, es el discurso más fiel a nuestras “verdades perspectivistas” con el que se puede dar a entender la manera como somos los “conocedores” y como, en efecto, “conocemos”. Pero esta renovada idea de conocimiento no será algo que se logre de buenas a primeras con la intención de sustituir metodologías; por el contrario, en conquistar el cuerpo y su conocimiento consistirá “llegar a ser lo que se es”. “La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es una vida voluntaria en el hielo y las altas montañas —una búsqueda de todo lo extraño y problemático que hay en la existencia—” (EH, *Prólogo*, p. 782; KSA VI, 258).

El proceso de conocerse a sí mismo es un devenir, un “llegar a ser” que se conquista no por medio del discurso, sino por medio de una vida filosófica. Quizá en este aspecto es donde más se le debe dar crédito a Nietzsche, pues conquistó a la filosofía como una for-

ma de vida e involucró en su filosofía lo “extraño y problemático que hay en la existencia”. De ahí que se hiciera necesario para la comprensión de la vida tomar en cuenta lo negativo y complejo de la vida que afecta al cuerpo. Esa “negatividad” que se integra en la vida como un fenómeno digno de comprensión emerge desde una nueva definición del cuerpo. Si el cuerpo es de nuevo escuchado, la filosofía y el conocimiento derivado de ella deben prestar oídos a las enfermedades y a los problemas (CJ, *Prólogo*, pp. 719-720; KSA III, 349-351), para poder complementar una visión que se despliega con mucha más amplitud sobre la experiencia:

Esa multiplicidad de nombres, de máscaras, de experimentos sobre la propia subjetividad, suponen que Nietzsche, en *Ecce Homo*, no hará un relato de un “yo” idéntico a sí o identificable, sino por el contrario, será el desarrollo que muestra que cómo llegar a ser lo que se es no es un ejercicio de aseguramiento de una identidad, de algo que ya estaba en nosotros y que reconocemos como identidad. Es más bien, el largo ejercicio de conocerse a sí mismo, como ejercicio y experimento de autoconocimiento, comprendido este [sic.] como la larga serie de fracasos y desvíos de un pretendido fin, de una pretendida vida. (Berríos, 2015, p. 285)

La problemática del conocimiento de sí mismo en Nietzsche tomó un rumbo diferente a la tradición gracias a su noción de cuerpo. En consecuencia, gracias al cuerpo Nietzsche pudo no solo criticar a la tradición, sino también proponer una nueva manera en la que se pueda pensar la facultad del conocimiento sin remitirse a las nociones de sujeto y razón. Justamente gracias al cuerpo, la experiencia humana en todas sus formas podía ser apreciada según sus cualidades y no según el cálculo cuantificable del intelecto. El cuerpo no es un concepto inscrito en una nueva definición de la naturaleza humana ni es el medio a través del cual se plantea una nueva definición de sujeto. El cuerpo es el planteamiento de una metodología cualitativa que desplaza la concepción de “conocimiento” de la filosofía hacia la experimentación de un conocimiento de sí.

REFERENCIAS

- Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801-831. Recuperado de <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/345321>
- Berrios, V. (2015). *Retórica del cuerpo. Nietzsche y la escritura filosófica* [Disertación de doctorado, Departamento de teoría del conocimiento, estética e historia del pensamiento, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid]. Recuperado de <https://eprints.ucm.es/id/eprint/30928/1/T36160.pdf>
- Conill, J. (2015). La subjetividad desde el cuerpo en Nietzsche. Una fuente de inspiración del pensamiento español contemporáneo. *Quaderns de filosofia*, 2(1), 61-78. Doi: 10.7203/qfia.2.1.4556
- Conway, D. (2008) *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. A Reader's Guide*. London: Continuum.
- Cragolini, M. B. (2016). *Moradas nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del "entre"* (2a. ed.) Buenos Aires: La Cebra.
- Díaz-Sterling, C. F. (2018). *Ni "conocimiento" ni "sí-mismo": de cómo "llegar a ser lo que se es" leyendo a Nietzsche* [Tesis de maestría, Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá]. Recuperado de <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/69620>
- Echeverría, J. (1972). La resurrección de los cuerpos. En Trías, et al. (Eds.), *En favor de Nietzsche* (pp. 177-200). Madrid: Taurus.
- Espinoza, R., Vargas, E. y Ascorra, P. (2012). Nietzsche y la concepción de naturaleza como cuerpo. *Revista Alpha*, (34), 95-116. Recuperado de https://www.scielo.cl/pdf/alpha/n34/art_07.pdf
- Fowles, C. (2020). The Heart of Flesh: Nietzsche on Affects and the Interpretation of the Body. *Journal of the History of Philosophy*, 58(1), 113-139. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n39/n39a08.pdf>
- Gama, L. E. (2014). Nietzsche y la vida interpretante. *Práxis filosófica*, (39), 171-196.

- Gemes, K. (2006) We Remain of Necessity Strangers to Ourselves: The Key Message of Nietzsche's Genealogy. En Acampora, C. (Ed.) 191-208). Lanham: Rowman & Littlefield.
- Janaway, C. (2007). *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press.
- Jara, J. (1998). Recuperar el centro de gravedad. En Autor (Ed.), *Nietzsche un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad* (pp. 45-112). Barcelona: Anthropos.
- Jara, J. (2018). La igualdad y más allá de la modernidad. *Instantes y Azares*, (21-22), 17-28. Recuperado de <https://www.instantesyazares.com.ar/article/la-igualdad-y-mas-alla-de-la-modernidad/>
- Katsafanas, P. (2013a). Philosophical Psychology as a Basis for Ethics. *Journal of Nietzsche Studies*, 44(2), 297-314. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/10.5325/jnietstud.44.2.0297>
- Katsafanas, P. (2013b). Nietzsche's Philosophical Psychology. En J. Richardson y K. Gemes (Eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press. Recuperado de <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199534647.001.0001/oxfordhb-9780199534647-e-024?result=7&rskey=Za6FJw#:~:text=Nietzsche%20tells%20us%20that%20psychology,selfhood%2C%20morality%2C%20and%20evaluation>
- Katsafanas, P. (2016). *The Nietzschean Self. Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*. Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos Volumen IV (1885-1889)* [Ed. D. Sánchez Meca]. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2013). *Así Habló Zarathustra* [Trad. A. Sánchez Pascual]. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2013). *La Genealogía de la Moral* [Trad. A. Sánchez Pascual]. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I* [Ed. D. Sánchez Meca]. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Más Allá del Bien y del Mal* [Trad. A. Sánchez Pascual]. Madrid: Alianza.

- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición* [Ed. D. Sánchez Meca]. Madrid: Tecnos.
- Quintana, L. (2019). ¿Cómo retorcer el resentimiento? Afectos, conflicto y prácticas de reinención corporal. *Ideas y valores*, 68(Sup. 5), 163-182. <http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Sup1.80622>
- Salinas, H. (2004). La escritura nietzscheana: expresión del cuerpo-pensamiento y disolución de la obra-Nietzsche. *Eidos*, (2), 34-51. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3662193.pdf>
- Stiegler, B. (2003). ¿Qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología. *Eidos*, (1), 128-141. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/854/85400108.pdf>

FUNDAMENTOS ESTÉTICOS DE LA ANTROPOLOGÍA GIRARDIANA*

Aesthetic Foundations of Girardian Anthropology

Ronald Zuleyman Rico Sandoval

Orcid ID: 0000-0003-0747-9846

Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia)

ricor@javeriana.edu.co

RESUMEN

En este texto proponemos que el fundamento de la teoría mimética de René Girard, que le permitió construir una “antropología fundamental”, se puede encontrar en el realismo estético. Expondremos algunas notas características de la relación mimética, para luego poder postular que Girard se opone no solo a la mentira romántica que evita aceptar la mimesis como elemento estructurador del deseo, sino también al falseamiento impresionista que oculta la violencia fundadora de las sociedades. Para esto, analizaremos su teoría de la violencia mimética en dos de sus más importantes libros: *Mentira romántica y verdad novelesca* y *La violencia y lo sagrado*, y la expondremos de cara a los conceptos del Romanticismo, el Realismo y el Impresionismo, tomados de la historia del arte y la literatura. Por último, haremos una breve mención a la ausencia de evidencia empírica, como crítica a la antropología fundamental girardiana, para concluir que tal proceder no impide hablar de un realismo en esta teoría.

PALABRAS CLAVE: *Romanticismo, Realismo, Impresionismo, mimesis, violencia, antropología, Girard.*

ABSTRACT

In this text, we propose that the basis of René Girard’s mimetic theory, which allowed him to construct a “fundamental anthropology”, can be found in Aesthetic Realism. We will expose some characteristic notes of the mimetic relation, to then be able to postulate that Girard opposes not only the romantic lie, which avoids accepting mimesis as a structuring element of desire but also the impressionistic falsification that hides the founding violence of societies. For this, we will analyze his theory of mimetic violence in two of his most important books, *Romantic lie & romanesque truth* [*Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure*] and *Violence and the Sacred*, and we will expose it facing the concepts of Romanticism, Realism and Impressionism, taken from the history of art and literature. Finally, we will briefly mention the absence of empirical evidence, as a criticism of Girardian fundamental anthropology, to conclude that this does not prevent us from speaking of realism in this theory.

KEYWORDS: *Romanticism, Realism, Impressionism, mimesis, violence, anthropology, Girard.*

* El presente ensayo se escribió en el segundo semestre de 2019, dentro del seminario René Girard. La humanidad como problema central de la filosofía, dictado por el Dr. Roberto Solarte Rodríguez dentro del programa de Doctorado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana y hace parte del proyecto de investigación Cristianismo Liberador y Construcción de Paz y Reconciliación en Colombia, del Grupo de Investigación Pensamiento Crítico y Subjetividad.

FUNDAMENTOS ESTÉTICOS DE LA ANTROPOLOGÍA GIRARDIANA

I. INTRODUCCIÓN

René Girard expone, en *La violencia y lo sagrado* (1972), una antropología que explica la génesis violenta de las sociedades. Sin embargo, es en un texto anterior, en *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961), donde desarrolla, a partir de una fenomenología del deseo tal como es narrado en textos literarios,¹ la matriz de la teoría mimética que ocupará sus investigaciones posteriores. Creemos que existe en los conceptos básicos de esta matriz una relación con las características de los movimientos de arte denominados Romanticismo, Realismo e Impresionismo que permiten explicar lo innovadora de esta teoría.

Nos proponemos, entonces, hacer una lectura estética para explicar el fundamento de la teoría girardiana y su subsecuente aplicación al campo de la antropología. Nuestra propuesta consiste en reconocer, en la teoría de Girard, un cambio estético en el abordaje del problema de la violencia desde lo romántico hacia el realismo, pasando por el impresionismo. Si bien el concepto de “realismo” hace alusión a un número variado de corrientes filosóficas, aquí, sin embargo, tomaremos prestado el término realismo de la historia del arte. En este sentido, entendemos por realismo la necesidad de percibir la realidad sin ningún tipo de idealización (como en el Romanticismo) o falseamiento (como en el Impresionismo). Concluiremos que el fundamento de la propuesta filosófica de René Girard está asociado al realismo estético.

Para lo anterior, en primer lugar, expondremos la crítica que hace Girard a lo que él denomina la “mentira romántica”; en segundo lugar, analizaremos el realismo girardiano; en tercer lugar,

¹ Girard no hizo propiamente análisis ni crítica literaria, sino que construyó su teoría del deseo mimético a partir de textos literarios o “grandes creaciones novelescas”, como las llama en *Mentira romántica y verdad novelesca* (1985).

expondremos el paso del análisis literario a la crítica antropológica, donde analizaremos la referencia al Impresionismo; en cuarto lugar, trataremos de esbozar algunas conclusiones. Creemos que el repaso de algunos conceptos básicos de la obra girardiana no solo es necesario para arribar a la conclusión que queremos proponer, sino que resulta esencial para aquella persona que apenas se aproxima a los textos de René Girard.

II. EL PROBLEMA CON EL ROMANTICISMO

El punto de partida

João Cezar de Castro Rocha considera que “el primer libro de Girard es un brillante ensayo de crítica literaria y literatura comparada”² (De Castro, 2014, p. 76), para nosotros se trata de una propuesta estética de carácter literario como punto de partida para su teoría. En *Mentira romántica y verdad novelesca*, Girard comienza con la exposición del problema que ha evidenciado en la literatura: el deseo triangular. Analiza, entonces, las obras de Cervantes, Flaubert o Stendhal para concluir que es el deseo de un mediador el que hace “que el objeto sea infinitamente deseable a los ojos del sujeto” (Girard, 1985, p. 14). Dicho con otras palabras, el deseo no es original del sujeto, no nace en el sujeto deseante, sino que se crea o se construye en relación a otro sujeto que se convierte en el mediador de ese deseo. Esto ocurre porque “siempre nos encontramos con dos deseos *competidores*” (Girard, 1985, p. 14) y como se trata de una competencia de deseos, la relación que se construye entre dos sujetos deseantes se da por la interrelación que se construye en relación a un objeto. He aquí el triángulo básico del deseo que evidencia Girard: dos sujetos y un objeto. Sin embargo, Girard amplía el concepto de la mediación para incluir dos clases, a saber, por un lado, lo que él llama media-

² Traducción nuestra. El texto original dice: “*Girard’s first book is a brilliant literary criticism and comparative literature essay*”.

ción interna que es el fenómeno básico que acabamos de describir; y, por otro, la mediación externa que no genera conflicto. A esto nos referiremos enseguida.

De manera que, el deseo no nace del sujeto deseante, sino que emerge de la interrelación con otro sujeto en función de un objeto que se postula como deseado. La influencia de este mediador está asociada a la real existencia de ese tercero y a la cercanía con el sujeto deseante. En primer lugar, el mediador puede ser imaginario o real. Así, por ejemplo, mientras que para Don Quijote su modelo a seguir es imaginario, esto es, el personaje de novelas de caballería Amadís de Gaula; para Sancho Panza, Don Quijote sería su verdadero modelo a imitar. Para Don Quijote, “la existencia caballeresca es la *imitación* de Amadís”; para Sancho, los deseos de ser gobernador y de obtener un título de nobleza para su hija no han llegado a él espontáneamente, “es Don Quijote quien se los ha sugerido” (Girard, 1985, p. 10).

En segundo lugar, la distancia del mediador incide en la reacción o competencia por el objeto deseado. Según Girard, solo el mediador que esté en una relación de proximidad con el sujeto deseante puede ser el causante de un conflicto por el objeto deseado. Es decir, el mediador se convierte en un rival, siempre y cuando exista una relación de proximidad que haga surgir el conflicto. En *Rojo y Negro*, de Stendhal, por ejemplo, Julien Sorel llega a trabajar como preceptor a la casa de *Monsieur* de Rênal, el hombre más influyente de la ciudad. M. de Rênal tiene por rival a Valenod, el hombre más rico de Verrières, y solo por esta rivalidad aquel le ofrece un aumento de sueldo a Sorel, ya que teme que Verrières le quiera quitar al instructor de sus hijos.

Con estos ejemplos, los de Cervantes y Stendhal, Girard realiza el siguiente análisis: mientras que para Don Quijote “el mediador reside en un cielo inaccesible” (...), “en Stendhal, este mismo mediador ha descendido a la tierra” (Girard, 1985, p. 14), es decir, se encuentra más próximo al sujeto y, por consiguiente, es causal de un conflicto, lucha o rivalidad. Si bien es cierto que en ambas novelas hay un mediador o sujeto a imitar, solo en la

segunda se genera un conflicto entre el sujeto y el mediador. A esas dos formas de mediación, el filósofo francés las denomina “mediación externa” y “mediación interna”, respectivamente.

Habrà mediación externa, cuando el mediador no esté tan cerca. Dicha cercanía es más bien espiritual que física, ya que por más que dos sujetos se encuentren juntos, puede que la admiración de uno por el otro genere una mediación espiritual que sitúa mentalmente al mediador en una lejanía. Esto es justamente lo que ocurre entre Sancho y Don Quijote, de modo que aun estando físicamente cerca, no existe una rivalidad entre ellos y, por ende, la mediación entre ellos es externa. Por el contrario, la mediación interna implica una relación de cercanía por virtud de la cual el sujeto deseante entra en conflicto con su modelo. En el ejemplo de *Rojo y Negro* es claro que M. de Rênal considera a Valenod un rival y frente a él se estructura una relación triangular cuyo objeto deseado sería Sorel.

El filósofo hace una aclaración más en su exposición: el deseo por un objeto parte de la creencia, real o imaginaria, del deseo de otro por ese objeto. Es por esto que no importa si el mediador detenta o desea la cosa, incluso, no importa que el otro no desee la cosa; lo que importa es que el sujeto deseante crea que el otro se interrelaciona de cierta manera con el objeto deseado para que surja en él el deseo. Dada esta creencia, el sujeto deseante ve en el otro el obstáculo que impide satisfacer un deseo pues cree que está en competencia con el mediador por el objeto de su deseo y, en consecuencia, la imitación o, incluso, la admiración inicial, pronto se transforma en odio. De esta manera, el mediador, quien pudo ser en un principio un sujeto digno de admiración, se convierte en un enemigo.

La estructura que construye Girard, el deseo triangular, le permite explicar el conflicto que existe cuando el deseo se construye a través de una mediación interna. En otras palabras, el conflicto surge por una cierta forma de imitación hacia un modelo cercano. Empero, para entender mejor este aspecto, debemos comprender el procedimiento literario que realiza Girard, lo cual trataremos de explicar enseguida.

El problema romántico

Walter Benjamin comienza un ensayo sobre el drama histórico con una cita de Adolph Friedrich von Schack, de 1846, que bien podría haber sido escrita hoy puesto que critica la pretensión de lo original y de lo nuevo en la literatura. Sin embargo, el filósofo berlinés, tras analizar la obra de Hebbel y Calderón, incluso la de Shakespeare, comprende que la imitación es lo que caracteriza a la literatura de todas las épocas.

Precisamente el tema de la originalidad está a la base de *Mentira romántica y verdad novelesca*. Según Girard hay una pretendida “ilusión de autonomía” (Girard, 1985, p. 233) que hace pensar en la posibilidad de ser único, de ser auténtico. Es lo que Dostoyevski denomina “autonomía metafísica” (Girard, 1985, p. 56), que hace pensar que uno está solo en la vida, que Dios no existe o que se es “el niño olvidado por las hadas buenas” (Girard, 1985, p. 57).

A este proceder que niega la construcción de la subjetividad en su interrelación con los otros, es lo que Girard denomina lo “romántico”. Dicha referencia girardiana se apoya en el movimiento Romántico entendido como la manifestación artística que exalta al Yo. Por ejemplo, en *El caminante frente al mar de nubes* de Caspar David Friedrich se muestra a un individuo solitario de cara a la inmensidad de la naturaleza. Aquí tiene cabida, además, la categoría estética de lo sublime en su doble faceta de lo bello y lo aterrador. Lo sublime, como señala Władysław Tatarkiewicz, se orienta a exaltar “la profundidad de las emociones” pues lo que pretende es “entusiasmar y elevar el espíritu” (Tatarkiewicz, 2010, p. 205). Es por ello que en el Romanticismo el silencio y la melancolía caracterizan a ese Yo pretendidamente autónomo y retraído. En *Las desventuras del joven Werther* se refleja ese enfoque intimista ya que se trata de una novela del género epistolar. En esta obra, Goethe narra la historia de un joven que huye al campo y desde allí, en soledad, intenta recrear su propio ser. Incluso, resulta paradigmático que Werther se convierta en el amigo del antagonista y que el final sea un acto solipsista del protagonista: el suicidio.

Esta ilusión que caracteriza un periodo de la historia del arte, para Girard “resume perfectamente la historia del individualismo contemporáneo” (Girard, 1985, p. 235). Por ejemplo, el personaje Harry Potter, de la serie epónima de novelas juveniles, ya que él representa al héroe abandonado, que sufre estoicamente, que construye toda su personalidad no a partir de su interrelación con los demás, sino desde su misma autorreferencialidad. Y con él, se podrían postular una infinidad de personajes literarios o cinematográficos que cumplen a cabalidad con la caracterización enunciada.

Entonces, ¿en qué sentido se relaciona lo romántico girardiano con lo antedicho sobre el Romanticismo? El individualismo lleva a Girard a postular que “el término *romántico* [se reserva] para las obras que reflejan la presencia del mediador sin revelarla jamás” (Girard, 1985, p. 22). ¿Qué quiere decir esto? Para Girard lo romántico consistiría en presentar al ser humano como una construcción en soledad, como un individualismo autorreferencial que impide ver la formación del sujeto de cara a una relación social, es decir, sin mostrar que el sujeto se construye a sí mismo en una relación con otro, al cual Girard denomina el mediador. Esta es la mentira romántica que da título a su libro. Sobre el particular, Roberto Solarte señala lo siguiente:

La mentira romántica es precisamente esa autonomía que constituye el núcleo central de las teorías contemporáneas. A partir de Descartes, todo el movimiento de la modernidad fue una construcción de la teoría de sujeto como autónomo, que se consolidó con la Ilustración y se plasmó en las instituciones contemporáneas ya comentadas, el Estado de derecho y el libre mercado. En las artes, este proceso tuvo un comienzo en el romanticismo, en el cual el sujeto, claramente sentimental más que racional, era autónomo o libre, o con más precisión, buscaba afirmar su libertad. (Solarte, 2012)

Luego de exponer su crítica literaria al ocultamiento del deseo, es decir, a lo romántico de las obras, Girard realiza un salto en la fundamentación estética de su teoría mimética hacia el Realismo.

III. EL REALISMO EN LA LITERATURA Y EN LA TEORÍA GIRARDIANA

En un ensayo de 1976 titulado *El crítico del subsuelo*, Girard afirma que la primera época de Dostoyevski se caracteriza por presentar el deseo del sujeto (del protagonista) “dentro del marco del idealismo romántico; el autor solo ve ‘grandeza de alma’ y ‘noble generosidad’” (Girard, 2006, p. 52). No obstante, allí se señala que “a partir de *Memorias del subsuelo*, el autor [Dostoyevski] renuncia repentinamente a la interpretación idealista” (Girard, 2006, p. 53). ¿Cuál idealismo?, en el contexto citado se refiere a una renuncia al romanticismo que envuelve el ocultamiento de la realidad del deseo.

La opción que postula Girard frente a la mentira romántica es la realidad, y en ello consiste el salto que da hacia el realismo. Tal y como podemos extractar del prólogo que escribe el poeta bogotano Henry Luque Muñoz a *Crimen y Castigo*, el realismo se caracteriza por el detalle por la documentación “casi milimétrica de los hechos” (2020, p. X). El realismo como negación del idealismo se aprecia en *El taller del pintor. Alegoría real* de Gustave Courbet, donde el propio pintor da la espalda a un desnudo que representa la tradición artística de su época que era la del romanticismo (Dorling Kindersley, 2010).

Debemos entender por realismo, en el ámbito de la obra girardiana, la necesidad de percibir la realidad tal cual es. Girard mismo afirmó: “Siempre fui realista sin saberlo (...) Ninguna disciplina naciente alcanza resultados sólidos y duraderos si no está basada en un realismo, digamos que de sentido común” (Girard, 2006, p. 32). Por tales razones, el realismo girardiano expone la realidad del deseo del ser humano a partir sus interrelaciones sociales, no como un ser único y solitario ni idealizado, como en el Romanticismo.

Es por ello que a Girard le interesa Stendhal y Dostoyevski, escritores que exponen la realidad de las relaciones humanas, que para el filósofo francés se caracterizan por ser imitativas y girar alrededor del deseo triangular. Pero, así como el concepto de romanticismo no se limita a los exponentes de ese movimiento artístico de comienzos del siglo XIX, el realismo que atrae a Girard implica

que las características anotadas puedan ser aplicadas a autores tan diferentes como Cervantes o Flaubert, en tanto que “desvelan la verdad del deseo en sus grandes novelas” (Girard, 1985, p. 21). De Castro Rocha aclara este punto: “Las tradiciones, épocas y culturas son diferentes, pero hay un elemento común de similitud —la continuidad de la naturaleza triangular del deseo— que le permite postular la hipótesis del deseo mimético”³ (De Castro, 2014, p. 78).

En este punto es menester explicar en qué consiste la teoría mimética que Girard evidencia en la literatura. Solarte señala que “las novelas nos muestran personas inmersas en violentos celos y envidias, propios de la situación mimética”, que “implica que nuestros deseos son copias de modelos o mediadores cuyos objetos de deseo se hacen los nuestros” (Solarte, 2016, p. 22). Girard, en conversación con João Cezar de Castro Rocha y Pierpaolo Antonello, explica esta relación imitativa o mimética de la siguiente manera:

Si el deseo es mimético, es decir, imitativo, entonces el sujeto deseará el mismo objeto poseído o deseado por su modelo. Ahora bien, el sujeto puede estar en la misma esfera de relaciones que su modelo, o puede estar en una diferente. Si está en un dominio diferente, entonces, naturalmente, no podrá poseer el objeto de su modelo y únicamente podrá tener lo que yo llamo una relación de mediación externa con su modelo. Por ejemplo, si él y su estrella de cine favorita, que puede actuar como su modelo, habitan mundos diferentes, entonces un conflicto directo entre sujeto y modelo es imposible y la mediación acabará siendo positiva—o, al menos, no conflictiva—. Sin embargo, si pertenece al mismo ámbito contextual, al mismo mundo que su modelo, si su modelo fuera también su colega, entonces los objetos de su modelo serían accesibles. En ese momento la rivalidad podría estallar. Yo llamo a este tipo de relación mimética mediación interna, y es una relación que se

³ Traducción nuestra. El texto original dice: “*The traditions, eras, and cultures are different, but there is a common element of similarity—the continuity of the triangular nature of desire—that allows him to postulate the hypothesis of mimetic desire*”.

refuerza a sí misma intrínsecamente. Debido a la proximidad física y psicológica entre el sujeto y el modelo, la mediación interna tiende a hacerse cada vez más simétrica: el sujeto tenderá a imitar su modelo tanto como su modelo lo imite a él. (Girard, Antonello, De Castro, 2010, pp. 60-61)

La anterior elucidación, aun cuando completa en sentido de enunciación global la teoría mimética, amerita una explicación adicional. Respecto de la mediación interna y externa consideramos suficiente lo antes expuesto, tan solo destacamos que la referencia a la estrella de cine ejemplifica la relación de distancia entre el sujeto y el mediador. No sucede lo mismo con el concepto de mimesis positiva.

Para comprender mejor esta situación, debemos prestar atención a todo el párrafo citado que nos habla de una imitación e identificación. En las relaciones humanas, descubre Girard, el deseo triangular, es decir, el deseo innato de imitar al otro. Cuando existe la suficiente distancia entre el sujeto y el mediador, este sirve de guía o “ejemplo a seguir”, y estaremos en presencia de lo que el filósofo denomina una mimesis positiva. Se tratará, si se quiere, de una fuente de inspiración donde la identidad del sujeto se construye en una relación de alteridad. Pensemos, a modo de ejemplo, en Cristo, quien con su ejemplo ha generado cierto deseo de imitación entre sus seguidores actuales, por lo que se ha convertido en un mediador externo y, por tal razón, no genera conflicto. Por el contrario, Cristo funge como un modelo a seguir y en este sentido la imitación que genera es positiva.

Girard aclara también, que, si el modelo genera esa mimesis positiva, quizás por existir un mayor distanciamiento, lo que sucede es que no hay conflicto.⁴ Lo anterior significa que cuando lo

⁴ Aunque no es materia de este ensayo, sí debemos reconocer lo expuesto por Stéphane Vinolo, para quien la violencia mimética no se soluciona trabajando sobre el polo del modelo a seguir en la triada sujeto-modelo-objeto, es decir, la mimesis positiva no garantiza la solución a la violencia social. Él explica que la relación entre Cristo y sus seguidores no genera conflicto, pero esto no evita que entre las distintas

que existe es una mimesis negativa, sí hay conflicto. Partamos de la siguiente premisa: si en la mimesis positiva —o no conflictiva— advertimos que el sujeto busca diferenciarse o, mejor, afirmar su propia identidad, la mimesis negativa nos plantea una “crisis de indiferenciación que estalla cuando los roles del sujeto y del modelo se reducen a roles de rivales” (Girard, Antonello, De Castro, p. 61). ¿Cómo se produce esta rivalidad? Solarte (2016) explica que:

Al desear lo mismo, en la identidad de sus deseos, los dos [el sujeto y el mediador] se vuelven rivales o dobles, duplicando cada uno el esfuerzo del otro por obtener lo que desea, constituyéndose cada uno en el obstáculo del otro en la búsqueda de la realización de su deseo. (2016, p. 63)

Se genera, entonces, lo que Girard denomina un “doble vínculo” entre el sujeto deseante y su modelo, pues al existir un conflicto o lucha por un objeto deseado tanto el sujeto imita al modelo como el modelo al sujeto. Se produce, pues, una “crisis de indiferenciación” en la que ambos participantes del conflicto se presentan como dobles especulares. Bien podría pensarse que el realismo girardiano se refiriera a dobles exactos como en la película *Mujer soltera busca* [*Single White Female*] de Barbet Schroeder, donde Hedra Carlson (Jennifer Jason Leigh) imita a su compañera de apartamento, Allison Jones (Bridget Fonda), hasta convertirse en su gemela y luchar con ella para reemplazarla y tener el objeto deseado: su vida. Sin embargo, ese sería solo un caso extremo. La verdad que devela Girard apunta a que ambos, sujeto y modelo, actúan igual en su lucha por el objeto deseado y no necesariamente que se conviertan en gemelos. El referente cultural podría ser cualquier película de rivalidad entre vecinos, si no fuera porque

vertientes religiosas no se genere una “lucha —simbólica o intelectual en el mejor de los casos, pero a veces también física— para saber quién imita mejor al modelo” (Vinolo, 2010, p. 35).

ellas, en su mayoría, son comedias. Pero lo que quiere mostrar Girard es una rivalidad trágica, o mejor, violenta.

Este es el aspecto central del realismo girardiano, es decir, que la rivalidad mimética conduce a la violencia, y esta verdad la encuentra Girard en la literatura. Lo anterior resulta de vital importancia porque, como señala Paul Dumouchel, Girard defiende el aspecto cognitivo de la creación literaria, es decir, que a la base de su teoría se encuentra la idea de que “algunas obras literarias contienen conocimientos sobre las relaciones humanas más ricos y precisos que los que se suelen encontrar en la filosofía y las ciencias humanas”⁵ (Dumouchel, 2014, p. 182).

Desde este punto de vista, el arte, en concreto para Girard el de la literatura, se erige como uno de los vectores a partir de los cuales podemos acceder a la verdad ya que este aspecto mimético —que en *Mentira romántica y verdad novelesca* a penas se asoma y que es desarrollado en *La violencia y lo sagrado*— “pasa generalmente desapercibido en el mundo moderno salvo, precisamente, en la obra de los grandes escritores”⁶ (Dumouchel, 2014, pp. 181-182).

Sin embargo, Girard no se queda en un análisis literario, que fue por donde comenzamos este texto, sino que da un paso hacia la antropología al afirmar que esa violencia interindividual se contagia, y se puede convertir en una violencia social. En este punto, el realismo girardiano que en *Mentira romántica y verdad novelesca* se encuentra asociado al arte, y que por eso aquí señalamos que a la base de sus consideraciones se encuentra el realismo estético, trasmuta en lo que muchos han llamado un realismo racional o también realismo mimético. A continuación, trataremos este punto.

IV. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA VIOLENCIA: EL REALISMO RACIONAL

En lo que sigue queremos proponer que la antropología girardiana, aun cuando no se apoye en evidencia empírica, revela la verdad de la violencia. Para demostrar esto procederemos en dos partes: de un lado, presentaremos el procedimiento mimético de la teo-

ría de la violencia de René Girard y, de otro lado, expondremos cómo la verdad se encuentra oculta en las narraciones antiguas y en la literatura mediante un procedimiento de distorsión que caracterizamos como un falseamiento impresionista.

La teoría girardiana de la violencia

Girard universaliza el fenómeno de la crisis mimética que se da entre un sujeto y su modelo o mediador, y señala que la crisis de indiferenciación se puede producir respecto de toda una comunidad, lo cual conduce a una violencia generalizada. A esto, Girard lo llama “mecanismo mimético”:

La expresión “mecanismo mimético” cubre una secuencia fenomenológica que es bastante amplia. Describe el proceso en su totalidad, comenzando por el deseo mimético, que entonces se transforma en rivalidad mimética, finalmente se intensifica hasta el nivel de crisis mimética y por último acaba con la solución del chivo expiatorio. (Girard, Antonello, De Castro, 2010, p. 60)

El mecanismo aquí descrito parte de la idea del deseo mimético antes expuesta, esto es, que el deseo se construye de forma triangular al establecerse una relación entre un sujeto deseante y un objeto de deseo a través de la mediación de un modelo. Si la mimesis es negativa e interna surgirá una disputa o rivalidad mimética en la que ambos, sujeto y modelo, se identifican en la violencia que pueden ejercer en su lucha por el objeto deseado. Esta es la realidad que Girard descubre en la literatura. Como señala Richard Golsan (2002), la teoría expuesta en *Mentira romántica y verdad novelesca*, en particular la de la mediación interna es el punto de partida de Girard para su teoría de la violencia y del origen de la cultura que desarrolla en textos posteriores.

De la literatura pasó Girard a la antropología. ¿Cómo? Al postular una teoría del origen de la cultura fincada en la violencia, ya no interpersonal entre un sujeto y su modelo, sino en una violencia que se torna social. Según apunta Girard, la violencia se contagia de un sujeto a otro y en ese momento la violencia interpersonal

del sujeto y el modelo se generaliza en una comunidad lo que da pie a una crisis mimética. Podemos afirmar, junto a De Castro Rocha (2010), que Girard identificó una constante en la literatura que explica la violencia mimética: “Solo los novelistas revelan la naturaleza imitativa del deseo” (Girard, 1986, p. 20).

Ahora bien, Girard no se queda en el aspecto de la violencia, sino que analiza “los métodos mediante los cuales el hombre desahoga su violencia en formas socialmente aceptables” (Rozzi, 2010, p. 69). Es aquí donde aparece el mencionado chivo expiatorio y la premisa de *La violencia y lo sagrado*: el sacrificio es el mecanismo por el cual una sociedad que atraviesa una “crisis mimética” busca desahogar el deseo violento para producir la paz y la cohesión social. Aider Jiménez (2016) lo describe de la siguiente manera:

Con Girard, el problema de la violencia pasa a ser el producto de los conflictos miméticos entre los hombres, de las represalias y la reciprocidad. Una violencia que como crisis, en toda mitología y religión arcaica, también se presentaba como su propio remedio. Pues a través de la elección arbitraria de una víctima dentro de la comunidad, ésta era culpada de generar la crisis, pero también era su solución. Girard va a llamar a este mecanismo el *chivo expiatorio*: aquella víctima que, luego de la expulsión o el asesinato colectivo, provocaba una pronta reconciliación, un nuevo orden sociocultural, lo que originaba su posterior sacralización. (p. 11)

Girard analiza ya no literatura contemporánea, sino mitos y tragedias griegas para concluir que el sacrificio de una víctima, el chivo expiatorio, no solo restaura la paz en las comunidades antiguas, sino que estas se consolidan mediante el establecimiento de un rito sacrificial que debía repetirse cada cierto tiempo. Según Girard, todo el sistema cultural se basa en tres pilares, a saber: “la prohibición (no hacer lo que la víctima hizo para perturbar a la comunidad), el rito (repetir lo que la víctima hizo para salvar a la comunidad) y el mito (recordar siempre lo sucedido)”, por lo cual se puede afirmar que “todas las instituciones humanas pueden ser

un producto de ese proceso” (Jiménez, pp. 11-12). Girard, entonces, considera que la violencia no solo constituye la cultura sino al conjunto de las instituciones como la Ley misma y el Estado.

Al igual que hace con las obras de Stendhal o de Dostoyevski, Girard analiza diferentes fuentes antiguas para derivar el conocimiento real de un elemento común: la violencia detrás del mecanismo mimético antes descrito, que no es otra cosa que un mecanismo victimario, esto es, de encausamiento de la violencia hacia una víctima que sería el chivo expiatorio. Para Girard los mitos no son explicativos de ninguna clase de fenómeno sino constitutivos de la sociedad, bajo la premisa de que narran, desde la perspectiva de los victimarios, la creación de un Estado y sus instituciones a partir de una reconciliación en torno a la exclusión de un enemigo común.

En *La violencia y lo sagrado*, Girard comienza por analizar el sacrificio, el cual puede ser entendido como una violencia ejercida contra una víctima, que, aunque inocente, se le acusa de ser el mal encarnado, el causante de todos los demás males. La conclusión principal del segundo capítulo de *La violencia y lo sagrado* es que, en las comunidades antiguas, la víctima propiciatoria debe cumplir con la finalidad de limpieza o cura (*pharmakon*) de la violencia. Entonces, la lucha o rivalidad que antes (en *Mentira romántica y verdad novelesca*) era solo entre dos individuos, se vuelve común, encausada hacia la víctima.

En esa crisis social, que Girard llama sacrificial, se presenta un fenómeno de indiferenciación muy singular: si se mira la violencia como una enfermedad que se contagia a toda la comunidad se puede apreciar que en esta crisis generalizada las personas actúan igual, todas son violentas. Esta pérdida de las diferencias entre los antagonistas trágicos es comparada por Girard con la figura de los gemelos, pero no en sentido biológico, sino sociológico, ya que las personas se convierten en iguales por la conducta que despliegan.

En una sociedad inflamada, destruida por el odio y la violencia recíproca, parece no existir posibilidad de acuerdo y menos de reconstrucción. “A medida que la crisis se exaspera, todos los miembros de la comunidad se convierten en gemelos de la

violencia. Llegamos a decir que unos son los dobles de los otros” (Girard, 2012, p. 87). No obstante, es en este instante donde la ciudad entera se desplaza hacia “la unanimidad violenta que los liberará” (Girard, 2012, p. 87). “¿Qué milagro se ha producido?”, se pregunta Girard. La respuesta parece relativamente sencilla, si todos son dobles de otros, en cualquier momento una sola persona podría convertirse en el antagonista de todos los demás, “es decir, en el objeto de una fascinación y de un odio universales” (Girard, 2012, p. 87). Para liberar a toda la ciudad de los males que la aquejan (la violencia), “hay que conseguir transferir esta violencia (...) sobre un individuo único” (Girard, 2012, p. 86).

Una vez que toda la comunidad se abalanza contra una sola víctima en una “unanimidad pacificadora” se logra un estadio de paz, donde resurge la comunidad como orden que ritualiza la violencia contra el chivo expiatorio, es decir, “la curación consiste en adoptar el mito, convertirlo en la versión única e indiscutible de la crisis ahora superada” (Girard, 2012, p. 91). El procedimiento propiamente mitificador, señala Alejandro Llano (2004), consiste en una doble trasmutación de la víctima que pasa, en primer lugar, de ser una persona del común a la causante de los males y, en segundo lugar, a ser la curación misma. Pero para que este procedimiento surta efectos es necesario que caiga en el olvido la primera transformación, es decir, se debe olvidar que la víctima era una persona normal. Tan solo queda su vestigio, su imagen deformada, en el rito “donde se simula el mecanismo victimario, sin aludir normalmente a la persona (ni siquiera al tipo de persona) que fue objeto del sacrificio inicial” (Llano, p. 116).

Dicho con otras palabras, Girard desarrolla el método que inicialmente aplicó a obras literarias, el cual consiste en develar una verdad social a partir de textos no etnológicos, esto es, la verdad de la triangularidad del deseo. En *La violencia y lo sagrado*, el pensador francés parte de mitos y tragedias antiguas en las que la mimesis se torna social o colectiva y se dirige contra una persona a quien se le da el estatus de chivo expiatorio y por tal sería la víctima propiciatoria cuya muerte conduciría a la paz general. La

repetición ritual de ese asesinato es lo que genera un lazo social. Girard descubre, así, una verdad, una realidad oculta por años, incluso a los ojos de los etnólogos de su época: que la violencia está a la base de la formación de las sociedades.

Los interlocutores de Girard, en *Evolución y conversión*, señalan que este “trasformó la literatura en un instrumento científico de investigación como evidencia de las regularidades del comportamiento humano” (Girard, Antonello, De Castro, 2010, p. 156). Para Girard, los mitos y tragedias antiguas ocultan, mediante un proceso narrativo de deformación, el origen de todas las sociedades: el mecanismo victimario de encausamiento de la violencia y el establecimiento de una endeble cohesión social pues solo gira alrededor del mito ritualizado. Girard, entonces, aplica la teoría mimética de rivalidad intersubjetiva elaborada en *Mentira romántica y verdad novelesca*, al ámbito de la sociedad para construir una teoría antropológica que se sustenta en el fenómeno de la violencia mimética y del chivo expiatorio. El tema que nos queda por analizar es la validez del método empleado por el filósofo francés.

El problema de las evidencias

Girard fue consciente de lo problemáticas que eran las fuentes en las que se apoyaba. Así lo reconoció en *La violencia y lo sagrado*:

La presente teoría tiene de paradójico que pretende basarse en unos hechos cuyo carácter empírico no es verificable empíricamente. Sólo podemos alcanzar estos hechos a través de unos textos y estos mismos textos sólo ofrecen unos testimonios indirectos, mutilados, deformados. Sólo accedemos al acontecimiento fundador al cabo de una serie de idas y venidas entre unos documentos siempre enigmáticos y que constituyen a la vez el medio donde la teoría se elabora y el lugar de su verificación. (Girard, 2012, p. 322)

Es decir, el problema de la teoría girardiana radica en que no se ajusta a los cánones científicos de la antropología o las cien-

cias sociales, toda vez que no se basa en evidencia empírica. Al respecto, Solarte señala que:

Girard es reconocido por haber construido una “antropología fundamental”, con conceptos complejos que no se pueden reducir a una disciplina empírica, centrada en la producción de pruebas verificables, ya sea de manera directa, o ya sea de manera indirecta, pues en realidad la pregunta girardiana se orienta hacia la inteligibilidad misma de los procesos que fundamentan las culturas humanas y, como consecuencia, a los sujetos en cuanto existen y se forman en esas culturas. Su teoría trabaja sobre indicios o huellas de sucesos que están tergiversados y desconocidos en las narraciones, que busca hacer inteligible al mismo tiempo a través de los conceptos centrales de su teoría mimética. Esta teoría se mueve en un horizonte más amplio que el de las ciencias humanas, en uno nuevo, que es a la vez filosófico, teológico y literario. (Solarte, 2016, pp. 38-39)

Girard, entonces, aun cuando parte de reflexiones literarias se aboca a analizar elementos teológicos (como lo sagrado y el chivo expiatorio) y desemboca en una antropología. Esta debe entenderse como una antropología filosófica y, por ende, no se basa en la evidencia empírica.

Lo anterior no quiere decir que la teoría girardiana sea irreal y carente de fundamento, ya que “desde el punto de vista de la presentación de la evidencia, los mitos ofrecen una gran ventaja”: el contenido es constante por lo que ello configura un “*indicio* que sugiere el origen violento del mito”, lo cual no puede carecer de significado (Girard, Antonello, De Castro, 2010, p. 146). Girard señala que, si se toman aisladamente los elementos de los mitos, ellos en sí no constituyen prueba, pero, si se aprecia la multiplicidad de elementos en conjunto, sí pueden ser tomados como “evidencia” que soporta su teoría.

En primer lugar, Girard analiza una gran variedad de mitos en los que se constata el ciclo mimético y la solución victimaria, esto es, que observa una crisis social, peste o crisis mimética, un asesinato o castigo (*pharmakon*), un rito posterior que escenifica ese asesinato y

un mito que lo explica, aunque de forma distorsionada. Y si bien en mitos antiguos se mencionan diferentes sujetos sacrificiales que van desde animales hasta dioses, tal referencia implicaría un ocultamiento de la violencia originaria contra esa persona que asume la posición de chivo expiatorio. Es decir, tanto el animal (el chivo expiatorio), como también seres sobrenaturales, como en los mitos de los Ojibwa o el relato de Tikarau⁷ (Girard, 2006a), entre otras figuras, representan, de forma distorsionada, la realidad de la víctima sacrificial. Para Girard, la referencia a tales sujetos fantasiosos no es meramente un recurso literario sino un acto de enmascaramiento que oculta la violencia primigenia contra un sujeto que ha sido identificado como el causante de los males —el rey, el guerrero, la mujer, el extranjero— contra el cual se enfila una violencia. El mito enmascara el trasfondo violento que anida en el rito establecido para establecer y estrechar los lazos de una comunidad.

Detrás de las narraciones fantásticas (mecanismo de enmascaramiento) hay un referente real. Girard señala que esa estructura no solo se encuentra en los mitos antiguos puesto que también se repite en los linchamientos o pogromos contra los judíos —los de la Edad Media como los del siglo XX— donde a un ser o una comunidad se le asignan las causas de un mal (una peste o un quiebre financiero). Luego, en la medida en que dicha estructura, la del ciclo mimético, se aprecia como el común denominador en diferentes narraciones ello constituye, para Girard, un indicio de su veracidad.

En segundo lugar, el análisis de Girard deriva en una conclusión de los anteriores elementos: el origen de la cultura humana es violento. “El ritual confirma que la víctima es verdaderamente asesinada. El mito sugiere que la víctima es asesinada con el fin de reproducir los efectos del primer homicidio” (Girard, Antonello, De Castro, 2010, p. 143). En este sentido, “los rituales son un poco como pequeños

⁷ Girard entabla un diálogo con las teorías de Claude Lévi-Strauss al analizar los mitos de los Ojibwa y de Tikarau que son los estudiados por el antropólogo en *Totemism [El totemismo en la actualidad]* (Girard, 2006a).

fósiles culturales” (Girard, Antonello, De Castro, 2010, p. 151) y lo que hace Girard es proveer una explicación convincente del fenómeno violento en el umbral de la cultura: “si el mecanismo del chivo expiatorio es nuestro ‘ancestro’ cultural común, el sacrificio ritual es un paso intermedio en la evolución de las formas culturales, mientras que las instituciones sociales son formas maduras que derivan de este proceso” (Girard, Antonello, De Castro, 2010, p. 152).

Por esto, Girard afirma que a partir de “un cierto número de aproximaciones entre los mitos y los rituales, a la luz de la tragedia griega, [se] *demuestra* la tesis de la víctima propiciatoria y de la unanimidad violenta”, tesis que “es la única que puede explicar todos los monumentos culturales que hemos comentado” (Girard, 2012, p. 323).

Podemos colegir, entonces, que la teoría girardiana aun cuando carezca de evidencia empírica, cuya obtención por demás resulta imposible al estudiar los orígenes de la humanidad, no está carente de evidencias culturales, en la forma de indicios que soportan sus investigaciones. Así, “aunque la violencia fundadora sea invisible, siempre es posible deducirla lógicamente de los mitos y de los rituales, una vez que han sido descubiertas las articulaciones reales de estos” (Girard, 2012, pp. 323-324). Por esto, autores como Agustín Moreno Fernández (2013) denominan el proceder de Girard como realismo racional o realismo mimético ya que la teoría mimética busca lo real que se esconde tras lo lúdico o poético de las narraciones antiguas.

Dicho esto último, queremos plantear un último interrogante: ¿por qué etnólogos y antropólogos no ven lo que Girard ve? El filósofo francés cuestiona la actitud ingenua de los expertos y académicos que establecen estructuras que se basan en las diferencias. Así lo exponen Antonello y De Castro: “En el trabajo etnológico las diferencias se prefieren antes que las similitudes y, a su vez, cualquier cultura específica es considerada como un todo, como un *unicum*, sin forma de comunicación o hibridación con otras culturas” (Girard, Antonello, De Castro, 2010, pp. 153-154). A esto Girard lo llama “un prejuicio metafísico, idealista,

que considera al hombre y a la cultura humana como separados totalmente de la naturaleza, surgiendo de la nada y sin tomar prestados elementos o características de sus ancestros” (Girard, Antonello, De Castro, 2010, p. 154).

Un ejemplo de dicho prejuicio idealista lo expresa Girard en *La violencia y lo sagrado*, texto en donde dialoga con las teorías de A. R. Radcliffe-Brown, Claude Lévi-Strauss, Lucien Lévy-Bruhl y Sir James George Frazer. Girard señala que los etnólogos modernos no ven la realidad que se esconde detrás de los mitos y que él expone. Este tipo de afirmación resulta muy similar a la expuesta en el acápite 1.2. de este escrito, es decir, pareciera que la crítica que enfila Girard contra la literatura moderna se aplicaría a la etnología y a la antropología actuales, esto es, que serían románticas.

Sin embargo, aquí es donde creemos que Girard da otra vuelta de tuerca: el filósofo francés menciona tres veces la palabra “impresionismo” en su libro de 1972. También la dice al pasar en un ensayo de 1977 (2006a), en el que hace eco a sus análisis sobre los mitos de *La violencia y lo sagrado*. Esta referencia, aunque liminar, nos puede mostrar el camino para una interesante reflexión.

En el Impresionismo no solo prima la impresión personal del artista, sino que se representa la realidad, de la naturaleza o de temas ciudadanos, de una manera deliberadamente distorsionada, con pinceladas que generan una atmósfera difusa o difuminada como en *La Grenouillère* de Claude Monet o en *La clase de costura* de Berthe Morisot. Las obras de Morisot presentan cierto intimismo pues sus protagonistas parecen centradas en sus pensamientos como *Pisque* o *Muchacha en el baile*.

Con base en lo anterior, queremos designar con el nombre “impresionista” un aspecto distorsionador de la realidad, así que podríamos intuir que Girard pretende en este punto ya no cuestionar una mentira romántica, sino un falseamiento impresionista. Esta expresión de falseamiento impresionista la tomamos del periodismo: a principios del siglo XX el periodista y crítico Karl Kraus censuraba cierto tipo de prensa, que cataloga de impresio-

nista, porque ornamenta la realidad de tal manera que la deforma: “Actualmente, los mensajeros impresionistas no informan de la fractura de una pierna sin añadir el estado de ánimo ni de un incendio sin introducir el toque personal común a todos” (Kraus, 2011, pp. 200-201).

El pensamiento romántico, en la obra de Girard, es propio de la literatura que plantea un ocultamiento de la verdad del deseo, pero no constituye una mentira en sentido epistemológico, sino que habría de entenderse como una no-verdad, en el sentido del juico indefinido kantiano. Los seres humanos no son autopoieticos ni se generan aislados unos de otros, sino que se construyen en relación a otros sujetos, es decir, a partir de similitudes miméticas. Esta es la verdad del deseo que devela Girard a partir de la “gran literatura”. Sin embargo, él no edifica meramente una teoría de la construcción de subjetividades, sino que va más allá hacia una antropología que denuncia el ocultamiento de una violencia fundamental como base de toda sociedad. Este ocultamiento es lo que llamamos falseamiento impresionista.

La teoría de Girard, entonces, es realista porque revela la realidad, no solo del deseo humano, sino de la conformación de las sociedades y la cultura humanas, alrededor de una mimesis natural, de una violencia fundamental, de una exclusión, de una víctima propiciatoria, de un ritual sagrado y de un mito explicativo. Esta tesis antropológica se enfrenta a las teorías etnológicas y antropológicas vigentes en el siglo XX. Frente a ellos, el filósofo afirma: “La humanidad se convierte aquí en la víctima de un engaño colosal cuyos resortes seremos los primeros en desmontar” (Girard, 2012, p. 240), engaño que, para nosotros, sería un falseamiento impresionista, término que acuñamos desde la estética, puesto que tal proceder fue nuestro método escogido al inicio de este escrito. Incluso, Girard se refiere a las teorías científicas como una torre de Babel que “está a punto de desplomarse, porque nada, a partir de ahora, es capaz de detener la revelación plenaria de la violencia” (Girard, 2012, p. 249).

En suma, los conceptos estéticos aquí analizados nos permiten afirmar que la teoría girardiana es en cierta medida realista, a pesar de que no se base en pruebas empíricamente verificables, pero permiten oponerse a la lectura de la sociedad que Girard denomina la mentira romántica y al falseamiento impresionista de etnólogos y antropólogos que niegan la mimesis y la violencia como estructuradoras de las sociedades humanas.

V. CONCLUSIÓN

Nos parece importante concluir, con Antonello y De Castro (p. 156), que Girard transforma la literatura en una herramienta de investigación filosófica para la comprensión de la realidad humana. En este sentido, para poder comprender el aporte de Girard a la filosofía actual, y, en general, para comprender su teoría mimética, es necesario partir de una lectura del texto donde expone el triángulo mimético y la violencia de los dobles especulares, esto es, en *Mentira romántica y verdad novelesca*.

Además, una lectura a esa primera obra y a *La violencia y lo sagrado* nos permite afirmar que el filósofo francés estructura una crítica no solo a literatos y filósofos, sino, también a etnólogos y antropólogos, crítica que tiene como fundamento las concepciones estéticas que aquí asociamos al Romanticismo, al Realismo y al Impresionismo.

La pretensión de Girard no es criticar el Romanticismo o el Impresionismo y preferir el Realismo como movimientos estéticos, sino evidenciar una constante en los análisis que plantean un ocultamiento y un falseamiento de la realidad. En contraposición, su investigación se orienta hacia un develamiento de las verdades, lo que aquí hemos denominado realismo o pensamiento realista. En este sentido, postulamos que el realismo girardiano tiende hacia el develamiento de verdades ocultas, contrario al proceder romántico o al proceder impresionista. Según Girard “se tiene a veces la impresión de que con la etnología del siglo XX ocurre lo mismo que con las teorías estéticas” (Girard, 2012, p. 250) y eso

es justamente lo que hemos querido hacer en este texto, esto es, analizar la antropología expuesta por Girard bajo el cariz de las teorías estéticas.

Finalmente, hay que comprender que la literatura, y en general el arte, plantea un registro de la realidad humana que permite efectuar análisis en diferentes campos del conocimiento, solo hay que saber encontrar la teoría adecuada para develar su contenido oculto.

REFERENCIAS

- Benjamin, W. (2010). “El *Mayor monstruo, los celos de Calderón y Herodes y Mariene de Hebel*” (J. Navarro, Trad.). En *Obras II, I*, pp. 250-280. Madrid: Editorial Abada.
- De Castro, J. (2010). “Historia cultural latinoamericana y teoría mimética: ¿por una poética de la emulación?”. En *Universitas Philosophica. René Girard: Mimesis e Identidades*, No. 55, diciembre de 2010, pp. 105-121. Bogotá: Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.
- De Castro, J. (2014). “Mimetic Theory and Latin America: Reception and Anticipations”. En *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol.21, pp. 75-120. Michigan, Estados Unidos de Norteamérica: Michigan State University Press. Tomado de: https://www.jstor.org/stable/10.14321/contagion.21.2014.0075?seq=1&cid=pdf-reference#refeences_tab:contents, consultado el 19 de noviembre de 2019. <https://doi.org/10.14321/contagion.21.2014.0075>.
- Dorling Kindersley (2010). *Arte. La guía visual definitiva. 1800-1900. Romanticismo, realismo, los prerrafaelistas, academicismo francés, arte japonés*. Singapur: Dorling Kindersley.
- Dostoyevski, F. (2020). *Crimen y Castigo*. Prólogo de Henry Luque Muñoz. Colombia. Panamericana Editorial Ltda.
- Dumouchel, P. (2014). *The ambivalence of scarcity and other essays*. Michigan, Estados Unidos de Norteamérica: East Lansing, Michigan State University Press. Tomado de: <https://search-ebshost-com.ezproxy.javeriana.edu.co/login.aspx?direct=true&AuthType=ip&db=nlebk&AN=1040504&lang=es&site=eds-live>, consultado el 8 de febrero de 2022.

- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca* (J. Jordá, Trad.). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Girard, R. (2006). “El crítico del subsuelo”. En *Literatura, mimesis y antropología* (A. Bixio, trad.). Pp. 51-73. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Girard, R. (2006a). “Violencia y representación en el texto mítico”. En *Literatura, mimesis y antropología* (A. Bixio, trad.). Pp. 185-201. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Girard, R., Antonello, P., De Castro, J. (2010). *Evolution and Conversion. Dialogues on the Origins of Culture*. New York: Continuum International Publishing. De la traducción: David Attienza y David García-Ramos para Imitatio y la Pontificia Universidad Javeriana, en prensa.
- Girard, R. (2012). *La violencia y lo sagrado* (J. Jordá, trad.). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Richard Golsan. (2002). *René Girard and Myth: An Introduction*. New York: Routledge. Tomado de:
<https://search-ebSCOhost-com.ezproxy.javeriana.edu.co/login.aspx?direct=true&AuthType=ip&db=nlebk&AN=797560&lang=es&site=eds-live>, consultado el 24 de febrero de 2022.
- Jiménez, A. (2016). *René Girard: Cristianismo y Noviolencia*. Trabajo de grado presentado para optar al título de Magíster en Filosofía. Bogotá: Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.
- Kraus, K. (2011). “Heine y las consecuencias”. En «La Antorcha». Selección de artículos de «Die Fackel» (A. Kovacsics, trad.), pp. 195-223. Barcelona: Editorial Acanalado.
- Llano, A. (2004). *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*. España: Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra S.A.
- Moreno, A. (2013). *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard: deseo, violencia, religión y libertad*. Tesis para optar al título de Doctor en Filosofía. España: Universidad de Granada. Tomado de: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/26378>, consultado el 28 de febrero de 2022.
- Rozzi, M. (2010). “La interpretación filosófica y política de *La violencia y lo sagrado* de René Girard, y su influencia en la antropología latinoamericana”. En *Universitas Philosophica. René Girard: Mimesis e*

- Identidades*, No. 55, diciembre de 2010, pp. 17-39. Bogotá: Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.
- Solarte, R. (2016). *Violencia e institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Solarte, R. (2012). *Este mundo alejado de dios no ha dejado de ser religioso*. Entrevista con Patricia Fachin para la Revista online del Instituto de Humanidades de Unisinos. Revista IHU On-Line – edición 550, de 08-11-2021, Tomada de: <https://javeriana.academia.edu/RSolarte>, consultada el 15 de julio de 2019. Versión publicada en portugués: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7796-estetica-etica-e-politicas-universais-os-desafios-da-promocao-da-cidadania-no-metaverso>, consultada el 10 de febrero de 2022.
- Vinolo, S. (2010). “Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard”. En *Universitas Philosophica. René Girard: Mimesis e Identidades*, No. 55, diciembre de 2010, pp. 67-74. Bogotá: Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.
- Tatarkiewicz (2010). *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética* (F. Rodríguez, trad.). España: Editorial Tecnos, Alianza Editorial.

BENJAMIN Y FANON: DE LA VIOLENCIA OPRESORA A LA VIOLENCIA TRANSFORMADORA

Benjamin And Fanon: From Oppressive Violence
to Transformative Violence

Fabian Rojas Pineda

Orcid ID: 0000-0002-0794-6750

Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia)

fabian.rojasp@udea.edu.co

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo reflexionar a partir de las principales ideas filosóficas de Walter Benjamin y Frantz Fanon sobre el problema de la violencia política para luego mostrar las diferencias y posibles relaciones en los planteamientos de los autores. En un primer momento se mostrarán las denuncias hechas por los dos autores al sistema político moderno en cuanto a que la apariencia pacífica de las relaciones sociales se fundamenta en relaciones mediadas por la violencia. Luego, se analizarán los principales planteamientos acerca de la violencia divina y de la violencia revolucionaria o contraviolencia en cada uno de los filósofos. Por último, se aportarán algunas conclusiones que contrasten las propuestas de este diálogo y permitan trazar **límites y posibilidades** en la lucha política que cada autor en su particularidad está presentando.

PALABRAS CLAVES: *Violencia, violencia divina, contraviolencia, sufrimiento, derecho.*

ABSTRACT

The aim of this article is to reflect about the main philosophical ideas of Walter Benjamin and Frantz Fanon on the problem of political violence and then to present the differences and possible relations in the author's approaches. At the first time, will show the denunciations made by the two authors to the modern political system as a pacific appearance of social relations that are based on relations mediated by violence. Later, the main approaches to divine violence and revolutionary violence or counter-violence in each of the philosopher will be analyzed. Finally, some conclusions will be drawn to contrast with this dialogue and thus allow us to observe the limits and possibilities in the political struggle that each author in his particularity is presenting.

KEYWORDS: *Violence, divine violence, counter-violence, suffering, law.*

BENJAMIN Y FANON: DE LA VIOLENCIA OPRESORA A LA VIOLENCIA TRANSFORMADORA

I. INTRODUCCIÓN

En las reflexiones que giran alrededor de la violencia existen dos personajes que son obligatorios visitar: Walter Benjamin y Frantz Fanon. *Hacia la crítica de la violencia* y *Los condenados de la tierra* son dos obras que aún resuenan con gran fuerza debido a las implicaciones políticas que tiene pensar la violencia en un mundo con un alto grado de conflictos armados, guerras, rebeliones, etcétera. Como lo demuestran ambos autores en su escritura fragmentaria, reflexionar acerca de la violencia es sumamente complejo y difícil, si no se quiere caer en explicaciones planas y unívocas. Precisamente, es gracias a esta forma de escritura en la que presentan sus análisis que las interpretaciones sobre estos dos autores han sido sumamente fructíferas y han aportado a la ampliación del horizonte epistemológico en la filosofía política alrededor del problema de la violencia política.

Podemos encontrar interpretaciones sobre la obra de Benjamin en autores como Axel Honnet, muy cercano al planteamiento de que el texto del autor alemán es “un tratado de filosofía de la religión” (2009, p.102). La influencia que tuvo Georges Sorel en su defensa a la violencia que genera la huelga de proletarios la encontramos en Pérez López (2016); por otro lado, interpretaciones controversiales como la de Derrida en su texto *Nombre de pila de Benjamin* (1997). Así mismo, interpretaciones en la obra de Fanon las encontramos en académicos como Cruz Álvarez (2016), Vargas Canales (2018) y Queiroz (2021) que han retomado recientemente la obra de Fanon como objeto de estudio y de diálogo político. En cada uno de los filósofos la violencia y la guerra marcaron su vida intelectual de manera significativa. Benjamin vivió la Primera Guerra Mundial, el periodo entreguerras y, posteriormente, el ascenso del Nacional Socialismo en Alemania y la Segunda Guerra

Mundial, lo que terminó por definir la suerte de la vida del filósofo alemán (Fleisher Kosanoff, 2005). Fanon nació en una sociedad abiertamente colonial en Martinica, en donde los extranjeros que se encuentran en una permanente ocupación militar tratan de manera violenta a los locales; luego, combatió por Francia en la Segunda Guerra Mundial contra la ocupación nazi y, posteriormente, perteneció a la guerrilla argelina independentista (Macey, 2012). La violencia experimentada a través de múltiples formas, momentos y magnitudes por los dos autores no solo les impulsó a reflexionar sobre la sociedad y el problema de la violencia, sino que dichas experiencias les exhortaron de manera directa y descarnada a tomar una posición crítica respecto al orden social imperante.

Con el nacimiento de los Estados-Nación la forma en la cual el poder ejerce la violencia cambia con relación a los Estados monárquicos. La relación entre el Estado, el derecho y la violencia es uno de los fundamentos del Estado moderno, sin esta relación el Estado moderno tal y como lo conocemos no existiría. Es conocida la tesis de Max Weber en la cual, en un sentido formal, el Estado tiende alcanzar el monopolio tanto de la violencia como del derecho. Señala Weber:

Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos solo se les concede el derecho a la violencia física en la medida que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del “derecho” a la violencia. (Weber, 1919, p. 2)

Benjamin y Fanon comprendieron muy bien el límite de la apreciación de Weber. El análisis de cada autor, desde su posición particular, está basado en las contradicciones prácticas de este planteamiento. En la medida en la cual el Estado, por una u otra razón, ofrece a sus individuos ciertos derechos como el derecho a la protesta o a la autodeterminación, está ofreciendo también la posibilidad del uso de la violencia dentro de los límites de lo permitido por el derecho y las leyes. Estos límites son sumamente difusos, ya que sea en la huelga obrera, como lo señala Benja-

min, o en la lucha armada, como lo plantea Fanon, el uso de la fuerza debe ser proporcional y suficiente tanto para alcanzar los objetivos políticos trazados como para vencer las barreras que el mismo Estado ha impuesto. Ya sea el ciudadano europeo o el colonizado antillano o africano, en la modernidad todo individuo desde su nacimiento está subordinado a un determinado Estado y, la relación con este Estado está mediada tanto por el derecho como por la violencia.

En ese sentido, Fanon y Benjamin, cada uno desde su propia posición política, analizan el problema de la violencia con el objetivo de establecer una crítica, es decir, establecer cuáles son los elementos que permiten o impiden el funcionamiento de la violencia en el Estado moderno. La dialéctica entre la guerra y la paz señala las dificultades para comprender un estado de paz sin un subyacente estado de guerra. La violencia que se expresa a través de los oprimidos rebelándose no se puede explicar sin la violencia opresora.

II. LA VIOLENCIA DEL DERECHO

El derecho como uno de los fundamentos de los Estados modernos, al tener como principio regir y moldear los comportamientos de los individuos en las sociedades mediante lo que se permite y se castiga, se ha instituido en una pieza estratégica de la maquinaria de la dominación (Foucault, 2002, p. 78). En el Estado moderno occidental europeo la razón es la principal fuente para el establecimiento del derecho, y se prioriza la razón gubernamental sobre otro tipo de razones como la económica (Foucault, 2006, p. 329). El Estado moderno y sus instituciones se presentan como los garantes del orden y la seguridad de la totalidad de los ciudadanos, para esto, se rigen por el derecho y las leyes. Sin embargo, como a continuación se presenta, los análisis que hacen los filósofos Walter Benjamin y Frantz Fanon revelan que, lo que en realidad ocurre, es su exacto contrario: el Estado y el derecho al pretender la resolución de los conflictos de manera no violenta, resultan ser tan violentos o más que la violencia que rechazan.

Para Benjamin, el parlamento se presenta como la gran institución del Estado moderno dispuesto no solo a legislar, sino también a ser un punto de encuentro entre los diferentes sectores de la sociedad que, con intereses que difieren, logran en este recinto ponerse de acuerdo, llegar a consensos y realizar compromisos que permitan mantener la convivencia y la paz. Sin embargo, al interior de la práctica del consenso, paradójicamente, cualquier compromiso no será llevado a cabo sin el uso de la coacción y, es allí, donde la violencia del Estado se expresa. El derecho, lejos de ser el mecanismo para el consenso y mantener la paz, contiene en su interior la violencia con la que fue creado y su forma de expresarse es a través de la coacción. La violencia que está presente en el momento en que hay una guerra o disensos, también está presente en el momento en el que hay paz y las leyes están ejerciendo el control sobre los ciudadanos.

Todo conflicto bélico trae consigo, en menor o mayor medida, la suspensión de la Ley a favor de la unidad del Estado. Ocasiones como las guerras llevan a que los Estados suspendan facultades legales propias del derecho a favor de una actuación rápida en las acciones militares. Luego, en cuanto acaba la guerra y termina el momento de la suspensión de toda ley normativa deviene la instauración de un nuevo derecho con su respectivo mandato de mantener la paz y el orden bajo medios no violentos. Sin embargo, este mandato no se logra alcanzar ya que los medios que usa el Estado para la defensa del derecho son necesariamente violentos. El derecho, como un mecanismo que tiende a mantener la paz, lleva consigo su contradicción original: así como la violencia de la guerra es la condición para la instauración del derecho, el derecho ejerce la violencia necesaria para conservarse a sí mismo. Dice Benjamin que:

El militarismo es la obligación de emplear universalmente la violencia como medio para los fines del Estado. [Esto] refleja una utilización de la violencia como medio para fines de derecho, ya que la sumisión de los ciudadanos a las leyes -dado el caso, la obediencia a la ley de servicio militar obligatorio- es un fin de derecho. (2007b, p. 190)

La apariencia no-violenta del derecho se desvanece en tanto no hay otros medios para el establecimiento y el mantenimiento de este. Pero esto, no es una consecuencia de los azares de la historia, sino es el resultado necesario del Estado moderno que se alza sobre el sistema capitalista.

La guerra como condición de la instauración del derecho en la modernidad es paralela a la instauración de la propiedad privada y el capitalismo mediante la lucha de clases. En el capitalismo la violencia no solo forja el derecho, también lo vuelve un instrumento para la promoción y defensa de la propiedad privada, lo que profundiza la enajenación de la fuerza de trabajo y, a su vez, la dominación de una clase social por la otra. En este sentido, la relación que tiene el derecho y el individuo es una relación de dominación. “La primera función de la violencia es fundadora de derecho, y esta última, conservadora de derecho” (Benjamin, 2007b, p. 190). La excepción a la norma de la paz es la violencia “legítima” del Estado, sin embargo, al ser la excepción un momento que condiciona toda la norma, la violencia es la excepción permanente que mantiene el derecho y aleja toda posibilidad de paz.

Así mismo, Fanon denuncia el problema de la violencia que instituye y mantiene el derecho. El discurso humanista europeo pretende dejar atrás el letargo de la guerra y vuelve a declarar el carácter universal de los Derechos Humanos, primero lo hizo en 1789 y luego en 1945. Con esto se proclama la resolución de los conflictos internacionales por medios no violentos y se forman organismos internacionales con el fin de velar por que se cumpla este principio. Hay un triunfo por parte de las instituciones estatales frente a la guerra y, con esto, se permiten el ejercicio del derecho que se había suspendido durante la guerra. Hay un nuevo derecho en marcha y su contradicción no se hace esperar. Pero, para Fanon esto va más allá. Los países europeos no solo fundan el nuevo derecho a partir de la guerra recién librada, sino además lo hacen a partir de la guerra permanente en los territorios de ultramar, es decir, a través de la colonización. Esta relación entre el derecho en la metrópoli y la guerra en la colonia muestra dos

facetas diferentes del problema expresado por Benjamin: mientras que en la metrópoli la ley lleva consigo su contradicción y, contrario a mantener la paz, su condición es la coacción violenta, en la colonia la violencia es la expresión de la ausencia de la ley, incluso de la ley violenta del Estado.

En su momento uno de los objetivos de la lucha política en las colonias era la denuncia internacional de la violencia que ejercían los países comprometidos en “mantener la paz” en el mundo. Lo que se revela tras el discurso humanista europeo es la violencia colonial. Esto es un humanismo deshumanizante, ya que, como señala Sartre en el prólogo del libro de Fanon *Los condenados de la tierra*: “La violencia colonial no se propone solo como finalidad mantener una actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos” (1963, p. 9). Y más adelante complementa Fanon cuando advierte que la violencia colonial “deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando, lo animaliza” (1963, p. 20). En la reedificación de la Europa de la posguerra y sus leyes se encuentra la desestructuración de los territorios ocupados en las colonias y, por lo tanto, la desestructuración mental y corporal de los y las colonizadas.

El movimiento dialéctico que muestran estos dos autores sobre la relación entre la violencia y el derecho deja ver la contradicción inherente a la llamada “civilización occidental” que, al contrario de haber “superado” la barbarie con la Ilustración, su práctica social es igual o más violenta que la práctica social de las culturas no civilizadas (Horkheimer y Adorno, 1998). El Estado moderno europeo, ejemplo ante otras regiones de progreso y de consenso, no solo se constituye a partir de la violencia, sino que requiere de dicha violencia para prolongar el “estado de paz”. En ese mismo sentido, la Europa de la posguerra, al mismo tiempo que implementaba el diálogo y el consenso a nivel mundial en el norte global, en el sur global implementaba la violencia física y simbólica con el fin de profundizar el colonialismo. Contrario a las expectativas de la posguerra, en las que se creía que iba a cesar el horror en las colonias debido al horror experimentado en la metrópoli, la violencia y el racismo en los territorios de ultramar

se acrecentó rápidamente. Esto, a su vez, llevó a una oleada de luchas violentas por las independencias en estos territorios.

La principal característica del ciudadano europeo en Benjamin, como del colonizado en Fanon, es que son individuos y colectivos históricamente formados a partir de la violencia, de la violencia del derecho y del Estado. En las colonias, el colonizado se ha formado a partir de un “lenguaje de pura violencia” (Fanon, 1963, 2012). Para el colonizado, la violencia colonial y su relación con el colonizador han sido su único referente de relación social, cualquier relación social que no esté mediada por la violencia es algo extraño para él.

Fanon concluye que, debido al trato inhumano que ha recibido el colonizado a través de la época colonial, se ha generalizado el complejo de inferioridad en las colonias. Este complejo mental se refiere a que constantemente el colonizado tiene la necesidad de compararse con el colonizador ya que, social y culturalmente, quiere ser como él. El superyó (el ideal del yo) del colonizado es el colonizador. En este momento, el colonizado al mirarse al espejo da cuenta de que no es su yo ideal ya que históricamente le ha correspondido ser algo diferente, él se ha constituido y lo han constituido como la alteridad del ideal del yo, es decir, lo otro. Debido a esto, deviene en el colonizado un sentimiento de culpa frente a este fracaso de no ser lo que socialmente se espera que sea (Fanon, 2009, p. 131). El colonizado se culpa por esto y el sufrimiento de esta culpa desestructura su personalidad. El colonizado se encuentra en un permanente rechazo hacia sí mismo y hacia sus semejantes colonizados, aspira a ser parte del mundo colonial. Pero, al no tener éxito, existe en él una permanente frustración por no encontrar una identidad ya que no quiere ser colonizado, pero tampoco le permiten ser colonizador (Memmi, 1971).

En Benjamin el individuo también se halla en un estado permanente de frustración y de sufrimiento. Para ejemplificar esto el autor trae a colación el mito de Níobe. Níobe es una mujer que junto con Anfión tuvo un gran número de hijos e hijas. Níobe estaba tan orgullosa de sus hijos e hijas a tal punto que el orgullo

se transformó en soberbia. Por esta soberbia, Niobe empezó a insultar a los dioses burlándose de cómo ellos no habían tenido tantos hijos e hijas como ella. Los dioses enfurecidos por estas burlas, en señal de venganza asesinan a todos sus hijos e hijas. Esto causa un gran sufrimiento en Níobe y desesperada huye a las montañas. Allí es convertida en una estatua de mármol y, aunque pierde toda movilidad, ella permanece con vida. De los ojos en la estatua de Niobe brotan lágrimas sin detenerse, siendo este el origen de un río.

Sobre este mito señala Benjamin que “la arrogancia de Niobe provoca la fatalidad no porque haya vulnerado el derecho, sino [por] desafiar al destino a una lucha en la cual este tiene que vencer y sacar a la luz de este modo un derecho” (2007b, p. 200). Ella es castigada con la muerte de sus hijos no por haber cometido un delito previamente legislado, ya que la ley que prohíbe burlarse de los dioses por no haber tenido más hijos que ella no existía. Ella es castigada porque la fuerza del destino —necesariamente violento— tenía en este momento que formar un nuevo derecho. En este caso, la violencia no se trata de un medio para llevar a cabo la finalidad del derecho, sino es la expresión de la mera existencia del derecho, así como en el mito de Níobe la violencia fue la expresión de la mera existencia de los dioses.

La culpabilidad de Níobe y su sufrimiento en el mito muestra la relación entre el individuo y el derecho. La culpabilidad que subyace a todos los individuos que hacen parte de tal o cual Estado no trata de una culpabilidad en particular, es decir, de tal o cual individuo que ha cometido un delito. El individuo, en general, que está dominado por el derecho, contiene en sí mismo una culpabilidad estructural solo por el hecho de estar subordinado a aquel derecho y, en tanto permanezca así, este sufrimiento será permanente como las lágrimas de la estatua de Níobe. “Benjamin expone una concepción absolutamente negativa del derecho, considerando que el derecho genera culpables” (Pinto, 2020, p. 42). La latencia del castigo no depende de las acciones realizadas por los individuos, sino de la ampliación de la dominación del

derecho a otras áreas de las relaciones sociales a través de “la fuerza del destino”.

En el uso de la violencia por parte del Estado, el estado permanente de excepción es un estado permanente de sufrimiento. A propósito de la influencia que tiene Benjamin de la religión, el sufrimiento es un elemento esencial en su análisis. El filósofo alemán señala que “en la felicidad, todo lo terreno se dirige a su propio ocaso (...) mientras que, la intensidad mesiánica inmediata, la perteneciente al corazón, del ser humano individual interno, pasa por la desdicha, por el sufrimiento” (Benjamin, 2007b, p. 207). Benjamin llama la “eternidad de un ocaso” el planteamiento en el cual la búsqueda de la felicidad no se antepone al sufrimiento, sino que, al contrario, se complementan. El ritmo de caducidad de la felicidad que es efímero difiere al ritmo del sufrimiento que es eterno y, por lo tanto, solo en la experiencia permanente de lo efímero y su ocaso se puede experimentar lo eterno. En este caso lo eterno es entendido como la relación que conecta al individuo con lo sagrado, ya que, experimentar la vida como un constante ritmo de caducidad “suministra una perspectiva contraria de que la vida en sí es pecaminosa, que la culpa debe atarnos a la ley, y que el derecho debe entonces ejercer una violencia necesaria sobre la vida” (Butler, 2013, p. 85).

Tanto en Fanon como en Benjamin la violencia que ejerce el derecho y el Estado no solo se expresa de manera coactiva, sino también introspectiva. “El ideal del yo abarca la suma de todas las restricciones que el yo debe obedecer (...) el sentimiento de culpa (y el sentimiento de inferioridad) puede comprenderse como expresión de la tensión entre el yo y el ideal” (Freud, 1992, p. 124).

El *ideal del yo*, su permanente frustración y sufrimiento son dispositivos por medio de los cuales se instaura la culpa al interior del individuo. Tanto en el individuo europeo como en el colonizado, la violencia deja de tener un origen único, deja de ser un medio para fines claros y tangibles, y se torna en la expresión de la mera existencia de su dominación, es decir, de la existencia del individuo europeo y del colonizado como seres dominados. No

requieren preguntarse si lo que hacen es correcto o incorrecto, si es legal o ilegal, si tiende a la liberación o no, con el despliegue de la violencia estructural al interior de ellos saben que su existencia es una amenaza para el orden social dominante y, por esto, deben ser permanentemente negados. Esta negación se muestra a través de la culpa y el sufrimiento. Violencia divina y contraviolencia.

Mientras que la relación entre los medios violentos y los fines políticos en Fanon es clara, en cuanto señala que los medios violentos son necesarios para realizar un proceso descolonizador, esta misma relación en Benjamin es difusa pues plantea la intervención de lo que ha llamado la violencia divina. ¿Qué es la violencia divina? ¿Se puede comprender la violencia divina como una violencia revolucionaria? ¿La violencia divina es un medio con el cual Dios está cambiando o cambiará en algún momento el orden social?

Para intentar dar respuesta y proponer algunas interpretaciones al problema de la violencia divina en Benjamin es preciso, primero, mostrar que el filósofo alemán se encuentra atravesado por otros tipos de saberes como el religioso. Como se mostró previamente, el componente mesiánico en Benjamin tiene como consecuencia en su análisis que el sufrimiento sea interpretado como algo necesario y hasta deseado, ya que no es antagónico, sino complementario a la búsqueda de la felicidad. Esto se diferencia radicalmente de Fanon, puesto que el autor antillano no está pensando en que la culpa o la frustración sean necesarias, sino por el contrario, condena los efectos de la violencia colonial sobre los individuos y pretende transformar dicha condición. Esta diferencia puede comprenderse si se tiene presente que Fanon fue un actor político cuyo propósito era la destrucción del orden colonial en las Antillas y en África, mientras que la preocupación de Benjamin no era la destrucción del derecho o del Estado. Esta diferencia la señala Bolívar Echeverría cuando dice que el discurso político de Benjamin “es inservible en la discusión política directa, en la lucha ideológica además de ser lejana a los individuos que han pretendido ‘hacer la historia’” (1998, p. 120).

Para la perspectiva benjaminiana no es de su interés saber si existe o no la posibilidad de rechazar el sufrimiento, al contrario, es necesario aceptarlo ya que la “intensidad mesiánica inmediata, la perteneciente al corazón, del ser humano individual interno, pasa por la desdicha, por el sufrimiento” (2007a, p. 207). Esta postura se puede interpretar como una toma de posición conservadora en la cual la resignación es una actitud necesaria para la búsqueda de la felicidad. De tal manera ocurre en las religiones cristianas en las cuales el sacrificio y el sufrimiento son necesarios para tener una conexión con Dios.

Sin embargo, la filósofa estadounidense Judith Butler no concuerda con esta interpretación de Benjamin como un filósofo conservador. Para ella en la medida en que el derecho coactivo “busca transformar todo sufrimiento en falta, todo infortunio en culpa” (2013, p. 85) otorga la responsabilidad de dicho sufrimiento al individuo. Al hacer esto, el individuo que se haya sujeto al derecho se sabe ahora como responsable de su sufrimiento tal y como el derecho se lo ha señalado.

Al determinarlo como responsable de su sufrimiento, este derecho positivo produce un sujeto transido de culpa, compelido a hacerse responsable de infortunios que no son obra suya, o convencido de que, por su propia voluntad, podría poner fin a todo sufrimiento. (Butler, 2013, p. 85)

El derecho en cuanto lleva a cabo la finalidad de controlar a los individuos a través de la violencia, ocasiona en el individuo la conciencia de la responsabilidad de sus actos. Al realizar esto, el individuo comprende que la condición para que el derecho despliegue su poder y reproduzca el permanente sufrimiento son sus propias acciones en la medida en la cual decide llevar su vida tal y como el derecho se lo permite.

En tanto el individuo se conoce a sí mismo como un sujeto que puede causar sufrimiento, toma conciencia de ser un individuo susceptible de sentir sufrimiento y, a la vez, toma conciencia de estar inmerso en un permanente sufrimiento. Señala Butler que

esta toma de conciencia es una expiación del narcisismo de la culpa y permite reorientar la vida del individuo. Pasa de una vida como se la permite el derecho coactivo a una vida inmersa en el sentido de un *eterno ocaso*.

Que la caducidad sea eterna significa que nunca llegará a su fin, en tanto ella inflige ritmo a toda vida. Así, Benjamin no defiende la vida de la muerte, sino que encuentra en la muerte -si no en la felicidad- el ritmo de la vida. (2013, p. 85)

Siguiendo a Butler, Benjamin en su planteamiento del eterno ocaso no plantea una resignación frente al insoslayable destino del sufrimiento eterno, sino por el contrario, plantea la posibilidad de llevar una vida alejada de la dominación del derecho al tomar conciencia de la responsabilidad que acarrea todo sufrimiento. Dicha responsabilidad muestra cómo la condición para la reproducción del derecho son las acciones acordes a los fines del derecho. En la medida en que las acciones se alejan del derecho, el sufrimiento inherente cambia el sentido de la vida que cada individuo decide vivir. Y, de la misma forma, la muerte que cada individuo decide tener. Como señala el profesor Bock: Benjamin tiene un especial interés “por la ruptura, la discontinuidad y por una concepción dialéctica de la muerte como principio y expresión de una violencia justa entendida como interviniendo en la vida en nombre de dicha justicia” (2019, p. 368).

Señala el autor alemán que la violencia divina, cuyo propósito es la aniquilación, la destrucción ilimitada, la redención, etc., se opone a la violencia del derecho cuyo destino siempre es vencer para instaurar un nuevo derecho. A este tipo de violencia Benjamin la llama la violencia mítica (2007b, p. 202). La violencia divina refiere a la intervención de una fuerza divina o milagrosa capaz de acabar súbitamente las injusticias e imponer la paz que el derecho no ha logrado imponer. Pero la violencia divina no se puede comprender como algo reductible al plano religioso ya que está directamente en oposición o, mejor dicho, de frente al

mundo profano en el cual la violencia mítica de desenvuelve. Señala Benjamin que “la violencia divina es lo contrario a la violencia mítica en todos los aspectos. Si la violencia mítica instaura derecho, la violencia divina lo aniquila” (2007b, p. 202). En la violencia mítica es donde la violencia divina encuentra su sentido al ser su opuesto. Si la violencia divina encuentra su sentido en el mundo profano, se puede afirmar que la violencia divina está presente en las acciones de los seres humanos como las huelgas o las revoluciones sociales que tienen como objetivo la destrucción del derecho y de la violencia que ejerce este sobre el dominado.

Slavoj Žižek plantea que, en la relación que vincula el mundo del hombre con el mundo de Dios, la violencia divina que interviene en el individuo del eterno sufrimiento, antes de ofrecerle un sentido a su vida mediante la manifestación de un castigo o una bendición de Dios, lo que hace es demostrar la impotencia de Dios, su inactividad en el mundo social y, por lo tanto, la falta de sentido de la vida humana. Señala el autor que “todo lo que cambia entre la violencia divina y un ciego passage a l’acte es el lugar de la impotencia” (2009, p. 238; cursivas del autor). Tanto el hombre como Dios demuestran en este punto su imposibilidad de actuar. La violencia divina, en vez de tener un contenido positivo por la acción del ser humano, lo que demuestra es la pasividad a la cual el individuo está condenado. El individuo que sufre siempre está esperando que en algún momento se exprese la violencia divina a través del ser humano o del mismo Dios de alguna forma y, así, le dé sentido a su vida.

La violencia divina, cuyo carácter es la indeterminación y el azar, puede definirse como un acontecimiento. La violencia divina no se puede prever ya que es, en palabras de Badiou, refiriéndose al acontecimiento, un “eclipse, no se instituye a sí mismo, suplementa, surge, y tal emergencia es al mismo tiempo su desvanecimiento” (1998, p. 5). Así mismo el acontecimiento es “un quiebre en el campo del saber de la situación. Quiebre ligado a la verdad no simbolizada de la situación, y no al saber” (Laso, 2007, p. 5). La violencia divina extralimita todo saber que, hasta

el momento en el que ocurre, se tiene presente. Por lo tanto, la violencia divina escapa a toda posibilidad de ser comprendida y ser incluida en nuestro marco simbólico en cuanto ocurre. Solamente cuando la violencia divina se ha manifestado y ha pasado a través del tiempo nos es posible comprenderla retrospectivamente. De ahí que no comprendamos que la violencia divina ha hecho su trabajo solo hasta cuando este trabajo ya ha culminado. En la medida en que la violencia divina encuentra su sentido en el mundo profano, su manifestación no puede tomar la forma de la pureza o santidad sino, por el contrario, su manifestación toma la forma de acontecimiento como una forma propia del mundo profano. Esta forma en la que se manifiesta la violencia divina permite la comprensión de su mensaje ya que utiliza un lenguaje humano, aunque solo sea descifrable de manera retrospectiva.

Luego de la manifestación de fuerza de la violencia divina viene la historia. En su sexta tesis sobre la historia Benjamin señala:

En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer. (2008, p. 40)

Los eventos del pasado que se historizan desde el poder del derecho, es decir, desde la visión de los vencedores en la guerra o en la lucha de clases, dejan relegados de la historia a la mayoría de los protagonistas del acontecimiento. Junto con la violencia divina se encuentra la posibilidad de la redención del mesías o, mejor dicho, la actitud mesiánica de la violencia divina no funciona sobre los que se recuerdan, sino sobre los que han sido olvidados e invisibilizados. El poder de la violencia divina encuentra su lugar en la posibilidad de redención que solo ofrece el mesías. Pero, el mesías como lo divino solo encuentra su sentido en el

mundo profano, en este caso, lejos de ser un hombre salvador es una fuerza invisible en el acto, y a la vez, visible y comprensible en la historia de los olvidados e invisibilizados.

La violencia de la Revolución Francesa o la violencia de otros acontecimientos no demuestran su fuerza en la época del terror o en las luchas armadas, sino en la capacidad de recordar. El poder que otorga la realización de la violencia divina es la capacidad para recordar lo que la violencia mítica se ha empeñado en olvidar. Frente a esto señala Žižek: “Cuando los que se hallan fuera del campo social estructurado golpean ‘a ciegas’, exigiendo y promulgando la justicia/venganza inmediata, esto es violencia divina” (2009, p. 239). La violencia divina es aquella violencia que golpea sin una estrategia ni fin, es un puro medio o un medio en sí mismo que se antepone a la violencia como puro fin o un fin en sí mismo.

“Los medios puros funcionan como posibilidad siempre latente de suspender el tiempo y la relación de las acciones —y la vida— a ciertos fines por venir” (Johannes, 2018, p. 143). La violencia divina se aleja de las estrategias políticas y se expresa cada vez que los colonizados, los migrantes, los ciudadanos europeos, los habitantes de las favelas en las grandes urbes, etc. se rebelan sin saber a dónde ir, sin un plan, pero convencidos de que no serán nuevamente olvidados.

El planteamiento de la violencia divina contrasta con el planteamiento de la contraviolencia en Fanon. Hay que señalar que, lejos de tener una menor complejidad la propuesta de Fanon, la contraviolencia parece más sencilla de comprender debido a la relación que las sociedades occidentales han tenido con la violencia a lo largo de la historia en donde es fundamental la separación del mundo espiritual con el mundo político. Lo misterioso de las palabras de Benjamin contrasta con lo explícito de las palabras de Fanon.

Para Fanon el movimiento de la violencia pasa necesariamente por la contraviolencia o la respuesta violenta del colonizado a la violencia dominante. Los colonizados al estar durante toda su vida en una relación permanente con la violencia colonial física o simbólica tienen como única referencia de lo que es una relación

social a la relación de dominación mediante la violencia y así, ponen en práctica dicha relación violenta en su cotidianidad. La agresividad latente presente en todo ser humano aumenta en el caso del colonizado y se transforma en movimientos corporales que demuestran fuerza, golpes, heridas hacia otros colonizados. “La tensión muscular del colonizado se libera periódicamente en explosiones sanguinarias: luchas tribales, luchas de çofs, luchas entre individuos” (Fanon, 1963, p. 25).

En el contexto colonial el objetivo de lanzar fuera del cuerpo la energía agresiva es liberarse de las tensiones que día a día el colonizado experimenta a propósito de los tratos inhumanos permanentes. La liberación de la energía agresiva realiza un efecto catártico o purificador en el individuo. El colonizado proyecta su catarsis mediante acciones violentas simbólicas y físicas. Las acciones violentas simbólicas como la danza o el trance y las acciones violentas físicas como las luchas fratricidas permiten el efecto catártico en el colonizado. Cuando esto ocurre, por ejemplo, en el trance, la agresividad toma la forma de todos los elementos que denotan lo opuesto al mundo colonial: un orden social propio y libre de la dominación del colonizador. Fanon señala que “el círculo de la danza es un círculo permisible. Protege y autoriza” (1963, p. 28). La danza o el trance es un lugar en ese mundo maniqueo colonial que escapa de las sujeciones de los colonizadores. Los momentos artísticos tienen una doble función: realizar la catarsis mediante la acción simbólica y, a su vez, ser acciones que representan una resistencia a la dominación colonial.

Frente a esto, no hay que perder de vista que, si bien con la catarsis el colonizado crea espacios y momentos en los que de una u otra manera se pueden experimentar relaciones sociales libres, esos espacios y momentos son de corta duración e inmanentes al colonizado. Aunque Fanon no desarrolla esta idea, Rojas en su tesis amplía la interpretación a este “callejón sin salida” mediante la propuesta *de los límites de la catarsis* cuando dice: “Por más que el colonizado quiera permanecer en este momento o compartirlo más allá de su individualidad o, de su comunidad, no puede; en

cualquier momento el colonizado tendrá que volver al punto del cual quiere escapar” (2020, p. 77).

Existen otras formas mediante las cuales se realiza el efecto catártico en el colonizado como la religión o la magia, pero en cualquiera de los casos el resultado será el mismo que en el caso de la danza o el trance, pues son mecanismos que permiten una liberación momentánea cuya finalidad es que el colonizado vuelva a su posición de ser dominado, con la adición de que las tensiones mentales disminuyen momentáneamente. Fanon señala que “los colonizados se defienden de la enajenación colonial acrecentando la enajenación religiosa” (1963, p. 11). En cualquiera de los dos mundos formados con el objetivo de dominar el cuerpo y la mente del colonizado, la catarsis en vez de liberarlo de su posición social profundiza la dominación. En esta posición en la que la liberación de la agresividad genera aún más su dominación y no su liberación social, se profundiza la desestructuración corporal y mental del colonizado y su complejo de inferioridad.

En la medida en que el colonizado ha sido formado por la violencia, la respuesta a su situación no puede dejar de ser una respuesta violenta. Como plantea Fanon “el colonizado descubre lo real y lo transforma en el movimiento de su praxis, en el ejercicio de la violencia, en su proyecto de liberación” (1963, p. 28). Ya que su entorno ha sido históricamente transformado con la violencia, el colonizado pretende participar de esta transformación usando las mismas herramientas con las que fue formado.

Con la imposibilidad de realizar la liberación de su agresividad por medios no violentos, el colonizado comprende que su único camino es la violencia, aunque esta violencia —en un primer momento— sea espontánea y no tenga otro objetivo que la violencia misma. Pero, luego —en un segundo momento— es una violencia planeada, una estrategia enmarcada en un proyecto político descolonizador. La violencia es una práctica que el colonizado no aceptaba como viable, se rehusaba a ella pero que, a fuerza de las circunstancias, es la única opción que le resta por experimentar; de cualquier forma, su relación con la violencia siempre ha sido estrecha.

De esta manera, “el colonizado identifica a su enemigo, da un nombre a todas sus desgracias y lanza por esa nueva vía toda la fuerza exacerbada de su odio y de su cólera” (Fanon, 1963, p. 34). Las acciones simbólicas como la danza y el trance, la religión y la magia mezcladas en prácticas místicas han estado ligadas a la historia colonial tanto en América como en África, pero también las rebeliones violentas representan igualmente un sello histórico en las luchas por las independencias. Con la violencia revolucionaria, es decir, aquella violencia que pretende transformar el orden social, el colonizado ya no enfrenta a sus semejantes colonizados en luchas fratricidas, sino que los invita a agruparse alrededor de un proyecto político en común: el proyecto de nación. En ese sentido, Fanon propone un proyecto político alrededor de la cultura y la conciencia nacional.

Con la contraviolencia el colonizado emprende un esfuerzo por el cambio de su contexto y, en la medida en que su contexto cambia, el colonizado se transforma a sí mismo. El colonizado actúa sobre su entorno y logra transformarlo, actúa sobre sí mismo y se transforma despojándose de sus taras o problemas mentales que ocasionan sus frustraciones y sentimientos de culpa.

Una vez más, el objetivo del colonizado que lucha es provocar el final de la dominación. Pero igualmente debe velar por la liquidación de todas las mentiras introducidas en su cuerpo por la opresión. (...) La liberación total es la que concierne a todos los sectores de la personalidad (Fanon, 1963, p. 158).

III. CONCLUSIONES

Por un lado, la propuesta de Fanon se diferencia de la de Benjamin en tanto la violencia es un medio para un fin mayor como la transformación social y una sociedad poscolonial. Pero, por el otro lado, Benjamin señala algunos de los límites de la violencia revolucionaria de Fanon, ya que su planteamiento no gira alrededor de un gran proyecto político, sino que reivindica la contingencia, esto es, la posibilidad de emancipación del poder dominante a partir del individuo mismo y no a partir de una gran sublevación.

La violencia divina no puede ser usada por los individuos dominados para la consecución de su libertad puesto que dicha violencia no les pertenece a ellos. Sin embargo, la contraviolencia en Fanon busca precisamente eso: su uso y apropiación en las manos del dominado de la manera más directa posible. A esto se refiere Bolívar Echeverría cuando realiza una distinción entre las tendencias mesiánicas y las tendencias utopistas, siendo Benjamin un autor de la tendencia mesiánica y Fanon un autor de la tendencia utopista. Sobre la tendencia mesiánica el autor ecuatoriano señala que:

En esta historia, que se muestra dominada por el mal, vislumbra sin embargo la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar al mal humano en el bien universal. (Echeverría, 1998, p. 132)

Y sobre la segunda señala que:

Consiste en una determinada manera de estar en el mundo en que vivimos; de vivirlo como un mundo que normal o efectivamente es imperfecto, incompleto, “inauténtico”, pero que tiene en sí mismo, coexisten en él, una versión suya, perfecta, acabada o “auténtica”. (Echeverría, 1998, p. 131)

La espera de un acto, de un acontecimiento que redima retrospectivamente el bien por encima del mal, difiere totalmente de la impaciencia del revolucionario que actúa por el perfeccionamiento de la humanidad. La filosofía de Benjamin y la de Fanon, aunque comparten la crítica al orden establecido, difieren de la concepción del individuo dominado y de los planteamientos sobre la violencia. Benjamin rescata una filosofía del aquí y ahora; Fanon, por el contrario, sostiene una filosofía del presente para el futuro y del progreso social que busca mediante la violencia la autenticidad en las relaciones sociales truncadas por el colonialismo. Señala el autor que “la violencia desintoxica. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o desesperadas” (1963, p. 47).

La antípoda entre la violencia divina y la contraviolencia permite trazar los límites y potencialidades que cada una de las propuestas teóricas tiene. La violencia divina y su “falta” de estrategia política permiten mostrar aquellos elementos del presente que se desmarcan de cualquier filosofía del progreso que embulle a los individuos en una visión teleológica. Así mismo, la contraviolencia y su afán por el futuro permiten dar cuenta de que la violencia esperada de la emergencia espontánea de los olvidados es limitada si no se enmarca en un proyecto político. Sin embargo, los planteamientos de los autores se complementan entre sí en cuanto a la lucha política por una transformación del orden social dominante. En tal sentido, son necesarias estas dos visiones: tanto la perspectiva de la redención por medio de la violencia divina, como un acontecimiento, como la puesta en marcha de estrategias que mediante la acción violenta, más allá de alcanzar un estadio de la humanidad único y deseado, permita llevar una vida de manera diferente, una vida auténtica que se diferencie de la vida que impone la violencia colonial o la violencia mítica.

De igual manera, existe un acercamiento interesante en los dos autores en tanto para ninguno de los dos la violencia puede ser un elemento fundante de la comunidad política o de la nación independiente. La violencia en Fanon llega hasta donde comienza la creación de una nación independiente; en Benjamin su protesta comienza rechazando que la violencia constituya el derecho y que no exista una comunidad más allá este. La pregunta por las condiciones de constitución de otras comunidades políticas que no estén mediadas por la violencia cobra total relevancia en la actualidad.

REFERENCIAS

Badiou, A. (1998). Conferencia sobre El ser y el acontecimiento y el Manifiesto por la filosofía. *acontecimiento*, 15, 1-14. Recuperado de: http://www.raularagon.com.ar/biblioteca/libros/Badiou/Conferencia_sobre_el_ser_y_el_acontecimientoymanifestopolafilosofia.pdf

- Benjamin, W. (2007a). Fragmento teológico-político (J. Navarro Pérez Trad.). En *Obras* (pp. 206-207). Madrid. Abada.
- Benjamin, W. (2007b). Hacia la crítica de la violencia (J. Navarro Pérez Trad.). En *Obras* (Vol. 1, pp. 183-205). Madrid. Abada.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (B. Echeverría, Trad.). México, D.F. Ítaca, UACM.
- Bock, W. (2019). *Medios para una política futura: "Para una crítica de la violencia" de Walter Benjamin*. <https://doi.org/10.15366/bp2019.21.020>
- Butler, J. (2013). Walter Benjamin y la Crítica de la Violencia. *Papel maquina*, 8, 63-96. Recuperado de: <https://1library.co/document/zpx69j7q-butler-walter-benjamin-y-la-critica-de-la-violencia.html>
- Cruz Álvarez, C. (2016). *Por los condenados de la tierra: Colonialismo y descolonización en la obra de Frantz Fanon*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Derrida, J. (1997). Nombre de pila de Benjamin (Barberá. A. Trad.). En *Fuerza de ley. El «Fundamento místico de la autoridad»* (pp. 69-151). Madrid. Tecnos.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México D.F. Siglo XXI.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra* (Campos, J. Trad.). México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Useros Martín, A. Trad.). Madrid. Ediciones AKAL.
- Fanon, F. (2012). *Sociología de una revolución* (Flores Olea, V. Trad.). Gualeguaychú. Tolemia.
- Fleisher Kosanoff, S. (2005). *La época de Walter Benjamin y una aproximación a su crítica a la modernidad*. Universidad Iberoamericana.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el College de France (1977-1978)* (Pons, H. Trad.). México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (Garzón, A. Trad.). Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Freud, S. (1992). Psicología de las masas y análisis del yo (1921) (Echeverría, J. Trad.). En *Obras completas* (Vol. 18, pp. 63-127). Buenos Aires. Amorrortu.

- Honneth, A. (2009). El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la «Crítica de la violencia» de Benjamin (Mársico, G. Trad.). En *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires. Katz Editores.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración* (Sánchez, J. Trad.). Madrid. Trotta.
- Johannes, J. M. (2018). Entre utopía y mito: Las temporalidades de las huelgas generales en 'Para una crítica de la violencia'. *Hybris: revista de filosofía*, 9(2), 129-144. Doi: 10.5281/zenodo.1578036
- Laso, E. (2007). Acontecimiento y deseo. *Aesthethika*, 3(1), 5-14. Recuperado de: <https://www.aesthethika.org/Acontecimiento-y-deseo>
- Macey, D. (2012). *Frantz Fanon: A Biography*. London. Verso.
- Memmi, A. (1971). *Retrato del colonizado. Precedido por Retrato del colonizador* (Rodríguez Sanz, C. Trad.). Madrid. Cuadernos para el dialogo.
- Pérez López, C. (2016). *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel*. Metales pesados. Doi: <https://doi.org/10.5209/RPUB.60862>
- Pinto, L. (2020). La política más allá de la violencia. Walter Benjamin lee a Georges Sorel. *Anacronismo e irrupción*, 10(18), 37-62. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7456771>
- Queiroz, M. (2021, julio 20). Fanon y la violencia revolucionaria. *Jacobin América Latina*. Recuperado de: <https://jacobinlat.com/2021/07/20/fanon-y-la-violencia-revolucionaria/>
- Rojas Pineda, F. D. (2020). *Violencia y Contraviolencia: La construcción social del colonizado y la violencia revolucionaria en Frantz Fanon*. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/17691>
- Vargas Canales, M. A. (Ed.). (2018). *Guerrero de silicio: Ecos a la obra de Frantz Fanon*. México D.F. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Weber, M. (1919). *La política como vocación*. Recuperado de: <http://www.copmadrid.es/webcopm/recursos/pol1.pdf>
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (Fernandez, A. Trad.). Buenos Aires. Paidós.

LA CONSTRUCCIÓN DE HEGEMONÍA EN LAS DEMOCRACIAS ILIBERALES. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA NOCIÓN DE “INTELLECTUAL ORGÁNICO” EN GRAMSCI

The Construction of Hegemony in Illiberal Democracies. A
Reflection on the Concept of “Organic Intellectual” in Gramsci

César Rendueles

Orcid ID: 0000-0003-4594-5553

Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid, España)

cesar.rendueles@cchs.csic.es

RESUMEN

La crisis de legitimidad de las democracias representativas y del proyecto de globalización económica ha colocado en el centro del debate público la capacidad de ciertos grupos intelectuales, tradicionales o emergentes, para intervenir en la esfera pública y normalizar o alterar el horizonte establecido de posibilidades políticas y económicas. La popularización de conceptos como “posverdad” guarda relación con una transformación del papel que se había atribuido históricamente a los expertos e intelectuales en los sistemas democráticos y la aparición de nuevas figuras capaces de movilizar la sensibilidad colectiva. En este contexto se está produciendo una intensificación de la recepción de la obra de Antonio Gramsci como fuente de utilidades analíticas. Este artículo propone, precisamente, una revisión de la noción de “intelectual orgánico” como una herramienta esclarecedora para las tareas contemporáneas de la filosofía política.

PALABRAS CLAVE: *Gramsci, intelectual orgánico, hegemonía, neoliberalismo, bloque histórico.*

ABSTRACT

The crisis of legitimacy of representative democracies and the economic globalization project has placed the power of certain intellectual groups, traditional or emerging, to intervene in the public sphere and legitimize or transform the current political and economic paradigm at the center of public debate. The popularization of concepts such as “post-truth” is related to a transformation of the role that had been historically attributed to experts and intellectuals in democratic systems and the appearance of new figures capable of mobilizing collective sensitivity. In this context, an intensification of the reception of the work of Antonio Gramsci is taking place, as a source of analytical utilities. This article proposes a revision of the notion of “organic intellectual” as an illuminating tool for the contemporary tasks of political philosophy.

KEYWORDS: *Gramsci, organic intellectual, hegemony, neoliberalism, historical bloc.*

LA CONSTRUCCIÓN DE HEGEMONÍA EN LAS DEMOCRACIAS
ILIBERALES. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA NOCIÓN DE
“INTELECTUAL ORGÁNICO” EN GRAMSCI

En la última década, desde el inicio de la llamada Gran Recesión, la recepción de la obra de Gramsci ha experimentado un profundo impulso no solo académico sino, tal vez sobre todo, político (Santoro, Gallelli y Gerli, 2020; Dainotto y Jameson, 2020). El léxico gramsciano —“hegemonía”, “guerra de posiciones”— se ha incorporado al bagaje conceptual de movimientos sociales emergentes, tanto emancipadores como neoautoritarios, que consideran que en 2008 no solo comenzaron una serie de turbulencias financieras de impacto global, sino que también fue el punto de partida de una auténtica crisis de régimen en la que los elementos ideológicos, la pugna por distintas posibilidades de reconfiguración del sentido común, están desempeñando un papel esencial (Gómez, 2021). La herencia teórica de Gramsci fue fundamental para comprender la constitución histórica del régimen neoliberal tras la crisis del Estado keynesiano de posguerra y lo está siendo de nuevo hoy para entender la aparición de alternativas iliberales de la descomposición del proyecto globalizador. Gramsci es tal vez el autor del canon marxista que más atención prestó a las crisis políticas y mejor supo entenderlas. Su obra está marcada por una aguda conciencia de la insuficiencia de las propuestas de cambio social que se ven a sí mismas como un subproducto mecánico de la evolución de las “condiciones objetivas” —materiales o institucionales— y una pronunciada sensibilidad respecto a la espontaneidad de la subjetividad compartida.

Al menos en ese sentido, Gramsci fue un fiel hijo de su época. En el periodo de entreguerras del siglo XX se produjo una profunda crisis del marxismo positivista que, precisamente, confiaba en que las transformaciones económicas estructurales a consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas serían la semilla de dramáticos cambios políticos y culturales (Hobsbawm, 1983; Frosini,

2007). El hecho de que la única experiencia revolucionaria exitosa se diera en un país económica y políticamente atrasado como Rusia y no, en cambio, en las sociedades más industrializadas tuvo un enorme impacto en la teoría política radical del momento. De pronto, muchos marxistas —de Lukács a la Escuela de Frankfurt pasando por Rosa Luxemburg o el propio Gramsci— entendieron que necesitaban incluir la elaboración conflictiva de la subjetividad entre los factores cruciales del cambio histórico (Jeffries, 2018). Las diferentes autointerpretaciones de la realidad social vivida, la sensibilidad compartida, las aspiraciones de los distintos grupos sociales o la cultura en común empezaron a ser vistas como parte de la materia prima con la que se moldean las estrategias materialistas de transformación social.

Pero la actualidad de la obra gramsciana tiene que ver, además, con la peculiar manera en la que esa conciencia de la autonomía relativa de lo político-cultural —generalizada en el contexto de la Tercera Internacional— se desarrolló en tres momentos biográficos y sociales muy diferentes, cada uno de ellos relacionado con distintas dimensiones de nuestra contemporaneidad. En primer lugar, inmediatamente antes de la revolución bolchevique, como una evolución de su liberalismo de izquierdas juvenil, que en Italia y en aquellos años, tomaba inevitablemente la forma de un neohegelianismo antipositivista deudor de Gentile y Croce (Frosini, 2007). Como ha explicado Domenico Losurdo (2015):

Gramsci relaciona a Croce y Gentile con la Italia del Risorgimento: quienes les critican son los círculos ‘clericalizantes’ que, en la Cerdeña (y la Italia) de la época, ejercen una influencia nefasta con el miedo que infunden a todo cambio social, presentado de antemano como un peligroso salto al vacío. Hegel es la bestia negra de estos círculos. (p. 13)

La atracción del joven Gramsci por el neoidealismo surge de sus simpatías liberales e ilustradas. El hegelianismo es una herramienta intelectual para combatir la pinza de las corrientes reaccionarias católicas y la modernización elitista afín al positivismo,

un movimiento, este último, que en Italia excede ampliamente los debates filosóficos e impregna la esfera pública, en especial en el norte del país, más industrializado:

La conciencia unitaria del proletariado se ha formado o se está formando a través de la crítica de la civilización capitalista, y crítica quiere decir cultura, y no ya evolución espontánea y naturalista. Crítica quiere decir precisamente esa consciencia del yo que Novalis ponía como finalidad de la cultura. Yo que se opone a los demás, que se diferencia y, tras crearse una meta, juzga los hechos y los acontecimientos, además de en sí y por sí mismos, como valores de propulsión o de repulsión. Conocerse a sí mismos quiere decir ser lo que se es, quiere decir ser dueños de sí mismo, distinguirse, salir fuera del caso, ser elemento de orden, pero del orden propio y de la propia disciplina a un ideal. Y eso no se puede obtener si no se conoce también a los demás, su historia, el decurso de los esfuerzos que han hecho los demás para ser lo que son, para crear la civilización que han creado y que queremos sustituir por la nuestra. Quiere decir tener noción de qué es la naturaleza, y de sus leyes, para conocer las leyes que rigen el espíritu. Y aprenderlo todo sin perder de vista la finalidad última, que es conocerse mejor a sí mismos a través de los demás, y a los demás a través de sí mismos. (Gramsci, 1916, p. 41)

En segundo lugar, Gramsci elabora su innovadora teoría de la subjetividad política como participante activo en la oleada de movimientos revolucionarios que proliferaron a rebufo de la Revolución de Octubre en distintos países de la semiperiferia europea (Vacca, 2020). Tanto el *biennio rosso* italiano de 1919-1920 como los alzamientos revolucionarios en Hungría (1919) o Alemania (1918) fueron, en buena medida, intentos de internacionalizar la experiencia bolchevique interviniendo en espacios sociales en los que el proletariado industrial era minoritario y, por tanto, políticamente poco promisorio para el materialismo positivista tradicional. En ese contexto, en el que es crucial la alianza entre grupos sociales heterogéneos —diversos en su cultura, lealtades inmediatas e intereses materiales—, Gramsci presta mucha atención al trabajo político en torno a las formas de vida, el mundo

simbólico y el sentido común cotidiano, como una herramienta eficaz para crear lealtades compartidas y alterar la experiencia de la historicidad colectiva.

El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que logre crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar contra el capitalismo y el estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo que en Italia significa, dadas las relaciones de clase realmente existentes, que necesita obtener el consenso de las grandes masas campesinas. Pero en Italia la cuestión campesina está históricamente determinada, no es la “cuestión campesina y agraria en general”. En Italia, la cuestión campesina ha adoptado dos formas típicas y peculiares muy marcadas por la tradición italiana y el desarrollo específico de la historia italiana: la cuestión meridional y la cuestión vaticana. Por tanto, para el proletariado italiano conquistar la mayoría de las masas campesinas significa dominar esas dos cuestiones desde el punto de vista social, comprender las exigencias de clase que representan, incorporar esas exigencias a su programa revolucionario de transición, plantear esas exigencias entre sus reivindicaciones de lucha. (Gramsci, 2017, p. 175)

En tercer lugar, con la implosión antidemocrática del fascismo, Gramsci comprendió que los nuevos movimientos autoritarios que estaban convulsionando en Europa no eran una expresión de debilidad de la burguesía o un incomprensible estallido de irracionalidad colectiva sino, al contrario, un intento eficaz de reorganización de las elites a través de una revolución pasiva: una salida por arriba a un régimen en decadencia en el que las clases altas ya no pueden desempeñar un papel dirigente. En palabras de Fabio Frosini (2017), las revoluciones pasivas implican:

...cambios revolucionarios en el entramado del Estado y, por ende, de la producción, con el objetivo de absorber, y por este medio pasivizar, las reivindicaciones de las clases populares. De ahí se sigue que, en su formulación más acabada, la revolución pasiva designa la manera en que la burguesía quita la iniciativa a sus adversarios, porque consigue ponerse del lado de la historia como revolución, exactamente en el sentido que hemos visto

antes, de ser una encarnación subjetiva (práctica, política) de la historia en cuanto cambio permanente. (p. 50)

En ese sentido, Gramsci supo entender que la dinamicidad de las intervenciones reaccionarias no se limitaba al autoritarismo militarista más craso, sino que estaba muy presente en las estrategias fabriles de *management* dirigidas a incrementar la disciplina laboral del proletariado industrial capitalista:

En América la racionalización del trabajo y el prohibicionismo son cosas indudablemente relacionadas: las encuestas de los industriales sobre la vida íntima de los obreros, los servicios de inspección creados por algunas empresas para controlar la “moralidad” de los obreros, son necesidades del nuevo método de trabajo. El que se burle de esas iniciativas (incluso de las fracasadas) y no vea en ellas más que una hipócrita manifestación de “puritanismo”, se niega toda posibilidad de comprender la importancia, la significación y el *alcance objetivo* del fenómeno norteamericano, que es, *entre otras cosas*, el mayor esfuerzo colectivo realizado hasta ahora por crear, con rapidez inaudita y con una conciencia de los fines jamás vista en la historia, un nuevo tipo de trabajador y de hombre. (...) En realidad, no se trata de novedades originales, sino solo de la fase más reciente de un largo proceso que ha empezado con el nacimiento del industrialismo mismo, fase que es, simplemente, más intensa que las anteriores, y que se manifiesta con formas más brutales, pero que será superada ella misma con la creación de un nuevo nexo psicofísico de tipo diferente del de los anteriores y, sin duda, *superior* a ellos. (Gramsci, 2017c, p. 475)

Como veremos en la siguiente sección, la noción de revolución pasiva resulta particularmente fructífera en aquellos contextos de crisis de acumulación capitalista o de pérdida de legitimidad política en los que las clases altas buscan estrategias de transformación social dirigidas a preservar sus privilegios. Ese fue el caso, precisamente, de los brutales conflictos que liberó la descomposición del modelo de acumulación keynesiano, que fue hegemónico en Occidente durante los treinta años posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

I. GRAMSCI Y EL NEOLIBERALISMO

Gramsci ha tenido muchas resurrecciones a lo largo de la segunda mitad del siglo XX en contextos muy diferentes (Eley, 1984; Starckenbaum, 2020; Massardo, 1999). Tal vez la más importante desde la perspectiva actual sea la aplicación de sus teorías al análisis de la contrarreforma mercantil de finales de los años setenta. En los últimos cuarenta años, el neoliberalismo ha tenido declinaciones políticas tanto autoritarias como democráticas, pero, en todo caso, se ha presentado como una restauración de los procesos de mercantilización muy peculiar, no meramente nostálgica del capitalismo manchesteriano clásico, sino en muchos aspectos revolucionaria. El neoliberalismo supuso una reconfiguración social muy amplia que afectó, por supuesto, a las relaciones comerciales o productivas, pero también a un amplísimo abanico de instituciones sociales, reglas culturales y afectos compartidos. Aunque numerosos autores han trabajado en esa dirección —en particular, en el contexto italiano destaca la aportación de Giuseppe Vacca (1992)—, debemos a Stuart Hall una actualización del legado gramsciano —mediado por la recepción colectiva de Gramsci en la Escuela de Birmingham (Forgacs, 1989; Anderson, 2015)— para comprender esas metamorfosis políticas del capitalismo del último cuarto del siglo pasado:

El proyecto del Thatcherismo era transformar el Estado para reestructurar la sociedad: descentrar y desplazar toda la formación de posguerra; revertir la cultura política que se había formado sobre la base del acuerdo político —el acuerdo histórico entre trabajo y capital— vigente desde 1945 en adelante. La profundidad de este giro era inmensa: un vuelco en las reglas básicas de ese acuerdo, de las alianzas sociales que lo apuntalaron y de los valores que lo hicieron popular. No me refiero a los valores y las posturas de la gente que escribe libros. Me refiero a las ideas de la gente que, simplemente, en su corriente vida diaria, tiene que calcular cómo sobrevivir, cómo cuidar a los que tiene más cerca. Eso es lo que quiere decir que el thatcherismo aspiraba a darle la vuelta al sentido común popular. (Hall, 2020, p. 260)

Este interés temprano por comprender los mecanismos sociales concretos a través de los que el neoliberalismo se incrustó en la vida cotidiana de finales del siglo XX ha convivido con un amplio desplazamiento de una parte importante de la teoría crítica contemporánea hacia un terreno más especulativo. Es un giro que se puso de manifiesto en la centralidad de nociones como “biopoder” o, con menos éxito, “subsunción real del trabajo en capital”, en autores herederos de Michel Foucault —como Christian Laval y Pierre Dardot— o cercanos a las tradiciones marxistas —Anselm Jappe, Slavoj Žižek, Robert Kurz—. Con independencia de la utilidad teórica de esta clase de conceptos, que no pretendo cuestionar, lo cierto es que han acabado dando lugar a cosmovisiones del neoliberalismo que subrayan la dimensión metafísica del capitalismo, la capacidad del sistema económico para configurar por completo la realidad social y nuestra visión del mundo. El capitalismo estaría, así, entre nosotros y dentro de cada uno de nosotros, estructurando tanto nuestras relaciones con los demás como el propio horizonte de lo real. En las vehementes palabras de Žižek (2006), el capitalismo constituiría un auténtico a priori sociotranscendental, “el universal concreto de nuestra época histórica que, si bien sigue siendo una formación particular, sobredetermina todas las formaciones alternativas, así como los estratos no económicos de la vida social” (p. 211). Esta ontologización del capitalismo a menudo es sugerente y, sin duda, recoge bien la sensación de impotencia política que muchos críticos contemporáneos de los procesos de mercantilización han experimentado en mayor o menor medida durante varias décadas. Pero a veces tiende a difuminar tanto la complejidad y diversidad del sistema capitalista como la “agencia neoliberal”, los esfuerzos que durante varias décadas realizaron grupos políticos, intelectuales y económicos por desarrollar estrategias multinivel capaces de revertir las instituciones del Estado keynesiano y volver a convertir el proyecto del libre mercado en un modelo de sociedad (Slobodian, 2020). El neoliberalismo de la perspectiva biopolítica puede llegar a parecer un juego sin jugadores, un proceso sin sujeto, un

mecano monstruoso sin nadie al frente. Hay una parte de verdad en esa comprensión, claro, en el sentido de que nuestra época se caracteriza, entre otras cosas, por un grave déficit de soberanía política: ningún grupo particular tiene autonomía para detener las grandes inercias que estructuran el campo social. Pero la hipertrofia estructural oculta que distintos colectivos tienen márgenes de maniobra muy diferentes, y que los vencedores se emplean activamente en lograr sus objetivos desarrollando estrategias adaptativas a lo largo del tiempo. En cierto sentido, la globalización neoliberal fue un subproducto de la respuesta de ciertos estados —muy especialmente, por supuesto, EE.UU.— en defensa de sus élites nacionales en un momento en el que su dominio global se vio amenazado (Gowan, 2000).

La originalidad y la utilidad de la noción gramsciana de hegemonía tiene que ver, precisamente, con la búsqueda de un equilibrio entre las perspectivas más instrumentalistas de la política de la tradición liberal —que la entienden como un proceso básicamente transparente, intencional y estratégico— y las posiciones ontologizadoras que, en cambio, subrayan las inercias impersonales y la colonización de la subjetividad por las estructuras económicas. En ese sentido, y anticipando la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu (Burawoy, 2014), el concepto de hegemonía trata de demarcar los límites de un terreno sociocultural complejo en el que se solapan automatismos sociales e intervenciones estratégicas. En el sistema gramsciano hay espacio para la ideología en su sentido más amplio —como una elaboración imaginaria y colectiva que se superpone con alguna coherencia sobre las estructuras sociales que permiten la subsistencia material—, pero también para analizar el papel activo y a menudo poco coherente de los distintos productores de consenso y las consecuencias no buscadas de sus intervenciones.

En particular, Gramsci subraya el modo en que la ideología y el sentido común tienen dimensiones sociales complejas. Están engranados en las formas de vida, en los sistemas de solidaridades, intereses y dependencias de grupos sociales heterogéneos. Esta dimensión “sociológica” de la ideología tal vez sea uno de los aspectos

más desatendidos de la noción de hegemonía, un concepto que Gramsci recogió tanto de los debates de los revolucionarios rusos como de sus estudios lingüísticos (Anderson, 2018a y 2018b). En su uso más convencional en el análisis político, la idea de hegemonía hace referencia al modo en que una clase social es capaz de convertirse en un grupo dirigente mediante una combinación de liderazgo ideológico, coerción y movilización de intereses compartidos que da lugar al consentimiento de los subordinados. Sin embargo, la hegemonía gramsciana tiene un significado adicional: plantea que las estructuras culturales y simbólicas —como la religión o las ideas políticas— no están exactamente en la cabeza o en los discursos de la gente: son normas, compromisos y pasiones que impregnan las instituciones de la vida social. Por eso, para Gramsci el lugar donde se disputa la hegemonía es la “sociedad civil”, es decir, el conjunto de organizaciones privadas que no forman parte del aparato gubernamental, represivo o judicial: iglesias, sindicatos, asociaciones culturales, partidos políticos, cooperativas... Literalmente Gramsci escribe que la hegemonía es la “base social” de la capacidad de liderazgo de un grupo determinado: “Los comunistas turineses se plantearon concretamente la cuestión de la ‘hegemonía del proletariado’, es decir, la base social de la dictadura proletaria y del estado obrero” (Gramsci, 2017 p. 176).

Es una cuestión que, como el propio Gramsci entendió, tiene consecuencias enormes para las estrategias políticas emancipadoras. Desde muy joven se rebeló contra las comprensiones simplificadoras que reducen la ideología a falsa conciencia que puede ser destruida a través de un esfuerzo educativo ilustrado. Para Gramsci una de las tareas fundamentales de la actividad crítica y política es localizar las instancias sociales e institucionales más eficaces desde las que promover, de un modo siempre en parte imprevisible y contingente, cambios en el sentido común popular. Un concepto muy importante en ese sentido es “intelectual orgánico”, cuyas utilidades conceptuales trataré de analizar en lo que sigue. En primer lugar, recordaré muy sucintamente algunas de las concepciones tradicionales del papel de la producción intelectual

en el cambio político, siguiendo las revisiones recientes de esa cuestión de Marc Lilla y Shlomo Sand. A continuación, trataré de contraponerlas a la perspectiva gramsciana para subrayar la originalidad y la potencia contemporánea de esta última.

II. PARÍS-BERLÍN, IDA Y VUELTA

La cuestión de la relación de los intelectuales con la política, el papel de los pensadores en la esfera pública, fue un tema recurrente durante todo el siglo pasado. Bien es cierto que la visibilidad de este problema seguramente tenga que ver en parte con el propio narcisismo de los grupos intelectuales. De hecho, esa es la crítica que tradicionalmente se ha realizado a una comprensión del papel de los intelectuales característicamente francesa. Como explica Mark Lilla (2016), la figura del intelectual comprometido es un modelo de intervención pública que en Francia se remonta, según un relato ampliamente difundido, al caso Dreyfus, cuando los artistas, filósofos y escritores tuvieron que abandonar la reivindicación del “arte por el arte” y tomar posición. Sartre sería quien habría dotado de un discurso articulado a esa actitud, exagerando mucho el gesto de la toma de partido permanente. En *Defensa de los intelectuales*, de 1965, propuso la obligación de los intelectuales de asumir un compromiso heroico y solitario que hace valer su “singularidad universal” contra el dominio ideológico de la sociedad burguesa y de las dictaduras totalitarias. Sartre convierte al intelectual, literalmente, en un representante del espíritu universal. El auténtico intelectual debe ser no solo radical sino total, tiene que superar la dicotomía entre pensamiento y acción, y asumir el conflicto como un elemento consustancial a su tarea (Sapiro, 2018).

Raymond Aron criticó ácidamente esa imagen del intelectual como un iluminado colérico. Para Aron, “la misma mezcla de semisaber, de prejuicios tradicionales, de preferencias más estéticas que razonadas se manifiesta en las opiniones de los profesores o de los escritores tanto como en la de los comerciantes y los industriales” (citado en Sand, 2017, p. 92). Aron, siguiendo una

línea de reflexión que se remonta a Tocqueville, considera que la actitud mesiánica de los intelectuales parisinos tiene que ver con la amargura que les produce estar al margen de la toma de decisiones real. Es esa falta de capacidad de intervención la que genera ese tono radical y la pretensión de hablar en nombre de toda la humanidad. Aron propone como alternativa un ejercicio de modestia. En palabras de Shlomo Sand (2017), en un ensayo muy agudo sobre la evolución de la intelectualidad francesa, para Aron “el papel del intelectual debe ser el de ser un agente público que sabe evaluar las instituciones dirigentes y adaptarse a la política de lo posible” (p. 93).

Como señala Lilla, seguramente la crítica de Aron es muy válida para Francia, un lugar donde los intelectuales tienden a la *hybris* política y se sienten compelidos a dar su opinión, normalmente muy vehemente, sobre cualquier asunto. En cambio, en Alemania, históricamente el problema habría sido más bien el contrario: la falta de compromiso, el retiro de los intelectuales a una posición estrictamente privada. Un alejamiento que habría tenido efectos políticos tan profundos o más que las intervenciones universalistas francesas. Es una tesis que Lilla (2017, p. 175 y ss.) analiza a través de los escritos de Jürgen Habermas de la posguerra sobre la política alemana y la situación cultural de su país. Según Habermas, desde principios del siglo XIX los pensadores alemanes se habían habituado a retirarse de la arena política para recluirse en un mundo intelectual especulativo dominado por mitos arcaizantes, lo que contribuyó a que el nazismo les pareciera una especie de regeneración cultural. Habermas plantea que, al menos en el caso alemán, los intelectuales deben bajar de sus torres de marfil para ensuciarse con el discurso político mundano de la democracia.

Con independencia de su exactitud histórica, esta dicotomía nacional resulta interesante porque expresa un déficit, un malestar, por exceso o por defecto, respecto al papel que desempeñan efectivamente los productores de ideas, opiniones o arte en las configuraciones del sentido común. Es significativa, en este sentido, la curiosa evolución del punto de vista de Pierre Bourdieu sobre

los intelectuales y su papel público. En un principio, Bourdieu desarrolló sociológicamente la crítica de Aron mediante un análisis materialista de la posición de poder de los intelectuales. Para Bourdieu (2008, p. 70), “los intelectuales son, en tanto que poseedores de capital cultural, una fracción (dominada) de la clase dominante y muchos de sus posicionamientos —en temas políticos, por ejemplo— se deben a la ambigüedad de su posición de dominados entre los dominantes”. Bourdieu era muy crítico con la autopercepción tan dulce que los intelectuales comprometidos tenían de sí mismos como agentes neutros e imparciales y el modo en que ocultaban sistemáticamente sus propios intereses. Sin embargo, como recuerda Shlomo Sand (2017, p. 95), fue matizando sus críticas al modelo de intelectualidad sartreana con el paso de los años (con algo de malicia, se podría pensar que a medida que el propio Bourdieu fue adquiriendo una posición pública relevante). En 1984 en un artículo necrológico sobre Foucault escribía lo siguiente: “[Los intelectuales] no son los portavoces de lo universal, menos aún una clase universal, sino de que se da la circunstancia de que, por razones históricas, a menudo tienen interés en lo universal”.

La reflexión de Bourdieu es muy sugerente porque conecta con la preocupación gramsciana por distinguir analíticamente los distintos mecanismos que pueden participar en la producción de hegemonía. En nuestra sociedad hemos encargado a algunas personas que se interesen por lo universal, como hemos encargado a otras que se interesen por la belleza en distintos campos. Tal vez sea una exotividad disparatada, pero es difícil entender qué significa vivir en una sociedad occidental moderna sin tener en cuenta esa división del trabajo intelectual. A menudo, cuando no se atiende ese interés por lo universal, nos sentimos huérfanos en los procesos crítico-deliberativos. Un poco como nos sentimos huérfanos en los procesos de duelo cuando no hay alguna clase de ceremonia funeraria más o menos institucionalizada. Eso no significa, por supuesto, que tengamos que aceptar la generosa descripción que hacen los intelectuales de su propio papel. Sin duda, la discusión tradicional sobre el papel de los intelectuales tiene una dimensión

narcisista y autorreferencial, pero puede ser integrada en otra interrogación más general, y tal vez más interesante, acerca de los distintos mecanismos —algunos de ellos explícitos, visibles y reconocidos socialmente, otros más opacos— que influyen en la evolución y transformación de la esfera pública y cómo ciertos grupos especializados, con su propia estructura microsociológica —en ocasiones, como ha demostrado Randall Collins (2007), de muy larga duración— tienen un papel privilegiado en su configuración. Seguramente se trata de un punto de vista cercano al de Gramsci:

Todo grupo social, que nace en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea al mismo tiempo, y de manera orgánica, una o varias capas de intelectuales que le dan su homogeneidad y la conciencia de su función, no solo en el dominio económico, sino también en el dominio político y social. (Gramsci, 2017d, p. 300)

III. EL INTELLECTUAL ORGÁNICO POSFORDISTA

Aunque a veces la noción de “intelectual orgánico” se entiende como una especie de versión anfetamínica del compromiso sartreano, en realidad, la concepción del intelectual de Gramsci tiene que ver con su propio sistema filosófico y su interés por introducir de rondón las corrientes hermenéutico-idealistas en el materialismo histórico, en ocasiones con referencias explícitas a Weber (Gramsci, 2017b, p. 293). Así, para Gramsci (2017d):

Los intelectuales son los “gestores” del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, o sea: 1) Del consentimiento “espontáneo”, dado por las grandes masas de la población a la orientación impresa a la vida social por el grupo dominante fundamental, consentimiento que nace “históricamente” del prestigio (y, por tanto de la confianza) que el grupo dominante obtiene de su posición y de su función en el mundo de la producción; 2) Del aparato coercitivo estatal que asegura “legalmente” la disciplina de los grupos que no dan su “consentimiento” ni activa ni pasivamente. (pp. 310-311)

Por tanto, Gramsci renuncia explícitamente, como veremos, a identificar a los intelectuales a partir de las características intrínsecas de su trabajo: lo peculiar de los intelectuales es la relación de su actividad con el sistema de relaciones sociales al que pertenecen, un papel que puede ser desempeñado en distintos momentos por diferentes figuras (Voza, 2021). Resulta evidente la conexión de la concepción gramsciana del intelectual con su uso sistemático de la noción de “organicidad”: esto es, la manera en que las distintas dinámicas de un modelo de sociedad —típicamente la estructura productiva, la superestructura política y los elementos ideológicos y culturales— mantienen una relación compleja y conflictiva pero razonablemente estable que se expresa en un “bloque histórico”:

Las estructuras y las superestructuras forman un ‘bloque histórico’. Es decir, el conjunto complejo, contradictorio y discordante de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción. De ahí se sigue que solo un sistema total de ideologías refleja racionalmente las contradicciones de la estructura y representa la existencia de condiciones objetivas para la transformación de la praxis. Si se forma un grupo social ideológicamente homogéneo al 100 %, eso significa que existen al 100 % las premisas para esta transformación, es decir, que lo “racional” es real en acto y actualmente. Este razonamiento se basa en la reciprocidad necesaria entre estructura y superestructura (reciprocidad que es precisamente el proceso dialéctico real). (Gramsci, 2017e, p. 202)

La organicidad alude, por tanto, al entrelazamiento dinámico de las fuerzas materiales y las dimensiones intelectuales de la vida humana que se cristaliza en una formación histórica contingente. Las crisis orgánicas se producen cuando esa unidad colapsa, cuando convergen las convulsiones económicas con una ruptura de las alianzas políticas que dotaban de legitimidad a las relaciones de producción y cambios en el horizonte de sentido común de una época. El intelectual orgánico no lo es, por tanto, por pertenecer a una organización determinada, sino porque contribuye

activamente a esa cristalización contingente de fuerzas políticas, económicas y culturales o a su sustitución por otras.

Gramsci tomó de Maquiavelo la idea de que el poder de una clase sobre otra rara vez se basa de forma prolongada en la coerción sistemática, en el puro dominio. Por lo general, siempre entraña algún grado de consentimiento tácito. Para que un grupo dominante realmente pueda configurar la realidad social necesita convertirse en una clase dirigente, es decir, poner en marcha un juego de alianzas sociales en torno a un núcleo de principios más amplios propios de un entorno nacional-popular. Necesita convertir su propia propuesta en el eje de una manera de entender el mundo coherente, capaz de integrar a colectivos con aspiraciones distintas e incluso enfrentadas. Los procesos relacionados con los afectos compartidos, las interpretaciones de la realidad o la legitimidad del orden político (eso que, vagamente, solemos llamar “cultura”) desempeñan un papel significativo en esta dinámica. La política revolucionaria no está exenta de esta lógica. Gramsci está de acuerdo con la tradición marxista en que la lucha política de los trabajadores asalariados tiene una dimensión universal pero esa capacidad para representar el progreso humano debe expresarse política y culturalmente a través de alianzas complejas entre el proletariado industrial y otros grupos sociales, como los campesinos o la pequeña burguesía.

Precisamente Gramsci llama hegemonía a la capacidad de un grupo social para ejercer una función dirigente, para movilizar a otros colectivos a través de una reconfiguración del sentido común, de un desplazamiento de los límites de lo que se considera socialmente posible, legítimo o deseable. A menudo, la construcción de hegemonía tiene que ver con la habilidad de un grupo para sacar a la luz las posibilidades históricas de un momento determinado que, en cambio, permanecen ocultas para la ideología dominante. Y Gramsci considera que los grupos intelectuales desempeñan un papel político importante en esa relación entre liderazgo y subordinación consentida. Ayudan a que un proyecto político aparezca como una estrategia coherente, difuminando sus fallas,

y desacredita las alternativas no tanto como indeseables, sino como sencillamente inverosímiles.

Gramsci hace una precisión crucial que a veces se pasa por alto. En la sociedad capitalista los intelectuales orgánicos no son necesariamente los productores culturales o espirituales clásicos —músicos, novelistas, religiosos, filósofos, artistas— sino, más a menudo, los grupos profesionales que cumplen una función social activa, como ingenieros, empresarios, psicólogos, economistas, publicistas o especialistas en la organización del trabajo. Un ejemplo paradigmático de este tipo de intelectual orgánico sería Henry Ford, en la medida en que el fordismo, como señalábamos más arriba, había reforzado activamente el papel dirigente de las élites sociales, consolidando la lealtad de los asalariados al régimen capitalista, así como transformando las formas de vida y la subjetividad compartida de las clases populares:

¿Cuáles son los límites “máximos” de la acepción de “intelectual”?
¿Puede hallarse un criterio unitario para caracterizar por igual todas las varias y diversas actividades intelectuales y para distinguirlas al mismo tiempo y de un modo esencial de las actividades de los demás grupos sociales? El error metódico más frecuente me parece consistir en buscar ese criterio de distinción en el núcleo intrínseco de las actividades intelectuales, en vez de verlo en el conjunto del sistema de relaciones en el cual dichas actividades (y, por tanto, los grupos que las personifican) se encuentran en el complejo general de las relaciones sociales. (...). El tipo tradicional y vulgarizado del intelectual es el ofrecido por el literato, el filósofo, el artista. Por eso los periodistas, que se consideran literatos, filósofos y artistas, se consideran también como los «verdaderos» intelectuales. Pero en el mundo moderno la base del nuevo tipo de intelectual debe darla la educación técnica, íntimamente relacionada con el trabajo industrial, incluso el más primitivo y carente de calificación. (Gramsci, 2017d, p. 304)

¿Quiénes serían hoy, en el primer cuarto del siglo XXI, los intelectuales orgánicos del posfordismo? ¿Quién está dando homogeneidad y coherencia a la facticidad presente para difuminar

sus tensiones y presentarla como una totalidad coherente? Creo que el punto de vista de Gramsci debería llevarnos a tratar de dar una respuesta amplia, acorde con la brutal ampliación del espacio cultural y simbólico —o, al menos, de sus medios de difusión— en nuestro tiempo. Es decir, deberíamos tomar en consideración el papel que está desempeñando una pluralidad de instancias de producción intelectual. A efectos analíticos podríamos describir tres niveles.

En un extremo estarían quienes se ven a sí mismos como intelectuales e ideólogos propiamente dichos, continuando la tradición del siglo XX. Son esas personas con presencia en los medios de comunicación o en las organizaciones culturales y educativas que tratan de —y a menudo consiguen— intervenir en la esfera pública haciendo interpelaciones universalistas desde una perspectiva que se presenta como neutral y crítica. Creo que no es exagerado decir que es una figura social en crisis. Estamos asistiendo a una rapidísima descomposición de la función social que ocuparon los intelectuales hegemónicos durante cuarenta años de globalización neoliberal que, a su vez, es heredera del papel que desempeñó la figura del experto en la creación del espacio público moderno. Como ha señalado William Davies (2019), los expertos desempeñaban un importante papel legitimador en la medida en la que se les atribuía la capacidad de contener las pasiones políticas y abrir un espacio de neutralidad que, si no eliminaba los conflictos, sí establecía dinámicas de mediación con aspiraciones consensuales. La preocupación contemporánea por la llamada “posverdad” (entronizada en 2016 como “palabra del año” por el Diccionario Oxford), un concepto con un penetrante aroma a narcisismo nostálgico, guarda relación con esta visión tan dulcificada de la función pública de la experticia (D’Ancona, 2019). El presupuesto implícito en la tesis de que la política contemporánea está dominada por los sentimientos primarios y la manipulación de las masas es que hasta hace poco en la vida pública imperaba, por el contrario, la discusión racional, la argumentación sosegada y la deliberación basada en hechos comprobados suministrados

por los expertos. En el fondo, lo característico de la posverdad no es tanto el volumen de información poco fiable que circula por las redes, sino que lo hace sin la supervisión de los nodos intelectuales que durante cuarenta años se han encargado de administrarla. Una *fake news* es, en esencia, una noticia falsa que no ha sido avalada por un novelista de prestigio en la columna de un periódico. De algún modo, vivimos una especie de reverso oscuro de la tesis que, en 1960, Daniel Bell planteó en *El final de la ideología*, donde auguraba el reflujo de la figura del intelectual. La de Bell era una tesis posmaterialista *avant la lettre*: pensaba que el Estado de bienestar y su pluralismo ideológico blando hacía que los intelectuales movilizadores resultaran superfluos. Más bien ha ocurrido lo contrario: han sido los efectos del desmantelamiento del Estado de bienestar los que han acelerado el colapso definitivo de los dispositivos intelectuales legitimadores que habían operado hasta ahora (Rendueles, 2017).

En segundo lugar, en el extremo contrario de las instancias de producción ideológica contemporáneas, estaría el intelectual colectivo tal y como se expresa en la cultura de masas. Uno de los pocos espacios donde el proceso de digitalización de las últimas tres décadas ha tenido un efecto inmenso e incuestionable es en la cultura popular. Por supuesto “cultura popular” es un concepto políticamente cuestionable y de dudosa utilidad analítica. Pero sirve para delimitar intuitivamente un terreno de producción de sentido hipertrófico y ajeno a los núcleos intelectuales y artísticos tradicionalmente prestigiosos —la universidad, los periódicos, la literatura respetable— que ha alcanzado, en el inicio de este siglo, una visibilidad pública inmensamente mayor que en el pasado. Es un tipo de producción simbólica cuya eficacia tiene que ver con el modo en que impregna nuestra cotidianidad de un modo ambiguo: la cultura popular naturaliza las corrientes sociales hegemónicas, pero también amplifica las resistencias a ellas (Hall, 1984). Las redes sociales no solo han aumentado la presencia de la cultura popular en nuestra vida diaria y han fomentado hibridaciones complejas, también han incrementado, por así decirlo, su autoconsciencia.

Aun así, esa abundancia coexiste con una notable desarticulación (Seymour, 2020). La cultura popular es el ámbito de la espontaneidad y tiene casi las limitaciones opuestas a las de los intelectuales prestigiosos que se creen francotiradores alumbrando el destino de Occidente: son muy potentes vivencialmente, pero efervescentes y casi imposibles de orientar políticamente a medio plazo. Por eso, son mucho más eficaces en intervenciones nihilistas que tratan de sacar provecho de situaciones de equilibrio catastrófico, típicamente las de la extrema derecha emergente (Marantz, 2020).

En tercer lugar, entre ambas instancias de producción intelectual hay un nivel que agrupa las intervenciones de una amplia gama de técnicos con mucha menos visibilidad pública, pero que, como sugería Gramsci, cumplen una función social muy activa. Es seguramente el espacio intelectual más característicamente gramsciano y, me atrevería a decir, el más influyente de nuestro tiempo, en parte porque también ha experimentado una inmensa hipertrofia. Los psicólogos, economistas, publicistas, pedagogos, ingenieros, médicos, periodistas, directores de recursos humanos, trabajadores sociales y otros expertos “invisibles” o, al menos, sin gran visibilidad pública desempeñan un papel esencial en la producción de consenso en nuestra sociedad. La razón no es necesariamente el compromiso con el *statu quo* de las corrientes dominantes en esas profesiones y disciplinas, sino más bien el modo en que aceptamos sin resistencias la legitimidad de su intervención en nuestra vida cotidiana.

Se trata de la culminación de un trayecto de largo recorrido del que Gramsci apenas pudo señalar los preliminares en el ámbito laboral. Eva Illouz explicaba cómo, ya en los años veinte del siglo pasado, Elton Mayo y otros psicólogos del trabajo contribuyeron a difundir estrategias de gestión que aspiraban a humanizar las relaciones laborales mejorando las habilidades sociales de los gerentes:

El lenguaje de la psicología se adaptaba particularmente bien a los intereses de gerentes y empresarios: los psicólogos parecían prometer nada menos que aumentar las ganancias, combatir los

conflictos laborales, organizar relaciones no confrontativas entre gerentes y trabajadores, así como neutralizar la lucha de clases mediante su incorporación al lenguaje benigno de la personalidad y las emociones. El lenguaje de la psicología resultaba atractivo a los trabajadores porque era más democrático, dado que ahora la buena dirección dependía de la personalidad y la capacidad de entender a los otros más que el privilegio innato y de la posición social. (Illouz, 2007, p. 46)

La capacidad que reconocemos a los técnicos para desarrollar intervenciones profesionales aparentemente neutras —de hecho, a menudo son bienintencionadas o incluso críticas— que mitigan los malestares y conflictos cotidianos desempeña una función legitimadora de primer orden que solo puede compararse con las grandes instituciones religiosas del pasado o con el rol que los intelectuales ilustrados imaginaron para sí mismos (y muy probablemente nunca tuvieron).

IV. CRISIS DE RÉGIMEN E INTELECTUALIDAD ILIBERAL

La pregunta gramsciana por antonomasia es si resulta posible imaginar una figura intelectual contrahegemónica capaz de intervenir en este nivel intermedio “invisible”. Sintomáticamente, las estrategias de interpelación intelectual antagonista casi siempre se han concentrado en las dos instancias extremas. Como subrayaron en su momento Boltanski y Chiapello (2002), las posiciones emancipadoras a menudo están sobrerrepresentadas en los ámbitos intelectuales más prestigiados: la sociedad comunista, antipatriarcal, ecológica, multicultural y posespecista es una utopía en todas partes salvo en los programas de doctorado de las facultades de humanidades y en los grandes museos de arte contemporáneo. El antagonismo también ha tenido una presencia relativamente exitosa en la cultura popular, tal vez no tanto por lo que toca a los mensajes explícitos, sino como fuente de imaginación pragmática, como semillero de prácticas no asimiladas. Las intervenciones intelectuales clásicas son manifiestamente residuales —por eso pueden permitirse ser tan radicales—, mien-

tras que las expresiones culturales populares pueden llegar a ser muy potentes, pero son casi irremediabilmente fugaces y tienden a sucumbir a la trituradora del consumismo.

En cambio, el ámbito técnico intermedio siempre ha sido mucho más refractario a las intervenciones contrahegemónicas, aunque esa era la tarea que a Gramsci le parecía más urgente:

El modo de ser del nuevo intelectual no puede ya consistir en la elocuencia, motor exterior y momentáneo de los afectos y las pasiones, sino en el mezclarse activo en la vida práctica, como constructor, organizador, “persuasor permanente” precisamente por no ser puro orador, y, sin embargo, superior al espíritu abstracto matemático; de la técnica-trabajo pasa a la técnica-ciencia y a la concepción humanista histórica, sin la cual se sigue siendo “especialista” y no se llega a “dirigente” (especialista + político). (Gramsci, 2017d, p. 307)

Por supuesto, existen psicólogos, pedagogos o economistas críticos muy conocidos. El problema es que tienden a replicar en su ámbito el papel del intelectual universalista tradicional: Paulo Freire o Lev Vygotski son figuras prestigiosas y relativamente conocidas en el ámbito docente, pero las prácticas educativas reales siguen los modelos consensuales que establecen tecnócratas anónimos y que aceptan sin grandes conflictos los estudiantes y sus familias.

En cambio, como señalaba Stuart Hall, el neoliberalismo ha sido un régimen particularmente gramsciano, cuyos promotores entendieron la importancia de contar con un ejército de intelectuales orgánicos: economistas, abogados, periodistas, directores de recursos humanos que ni siquiera se ven a sí mismos como baluartes de la ideología dominante, sino que piensan que están haciendo su trabajo con la mayor honestidad intelectual y neutralidad posible. Más aún, lograron incorporar las estrategias contrahegemónicas a su propio arsenal ideológico, manteniendo equilibrios complejos de elementos contradictorios: por un lado, asumieron en parte la crítica antiburocrática radical procedente de la contracultura y, por otro, transformaron los dispositivos de

control burocrático para poder incrementarlos. En palabras de Luis Enrique Alonso y Carlos Fernández (2016):

La figura del empleado o trabajador que se describe en la literatura gerencial también ha variado: es un nuevo tipo de sujeto descrito como ‘emprendedor’, innovador y explotador de oportunidades que se gobierna a sí mismo y es gobernado para alcanzar el éxito empresarial, espacio de realización personal. Este nuevo sujeto aparece descrito en los textos de literatura gerencial como alguien responsable que desea desterrar definitivamente la burocracia, esa barrera que le impide una existencia acorde a los tiempos, sin compromisos a largo plazo, y que asfixiaría el espíritu aventurero, hambriento de novedad y enamorado del cambio permanente que reclamaría la nueva sociedad neoliberal. (...). Sin embargo, y paradójicamente, el desarrollo de esta gestión sin ataduras burocráticas requiere de alguna manera... burocracia. Y es que la burocracia, lejos de ser enemiga del mercado y la empresa, ha sido su más firme apoyo. (p. 19)

Este último, me parece un proceso crucial para entender las dificultades añadidas a las que, desde una perspectiva gramsciana, se enfrentan los proyectos democratizadores contemporáneos, en plena crisis orgánica de la globalización neoliberal. Hoy parece poco realista proponer, como quería Gramsci, la sustitución de un cuerpo de intelectuales orgánicamente vinculados a las élites por otro leal a las masas trabajadoras. Del mismo modo que solo el populismo de derechas más nihilista se siente cómodo en el espacio público y mediático degradado y saca provecho de él, las estrategias de flexibilización han inducido una fuerte crisis de la identidad burocrático-organizativa —tanto en el sector público como en el privado— que supone una barrera decisiva para cualquier proyecto de resignificación del tipo de trabajo intelectual capaz de producir hegemonía (Sennett, 2005). Por poner un ejemplo: la cuestión de qué estilo de pedagogía o de psiquiatría debería guiar las prácticas docentes o clínicas —conservadora o transformadora, participativa o directiva— ni siquiera puede llegar a plantearse (o se plantea en términos casi cosméticos) cuando los profesores

o psiquiatras se enfrentan a carreras laborales fragmentarias en entornos institucionales débiles y desarticulados. Como explicó Paul Du Gay (2002), la burocracia weberiana también tenía una dimensión moral, que ha entrado en fuerte crisis en los últimos cuarenta años, lo que probablemente supone un fuerte desafío tanto para el proyecto gramsciano de construir una intelectualidad orgánica vinculada a proyectos políticos poscapitalistas e igualitarios como, paradójicamente, para el propio proyecto neoliberal.

El neoliberalismo ha entrado en la segunda década del siglo XXI en un proceso de descomposición que, de un modo nada misterioso, tiene su origen en una sucesión de crisis de acumulación relacionadas con la financiarización extrema de la economía global. Pero, además, esa crisis tiene también una profunda dimensión simbólica: es también una crisis de legitimidad, en la medida en que cada vez más grupos sociales perciben el neoliberalismo como un proyecto histórico agotado y las instancias de construcción de hegemonía pierden su capacidad para generar lealtades sociales amplias. La llamada “Gran Dimisión” es un excelente ejemplo de esto último. Tras la pandemia de COVID-19, millones de personas de todo el mundo renunciaron voluntariamente a sus trabajos: en 2021, en los 38 países de la OCDE había 20 millones de personas menos empleadas que antes del confinamiento y 14 millones habían dejado de considerarse activas porque ni tenían empleo ni lo buscaban. Los discursos de expertos en *management*, educadores o psicólogos parecen haber perdido parte de su capacidad para legitimar la precariedad, el malestar y la disciplina laborales.

La paradoja del intelectual orgánico del posfordismo es que las condiciones materiales que contribuye a fomentar con su intervención siegan la hierba bajo sus propios pies. Las dinámicas de mercantilización, crítica antiinstitucional y precarización que la intelectualidad neoliberal ha normalizado no solo bloquean las intervenciones emancipadoras, sino que, a la postre, también tienen efectos autodestructivos sobre su propio campo de acción: hasta para ser un profeta de la desregulación y la flexibilidad se requiere de cierta urdimbre institucional. Así queda el campo expedito para las intervenciones nihilistas neoautoritarias y abiertamente iliberales.

V. CONCLUSIÓN

Gramsci planteó una renovación profunda y pionera del concepto de intelectual y del papel que desempeña esta figura en el capitalismo, vinculándolo con características estructurales de los procesos de socialización política. En las páginas precedentes he intentado mostrar cómo las reflexiones gramscianas permanecieron prácticamente ausentes del debate sobre el papel de los intelectuales en la esfera pública de la posguerra. Fue la contrarreforma neoliberal, y su inteligente construcción de una enorme maquinaria de producción de hegemonía, la que llevó a recuperar la ampliación gramsciana de la figura del intelectual más allá de sus fronteras tradicionales. La noción de “intelectual orgánico” resulta particularmente interesante para analizar un amplísimo abanico de actividades no coordinadas, pero que inciden en la subjetividad compartida con cierta direccionalidad y que no identificamos intuitivamente con las tareas intelectuales tradicionales de filósofos, religiosos o literatos. Las fuerzas políticas emancipadoras han encontrado grandes dificultades para disputar esa nueva batalla por la hegemonía, en la medida en que la intelectualidad posfordista promovió intervenciones antiinstitucionales que privilegiaban la flexibilidad y la fluidez, cuestionando no solo las condiciones de posibilidad de una contrahegemonía democratizadora sino, en última instancia, su propia capacidad para crear consensos sociales amplios, especialmente en contextos económicos recesivos, lo que a su vez ha facilitado la irrupción de alternativas políticas neoautoritarias e iliberales.

REFERENCIAS

- Alonso, L. E. y Fernández, C. J. (2016). “La burocracia neoliberal y las nuevas funciones de las normas”. *Encrucijadas*, vol.12: a1201. <https://recyt.fecyt.es/index.php/encrucijadas/article/view/79087>
- Anderson, P. (2015). “Los herederos de Gramsci”. *New Left Review* nº 100, septiembre-octubre.

- Anderson, P. (2018a). *La palabra H*. Traducción de Juanmari Madariaga. Madrid: Akal.
- Anderson, P. (2018b). *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Traducción de J. R. Fraguas. Madrid: Akal.
- Boltanski, L. y Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Traducción de A. Riesco, M. Pérez y R. Sánchez. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (2008). “¿Cómo liberar a los intelectuales libres?”, en P. Bourdieu, *Cuestiones de sociología*. Traducción de Enrique Martín Criado. Madrid: Akal, pp. 107-117.
- Burawoy, M. (2014). “La dominación cultural, un encuentro entre Gramsci y Bourdieu”. *Gaceta de Antropología*, vol. 30 (1). <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4515>
- Collins, R. (2007). *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Traducción de Juan Quesada. Madrid: Hacer.
- Dainotto, R. y Jameson, F., eds. (2020). *Gramsci in the World*. Durham: Duke University Press.
- D’Ancona, M. (2019). *Posverdad: La nueva guerra en torno a la verdad y cómo combatirla*. Traducción de Alejandro Pradera. Madrid: Alianza.
- Davies, W. (2019) *Estados nerviosos. Cómo las emociones se han adueñado de la sociedad*. Traducción de Vanesa García. Madrid: Sexto Piso.
- Du Gay, P. (2012). *En elogio de la burocracia*. Traducción de Carlos Jesús Fernández. Madrid: Siglo XXI.
- Eley G. (1984). “Reading Gramsci in English: Observations on the Reception of Antonio Gramsci in the English-speaking World 1957-82”. *European History Quarterly*. 14(4): 441-478. doi:10.1177/026569148401400404
- Forgacs, D. (1989). “Gramsci and Marxism in Britain”. *New Left Review* n° 176, julio agosto.
- Frosini, F. (2007). “Gramsci y la sociedad. De la crítica de la sociología marxista a la ciencia de la política”. *Revista Internacional de Sociología (RIS)* vol. LXV, n° 47, mayo-agosto, pp. 179-199. <https://doi.org/10.3989/ris.2007.i47.57>
- Frosini, F. (2017). “¿Qué es la “crisis de hegemonía”? Apuntes sobre historia, revolución y visibilidad en Gramsci”. *Las Torres de Lucca*,

- nº 11, julio-diciembre, pp. 45-71 <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/76940>
- Gómez López-Quñones, A. (2021). The Gramscian Moment of the Spanish Crisis. *Boundary*, 21 agosto 2021; 48 (3): 55–86. <https://doi.org/10.1215/01903659-9155732>
- Gowan, P. (2000). *La apuesta por la globalización*. Traducción de Nuria Cortés y Juanmari Madariaga. Madrid: Akal.
- Gramsci, A. (2017). “Socialismo y cultura”, publicado el 29 de enero de 1916 en *Il Grido del Popolo*. Recogido en A. Gramsci, *Escritos*. Traducción de César Rendueles. Madrid: Alianza.
- Gramsci, A. (2017). “Algunos temas de la cuestión meridional”. Traducción de César Rendueles. Recogido en A. Gramsci, *Escritos*. Madrid: Alianza.
- Gramsci, A. (2017a). “El problema de la dirección política en la formación y el desarrollo de la nación y del Estado moderno en Italia”. Traducción de César Rendueles. Cuadernos de la Cárcel 19, § 25. Recogido en A. Gramsci, *Escritos*. Madrid: Alianza.
- Gramsci, A. (2017b). “Notas para una introducción y una aproximación al estudio de la filosofía y la historia de la cultura”. Traducción de Manuel Sacristán. Cuadernos de la Cárcel 11, §12. Recogido en A. Gramsci, *Escritos*. Madrid: Alianza.
- Gramsci, A. (2017c). “Racionalización de la producción y del trabajo”. Traducción de Manuel Sacristán. Cuadernos de la Cárcel 22, § 11. Recogido en A. Gramsci, *Escritos*. Madrid: Alianza.
- Gramsci, A. (2017d). “La formación de los intelectuales”. Traducción de Manuel Sacristán. Cuadernos de la Cárcel 12, §1. Recogido en A. Gramsci, *Escritos*. Madrid: Alianza.
- Gramsci, A. (2017e). “Estructura y bloque histórico”. Traducción de César Rendueles. Cuadernos de la Cárcel 10, §12. Recogido en A. Gramsci, *Escritos*. Madrid: Alianza.
- Hall, S. (1984). “Notas sobre la desconstrucción de ‘lo popular’” en R. Samuel (ed.). *Historia popular y teoría socialista*. Traducción de Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica.

- Hall, S. (2020). "Gramsci y nosotros", en *El largo camino de la renovación*. Traducción de Carlos Pott. Madrid: Lengua de Trapo, pp. 11-24.
- Hobsbawm, E. (1983). *Historia del marxismo* (vol. 8). *La época de la III Internacional*. Barcelona: Bruguera.
- Illouz, E. (2007). *Intimidaciones congeladas*. Traducción de Joaquín Ibarburu. Buenos Aires: Katz.
- Jeffries, S. (2018). *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Traducción de José Adrián. Madrid: Turner.
- Lilla, M (2016). *Pensadores temerarios*. Traducción de Nora Catelli. Barcelona: Debate.
- Losurdo, D. (2015). *Antonio Gramsci. Del liberalismo al comunismo crítico*. Traducción de Juan Vicanco. Madrid: Ediciones del Oriente y Mediterráneo.
- Marantz, A. (2020). *Antisocial. La extrema derecha y la 'libertad de expresión' en internet*. Traducción de Lucía Barahona. Madrid: Capitán Swing.
- Massardo, J. (1999). "La recepción de Gramsci en América Latina". Comunicación en el encuentro Gramsci e la Rivoluzcone in Occidente, Turín, 4-5 de diciembre de 1997. http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/gramscia/s/gramscisobre0007.pdf
- Rendueles, C. (2017). "¿Postverdad o retorno de la política?", en J. Ibáñez Fanés, *En la era de la postverdad*. Barcelona: Calambur.
- Sand, S. (2017). *¿El fin del intelectual francés? De Zola a Houellebecq*. Traducción de Alcira Bixio. Madrid: Akal.
- Santoro, M.; Gallelli, A. y Gerli, M. (2020). "Globalizing Gramsci: The Resuscitation of a Repressed Intellectual", en G. Sapiro, M. Santoro, P. Baert (eds.), *Ideas on the Move in the Social Sciences and Humanities. The International Circulation of Paradigms and Theorists*. Londres: Palgrave, 2020, pp. 209-44.
- Sapiro, G. (2018). "Modelos de implicación política de los intelectuales: el caso francés" en M. Fuentes y F. Archilés (eds.), *Ideas comprometidas. Los intelectuales y la política*, Madrid: Akal.
- Sartre, J.-P. (2005). *Defensa dels intel·lectuals*. Valencia: PUV.

- Sennett, R. (2005). *La corrosión del carácter*. Traducción de Daniel Najmías. Barcelona: Anagrama.
- Seymour, R. (2020). *La máquina de trinar*. Traducción de Alcira Bixio. Madrid: Akal.
- Slobodian, Q. (2020). *Globalistas. El fin de los imperios y el nacimiento del neoliberalismo*. Traducción de Paula Zumalacárregui. Madrid: Capitán Swing.
- Starckenbaum, M. (2020). “Christine Buci-Glucksmann y la interferencia althusseriana en la recepción francesa de Gramsci”. *Signos Filosóficos*, vol. 22 (44) <https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/692>
- Vacca, G. (1992). “Gramsci en nuestro tiempo. Hegemonía y democracia”. En J. Trías Vejarano (coord.). *Gramsci y la izquierda europea*. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 1992.
- Vacca, G. (2020). *Vida y pensamiento de Antonio Gramsci*. Traducción de Antonio José Antón. Madrid: Akal.
- Voza, P. (2021). “Gramsci: Intelectuales, intelectuales orgánicos e intelectuales tradicionales”, *Viento Sur*, 2 de octubre de 2021, https://vientosur.info/intelectuales-intelectuales-organicos-e-intelectuales-tradicionales/#_ftnref7
- Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo*. Traducción de Antonio Gimeno. Valencia: Pre-Textos.

ORNELAS, JORGE [COMP.] (2021) *RÚSTICOS VERSUS URBANOS. DISPUTAS EN TORNO A LA INTERPRETACIÓN DEL ESCEPTICISMO PIRRÓNICO*. MÉXICO D. F.: UNAM- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS.

En el ejercicio académico profesional de la historia de la filosofía es un lugar común encontrarse con paradigmas interpretativos que hacen carrera en la forma de leer la Antigüedad. Algunas de estas posturas exegeticas, a veces, resultan inopinadamente incluso más famosas que los pensadores a los que en un primer lugar fueron aplicadas. Podrían presentarse ejemplos copiosamente. Sin embargo, el caso que en la presente ocasión me ocupa es una oportunidad muy interesante para realizar una revisión a la luz de la problemática que acabo de describir. La razón fundamental es que, entre los pensadores de la Antigüedad, se podría pensar que aquellos que son más susceptibles de ser menos famosos que las interpretaciones que de ellos se hacen son aquellos cuya obra nos ha llegado de forma fragmentaria y, más dramático aún, aquellos de los que no hay obra en lo absoluto. Este último rasgo es un terreno particularmente fértil para el florecimiento de las interpretaciones. Cuando nos enfrentamos a pensadores ágrafos o a una escuela que sobrevive solo a través de la doxografía, tenemos la tendencia a valorar mucho más que en otros casos los esfuerzos hermenéuticos.

La situación que acabo de describir no es una historia para amoblar la ocasión. Se trata más bien del cuadro general en el que me parece que se enmarca la razón de ser del encargo que hoy me cabe en responsabilidad. El libro *Rústicos versus urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo pirrónico*, editado por Jorge Ornelas, es un buen ejemplo del tipo de investigación académica especializada que tiene como objeto el diálogo con tradiciones interpretativas muy reputadas para el caso de una corriente filosófica que nos ha sido transmitida mayoritariamente a través de la doxografía.

El prólogo del libro, escrito por el profesor Ornelas, es elocuente con respecto a este hecho. Nuestra lectura del escepticismo pirrónico pasa por la recepción de al menos dos modelos interpretativos, a saber, el de la filosofía como forma de vida, por un lado, y el de la distinción entre el pirronismo rústico y urbano, por el otro. La reflexión con la que se abre el libro nos sitúa inmediatamente en una discusión que, además, no nos es ajena. En efecto, pensar la actividad filosófica no necesariamente es fácil de incorporar a nuestra actividad vital. Esto ocurre porque las perspectivas filosóficas justamente pueden pretender explicar fenómenos de nuestra cotidianidad, pero estos ejercicios teóricos no son iguales a nuestra vida normal. De hecho, no hay que ir muy lejos para darse cuenta de que, quienes dedicamos nuestra existencia a la actividad filosófica, así sea solamente al oficio de la historia de la filosofía, encontramos serios problemas a la hora de presentar la manera en que transcurren nuestras horas como algo semejante a una vida corriente. El problema se agrava cuando tenemos que justificar nuestra forma de vida, y, ni se diga, cuando nos vemos obligados a escapar de ella, a buscar el tiempo para “tener una vida”. Paradójicamente, cuando lo hacemos, corremos el riesgo de resultar fuera de lugar.

Concuerdo con el profesor Ornelas en que, cuando nos aproximamos a la vida cotidiana de los pensadores antiguos, lo hacemos tras los lentes de posiciones exegéticas que nos empañan la relación genuina que podríamos tener con la cotidianidad. Por eso, tal vez, queremos ver en los triunfos filosóficos que son pregonados como ideales de vida, una vida excepcional que le ocurre espontáneamente a alguien. Ornelas sostiene, con razones mucho más sofisticadas y elegantes que las que yo estoy dando, que en lo que concierne a la relación que tiene la práctica filosófica con la vida cotidiana, estudiar a un autor como Sexto Empírico es importante, pero no porque Sexto haya logrado una perfecta integración entre los dos ámbitos, sino justamente porque hace manifiesto el hiato que hay entre los dos.

Este es, *grosso modo*, el telón de fondo de la propuesta que nos presentan Jorge Ornelas y los investigadores que contribuyen en la misma. La polémica que surgió entre las posturas que querían evaluar el alcance de las dudas escépticas pirrónicas, bien sea en el campo de la filosofía, bien sea en el campo de la vida en su totalidad, generó las célebres tradiciones exegeticas del pirronismo “rústico” y del “urbano”. Esta obra sigue la línea provocadora que trazan estas posturas interpretativas y produce, desde una perspectiva investigativa de muy alta calidad gestada en América Latina, una obra absolutamente deliciosa de leer.

La obra se divide en tres partes. La primera, consagrada a la Vida escéptica, contiene dos artículos. El primero es de autoría de la profesora Andrea Lozano-Vásquez y se titula “Vida en lugar de doctrina en la biografía de Pirrón por Diógenes Laercio: sobre la rusticidad de Pirrón”. En este, la autora realza las virtudes de la corriente escéptica rústica, que sería encarnada de manera paradigmática por Pirrón, por medio de la lectura del testimonio laerciano en el que se privilegia el relato de historias de la vida de nuestro célebre escéptico sobre la doctrina. Según la tesis de la autora, estas anécdotas realmente cumplen un papel argumentativo en la obra laerciana presentando el ideal filosófico que encarna Pirrón evitando convertirlo en un dogma filosófico. En una vía distinta, en cambio, va el profesor Alfonso Correa con su artículo “Lo que el pirrónico ignora y lo que tal vez sepa (a propósito de DL 9.102-5)”. Allí, Correa se enfrenta a la dura cuestión de si el pirrónico tiene o no creencias que intervengan en su acción. El autor se está sirviendo de la célebre objeción hecha a los pirrónicos de que su filosofía conducía a una inevitable inactividad. Las respuestas a esta objeción mayoritariamente se han enmarcado bajo el modelo rústico, pero Correa critica esa lectura, proponiendo retirar el foco de atención de la noción de creencia para reemplazarla por la de ciencia. Así, una vez abandonado el modelo doxástico, Correa puede mostrar que el pirrónico tal vez sí sabe algo, y que este algo es el ingrediente en el coctel de la acción que hace prescindible la noción de creencia. El pirrónico de hecho piensa algo, como si fuera el caso, aunque no lo afirme.

La segunda parte de la obra se dedica al tema de la investigación escéptica. El primero de los artículos, del profesor Mauricio Zuluaga, titulado “¿Es la investigación en el escepticismo pirrónico rústica o urbana?”, hace hincapié en la interpretación rústica. Zuluaga muestra cómo el tipo de investigación que realiza Sexto Empírico, por estar dotada de un aparato demoledor de creencias y por tener como objetivo innegociable la suspensión del juicio, es un tipo de procedimiento mucho más cercano al dogmatismo negativo. Esto lo hace, entonces, una forma de proceder investigativa de tipo rústico. La segunda contribución, de Jorge Ornelas, “Sképsis escéptica. Contra la interpretación rústica del pirronismo sexteano”, como su nombre lo dice, busca en cambio defender una interpretación urbana del procedimiento que lleva a cabo Sexto Empírico. Aparejado de un elemento aparentemente desatendido en los estudios sobre el escepticismo antiguo, a saber, la evolución histórica del mismo, Ornelas se propone mostrar una inconsistencia en la interpretación tradicional. Para ello, se sirve de las célebres tesis de la resolución y de la consistencia, para hacer patente que el carácter resolutorio del pirronismo no está igualmente presente en toda la obra sexteana, lo que indicaría que la investigación escéptica desplaza su interés demoledor progresivamente hacia uno más vital.

En “Escepticismo radical y el alcance de los cinco tropos para la suspensión del juicio”, Daniel Vázquez, en cambio, opta por una vía media. Este interesante artículo se propone mostrar que la investigación escéptica no es urbana ni rústica. Es, en cambio, radical. El argumento es particularmente ingenioso porque fija su atención en el dispositivo lógico empleado por Sexto para alcanzar su anhelado objetivo suspensivo. Por medio del análisis de esta herramienta, los cinco tropos de Agripa, Vázquez puede mostrar que el alcance de la misma no podría ser global, como quisieran los rusticistas, pero tampoco se restringe a un tipo específico de juicios, como quisieran los urbanistas. De ahí que la propuesta de Vázquez escape a ambas dificultades y nos brinde

una manera ingeniosa de ver el problema, y sirva de abre bocas para el desenlace del libro.

La última parte de la obra está conformada por propuestas interpretativas que reflexionan sobre la necesidad de superar la dicotomía entre rústicos y urbanos. La primera de las alternativas acá presentadas es de autoría del profesor Plínio Junqueira-Smith, “Más allá de urbanos y rústicos: una interpretación con creencias verdaderas”. El blanco de esta propuesta, nuevamente, es la noción de creencia, pero a diferencia del artículo de Correa, Junqueira-Smith va a trabajar con ella. La noción es ciertamente problemática, pero esto puede deberse a que los intérpretes entienden diferentemente la noción, o le aplican a los escépticos una concepción de creencia que les es ajena. Este artículo presenta un interesante estado de la cuestión relacionado con este debate e intenta mostrar que el problema está en encontrar la manera de explicar cómo el escéptico puede tener creencias sin tener que renunciar a su objetivo de la suspensión del juicio. Así, Junqueira-Smith dirige la atención hacia las creencias del escéptico y hace una suerte de taxonomía descriptiva de las mismas. En últimas, esto es relevante porque el escéptico también vive una vida corriente y se enfrenta a situaciones ordinarias, y debe hacerlo con algún tipo de éxito si es que sobrevive a su propia filosofía.

Por una vía semejante va el profesor Rodrigo Brito con su contribución “Esbozos suburbanos (ni rústicos ni urbanos)”. Brito también se concentra en la noción de creencia. Pero su estrategia consiste en apelar a la teoría de actos de habla de J. L. Austin, con el fin de lanzar la hipótesis de que, si en general las creencias en su calidad de aserciones se entienden como preferencias constataivas, el escéptico en cambio emitiría performativos. El autor muestra las dificultades de esta hipótesis y propone una resolución sirviéndose de la reformulación misma que hace Austin de su teoría. Como el escéptico, ya se ha dicho, es en últimas una persona de carne y hueso que interactúa exitosamente con los demás, la diferencia entre él y los otros no podría ser un tipo específico de discurso. Brito lleva su argumento a concluir que las elocuciones

del escéptico y de los demás son ciertamente las mismas, pero sus ilocuciones no.

Así pues, el profesor Jorge Ornelas ha reunido en esta obra las contribuciones de siete investigadores latinoamericanos que se han encargado de pensar dos de las tradiciones interpretativas más importantes para leer al escepticismo pirrónico. Este libro es una verdadera fuente de conocimiento para quien se interesa en el escepticismo pirrónico, claramente, pero sobre todo para quien quiere asistir a un tipo de discusión filosófica viva, enérgica y dinámica. Los siete artículos de este libro hacen una lectura crítica de la tradición y aportan a la discusión propuestas diferentes que, ciertamente, enriquecen el campo de trabajo. Toda la discusión, gestada desde posturas latinoamericanas, muestra además la salud de nuestra academia y la voluntad de trabajo cooperativo. Ese es, por supuesto, uno de los mayores valores del libro.

Liliana Carolina Sánchez Castro
Universidad de Antioquia



Colaboradores

CLAUDIA CARBONELL

Filósofa y doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra. Ha sido profesora de filosofía antigua en la Universidad de La Sabana, en Bogotá, por más de veinte años. Actualmente trabaja en la Universidad Hemisferios, en Quito. Es colaboradora externa del Proyecto de Investigación Cultura Emocional e Identidad del ICS de la Universidad de Navarra. Su área de especialidad es la filosofía antigua en diálogo con las preguntas contemporáneas. Ha escrito varios artículos y libros sobre Platón, Aristóteles y Orígenes de Alejandría. Su último libro se titula *Romper el hechizo. Filosofía, drama e imagen en Platón* (Eunsa, 2022).

CARLOS FELIPE DÍAZ STERLING

Magíster en Filosofía y filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía de la Universidad de los Andes. Hace parte del grupo de investigación en estudios nietzscheanos Aurora de la Universidad Nacional de Colombia. Se especializa en problemas de ética y estética moderna, además del estudio de la obra de Friedrich Nietzsche. Actualmente lleva a cabo investigaciones sobre antropología filosófica.

LEONARDO RAMOS-UMAÑA

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente es profesor en la UNAM y en la Universidad Panamericana a nivel de licenciatura y maestría. Sus áreas de investigación son la filosofía práctica de Platón y Aristóteles, las diferentes propuestas

éticas de la Grecia helenística (hedonismo, cinismo, epicureísmo, escepticismo y estoicismo temprano) y la filosofía práctica del estoicismo tardío o romano.

CÉSAR RENDUELES

Doctor en Filosofía y científico titular del Instituto de Filosofía del CSIC (España). Anteriormente fue profesor de sociología en la Universidad Complutense de Madrid. Ha editado textos clásicos de Karl Marx, Walter Benjamin, Karl Polanyi, Jeremy Bentham o Antonio Gramsci. En 2013 publicó *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*; en 2015 *Capitalismo canalla. Una historia personal del capitalismo a través de la literatura*; en 2016 *En bruto. Una reivindicación del materialismo histórico y Los (bienes) comunes. ¿Oportunidad o espejismo*; en 2020 *Contra la igualdad de oportunidades? Un panfleto igualitarista*. Sus trabajos se han editado en una decena de países. Escribe habitualmente en el diario *El País* y otros medios de comunicación.

RONALD ZULEYMAN RICO SANDOVAL

Abogado y filósofo, profesor universitario, magíster en Derecho, magíster en Filosofía y becario del Doctorado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de donde es miembro del Grupo de Investigación Pensamiento Crítico y Subjetividad (Colciencias, categoría A1). Sus publicaciones han versado sobre autores como Platón, Rawls, Benjamin y Girard, sus áreas de investigación son la estética, la teoría del conocimiento, la hermenéutica y la teoría política.

GONZALO SANTIAGO RODRÍGUEZ

Doctorando en Filosofía (UNCU-
YO), especialista en Filosofía con
Niños y Jóvenes (UNCUYO) y diplo-
mado en Ciencias Sociales (FLAC-
SO). Se desempeña como jefe de
Trabajos Prácticos efectivo de la Fa-
cultad de Educación perteneciente
a la Universidad Nacional de Cuyo
y becario del Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técni-
cas (CONICET). También es codi-
rector e investigador de proyectos
acreditados por la Secretaría de In-
vestigación Internacional y Posgra-
do perteneciente a la Universidad
Nacional de Cuyo. Sus temas de in-
vestigación son la filosofía moderna
y contemporánea, con especial énfasis
en el idealismo alemán y en la
relación entre filosofía y educación.

FABIÁN DANILO ROJAS PINEDA

Historiador de la Universidad Na-
cional de Colombia y magíster en
Filosofía de la Universidad de Antio-
quia. Profesional social en proyectos
de construcción de paz territorial. Lí-
neas de investigación: filosofía polí-
tica, estudios poscoloniales, estudios
sobre las violencias.

LILIANA CAROLINA SÁNCHEZ CASTRO

Doctora en Filosofía (UNAL), ma-
gíster en Letras Clásicas (París IV),
magíster en Filosofía (UNAL) y licen-
ciada en Español y Filología Clásica
(UNAL). Profesora del Instituto de
Filosofía, Universidad de Antioquia.
Especialista en filosofía antigua y
medieval, psicología antigua, tradi-
ciones interpretativas, Antigüedad
tardía.